



T.C.

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

FEMİNİST KURAMLAR BAĞLAMINDA

DEDE KORKUT KİTABI'NDA KADIN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DERYA YURTSEVER

DANIŞMAN

DOÇ. DR. MEHMET ÇEVİK

AKSARAY 2019

T.C.
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

FEMİNİST KURAMLAR BAĞLAMINDA
DEDE KORKUT KİTABI'NDA KADIN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DERYA YURTSEVER

DANIŞMAN
DOÇ. DR. MEHMET ÇEVİK

AKSARAY 2019

TELİF HAKKI VE TEZ FOTOKOPİ İZİN FORMU

Bu tezin tüm hakları saklıdır. Kaynak göstermek koşuluyla tezin teslim tarihinden itibaren (.....) ay sonra tezden fotokopi çekilebilir.

YAZARIN

Adı: Derya

Soyadı: YURTSEVER

Bölümü: Türk Dili ve Edebiyatı

İmza:

Teslim tarihi:

TEZİN

Türkçe Adı: Feminist Kuramlar Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nda Kadın

İngilizce Adı: Women in The Book of Dede Korkut in the Context of Feminist Theories

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Tez yazma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyduğumu, yararlandığım tüm kaynakları kaynak gösterme ilkelerine uygun olarak kaynakçada belirttiğimi ve bu bölümler dışındaki tüm ifadelerin şahsıma ait olduğunu beyan ederim.

Yazar Adı Soyadı: Derya YURTSEVER

İmza:

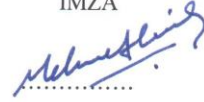
T.C.
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
JÜRİ ONAY SAYFASI

Derya YURTSEVER tarafından hazırlanan “Feminist Kuramlar Bağlamında Dede Korkut Kitabı’nda Kadın” başlıklı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Aksaray Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Doç. Dr. Mehmet ÇEVİK

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İMZA



Üye: Prof. Dr. İbrahim DİLEK

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi



Üye: Doç. Dr. Onur Alp KAYABAŞI

Türkçe ve Sosyal Bilgiler Eğitimi Bölümü/Aksaray Üniversitesi



Tez Savunma Tarihi:20/08/2019

Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu’nun 12/09/2019..tarih
ve 2019/37-27..sayılı kararı ile onaylanmıştır.

Öğrenci

Derya YURTSEVER

İmza



Sosyal Bilimler EnstitüsüMüdürü

Doç. Dr.Sevilay USLU DİVANOĞLU

İmza



TEŞEKKÜR

Tez çalışmam süresince bilgi ve desteğini esirgemeyen danışman hocam sayın Doç. Dr. Mehmet ÇEVİK'e ve tezimi tekrar gözden geçirmemde yardımcı olan hocam sayın Doç. Dr. Onur Alp KAYABAŞI'ya sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca tüm hayatım boyunca attığım her adımı destekleyen ve varlığıyla bana her daim güç veren annem Hamiyet YETGİN'e ve bu yolda beni yalnız bırakmayan arkadaşlarıma da teşekkürü bir borç bilirim...

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FEMİNİST KURAMLAR BAĞLAMINDA
DEDE KORKUT KİTABI'NDA KADIN

(Yüksek Lisans Tezi)

Derya YURTSEVER, Aksaray 2019

ÖZET

En yalın ifadeyle “kadın hareketleri” olarak tanımlanabilecek feminizm, hem düşünce akımı hem bir eylem şekli olarak hem de kuramlaşmış hâliyle bugüne kadar üzerinde sayısız görüş belirtilmiş bir kavramdır. Özellikle tarihsel süreç içerisinde kuramlaşması, sosyal bilimler alanında muhtelif ve sayısız çalışmaya konu olmasına ve bu çalışmalara farklı bir boyut kazandırmasına neden olmuştur. Sosyal bilim alanlarına katkısı, özelinde yazın alanını da yakından ilgilendirmiştir. Feminist Edebiyat Eleştirisi olarak adlandırılan çalışmaların ilgilendiği ve irdelediği konu ise feminizmin kendi uğraş alanına ilintili olarak “kadın” olmuştur. Bu doğrultuda Türk Dili ve Edebiyatı’nın hem dil hem de edebiyat açısından en yetkin ve önemli eserlerinden biri olan Dede Korkut Kitabı’nda kadın temsiline, feminist kuramlar açısından tespit edilerek eleştirilmesi ve bugüne kadar Dede Korkut Kitabı’nda kadın ile ilgili yapılan çalışmalara disiplinler arası farklı bir yorum getirilmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda öncelikle feminizm ve Dede Korkut Kitabı ile ilgili literatür taraması yapılmış ve yöntemsel çerçeve oluşturulmuştur. Elde edilen bulgular ışığında hazırlanan bu çalışma giriş ve üç ana bölüme ayrılmıştır. Giriş bölümünde çalışmanın amacı, konusu, yöntemin, kapsamı ve sınırlılıklarına yer verilmiştir. İkinci bölümde feminizm kavramsal, tarihsel ve kuramsal olarak incelenmiş ve feminizm-folklor ilişkisine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde Türk kültüründe kadın ve Dede Korkut Kitabı ile ilgili bilgiler verildikten sonra Dede Korkut Kitabı’nda kadın ile ilgili yapılan çalışmaların genel bir değerlendirilmesi yapılmıştır. Dördüncü ve son bölümde ise feminist kuramların söylemleri doğrultusunda Dede Korkut Kitabı’nda kadın ve temsili yorumlanmıştır.

Bilim Kodu: 31003

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut Kitabı, Feminizm, Feminist Kuramlar, Kadın

Sayfa Adedi: 128

Danışman: Doç. Dr. Mehmet ÇEVİK

AKSARAY UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
WOMEN IN THE BOOK OF DEDE KORKUT IN THE CONTEXT OF
FEMINIST THEORIES

(M.A. Thesis)

Derya YURTSEVER, Aksaray 2019

ABSTRACT

Feminism, which can be defined as “women’s movements” in the simplest terms, is a concept that a lot of people has expressed an opinion about up to today, both as a stream of thought and as a form of action and also as an institution. In particular, the institutionalization of it in the historical process has been the subject of numerous and various studies in the field of social sciences and this led it to give a different dimension to these works. In its contribution to the fields of social science, it has been closely related to field of literature. The studies that are called as feminist literary criticism have been concerned with ‘women’ which is a subject of feminism in its own field. Accordingly, the aim is to criticise women representation in terms of feminist institutions in Dede Korkut's book, which is one of the most competent and efficient works of Turkish Language and Literature in terms of both language and literature, and the purpose of this criticism is to bring a different interdisciplinary interpretation to the studies about women in Dede Korkut's book. In this context, a literature research was done on the book of Dede Korkut and Feminism and a methodological framework was formed. In the light of the findings, this study is divided into three main sections. The introduction part includes the topic, the aim, method of the study and the extent and limitedness. In the second part, feminism is examined conceptually, historically and institutionally and feminism-folklore relationship is mentioned. In the third part, after giving information about women in Turkish culture and Dede Korkut's book, a general evaluation of the studies about women in Dede Korkut's book was made. In the fourth and last part, in line with the discourse of feminist theories, women and their representations were interpreted in the Dede Korkut's book. In Dede Korkut's book, it is determined that women are not equal to men due to the social

roles that are put on women and women are deprived of her rights that are demanded by feminism for the women.

Science Code: 31003

Key Words: The Book of Dede Korkut, Feminism, Feminist Theories, Women

Page Number: 128

Supervisor: Assoc. Prof. Mehmet ÇEVİK



İÇİNDEKİLER

ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
BÖLÜM 1: GİRİŞ.....	1
1.1.Araştırmanın Amacı.....	2
1.2.Araştırmanın Konusu	2
1.3.Araştırmanın Yöntemi	2
1.4.Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılığı	2
BÖLÜM 2: FEMİNİZM, FEMİNİST KURAMLAR ve FOLKLOR.....	4
2.1. Kavram Olarak Feminizm.....	4
2.2. Feminizmin Altyapısı ve İlk Feminist Hareketler	6
2.3. Sosyal Bilimler ve Feminizm.....	12
2.4. Feminist Kuramlar	13
2.4.1. Liberal Feminizm.....	14
2.4.2. Kültürel Feminizm	15
2.4.3. Marksist Feminizm	16
2.4.4. Radikal Feminizm.....	17
2.4.5. Sosyalist Feminizm.....	18
2.4.6. Psikanalitik Feminizm	19
2.4.7. Postmodern Feminizm	21
2.4.8. Linguistik Feminizm (Fransız Feminizmi)	22
2.4.9. Ekofeminizm (Ekolojik Feminizm/Feminist Vejetaryen Kuram)	23
2.5. Folklor ve Feminizm.....	24
BÖLÜM 3: TÜRK HALK ANLATILARINDA ve DEDE KORKUT KİTABI'NDA KADIN.....	27
3.1. Türk Halk Anlatılarında Kadın	27
3.2. Dede Korkut Kitabı.....	30
3.2.1. Dede Korkut Kitabı'nda Kadın Tipleri	33
3.2.2. Dede Korkut Kitabı'nda Kadın Tipleri Üzerine Yapılan Çalışmaların Genel Bir Değerlendirmesi	35

BÖLÜM 4: FEMİNİST KURAMLAR BAĞLAMINDA DEDE KORKUT KİTABI'NDA KADIN.....	45
4.1. Anaerkil Döneme/Kadınlık Kültürüne Dönüş Talepleri Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nda Kadın.....	47
4.2. Ataerkil Toplum Yapısının Eleştirisi Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nda Kadın ..	53
4.3. Eğitimde Fırsat Eşitliği Talepleri Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nda Kadın.....	61
4.4. Sınıflı Toplum Yapısının Eleştirisi Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nda Kadın	63
4.5. Kamusal Alan-Özel Alan Karşıtlığı Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nda Kadın..	67
4.6. Kadının Sezgisel Yeteneğine Olan İnanç Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nda Kadın	70
4.7. Siyasal Eşitlik Talepleri Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nda Kadın	73
4.8. Kadın-Doğa İlişkisi Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nda Kadın.....	76
4.9. Toplumsal Dil Çözümlemesi Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nda Kadın	80
4.10. Evlilik-Annelik-Cinsellik Tartışmaları Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nda Kadın	84
4.11. Ötekileştirilme Algısı Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nda Kadın.....	94
SONUÇ	99
KAYNAKÇA.....	103
ÖZGEÇMİŞ	115

BÖLÜM 1: GİRİŞ

Feminizm, kadın sorunlarına eğilen bir düşünce akımı ve bu sorunların çözülmesi amacıyla teorikte ve pratikte atılan adımların bütünü olarak değerlendirilir. Feminizmin amacı kadın haklarını çoğaltmak ve iyileştirmek, toplumda kadın-erkek eşitliğini sağlamak ve kadını her alanda daha fazla görünür kılmaktır. Teorik temellerinin atıldığı 19. yüzyıldan günümüze kadar olan süreçte farklı bakış açılarından etkilenen feminist yönelimler, çeşitli feminist kuramların oluşmasına neden olmuştur. Söz konusu Feminist Kuramlar ise, başta sosyoloji olmak üzere pek çok sosyal bilim alanında kadın çalışmalarında kullanılan bir eleştiri yöntemi hâline gelmiştir.

Feminist Edebiyat Eleştirisi, Feminist Kuramların iddia ve söylemlerinden yola çıkarak yüzünü edebî metinlere çevirmiştir. Feminist Edebiyat Eleştirisinin amacı, edebî metinlerde teşekkül eden kadın ve kadınlık temsillerinin tespit edilerek, bu metinlerde kadını “ikincil” konuma düşüren nedenlerin deşifre edilmesini sağlamaktır. Bu bağlamda Türk kültürünün, kültür tarihinin, dilinin ve edebiyatının en önemli eserlerinden biri olan Dede Korkut Kitabı, içerisinde barındırdığı birbirinden farklı ve dikkat çekici kadın tipleri ve temsilleri ile Feminist Edebiyat Eleştirisi yöntemine oldukça bol malzeme sunmaktadır.

Dede Korkut Kitabı’ndaki kadınlar üzerine bugüne kadar yapılan akademik çalışmaların genelinde kadınlarla ilgili benzer tespitlerin yapıldığı fark edilmiştir. Bu çalışmaların birçoğunda Dede Korkut’taki kadınların genel olarak iyi bir eş ve anne olduğundan, iffetine düşkün ve en az erkekler kadar yiğit bir kadın olduğundan bahsedilmiştir. Ancak Feminist Edebiyat Eleştiri yöntemleri ve Feminist Kuramlar bağlamında Dede Korkut Kitabı’nda kadın ve temsili incelendiğinde, kadın ile ilgili yapılan tespitlerin bazılarının yüzeysel kaldığı ve kimi noktalara ise açıklık getirilemediği fark edilmiştir. Ayrıca son dönemlerde sosyal bilimler alanında kadın çalışmalarının ön plana çıkması ve bu bağlamda

kadınlık kültürünün aktarımında özellikle sözlü edebiyat dönemi eserlerinin öneminin fark edilmesi de çalışmamızın ortaya çıkmasına neden olmuştur.

1.1.Araştırmanın Amacı

Türk dilinin ve edebiyatının en önemli eserlerinden biri olarak görülen Dede Korkut Kitabı ile ilgili bugüne kadar pek çok çalışma yapılmış ve eser farklı açılardan incelenmiştir. Bu çalışmalara konu olan olgulardan bir tanesi de “kadın” olmuştur. Ancak yapılan çalışmaların genelinde, Dede Korkut Kitabı’nda kadın kimliğinin, erkek kimliği üzerinden ve erkeği “norm” kabul ederek tarif edildiği fark edilmiştir. Feminizm açısından bu durum kadının *kendi için* ve *kendi başına birey* olma özelliğinin göz ardı edildiği anlamına gelmektedir. Bu bağlamda çalışmamızın amacı Dede Korkut Kitabı’nda karşılaşılan kadın tiplerini, “Feminizm ve kadın bakış açısı” kullanarak yeniden yorumlanmak olmuştur.

1.2.Araştırmanın Konusu

Araştırmamızın konusu, sosyoloji alanının önemli bir parçası olan Feminist Kuramlar ile Türk edebiyatı, kültürü ve tarihi alanında önemli bir noktada bulunan Dede Korkut Kitabı’nı “kadın” paydasında buluşturmak olmuştur. Çalışmamızda Dede Korkut Kitabı’nda karşılaşılan kadın ve kadınlık durumları, Feminist Kuramlar açısından yorumlanmıştır.

1.3.Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamız bünyesinde öncelikle gerek “feminizm” gerekse “Dede Korkut Kitabı” ile ilgili geniş kapsamlı kaynak taramaları yapılmış ve uygun görülen kaynaklarda fişleme işlemi gerçekleştirilmiştir. Feminizm ve Feminist Kuramlarla ilgili elde edilen bulgular tımdengelim yöntemiyle Dede Korkut Kitabı’nda “kadın” tipleri üzerine yorumlanmıştır.

1.4.Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılığı

Çalışmamız bünyesinde ana metin olarak Muharrem Ergin’in 2011 yılında yayımlanan *Dede Korkut Kitabı-I* isimli eseri kullanılmıştır. Eser üzerindeki Feminist yorumlamalarda Dresden nüshası esas alınmıştır. Çalışmamızın yaklaşık iki yıllık bir geçmişe sahip olması

nedeniyle son dönemlerde bulunan Dede Korkut Kitabı'nın 13. boyu ve yeni soylamalar araştırma kapsamına dâhil edilememiştir.



BÖLÜM 2: FEMİNİZM, FEMİNİST KURAMLAR ve FOLKLOR

2.1. Kavram Olarak Feminizm

Teorik temelleri 18. yüzyılda İngiltere’de atılan feminizm, en yalın tabiriyle “kadın durumunun iyileştirilmesi için atılan adımlar” olarak ifade edilebilir. Bugüne kadar politik, akademik, epistemolojik, sosyolojik ya da felsefi olarak birbirinden farklı tanımlamaları yapılan feminizmin sözcük olarak ilk kullanımı 19. yüzyıla denk gelir. Latince “kadın” anlamına gelen “femina” sözcüğünden türetilen bu kavram 1890’lı yıllarda İngilizceye girerek “kadıncılık” (womanism) teriminin yerini almıştır (Kayhan, 1999:9). Ancak o yıllarda, *Oxford English Dictionary*’de feminizm sözcüğü için verilen örnekler olumsuz anlamlar içermektedir (Walters, 2005: 7). Feminizm terimini ilk kez olumlu bir anlam kapsamında tanımlayan ise Fransız aktivist Hubertine Auclert olmuştur ve “kadınların hayatlarını iyileştirmeyi amaçlayan mücadele” şeklinde tanımlamıştır (Gaag, 2018: 19).

Genel çerçevede kadın kurtuluş hareketinin teorigini ve pratiğini içeren feminizm, ortaya çıktığı ilk günden bu yana farklı ülkelerde ve çeşitli yollardan yorumlandığı için farklı anlamlar kazanmıştır. Nitekim Andree Michel, *Robert Sözlüğü* (1978)’nden yaptığı bir alıntıda feminizmi “kadınların toplum içindeki rolünü ve haklarını genişletmeyi öngören bir doktrin” olarak tanımlar; ancak devamında feminizmin Fransa’da ortaya çıktığı günden itibaren bir dizi eyleme de girişildiğini ve bu sebepten yalnız öğretiyi değil eylemleri de kapsamak zorunda olduğunu belirtir (1984: 17). Feminizmin eylem noktasına dikkat çeken bir başka isim ise Bell Hooks’tur. Hooks (2016: 9) feminizmi “cinsiyetçiliği, cinsiyetçi sömürüyü ve baskıyı sona erdirmeye çalışan bir hareket” olarak tanımlar. Necla Arat (2017: 29) ise feminizmi “siyasal bir akım” olarak değerlendirir ve akımın açılımını “insanlığın yarısını oluşturan bir demografik grubun ve uygarlık tarihi boyunca hep ikincil konumda yaşamak zorunda kalan bir cinsin (kadınların) bu durumdan kurtuluş hareketinin öğretisi” şeklinde yapar. Arat’ın tanımlamasına benzer şekilde Adnan Güriz (2011: 13-14)

de feminizmi, bir yandan kadın-erkek eşitliğinin sağlanmasını diğer taraftan da kadınların, erkeklerden farklı olduğunu ve bunun göz önünde bulundurulması gerektiğini savunan sosyal, politik ve hukuki bir akım olarak nitelendirir.

Genel itibarıyla feminist düşünce akımının ya da hareketinin odak noktasının kadın olduğu ve en önemli savaşımın cinsiyetçiliğe karşı verildiği açıktır. Erkeği merkeze konumlandıran tüm sistem ve yapılanmaların reddedilmesi ve kadının içinde bulunduğu ikincil durumdan “bir şekilde” kurtulmasını amaçlayan feminizm, kadın lehine takındığı bu tavrı dolayısıyla da kimi zaman “erkek düşmanlığı, lezbiyen taraftarlığı” gibi subjektif tanımlamalara da konu olmuştur. Nitekim Hürriyet gazetesi bünyesinde sanat/edebiyat içerikli yazıların yayımlandığı Gösteri dergisinin Temmuz 1983/32 sayısında Hıncal Uluç kendisine yöneltilen “Feminizm sözcüğü sizin için ne anlam taşımaktadır?” sorusuna “Feminizm deyince gözlerimin önüne lezbiyen kadınların geldiğini söylersem kimseler alınmasın. Bu işin bayraktarlığını yapan Amerikan feministlerinin ‘kadın kendi kendine yeterlidir, erkeğe muhtaç değildir’, diyebilmek için konuyu ulaştırdıkları boyutlar bunlar.” (Gösteri, 1983: 92-93) diyerek tamamen subjektif bir yaklaşımla kavramın bilimsel çerçevesinin dışında kalmıştır. Benzeri yaklaşım ve tanımlamalarla yalnızca Türkiye’de değil dünya genelinde de karşılaşıldığı Bell Hooks’un şu sözlerinden anlaşılmaktadır:

“Onların” erkeklerden nasıl da nefret ettiğini, “onların” doğaya ve de Tanrı’ya nasıl karşı çıkmak istediğini, “onların” topunun lezbiyen olduğunu, “onların” bütün işleri ele geçirerek karşılarında hiçbir şansı olmayan beyaz erkeklere dünyayı nasıl da zehir ettiğini duyuyorum genellikle (2016: 7).”

Feminizm aleyhine işleyen bu yanlı tutum ve tanımlamalara ek olarak epistemolojik olarak da feminizm tanımlaması zaman zaman tartışılır duruma gelmiştir. Sözgelimi feminizmin bilimsel olmadığı ve bilimsel, felsefi ya da yöntemsel bir kategoriye tâbi tutulamayacağını iddia eden Aytunç Altındal (1985: 9)’ın görüşlerini destekler şekilde Sibel Özbudun (1984: 55) söz konusu kavramı “kadınların, erkek egemenliğinin taşıyıcısı olarak gördükleri erkeklere yönelttikleri itirazlar toplamı” olarak tanımlamakta ve feminizmin kendi içinde tanımlanma alanlarına da farklı bir bakış açısı getirmektedir. Ancak Joan W. Scott (2013: 222)’un da belirttiği üzere feminizm, toplumsal cinsiyet ve iktidar perspektifinden disiplin sorunsallarını eleştirel olarak irdeleyerek disiplini dönüştürmektir ve bu dönüşümü gerekli kılan da demokratik olarak kadının her alanda erkek kadar birey olabilme ihtiyacıdır. Bir başka ifadeyle feminizm, cinslerin değil

cinsiyetçiliğin karşısındadır. Kadın cinsine uygun görülen roller ve konumlar dolayısıyla ortaya çıkan “kadınlık” kavramının eleştirisi, feminizmin asıl ilgilendiği konudur.

Feminizme kavram olarak bütüncül yaklaşmak ve herkes için geçerli bir tanımını yapmak mümkün gözükmemektedir. Zira feminizm, bir hareket olarak ortaya çıktığı günden bu yana politik ve sosyolojik gelişmelerden etkilendiği gibi savunucularının ve düşünürlerinin öznel görüşleriyle de şekillenmiş ve hâlihazırda da şekillenmeye devam etmektedir. Bu konudaki düşüncelerini belirten Süheyla Kırca Schroeder’in şu ifadeleri durumu özetlemesi bakımından önem arz etmektedir:

Feminizm terimi, 1960’lardaki kadınların özgürleşmesi hareketinden bu yana epey epistemolojik dönüşümler geçirdi. Son otuz yılda meydana gelen üç temel değişimin bugünkü feminizm algılaması üzerinde etkisi oldu. Birinci olarak, kavramsal düzeyde feminizm, daha genç nesli de içine alacak şekilde büyük ölçüde genişledi. İkinci olarak, feminizme içeriden yöneltilen eleştiriler ve toplumsal cinsiyet, etnik köken gibi öznel tutumların ortaya çıkmasıyla birlikte, feminizmin kendisi de değişime uğradı. Son olarak da, feminizmin içinde olduğu toplumlar dramatik dönüşüm süreçleri yaşadı. Böylece feminizm, önceden olmadığı kadar karmaşık ve muğlak bir terim haline geldi; artık, hem belli bir yaklaşımı ve politik konumu, hem de belli bir yaşam biçimini belirlemek için kullanılıyor (2007: 13).

Bakış açılarının getirdiği farklılıklar bir yana bırakılırsa feminizmin derli toplu bir tanımının yapılması; sınırlılıklarının ve kapsamının belirlenip yanlış yorumlamalara mahal vermemek açısından önemlidir. Bu sebepten “kadın haklarına taraftar olma” (Şişman, 2006: 43) şeklinde seyreden feminizm, kadın-erkek-toplum ilişkilerini sosyal, siyasal, kültürel, ontolojik, tarihî ve bilimsel boyutlarda ve kadın perspektifinden ele alıp kadının durumunu iyileştirmeyi amaçlayan düşünce ve bu amaçla yapılan her türlü eylem ve söylem bütünü olarak tanımlanabilir.

Feminizm üzerine yapılan tanımlamaların sayısı elbette arttırılabilir; ancak feminizmin tarihi anlaşılmadan feminizm tanımlamalarının zamanla neden bu kadar değişiklik gösterdiği anlaşılamaz (Yörük, 2009: 63). Bu sebepten çalışmamızda feminizmin, pratikten teoriye geçen altyapısı da değerlendirilmiş ve ilk feminist hareketlerin feminizm tarihine yaptığı katkılar ayrıca tartışılmıştır.

2.2.Feminizmin Altyapısı ve İlk Feminist Hareketler

Kadın sorununu ele alan ilk adımlar Rönesans döneminde atılmıştır. Rönesans ruhunu yansıtan eserler verilmeye başlandığında, hareketin “eril”i önceleyen tarafı daha baskın durumdadır. Kayhan (1999: 22)’ın dikkat çektiği üzere, bu dönemde edebi ve bilimsel çalışmalar ekseninde üretim yapan kadınlar bu üretimlerini evlerinde babaları, erkek

kardeşleri ya da kocaları adına yapar durumdadır. Bununla birlikte Avrupa’da birey haklarını yücelten Rönesans’ın mesajlarını alan kadınlar, kendilerini eve kapatan önlemlere sürekli tepki göstermiş ve böylece feminizm Rönesans’la birlikte tarihe ilk adımını atmıştır (Michel, 1993: 39).

Rönesansla beraber, doğrudan “feminizm” şeklinde bir kavramsallaştırma yapılmamış olmakla birlikte, kadın sorununa kısıtlı alanlardan da olsa bakmaya ve bu sorunlara dikkat çekmeye çalışan isimler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu isimlerden biri Christine de Pisan’dır. Özellikle Orta Çağ’da kilise tarafından yürütülen Engizisyon, büyücü olmakla suçlanan on binlerce kadının yakılması emirlerini verirken aynı dönemde kadınlara, özellikle dul kaldıklarında sorumluluklarını üstlenebilmeleri için doğru dürüst bir eğitim verilmesinin gereğini savunan Pisan, ardıllarının da sonraki dönemlerde üzerinde sıklıkla duracağı iki hususu ısrarla vurgular: “Kızların eğitimi ve barışçıl bir toplum özlemi.” (Kayhan, 1999: 20,21).

Feminizm asıl önemli gelişimini, temelini Rönesans öğretilerinden alan Aydınlanma Çağı’nda göstermiştir. Aydınlanma öncesi dönem Batı tarihinde düşüncede, toplum örgütlenmesinde ve değer yargılarında nihaî referans olarak Tanrı’nın kabul edildiği dönemdir (Demir, 2014: 16). Ancak Rönesans getirileri ve Aydınlanmacıların çalışmaları ile modern dönemin düşünürleri her şeyi önceleyen varlığın Tanrı değil akıl olduğunu varsaymaya başlamıştır. Aydınlanmacı görüşe göre dünyanın işleyişi matematiksel doğal hukukta temellenen rasyonalitedir ve her bireyde Allah vergisi aklî bir yetenek olduğundan akli izleyerek herkes aynı sonuca ulaşabilir (Donovan, 2016: 24). Rönesans’ın temel paradigmaları bağlamında sistemin mekanizması her şeyin üstüne bireyi koymaya başlasa da doktrin içerisinde çeşitli çelişkiler de ortaya çıkmaya başlamıştır:

17. yüzyılda Descartesçilik, 18. yüzyılda da Ansiklopedicilerle gelişen Rönesans ideolojileri bireyin haklarını, önyargılara karşı akli ve eleştiri hakkını, siyasal eylemin motoru olarak bireysel sorumluluğu ve bilinci, dış dünyayı denetlemeye olanak veren bilim ile tekniği yüceltiyordu. Ancak erkeklere aşılana çalışılan bu ideallerle kadınlara dayatılan boyun eğme ve evcilleşme ilkeleri arasında akıl almaz bir sapma vardı (Michel, 1993: 49-50).

Michel’in de dikkat çektiği üzere Aydınlanma prensipleri erkek bireylere -görece- olumlu yönden işlerken kadınlar için farklı ve/fakat kadının konumunda değişme olmadan gelişmeye devam etmiştir. Nitekim 17. ve 18. yüzyıllar boyunca -öncesinde ve sonrasında- kadının eş ve anne olarak evine ait olduğu varsayımı neredeyse evrenseldir (Donovan, 2016: 25). Öyle ki Aydınlanmanın öncüleri kabul edilen isimlerin kadın konusundaki yorum ve tespitleri de bu iddiayı destekler niteliktedir. Bu isimlerden biri olan J.J.

Rousseau *Emile yahut Terbiyeye Dair* (1943: 391) isimli eserinde kadının bünye ve karakter olarak erkekten farklı olduğunu belirtir ve bu nedenle de kadın ve erkeğe aynı eğitimin verilmemesi gerektiğini ifade eder. Aslında bu düşünceleri dolayısıyla Rousseau, kadınla ilgili olarak klasik yaklaşımın da sözcüsü olmuştur (Güriz, 2011: 26). Bu ve benzeri yaklaşımlar zamanla daha ciddi tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Akıl önceleyen ve evrensellik iddiasında bulunan Aydınlanmacılar bile akıldan yoksun bir varlık olarak gördükleri kadının, düşünme ve karar verme sürecinde temel itkisinin duyguları olduğunu iddia yoluna gitmiştir. Konuyla ilgili olarak Josephine Donovan'ın ifade ettikleri oldukça dikkat çekicidir:

İnsan aklının önceliği ve gerçekliğin tüm diğer yönlerine hükmetme hakkı olduğu iddiası, belirli türden bir kibre ve küstahça gurura hatta tek bir türün -erkeklerin- şovenizmine götürür. Çünkü doğal olarak insan (erkek) aklı ile övünen düşünceye göre akılcı varlıklar, yaratılışın efendileridir ve “akıldan” yoksun kalanlara -kadınlara, insan olmayan varlıklara ve dünyanın kendisine- akli dayatma hakları vardır (2016: 25).

Aydınlanmacıların kadın ve hakları konusunda tartışmalı görüşleri devam ederken sonuçları ile evrensel düzeyde etkiye sahip Fransız İhtilâli, kadın hareketlerinin de fiili başlangıcını oluşturmuştur. Kadınların örgütlü olmadan ama büyük kitleler hâlinde bir halk hareketine katılmaları ve hakları için ilk kez bilinçli olarak savaşıma girmeleri, 1789 Fransız Devrimi ile gerçekleşmiştir (Arat, 2017: 39). Fransız kadınlarının da aktif katılımlarıyla gerçekleşen devrim sonrasında, tüm dünyada olduğu gibi, kadınların gündeminde de beliren kavramlar *eşitlik*, *özgürlük* ve *adalet* olmaya başlamıştır.

Temelinde Newton'un *Matematik İlkeleri* (1687) adlı eserinde belirttiği tüm evrenin basit ve matematiksel kurallarla yönetildiği şeklindeki paradigmaya dayanan Aydınlanma hareketi (Donovan: 2016: 23) ve eşitlik, özgürlük, adalet gibi kavramların daha da önem kazanması 1776'da Amerikan Bildirisi'nin ve 1789 Fransa İnsan Hakları Bildirisi'nin deklare edilmesine zemin hazırlayan nedenlerdendir. Tüm bu gelişmeler kadın hareketinin de ilk yönünün belirlenmesinde etkili olmuştur. Feministler, erkeklerin sahip olduğu doğal haklara kadınların da sahip olabilecekleri noktasında umut besleseler de kadınlara siyasal haklarla donanmış vatandaşlık statüsünü, ne Bağımsızlık Bildirgesi ne de anayasa tanımıştır (Kayhan, 1999: 23). Üstelik bu durumu, kadınların, kadınlardan da öte toplum için “mücadele” süreçlerine aktif olarak katılmaları da değiştirmemiştir:

Kadınlar siyaset adamlarının devrimci söylemiyle, kadınları erkeklerle eşit yurttaşlar olarak görmeyi reddeden tavırları arasındaki kopukluğu da ilk kez 18. yüzyılda algıladılar. Devrimci hedefler için mücadele eden Fransız kadınları, Bağımsızlık Savaşı'na katılan Amerikan kadınları, anayasalar ve hak bildirilerine yazılan büyük ilkelerin cinsiyet sınırında durduklarını gördüler (Michel, 1993: 50).

Değişen dünya düzeninde, ekonomik, sosyal ve siyasal sistemlerde kendine yeterli yerin ayrılmadığını gören bu *devrimci* kadınlar feminist hareketin de ilk sosyal ve siyasal yapılanmalarının kurucularıdır. Bu isimlerden en öne çıkanı ise Fransız feminist Olympe de Gouges olmuş ve Eylül 1791’de Paris’te, Fransız Devrimi’nin erken safhalarında *Les Droits de la femme* (Kadın Hakları) adlı bir el broşürü yayınlamıştır (Donovan, 2016: 21). Öncülü bildirilerin, vatandaş olarak yalnızca erkekleri kabul etmesi noktasına bu bildiri ile karşı çıkan Gouges, bildirinin 10. maddesinde şöyle demektedir: “Kadına giyotine gitme hakkı tanınıyor; öyleyse kürsüye çıkma hakkı da olmalıdır.” (Michel, 1993: 48). Ancak ilerleyen süreçte, yapılanmasını ve doktrinlerini hem sistemleştirip hem de çeşitlendirecek olan feminizm ve kadın hakları adına söylenmiş bu söz sebebiyle Gouges, giyotinle idam edilmiştir (Donovan, 2016: 21).

Fransa’da feminizmin ilk evreleri böyleyken diğer ülkelerde de feminist sesler yükselmeye başlamıştır. Her ne kadar devrimin etkileri evrensel boyutlara taşınmaya başlasa da ülkelerin özelinde yaşanan gelişmeler, feminist söylemlerde de farklılıklar oluşmasına neden olmuştur. Örneğin Fransız Devriminden etkilenerek başlamasına karşın, İngiltere’deki kadın hakları mücadelesi Fransa’daki mücadelelerin tersine, sınıfsal mücadelelerden daha uzak, bağımsızmış gibi (başlı başına bir kadın hareketi olarak) sürdürülmüştür (Ediz, 1995: 72). Feminist düşünce için ilk ve başat eserlerden birini yazmış olan İngiliz yazar Mary Wollstonecraft bu hareketin İngiltere’deki öncülerindendir. 1872’de kaleme aldığı *A Vindication of the Rights of Women* (Kadın Haklarının Korunması) isimli kitabında Rousseau’nun fikirlerini eleştirmiştir (Güriz, 2011: 27). Özellikle kadınların vatandaşlık hakları ve eğitimleri üzerine yorumlamalar getiren Wollstonecraft (2012: 40-41), eğitim noktasında Rousseau’nun tam karşısında durarak: “(...) [E]ğer kadın eğitilerek erkeğin eşiti durumuna getirilmiyorsa, bilgi ve erdemın ilerleyişini durduracaktır; çünkü hakikat herkes için hakikattir yoksa genel uygulama üzerindeki tesiri bakımından başarısız olacaktır.” ifadelerini kullanmıştır.

İngiltere’de bir yandan kadının eğitimi tartışmaları devam ederken diğer yandan oy hakkı talepleri feminist söylemlerin önemli konuları arasına girmiştir. Bu taleple ilgili en somut adımları John Stuart Mill atmıştır. 1832’de İngiltere’de, seçim kanununda yapılan bir değişiklikle “bir kimse” deyimini her iki cins (kadın-erkek) için de kullanılmaya başlanmıştır. Kadınlar bundan yararlanarak oy kullanmaya başlamışlar, ancak bu duruma karşı önlem gecikmemiştir: 1867’de “bir kimse” deyimini -yalnızca erkek bireyleri

karşılacak şekilde- “bir adam” olarak değiştirilmiştir (Ediz, 1995: 72). Bu konuya dikkat çekmeye çalışan Mill, 1867 yılında kadınlara oy hakkı tanınması için İngiltere parlamentosuna bir öneride bulunmuş, ancak onun önerisi 73’e karşı 194 oyla reddedilmiştir (Güriz, 2011: 31). John Stuart Mill’in bu yasa değişikliği önerisi, başarısızlıkla sonuçlanan bir girişim olsa da, İngiltere’deki ‘Suffraget’¹ hareketinin de başlangıcı olmuştur (Ediz, 1995: 72).

İngiltere’de ve Fransa’da feminist tartışmaların çoğu, vatandaşlık hakları üzerine devam ederken aynı dönemin İsveç ve Almanya’sında tartışmalar kısmen başka noktalara odaklanmıştır ve bu ülkelerde kadın sorunu genelde aile hayatı-evlilik düzenlemeleri ekseninde irdelenmiştir. Alman ve İsveç feministlerinin kadın sorununa bakış açılarını ve bunlara yönelik taleplerini Andree Michel şu şekilde özetlemektedir:

Aynı dönemde İsveç ve Almanya’da kadınlar, siyasal hakların elde edilmesinden çok, kadınların evlilik yaşamı ve aile içindeki durumlarının düzeltilmesiyle ilgilidiler. Bu ülkelerdeki feministler, evlilik kurumunun değişmesi ya da ortadan kaldırılması, kadınlar için evlilik dışında çocuk sahibi olma hakkının tanınması, evlilik ilişkisi dışında yaşayan kadınlar ve çocukların korunmasına yönelik sosyal yasaların çıkarılması gibi, İngiliz ve Amerikan kadınlarının oy hakkı mücadeleleriyle hiç değilse başlangıçta pek bağlantılı olmayan talepleri sürmekteydiler (1993: 64).

Batı’da bu gelişmeler devam ederken Kuzey Avrupa ülkelerinde ise kadın haklarına yönelik önemli atılımlar gerçekleşmiştir:

Kadınlar için genel oy hakkı Finlandiya’da 1906’da, Norveç’te 1913’te, Danimarka ve İzlanda’da 1915’te, İsveç’te 1919-1921’de kabul edilmiştir. Finlandiya, 1906’da kadınların oy hakkını elde etmesiyle, seçimlerde, kadınları erkeklere eşit kabul eden ilk Avrupa ülkesi olmuş gene Danimarka ve Finlandiya, kadınları kabineye kabul eden ilk ülkeler olmuşlardır (Ediz, 1995: 78).

Rusya’da ise Fransız İhtilali’ne etkin bir şekilde katılan *devrimci* kadınların aksine, 1905 ve 1917 devrimlerine büyük katkıları olan kadınlar (Ediz, 1995: 78) devrimlerin akabinde dönemine göre azımsanmayacak sosyal ve siyasal haklar elde etmiştir. Ancak Kasım 1917’de kabul edilen Sovyet Anayasası ile tüm toplumsal ve ekonomik etkinlik alanlarında tam bir eşitlik elde eden Rus “devrimci” kadınların elde ettikleri bu hakların geçerliliği uzun sürmemiştir; Lenin’in ölümünden sonra kadınların kazanmış oldukları haklar da yavaş yavaş geri alınmıştır (Arat, 2017: 44).

Amerika’da ise feminist çalışmalar, kölelik kurumuna yapılan itirazlarla beraber ilerlemiştir. Zira, ABD kurulduktan ve anayasa hazırlandıktan sonra bu anayasanın

¹“İngilizce ‘suffrage’ kelimesinden gelen ve Türkçeye ‘kadınların oy mücadelesi’ veya ‘süfraje’ olarak çevrilen terim, 20. yüzyılın eşiğinde Birleşik Krallık’ta ortaya çıkan ve çeşitli yollarla kadınların seçme ve seçilme olmak üzere birçok hakkını savunan hareket için kullanılmaktadır.” (Varal, 2017: 389).

kadınlara ve kölelere hak tanımadığı görülmüş ve bu sebeple kadın hakları mücadelesi, köleliğe karşı yapılan mücadele ile birlikte yürütülmüş ya da bütünleşmiştir (Ediz, 1995: 79). Bu bağlamda Amerikalı feministlerin önemli isimlerinden biri olan Frances Wright, hem kölelerin özgürleştirilmesi hem de kadınların kurtuluşu için etkin bir mücadele içine girerken diğer taraftan Amerika feminizm tarihinde önemli adımlardan biri de Elizabeth Cady Stanton ve Lucretia Mott tarafından atılmıştır. Köleliğin kaldırılması akımından feminizme kayan önemli iki kadın (Ediz, 1995: 79), Amerikan tarihinde ilk kadın hakları toplantısı olan Seneca Falls'u düzenlemiş (Demir, 2014: 45) ve böylece ABD'de de kadınların oy hakkı mücadelesi de başlamıştır (Michel, 1993: 63). Bu toplantıda *Declaration of Sentiments* (Duyular Bildirisi) isimli bir bildiri yayımlanmış ve bildiride şu ifadeler yer verilmiştir:

Tüm erkek ve kadınların eşit yaratılmış olduklarını, kendiliğinden apaçık bir hakikat olarak kabul ediyoruz. Yaratıcıları onlara kesin ve dokunulmaz bazı haklar bağışlamıştır. Bu haklar arasında yaşama, özgürlük ve mutluluğu izleme hakkı vardır... İnsanlık tarihi, erkekler tarafından kadınlara karşı yinelenerek işlenmiş suç ve baskıların bir tarihidir. Çünkü erkekler, kadınlar üzerine doğrudan ve mutlak bir zorbalık yöntemi kurmuşlardır (Arat, 2017: 46).

Amerikan feministlerin bu önemli adımlarından sonra, 1920 yılında Amerikan Anayasası'nda yapılan 19. düzeltme ile kadınların oy verme hakkı güvence altına alınmıştır (Arat, 2017: 46-47).

İkinci Dalga Feminizm olarak adlandırılan 1960'lı yıllarda ise feminist harekete yön veren isim Simone de Beauvoir olmuştur. 1947'de çıkan *İkinci Cins* isimli kitabıyla Amerikan ve Fransız feministlerini derinden etkileyen Beauvoir (Kayhan, 1999: 28), kadın sorunları ve feminizm üzerine olan görüş ve düşünceleri ile II. Dünya Savaşı sonrasında kadın hareketlerini yoğunlukla etkilemiştir (Yörük, 2009: 70).

Fransız İhtilâli ile başlayan kadın hareketleri, ülkelerin konjonktürel yapılarındaki farklılıklardan etkilenecek çeşitlense de hareketin olduğu ilk yıllarda genel görünüm itibarıyla belli noktalarda birleşmiştir. Feministlerin, kadınlar için çözüm aradıkları bu ilk konular: oy hakkı, eşit eğitim fırsatları, vatandaşlık hakları ve bunların kullanım yetkileri ile kadın-erkek-aile üçgeninde ilerlemiştir. Kısaca, Avrupa'dan ABD'ye 20. yüzyılın başları kadınların tüm yasal ve politik haklarına ulaşabildikleri süreç olmuştur (Ediz, 1995: 80). Ancak bu süreç aynı zamanda kadın hakları çalışmalarının boyut değiştirmesine de neden olmuş ve Notz (2018: 55)'un da belirttiği üzere kadın hareketi "oy hakkı" ile kendi kendini imha etmiştir. 1960'lı yıllarda yeniden bir sıçrama yapana kadar (Arat, 2017: 48) kadın sorunları yerini, II. Dünya Savaşı sorunlarına, sonuçlarına ve etkilerine bırakmıştır.

Feminizmin, dünya genelinde yaşanan gelişmelerle beraber zamanla soruları, arayışları, çözüm önerileri ve söylemleri değişme ve evrilme göstermiştir. Önceleri yalnızca belli noktalara eğilen feminizmler, daha sonra “insanı ilgilendiren hiçbir şey feminizme yabancı değildir” (Michel, 1993: 67) prensibiyle hareket ederek hem bireysel hem de kolektif açılımlarla eylemde ve söylemde çeşitlenme yoluna gitmiştir. Bu sebepten çıkış noktası “politik itirazlar” olan feminizm, süreç içerisinde teorik zemine de oturarak çeşitlenmiş, disiplinleşmiş ve kuramlaşmıştır. Başta sosyal bilimler olmak üzere birçok disiplin alanında metotları ve sınırları belirlenmiş şekliyle Feminist Kuramlar, bilginin eleştirilmesi amacına hizmet etmiştir ve etmeye de devam etmektedir.

2.3.Sosyal Bilimler ve Feminizm

Sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri epistemolojik yöntemleri bakımından genellikle pozitivist, yorumlayıcı, eleştirel sosyal bilim paradigmaları çerçevesinde sınıflandırılmakta ve kimi yazarlar feminist yöntemi de eleştirel sosyal bilim paradigmaları başlığı altında sınıflamaktadır (Öztan, 2015: 272). Bu yönüyle feminist metodoloji sosyal bilimlerin bilgiyi edinme, kullanma, değerlendirme ve yorumlama süreçlerine geniş ölçekli ve çok boyutlu katkılar sunmaktadır.

Feminist epistemolojinin konusunu bilen öznelere pozitif ya da negatif anlamda cinsiyet kategorilerine göre ilişkilendirilmesini değerlendirme çabası oluşturmaktadır ve feminist epistemolojinin savunucuları, geleneksel bilgi kuramlarının cinsiyet ayrımcılığına dayalı yapısında bilen özne olarak kadının ikinci plana atıldığı kanısındadırlar, diğer bir ifadeyle normatif bilgi kuramlarını esas alan bilimsel çalışmalarda erkek hegemonyasının baskın olduğunu ileri sürerler (Keleş, 2013: 165). Bilimsel çalışmalarda eril ön yargıların ötelenmesi ve bunun yerine kadının ve kadınlık durumlarının derinlemesine tahlil edilmesinde kadın bakış açısının esas alınması, feminist araştırma yöntemlerinin temelini oluşturur. Feminist araştırmalar, sosyal bilimlere yön veren temel kavram ve kuramların içerdiği cinsiyet yanlılığını deşifre ederek bilimsel zeminin cinsiyetçiliğini sorgulamışlar ve erkek deneyimlerinden hareketle yapılan genellemeler, araştırma sorunları ile eril değer ve yaklaşımların nesnellik ve bilimsellik olarak savunulmasına karşı toplumsal cinsiyet perspektifi ile yeni araştırma yaklaşımları geliştirmiştir (Öztan, 2015: 278). Bu özelliğiyle de feminizm, sosyal bilimlerin “uyumlulaştıran”, “ehlileştiren”, “kategorize eden” ve “tanımlayan” hâllerine karşı direnir (Güçlü, 2012: 119).

Feminist yaklaşımların öznesi kadındır. Ancak, feminist yaklaşımın temel amacı “kadın”ı incelemekten ziyade hem teorik hem de metodolojik olarak feminist duruşun ortaya konmasıdır. Bu doğrultuda kuramlaşan feminizmlerin, “kadın” karşısında takındığı tavrı Ritzer şu şekilde özetlemektedir:

Feminist kuram, iki biçimde -kadın merkezli- veya kadınlar-merkezlidir. Birincisi, tüm feminist araştırmanın başlangıç noktası, toplum içindeki kadınların durumu (veya) durumları ve deneyimleridir. İkincisi, o, toplumsal dünyayı kadınların görüş açısından betimlemeye çabalar. (...) [F]eminist kuram, sadece kadın hakkında değildir, onun başlıca projesi toplumsal cinsiyet ilişkilerinin orta ölçekli bir kuramının oluşturulmasıdır (2011: 314- 316).

Feminist hareketlerin ve düşünce akımlarının şekillendirdiği feminist kuramların ortak objesi kadın olmakla beraber, hepsi kendi özelinde kadın sorununa ve sorunlarına farklı yönlerden yaklaşmıştır. Feminist teorisyenlerin farklı alanlarda mücadele etmesi, farklı itiraz ve taleplerinin olması ve farklı disiplinler bakış açılarını kullanmaları feminizm adına birbirinden -bir noktaya kadar- bağımsız ve orijinal görüşler ortaya koymalarına neden olmuştur. Bu sebepten feminizm eksenli gelişen ya da geliştirilen kuramların ayrı başlıklar altında incelenmesinin daha uygun olacağı kanaatine varılmıştır.

2.4. Feminist Kuramlar

Feminizm özünde kadının baskı altına alınması, ikincil plana atılması, toplumsal cinsiyet ayrımcılığının sonuçlarından olumsuz etkilenen tarafta olması ve kamusal haklarını ilgilendiren durumlarda kısıtlanması ya da engellenmesi gibi konuları mercek altına almıştır. Ancak feminist teori içinde barındırdığı farklı yaklaşımlardan dolayı kendi içinde oldukça fazla farklı eğilim sergileyen feminist olguları doğurmuştur ve her feminist olguda bakış açıları, kadınları kısıtlayan, baskıya ve engellere maruz bırakılan güçlerin kaynağına göre farklılıklar arz eder hâle gelmiştir (Taş, 2016: 173). Nitekim her feminist kuram kendi teorik perspektifinden “kadın”ı yaklaşıırken benzer problem durumlarına yönelik birbirinden farklı çözüm yolları geliştirmiştir. Bu sebepten feminizm kuramsal olarak “zorunlu” bir çeşitlenme yaşamıştır. Ayrıca feminizmin geçirdiği evreler sonucunda tarihsel süreçte ortaya çıkan birbirinden farklı feminist teorilerin başlıklandırılması noktasında da farklı görüşler ve çalışmalar bulunmaktadır. Feminist literatürün kabul ettiği ve kullandığı sabit bir teorik kategorizasyon söz konusu değildir. Bu bağlamda muhtelif kaynaklarda karşılaşılan ve birçok araştırmacının da itibar ettiği feminist kuram başlıklarının çalışmamız bünyesinde kullanılmasında fayda olacağına kanaat getirilmiştir. Sonuç olarak Feminist Teoriler: Liberal Feminizm, Kültürel Feminizm, Marksist

Feminizm, Radikal Feminizm, Sosyalist Feminizm, Psikanalitik Feminizm, Postmodern Feminizm, Linguistik Feminizm (Fransız Feminizmi), Ekolojik Feminizm (Ekofeminizm/Feminist Vejetaryen Kuram) olmak üzere dokuz ana başlıkta incelenmiş ve çalışmamızın asıl konusunu oluşturan “Dede Korkut Kitabı’nda kadın ve temsili” yorumlamak için seçilmiştir.

2.4.1. Liberal Feminizm

Çeşitli bilimsel disiplinler bünyesinde ya da kendi özelinde kuramlaşan feminizmlerin, kuram olarak karşımıza ilk çıkışı “Liberal Feminizm” olarak adlandırılmaktadır. Kadın hareketleri özelden genele tüm dünyaya yayılırken ilk feminist hareketlerin temelinde Aydınlanmacı liberal görüşler yer almıştır. 18. yüzyılda Aydınlanma, doğaya ve sosyal dünyaya yeni anlama biçimlerini getirmiş, sekülerizm önem kazanırken bilim, hakikat ve ilerleme yeni inançlar hâlinde gelişme göstermiştir (Bilton vd., 2008: 25). Bu yeni anlama biçimlerinden biri de liberalizm olmuştur. Bir düşünce akımı olarak liberalizm, temeline dört ana ögeyi almaktadır: bireycilik, özgürlük, sınırlı devlet ve piyasa ekonomisi (Demir, 2014: 45-47). Bu dört ana öğeden sistemli bir şekilde beslenen Liberal Feminizm’in savlarında, kadının birey olarak erkekle eşit olma ve yasal olarak da erkekle aynı muameleyi görme arzusu yatmaktadır. Nitekim, insana ve bireye önem veren liberalizmin feminist versiyonu kadının, erkek gibi bir “insan” olmasından yola çıkmış ve muamelede, fırsatta ve statüde kadın-erkek eşitliği arayışında olmuştur (Altınbaş, 2010: 24,25). Diğer bir ifadeyle Liberal Feminizm, liberal felsefenin ideallerinin, sadece erkekler için değil, kadınlar için de geçerli olduğunu savunmuş (Öztürk, 2017: 48) ve bu özelliğinden dolayı “cinsiyet eşitliğinin olabilirliğini ortaya atan ilk kuram” (Schroeder, 2007: 61) olarak değerlendirilmiştir.

İnsanlar arasında doğal eşitsizlik olmadığı varsayımına dayanan Liberal Feminizm (Savran, 1985: 7) kadın ile erkeğin ontolojik olarak farklı olmadığına dikkat çekerek kadına tanınan imkânların artırılması ile erkeğin yaptığı her türlü işi kadının da kolaylıkla yapabileceğini iddia etmiştir. Bu doğrultuda Liberal feministlerin kadınlar için talepleri öncelikle oy verme yetkisi olmak üzere yasa önünde eşitlik, kadınların kamu hizmetlerine girmesi, kamusal alanın kadınlara açılması, kız ve erkek çocuklara eşit eğitim hakkı verilmesi gibi talepler olmuştur (Heper, 2014: 19).

Liberal Feminizm, kadınların maruz kaldığı baskı ve kısıtlanmanın köklerini aile ilişkileri ya da özel ilişkilerden ziyâde kamusal alanda aramıştır. Kadının kurtuluş yolundaki çözüm önerisi ise bu doğrultuda şekillenmiş ve kadına tanınan sosyal hakların artmasıyla doğal olarak her alanda kadın durumunun iyileşme göstereceğine inanılmıştır. Bu bağlamda en çok tartışılan konu, “kadının kamusal alana çıkması ve bunun hangi yollarla gerçekleşmesi gerektiği” olmuştur. Nitekim Liberal Feministlere göre kadının, tüm gününü evde *eş* ve *anne* olmakla geçirmesi, kamusal alandan tecrit edilmesi anlamına gelmektedir. Bu zorunlu tecridi önleyecek en önemli çözüm yolu ise eğitim başka bir ifadeyle kadınlara eleştirel düşünebilme yeteneğinin kazandırılmasıdır; kadınlar erkeklerle aynı eğitimi görmeli, yeteneklerini geliştirip toplumda kadın görüş açısının niceliğini ve yararlı etkisini artırmalıdır (Arat, 2017: 69-70). Ancak eğitim de tek başına kadının kurtuluşa ulaşması için yeterli değildir. Bu sebepten Liberal feministler, kadının tam olarak özgürlüğe kavuşmasının ekonomik açıdan erkekten bağımsızlaşmasına ve onunla eşit haklara sahip olmasına bağlı olduğunu savunurlar (Demir, 2014: 51).

Bilimsel bir yaklaşımdan öte politik nitelikler taşıyan Liberal Feminizm (Cesur, 2017: 24), kadın sorununa belli noktalardan çözüm getirmeye çalışan sistemli ilk kuramdır. Bu özelliği sebebiyle *ana akım feminizm* (Demir, 2014: 45) olarak da adlandırılmaktadır. Zira diğer feminizmler de kadın sorununa sıklıkla ya Liberal Feminizm’e atıfta bulunarak çözüm aramış ya da Liberal feministlerin söylemlerinin tam karşısında durarak sorunları ve çözüm yollarını açıklamaya çalışmışlardır.

2.4.2. Kültürel Feminizm

Kültürel Feminizm, bir bakıma Liberal Feminizm’in değinmediği ya da görmediği noktaları ele alan feminist bir harekettir. Kültürel feministler, Liberal Feminizm’in önemli ölçüde uğraş verdiği *siyasal ve eğitimsel* hakların kadının kurtuluşu için yeterli ol(a)madığı; asıl ve dayanaklı bir kurtuluş yolu aranıyorsa bunun toplumdan dine, sosyal hayattan tarihe yazımına kadar her alanda kültürel bir yeniden yapılanmanın olmasıyla mümkün kılınacağını savunurlar. Aydınlanmacı liberal teorinin akılcı ve yasal önermelerin dışına taşan, siyasal değişime odaklanmaktansa daha geniş bir kültürel dönüşümü hedefleyen feministlerin ürettiği kuramlar bu gruba girer (Kayhan, 1999: 38).

Kültürel Feminist teorisyenlerinin ya da savunucularının kadının kurtuluşa ulaşabilmesi için önemle dikkat çektiği nokta kadının “üstbilişsel yönü”dür. Margaret Fuller, bu yönün

bir yetenek olduğunu ifade ederek kadınların “elektrikli doğaları” olarak tarif eder. Kadın, tam da bu doğası gereği, insanlar ve tüm hayat biçimleri arasındaki kolayca fark edilmeyen bağlantıları anlamakta akılcılığın ötesine giden sezgisel bir algılama yeteneği ile olay ve olguların iç yüzünü anlayıp tahlil etmede erkekten daha hızlı davranmaktadır (Donovan, 2016: 78,79). Buradan hareketle Kültürel feministler, kadınlarla erkekler arasındaki benzerlikleri vurgulamak yerine, genellikle kadınlık niteliklerinin kişisel kuvvet, gurur ve kamusal yenilenme kaynağı olarak kabul ettikleri farklılıkları üzerinde dururlar (Donovan, 2016: 73,74). Diğer bir ifadeyle kadın, erkekten farklı olarak yapıcı itkilere sahiptir ve bu özelliği sadece kadını değil tüm toplumu olumlu yönde değiştirebilecektir. Bu değişim için gerekli olan şey ise ataerkil yapının çözülmesi veyerine kadının kültürünün getirilmesidir. Kültürel feministler kadın kültürünü, baskın erkek kültüründen daha üstün tutarlar (Yörük, 2009: 67); ataerkil yapıya karşı anaerkil yapının ön plana çıkarılması ve bu dönüşümün tüm toplumsal yapılara entegre edilmesi gerektiğini düşünürler.

Kısaca Kültürel feministler temelde dişil etki ve değerler aracılığıyla yönlendirilen kadın toplumu görüşünü ortaya koyan anaerkil teoriyi benimsemişlerdir (Donovan, 2016: 74; Öztürk, 2017: 67). Kadın sorununa Liberal feministlerin baktığı alanlardan bakmakla beraber bu alanlarda elde edilen hakların kadın kurtuluşu için yeterli ol(a)mayacağı, köklü değişim ve dönüşümlerle, kadının, ona doğuştan verilen yeteneklerinin ön plana çıkarılması ve kadın kültürünün her alanda baskın olmasıyla var olan sorunların çözülebileceğine inanmışlardır.

2.4.3. Marksist Feminizm

Marksizm ve Feminizmi buluşturan temel, Karl Marx’ın kapitalizm eleştirisi ve Friedrich Engels’in, Marx’ın eleştirisine dayanan aile, devlet ve ekonomi çözümlemeleridir. Marx ve Engels’in görüşlerini esas alarak kapitalist düzeni, yalnızca işçi sınıfının değil kadınların da ezilmesinin nedeni olarak gören Marksist Feministler, kadın üzerindeki baskının temelini saptamak için çerçeve olarak Marksist kapitalist analizi kullanmışlardır (Bilton vd., 2008: 490).

Marksist feministler de tıpkı Kültürel feministler gibi, Liberal feministlerin kadın sorunlarına yönelik çözüm önerilerini yeterli bulmazlar; Liberal feministlerin kadın sorununa getirdikleri temel çözümün (kadın-erkek fırsat eşitliği) uygulanıp uygulanmayacağı tartışması Marksist Feminizmin ortaya çıkmasına yol açmıştır (Demir,

2014: 56). Marksist Feministlere göre asıl sorun kadın ile erkek arasındaki fırsat eşitsizliğinden ziyade daha geniş kitleleri etkisi altına alan sınıflı toplum yapısı ve bu yapının oluşmasına neden olan kapitalizmdir (Sevim, 2005: 64). Kapitalist ekonomik sistemin son bulmasıyla sınıflı toplum yapısı da ortadan kalkacak ve kadın da ezilen her grup gibi özgürlüğüne ulaşabilecektir. Bu doğrultuda Marksist feministlerin sıklıkla kullandıkları kavramlar ise kapitalizm, sınıflı toplum ve ekonomi olmuştur (Demir, 2014: 56-57).

Marksist Feminizm'in en ciddi eleştirileri, kapitalizm ve sınıflı toplum yapısının kaldırılması önündeki büyük engellerden biri olarak gördükleri tek eşli aile kurumuna olmuştur. Marksist Feministlere göre kapitalist ekonomik düzenin küçük bir temsili olan ailede erkek maddi gücü elinde bulundurduğundan zamanla ailenin yöneticisi hâline gelir ve bu durum ona üstün bir konum sağlarken kadını da ikincil konuma itmektedir. Ayrıca kadının tüm gün ev içerisinde uğraştığı işlerin ücretsiz olması da emeğinin erkek tarafından sömürüldüğü anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle erkek ev içerisinde burjuvaziyi temsil ederken kadın da proletaryayı temsil etmektedir (Sevim, 2005: 64). Çözüm ise ev işlerinin toplumsal bir endüstriye dönüştürülerek kadınların ev içinde hapsolmalarını engellemek ve toplumsal iş gücüne katılmalarını teşvik etmek; böylece toplumun ekonomik birimi olan tek eşli aileyi de ortadan kaldırmaktır (Donovan, 2016: 148-149).

2.4.4. Radikal Feminizm

Liberal ve Marksist Kuramlara göre daha yeni sayılabilecek Radikal Feminizm, kadınların ezilmesi bahsinde çoğunlukla ataerkil yapıya gönderme yapar. Radikal feministler, erkek egemenliğinin ve kadınlara hükmetmenin toplumdaki baskının kökü ve modeli olduğunu ve gerçekten devrimci olan bir değişimin temelini feminizm olduğunu iddia ederler (Donovan, 2016: 266). Bir grup eski sosyalist eylemci kadın tarafından geliştirilen Radikal Feminist Kuramla ilgili olarak Gülnür Savran şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

Eşitlikçi feministlerden farklı olarak, talepleri varolan düzenin içinde erkeklerin yanında ve onlarla eşit bir konumda yer almak değildir. Radikal oluşları, kadın-erkek eşitsizliğinin köklerini yeniden üretim ilişkilerinde ve ailede aramalarıydı. Bu nitelikleriyle yeni feministlerin tümü bir anlamda sistem-dışı, “devrimci” bir perspektife sahipti (1985: 12).

Bu grupta yer alan feministler, öncülleri olan kuramların tek yönlülüğünü eleştirmiş ve kadınların baskı altına alınışlarını Sosyalist feministlerin ekonomik nedenlere, Liberal feministlerin gelenek, görenek, dinsel uygulama ve yasaların zorbalığına ve Kültürel

feministlerin kadınlık kültürünün bastırılmasına dayamasının dışındaki nedenlere dayandırmışlardır (Yörük, 2009: 69). Radikal Feministler için kadın sorunu çok daha karmaşıktır ve kadının ikincil konuma gelmesine sebep ise toplumun her alanına büyük oranda nüfus etmiş olan ataerkil düzendir. Ataerkil düzenin ortadan kaldırılmadığı bir toplumda gerçek anlamda kadın kurtuluşundan söz edilemez. Ayrıca Radikal Feminizm’e göre ataerki, kapitalizmin doğurduğu bir problem de değildir; erkeğin doğuştan itibaren kadını kendine hizmet etmeye zorlaması sonucu ortaya çıkmıştır (Özsöz, 2008: 52).

Radikal feminist anlayışla birlikte, feminizmlerin daha önce değinmediği birçok noktaya değinilmiştir. Bunlardan biri ve en önemlisi ise kadın ile erkek arasındaki biyolojik farklılıktır. Radikal feministler, kadınların biyolojik ve psikolojik olarak erkeklerden farklı olduğunu ve bu farklılığın toplumda çeşitlilik yarattığını kabul etmişlerdir (Yörük, 2009: 69). Ancak bu çeşitlilik neticesinde kadının, kendi biyolojisinden kaynaklanan “kadınlık” özellikleri ile -annelik, doğum, regl gibi- toplum tarafından sınırlandırıldığını da belirtmişlerdir. Yanlış toplumsallaşma sonucunda oluşan cinsiyet rollerini yıkmak için kadını “anne” erkeği “baba” yapan biyolojik farklılığın yeni teknolojilerin geliştirilmesiyle eski anlam ve işlevini kaybedeceğini ve böylece teknolojinin yardımıyla kadınların kurtuluşunun karınlarından başlayacağını düşünmüşlerdir (Demir, 2014: 66).

Kadının kurtuluş yolundaki diğer engeller ise aşk ve evlilik kurumu olarak görülmüştür. Radikal feministler romantik olsun cinsel olsun aşka karşıdırlar (Yörük, 2009: 69) ve patriyarkal kurumlardan olan evlilikten kurtulmayı da kadının kurtuluşu için temel şart olarak görürler (Demir, 2014: 67). Tüm hiyerarşik sistemlere karşı olan Radikal feministler, kadınlığa ve kadınsılığa dair ne varsa övülmesi ve yüceltilmesi gerekliliğini savunurlar ve ataerkil düzen yerine kadın kültürünün egemen olduğu bir toplum inşa etmek isterler (Dikici, 2016: 531).

2.4.5. Sosyalist Feminizm

Sosyalist Feminizm, Marksist ve Radikal feminist söylemlerin toplamından oluşmaktadır. Bir anlamda bu kuram, Marksist ve Radikal Feminist Kuramların sentezlenmiş şeklidir. Zira Sosyalist feministler kadın sorununa yaklaşırken Marksist Feminizm’in sınıflı toplum yapısı eleştirisi ile Radikal Feminizm’in ataerkil toplum yapısı eleştirisinden aynı oranda beslenmekte ve bu iki yapının birbirine paralel hareket ettiğini düşünmektedirler.

Marksist feministlerin sınıfsız bir toplum tasarımıyla kadın sorununun da doğal olarak ortadan kalkacağına olan inançları, Sosyalist feministler için yeterli değildir; kadınların ezilmesine neden olan patriarkal ilişkiler ve bunların sonucunda kadın ve erkek arasında ortaya çıkan çelişkiler, en az sınıf çelişkileri kadar köklü ve topluma nüfuz etmiş durumdadır (Demir, 2014: 73). Buradan da anlaşılacağı üzere Sosyalist feministlere göre kadının ezilmesinde ve ikincil konuma düşmesinde tek sorun sınıf sorunu olmadığı gibi, Radikal feministlerin de iddia ettiği şekliyle ataerki de başlı başına bir etmen değildir. “Kadınlar, özgül bir toplumsal grup olmakla birlikte bir toplumsal sınıf oluşturmazlar; ayrıca, erkek egemenliğinin ortadan kalkması için sosyalizm bir önkoşuldur, ama *yalnızca bir önkoşul*.” (Savran, 1985: 18) değerlendirmesini yapan Savran’ın özetlediği gibi Sosyalist feministlerce sorun çok yönlü ele alınır; sınıfsal baskının önemi yinelenmekle birlikte ataerkilliğin de en az sınıfsal baskı kadar önemli olduğu vurgulanır (Özsöz, 2008: 53).

Sosyalist feministlerin dayandıkları bu görüşler etrafında kadın sorununa getirdikleri çözüm önerileri de iki koldan ilerlemektedir: Kapitalizm ve ataerkilliği birbirinden bağımsız iki ayrı baskı biçimi olarak gören ikili sistem kuramı ve kapitalizm ve ataerkilliğin tek bir sistem olarak kavramlaştırılacak kadar ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlı olduğunu iddia eden birleşik sistem kuramı (Bilton vd., 2008: 491). İkili sistemler kuramında kapitalizm ve patriarka, farklı sosyal ilişki biçimleri ve farklı çıkar kümeleri olarak görülürken; birleşik sistemler kuramında patriarkal unsurlar büyük oranda kapitalizmin bir ürünü olarak düşünülmektedir (Demir, 2014: 74-76).

Özetle Sosyalist feministler, Radikal Feminizmin yaptığı eleştirilerden etkilenerek, Marksizmin temel kavramlarını kadınlara uygulamaya, bu kavramları yeniden tanımlayama niyetlenmiş ve Marksist teori ve onun uygulanma biçimlerini kadınlar açısından tahlil etmeye, kadın emeğinden kimin yararlandığını açığa çıkarmaya ve kadının ezilmesinin maddi temelini ortaya koymaya çalışmışlardır (Çakır, 2008: 187-188).

2.4.6. Psikanalitik Feminizm

Modern psikanalizin kurucusu kabul edilen Sigmund Freud’un fikirleri psikoloji ve psikiyatride vazgeçilmez yerlerini almaktadır (Doksat ve Önen, 2004: 60). Ancak Donovan (2016: 177)’ın da belirttiği üzere Freud bir feminist değildir; bununla birlikte, modern dünyadaki beşeri düzenlerin örgütlenmesi konusundaki gözlemleri, Marx’da olduğu gibi,

kadınların ezilmesinin doğası üzerine önemli kavrayışlar sunar. Freud'un toplumsal olarak belirlenmiş yetişkinlik rolüne doğru gelişim süreciyle ilgili saptamaları ve aile içinde kadın ve erkek rollerini irdelediği aykırı çalışmaları feminist çalışmalar için önemli bir kaynak hâline gelir (Özsöz, 2008: 53).

Özellikle bilinçaltı üzerine yaptığı çalışmalarla bilinen Freud'un, insan doğasını anlamada ve açıklamada kullandığı bazı kavramlar, Psikanalitik Feminizm tarafından da temel olarak alınmaktadır. Ancak bu temel alışı, Freud'un öngördüğü kadın imgesine hem bir eleştiri hem de bu eleştiriler üzerinden kadın doğasını anlama eğilimindedir. Erkeği merkeze alan ve kadına karşı ikincil bir malzeme tutumu takınan Freud'un (Cesur, 2017: 37) bu tavrı feministler tarafından eleştirilse de kadın doğasını anlamada o zamana kadar dikkat çekmeyen noktaların fark edilmesi noktasında büyük oranda yardımcı olmuştur. Freud'un, penise gıpta etme düşüncesini ve kızların kendilerini alçaltılmış, hadım edilmiş kişiler gibi algılamalarını erkek üstünlüğüne bağlamasından dolayı birçok feminist tarafından kınanmış olmasına rağmen kadınların cinselliğine ilişkin yaptığı çalışmalar göz ardı edilemeyecek derecede önemlidir (Tong, 2006: 219). Psikanalizmle feminizmi buluşturan isimlerden biri olan Juliet Mitcel, feminizmlerin psikanalitik yaklaşımlara karşı tavrını ve olması gereken tavrı şu şekilde ifade etmektedir:

Feminist hareketin büyük bölümü Freud'u düşman olarak görür. Psikanalizin, kadınların aşağı olduğunu ve gerçek kadınlığa ancak eş ve anne olarak erişebileceklerini iddia ettiğine inanırlar. Psikanalize statükonun, burjuvazinin ve ataerkilliğin savunucusu gözü ile bakılır. (...) Yine de psikanalizden yararlanılabilir, çünkü o, ataerkil toplumu önermiyor, yalnızca analiz ediyor. Eğer kadının ezilmesini anlamak ve sorgulamakla ilgileniyorsak, psikanalizi gözardı edemeyiz (1984: 11).

Her ne kadar yaptığı çalışmalar eril, fallus-merkezci, norm olanın erkeklikle ilgili olduğu anlayışı üzerinden ilerleyip kadının ikincilliğinin doğal olduğu kabulünden hareket etse de, Mitcel'in belirttiği üzere, Freud'un çalışmalarının feminist çalışmalara olan katkısı da görmezden gelinemez (Özbudun vd., 2006: 340). Freud'un çalışmalarından etkilenen Psikanalitik Feminizm, anne ve kız arasındaki Freudcu pre-oedipal ilişkiyi yeniden diriltmeyi; kadınsı imgelemin, kadınsı gücün ve kimliğin kaynağı olarak görür (Donovan, 2016: 221) ve erkek egemenliğine sebep olan bilişsel altyapıları yıkmak için anne-kız arasındaki ilişkiyi olumlayarak kullanmayı tercih eder.

2.4.7. Postmodern Feminizm

Postmodernite ya da postmodernizm farklı toplumsal ve kültürel analistler tarafından farklı yorumlanan ve kullanılan oldukça yüklü bir terimdir (Bilton vd., 2008: 515). Tanımlamalar konusunda tartışmalar ve uzlaşmazlıklar yaşansa da postmodernizm genel olarak çerçeve edilebilir bir eylem ve düşünce yapısına da sahiptir. Postmodernitenin en önemli eksenidir göreceliktir ve bütün değerler zamana, topluma, kişiye, kültür durumuna ve yaşama biçimine göre değişir (Güriz, 2011: 119).

Aydınlanma öğretilerinin bir sonucu olan modernizme ciddi eleştiriler getiren postmodernizm, her türlü üst anlatıyı, kuralı, kalıbı, sınırlamayı ve sınıflamayı reddeden bir yapıya sahiptir. Modernizmin en önemli argümanları arasında yer alan kanıtlanabilir somut gerçeklikler ve herkes için geçerli bir “hakikat” kavramına da şüpheyi yaklaşır. Aydınlanmacı görüşün dayandığı nesnel gerçeklikler dünyası ve pozitivizm, postmodernizm açısından kabul edilemez sınırlamalardır. Postmodern düşünce tikelden ve çeşitlilikten yana tavır alır ve genelin içinde kaybedilen tikelin sesi olmaya çalışır (Saliya, 2013: 276). Kısaca postmodernizm, her şeyin mübah olduğu, geleneksel modernist sınırların, hatta zaman ve mekanın sınırlarının ve gerçekliğin ve onun imgelerinin çözüldüğü, istikrarsız ve şüpheli bir dünyaya atıfta bulunur (Bilton vd., 2008: 515). Postmodernizm ile feminizmin buluşması ise ikisinin de eleştirel yapılarından kaynaklanır. Postmodern düşüncenin toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf gibi toplumsal kategorilerin belirleyiciliğine karşı çıkması Postmodern Feminizm’in de hareket noktasını oluşturur (Demir, 2014: 111). Görecelikten hareketle, her kadının bireysel olarak farklı deneyimlere sahip olması Postmodernist feministler için tek bir kadın sorunundan bahsetmeyi olanaksız kılar. Bu sebepten Postmodern feministler, öncülü feminizmlerin kadını ısrarla bir kategori ya da sınıfa dâhil etmelerinden hoşnut değildir. Temelinde kadın olan bir yaklaşımdan ve bütün kadınların yararına olacak bir eşitlik teorisinden söz edilmesini de doğru bulmazlar (Güriz, 2011: 76-77).

Özellikle Simone De Beauvoir’ın görüşleri Postmodern feminizm içinde ayrı bir öneme sahiptir. Beauvoir’e göre kadın sorunu anlamak için biyoloji, psikoloji ya da tarihsel determinizmin iktisadî determinist yaklaşımının dayattığı insan tanımı tek başına yeterli değildir; kadın ile erkek arasında var olan biyolojik ve psikolojik farklılıklara dayanarak erkeği “kendî” kadını ise “başkası/öteki” yapan sebepler çok daha karmaşık bir altyapıya sahiptir (Sevim, 2005: 72). Kendi varlığını “özne” olarak kabul eden ve ettiren erkek, süreç

içerisinde kadına “nesne” olmayı öğretmiş, dayatmış ve kadınların bu durumu içselleştirmesini sağlamıştır. Kadının trajedisi, onlara atfedilen rolleri bizzat kendilerinin seçmemeleri aksine bu rollerin onlara dayatılmalarında yatmaktadır (Demir, 2014: 98). Bu nedenle Postmodern feministlerin kadın problemlerine yaklaşım şekilleri çoğulcu ve pragmatist bir tavır almıştır. Hangi etnik gruptan, hangi ırktan ya da hangi sosyal sınıftan olduğuna bakılmaksızın her kadının içinde bulunduğu “ezilmişlik ve ötekilik” hâli birbirinden farklılık gösterdiğinden her kadın için çözüm yolu da başka olacaktır. Kısaca, hayatın her alanında özcülüğe, evrenselliğe, nesneleştirmeye, ötekileştirmeye ve düalizme (ikilik) karşı çıkan Postmodern Feminizm; tüm sosyal, toplumsal ve bireysel ilişkilerde kadının *ikinci cins* oluşunun altında yatan karmaşık nedenleri aramış ve sonuçlarını açıklamaya çalışmıştır.

2.4.8. Linguistik Feminizm (Fransız Feminizmi)

Ataerkil toplum düzeni, kimi feminist kuramlar tarafından kadının ezilmesinde en etkili neden olarak görülmüş ve eleştirilmiştir. Kültürel ve Radikal feministler, ataerkinin oluşmasını ve yeniden üretilmesini bir süreç olarak değerlendirirken “Fransız Feminizmi” olarak da adlandırılan Linguistik Feminizm, patriarkal ideolojinin temelini dilde olduğunu düşünmüş (Demir, 2014: 104) ve dilin kullanımı ile ilgili çalışmalara ağırlık vermiştir. Kadının ikincil durumu somut ekonomik, siyasal ve sosyal yapılardan ziyade dilde arayan Linguistik feministlere göre anlam sistemi, dilsel ve mantıksal örüntüler içinde kadınların konumu ikincilleştirilmektedir (Bürgin, 2014: 29). Örneğin Türkçe’de kullanılan “adam olmak, kız gibi, devlet baba” ifadeleri ile İngilizce’de insan anlamında “man” sözcüğünün kullanılması bu konuda akla gelen ilk örneklerdir (Demir, 2014: 107). Dil ile iktidar arasında var olan bu sıkı ilişki yanlış toplumsal cinsiyet algısına neden olmakta ve böylece kadının konumu da nesnel gerçekliklerden uzaklaşmaktadır. Linguistik feministler, dilin toplumsal ilişkileri yönlendirmedeki etkisinden hareketle “kadınsı” bir dil ve söylem yaratmaya çalışmışlardır. Söylem üzerinden kadının bazı sembol ve simgelerle özdeşleştirildiği, kadınla özdeşim kurulan bu sembol ve simgelerin ise genelde olumsuz anlam çağrıştırdığını düşünmektedirler. Kadınların hep kötü olanla, erkeğin korkularıyla ve doğayla özdeş görüldüğünü düşünen Linguistik feministler (Yörük, 2009: 80) dilde sürekli var olan ve yeniden üretilen bu söylemin değiştirilmesi hatta kadınsı olanla yer değiştirmesi gerektiğini iddia ederler. Kadınların dil çalışmalarıyla beraber kendilerine,

kendilerine özgü yeni alanlar yaratacağına inanan Linguistik feministler, kadınların kamusal alana farklılıklarını koruyarak girmesini savunmuş ve sivil toplum içinde farklı bir ses, farklı bir görüntü ve değerler sistemi ortaya koyarak çoğulculuğa katkı yapmışlardır (Yörük, 2009:81).

2.4.9.Ekofeminizm (Ekolojik Feminizm/Feminist Vejetaryen Kuram)

Ekofeminizm/Ekolojik Feminizm, kadın ile doğa arasında özdeşim kurmak üzere yola çıkmış ve kendinden önceki feminizmlerin -sıklıkla olmasa da- işaret ettiği hayvan hakları, çevre bilinci gibi konular başlıca problem konuları arasına girmiştir. Geleneksel kaynaklar gözden geçirildiğinde kadınların “doğa” alanına dâhil edilmelerinin, onları ezmeyi sağlayan başlıca araçlardan biri olduğu ve doğanın, aklın dışladığı her şeyi içine alan bir kavram olarak algılandığı görülmektedir (Plumwood, 2004: 33-34). Özellikle kadınlarla hayvanlar arasında kurulan olumsuz özdeşleştirme, “ikisinin de ahlaki varlıklar olarak ciddiye alınamayacağını” söyleyen Aristo felsefesine kadar dayanır; Ekofeminizmin hareket noktası ise bu olumsuz özdeşimi olumlama üzerine kurulmuştur (Donovan, 2016: 397-398).

Ekofeminizm terimini 1974 yılında ortaya çıkaran Françoise d'Eaubonne'a göre kadınlara yönelik baskı ile doğaya yönelik baskı arasında doğrudan bir bağlantı vardır ve bu bağlantının içeriğini anlamak kadınlara yönelik baskının ve doğaya yönelik baskının anlaşılması için zorunludur bu sebepten feminist kuram ve uygulama ekolojik bir bakış açısı içermelidir; aynı zamanda ekolojik sorunlara getirilecek çözümler de feminist bakış açılarını içermelidir (Tong, 2006: 424). Ekofeministler, kadın üzerindeki eril tahakkümün, erkek tarafından doğaya uygulanan tahakkümden farklı olmadığını ve hatta iki tahakküm çeşidinin de birbirine içkin olduğunu savunurlar; kadınlar ve doğa üzerindeki tahakkümün kalkmasını temel ikicilik olarak düşündükleri kadın-erkek zıtlaşmasının ortadan kalkmasına bağlamaktadırlar (Yörük, 2009: 84).

Ekofeminizmin bir kolunun esas ilgisini oluşturan hayvan hakları hareketleri (Donovan, 2016: 397) ise Ekofeminist Kuram içerisinde “Feminist Vejetaryen Kuram”a dönüşmüştür. Et yemeyi “erk”in bir göstergesi olarak kabul eden Ekofeministler, bunu bir *cinsel politika* olarak addeder ve bu politika erkeklerin et yemeye ihtiyacı olduğu, hakkı olduğu ve et yemenin yiğitlikle alakalı bir erkek aktivitesi olduğu sanısıdır (Adams, 2010: 24). Feminist Vejetaryen Kuram’a göreataerki bir dünyada kadın da hayvan da erkek tarafından aynı

veya benzer şekilde şiddete maruz kalan birer nesne durumundadır ve bu sisteme karşı feminizm ve vejetaryenliğin birlikte meydan okuması gerekmektedir (Adams, 2010: 313).

Çalışmamız bünyesinde yapılan literatür taramaları sonucunda yukarıda verilen şekliyle özetlenebilecek feminist kuramlar, başta sosyoloji olmak üzere pek çok disiplin alanında kullanılagelmiş ve bu disiplin alanlarından biri de folklor olmuştur. Folklor ve feminizm etkileşimi yeni sayılabilecek bir tarihsel geçmişe sahiptir. Toplumların ortak bilincini oluşturan kültürel eserlere, edebî metinlere, inanç şekillerine ve söylemlere kadın ve kadınlık durumlarının nasıl ve ne şekilde yansıdığını feminist bakış açısından irdelemeyi amaçlayan bu etkileşim, 20. yüzyılın ortalarında müstakil bir çalışma alanına dönüşmüştür. Bu sayede folklor, var olan malzeme ve verilerini çok yönlü ve eleştirel bir şekilde inceleyebileceği kuramsal bir zemin daha elde etmiştir.

2.5. Folklor ve Feminizm

Folklor ve feminizm, merkezinde insan olgusunu barındırma bakımından ortak özelliklere sahiptir. Ancak bu iki yapı uzun süre birbirinden bağımsız ilerlemiş ve birbirlerinin çalışma alanlarının ortaklığını fark edememiştir. Bir disiplin olarak folklor araştırmaları ile bir hareket olarak feminizm söylemlerinin kesişme noktası daha yakın tarihe dayanmaktadır. Nicole Kousaleos'un (1999: 19) da belirttiği üzere folklor ve feminizmin kesiştiği ilk dönemler 1960'lar sonu ve 1970'lerdir. 1947 yılında Simone de Beauvoir'ın çıkardığı *İkinci Cins* kitabında ilk defa kadın deneyimlerinin önemine değinilmesi ve kadının ikinci cins oluşunun toplumsal söylemlerle pekiştirilmesi vurgusu ve yakın tarihlerde folklor çalışmalarında *performans teorisinin* öneminin fark edilmesi, kadın çalışmaları ile folklor arasındaki iletişimi artırmıştır.

Beauvoir'ın, kadının politik ve ekonomik alanlarda ezilmesini bir altyapı, kadını aşağılayan sanat ve edebiyatı da bu durumu yansıtan bir üst yapı olarak saptaması, feminist teorisyenlerin dikkatinin edebiyat eleştirisi alanına yönelmesine neden olmuştur. Beauvoir'ın başlattığı bu farkındalık Millet'in *Cinsel Politika* isimli eseriyle bir eleştiri yöntemi olarak şekillenmiş ve yerleşmiştir (Moran, 2002: 251). Edebi eserlerde yer verilen olumsuz kadın tipleri, kadınlar için kullanılan dilin problemleri, kadın imajındaki cinsiyetçi algı ve yazarların ya da araştırmacıların baskın çoğunluğunun -bilerek ya da bilmeyerek- eril bir bakış açısı tercih etmesi feminist teorisyenleri harekete geçirmiştir. Bu bağlamda folklor ile feminizmin ilk ortak ürünü *The Journal of American Folklore* (1975) dergisinin

Women and Folklore (Kadın ve Folklor) özel sayıdır. Bu sayının editörü Clarie Farrer, folkloristler tarafından kadınların göz ardı edildiğini belirterek, yapılan çalışmaların toplumsal cinsiyet rollerinin kültürel beklentilere etkisini vurgulamış ve halk bilimciler tarafından yapılan çalışmalarda kadınların, özel alanlara sıkışmış birer “hizmetçi” gibi görüldüklerini ifade etmiştir (Kousaleos, 1999: 23). Ayrıca Farrer (1975), folkloristlerin kadınlardan yalnızca sağlık, oyunlar, bazı gelenek ve inançlar gibi belli konularda derleme yaptıklarını; diğer konularda ise erkek kaynak kişiler olmadığı zaman kadınlardan derleme yapıldığını belirtmiştir.

Farrer’in de dikkat çektiği üzere önceki süreçlerde folklor çalışmaları kadın açısından, dar bir alanda ve kısıtlı yorumlamalarla teşekkül etmiştir. Folklor çalışmalarının önemli bölümü kadınların üretip ilettikleri birçok yaratmayı ya doğrudan değersiz bulup göz ardı etmiş ya da bu yaratmalar eril bakış açısının imbiğinden geçirilerek değerlendirilmiştir. Bu çerçevede Özkul Çobanoğlu değerlendirmeleri yapmaktadır:

(...) Halkbilimi çalışmalarında erkek egemen bakış açısı hâkim olunca, yapılan kadın folkloru çalışmaları bile erkeklerin ilgi alanına giren ve istendik statüler kazanan anlatım türlerini ön plana çıkarmış ve çalışmalarında yer vermiştir. Kadınların kadın kadına sohbetleri, özellikle kadınların “kadın-kadına” anlattıkları “hayat hikâyeleri” ve benzeri görülmesini istemedikleri konulara girilmemiş veya yok farz edilmiştir. Belki de daha kötüsü kadınların sözünü ettiğimiz “kadın-kadına” icra ortamlarında şakalarda, hayat hikâyelerine, gezgin efsane ve memoratlara varıncaya dek pek çok anlatım türü “dedi-kodu” (gossip) başlığı altında dikkate değer bile bulunmamıştır. Bir başka ifadeyle, erkekler kadın folklorunda dikkatlerini çekmeyen ve ilgi sahalarına girmeyen etkinlik ve anlatım türlerini görmezden gelerek yok saymışlardır. Dahası doğrudan doğruya kadını ve kadın folklorunu nasıl görmek istedilerse o şekilde görmüş ve kategorize etmişlerdir (2016: 385).

Folklor disiplini içerisinde kendine yer bulmaya başlayan kadın çalışmaları ile toplumsal cinsiyet algısı ve bu algının toplumsal edimlerle nasıl yeniden üretildiği sorgulanmış ve Kousaleus (1999: 25)’un da belirttiği gibi otorite, kurum ve iktidar hiyerarşileri ile ilgili daha önce tartışmasız olan varsayımlar bozulmaya başlamıştır. Halkın ürettiği ve kültürel kimliğin kodlarını içeren yaratmalar içinde kadın ve kadını ilgilendiren konular yeniden irdelenmiş; feminist eleştiri bu yapıtlarda görülen kadın imgelerini ortaya çıkarıp ataerkine hizmet ettiği noktaları aydınlatmıştır (Moran, 2002: 254). Böylece feminist folklor eleştirisi 1970’lerden bu yana hem dünyada hem de özellikle 2000’li yıllardan itibaren (Aça vd., 2016: 293) Türkiye’de ivme kazanmış ve birçok yapıt bu birlikteliğin getirdiği yeni bakış açılarıyla ele alınmıştır.

Feminist folklor eleştirisi, folklor-kadın ilişkisini bugün ortaya konan ya da icra edilen folklorik ürünler üzerinden ele alabileceği gibi yakın ya da uzak geçmişteki ürünler üzerinden de irdeleyip sorgulayabilir. Hatta geçmişteki kültür ürünlerinin bu bakış açısıyla

incelenmesi, hem oluşturuldukları dönemlerin kadınla ilgili algılamalarını yansıtmaları hem de bir biriktirme ve gelenekleştirme süreci olan kültürün günümüzdeki hâlinin inşasında etkili olmaları bakımından, günceli irdelemekten daha önemlidir, diyebiliriz. Bu nedenle, başta temel niteliğindeki önemli ürünler olmak üzere Türk kültür tarihine ait metinlerin de feminist folklor eleştirisi bağlamında okunması ve feminist kuramlar çerçevesinde analiz edilmesi, Türkiye’deki kadın-folklor ilişkisine odaklanan çalışmalara katkı açısından apayrı bir öneme sahiptir. Ayrıca, kadın konusunda birtakım sorunları henüz aşamamış ülkemizde feminist teoriyle düşünsel arka planı zenginleştirilmiş kadın folkloru çalışmalarının artması, geleneksel yapıların hem kadına hem erkeğe dayattığı toplumsal cinsiyetin ve cinsiyetle ilişkili kültürel imajların daha iyi analiz edilmesinde ve konuyla ilgili toplumsal-zihinsel dönüşümün sağlanmasında ön ayak olması açısından da önem arz etmektedir (Yolcu, 2017: 15).

Geçmişten bugüne birbirinden değerli ürünlerin ortaya konulduğu Türk kültürü, hem sözlü hem de yazılı sahada kayda değer bir edebiyat birikimine sahiptir. Bu birikimin en önemli parçalarından birini Dede Korkut Kitabı oluşturmaktadır. Öyle ki Türkiye’de Türkolojinin kurucusu kabul edilen Fuat Köprülü, “Bütün Türk edebiyatını terazinin bir gözüne, Dede Korkut’u öbür gözüne koysanız, yine Dede Korkut ağır basar.” (Ergin, 2004: 5) sözleriyle bu eserin Türk kültür tarihindeki yerine dikkat çeker. Pertev Naili Boratav (1983: 109) da, bugün de geçerliliğini koruyan, “Dede Korkut Kitabı Türkoloji’nin eskimeyen ve tükenmeyen konularından biridir.” değerlendirmesini yapar. Nitekim 200 yıl önce Dresden’de bulunup 100 yıl önce de Türkiye’de yayımlanarak bilim dünyasının istifadesine sunulan Dede Korkut Kitabı ve bu kitapta en estetik ifadelerinden birini bulan Türk kültür birikimi, çok çeşitli açılardan incelenmiş ve incelenmeye de devam etmektedir (Çevik, 2016: 403). Bu çerçevede Dede Korkut Kitabı’nın feminist kuramlar bağlamında okunarak yorumlanmasının da, hem Türkiye’deki kadın çalışmalarına hem de Dede Korkut’la ilgili çalışmalara yeni birer boyut ve derinlik kazandırabileceği rahatlıkla iddia edilebilir.

BÖLÜM 3: TÜRK HALK ANLATILARINDA ve DEDE KORKUT KİTABI'NDA KADIN

3.1. Türk Halk Anlatılarında Kadın

Türk sosyal hayatının temelini oluşturan ve kültürel yapı içinde büyük öneme sahip en kutsal birim olan ailenin vazgeçilmez unsuru “kadın”dır ve kadın, eş, anne, abla vs. unvanlarla aile içinde olduğu kadar “kadın” kimliği ile de Türk toplumunda önemli bir yere sahip olmuştur (Yılmaz, 2004: 112). Sosyal ve kültürel yapı içerisindeki bu önemli konumu sayesinde kadın, Türk halk anlatılarında sözlü kültür dönemlerinden başlayarak günümüze kadar olan süreçte birçok eserde yer almış ve çeşitli roller üstlenmiştir.

Türk kültüründe kadınla ilgili ilk anlatılar mitolojik dönemde verilen eserlerdir. Türk kültür tarihinin en erken dönemlerinde “kam” veya “şaman” olmanın kutsal ve üstün cins olarak kabul edilen kadınların tekelinde olması, mitolojik anaerkil dönemde yaratıcının da “dişi” olarak kabul edilmesine neden olmuştur (Çobanoğlu, 2017: 268). Bu sebeple Türk mitolojisinde dünyanın yaratılışı ile ilgili efsanelerde özellikle tanrıçalar önemli rollere sahiptir; örneğin Yakut Türkleri toprağı “ana” olarak kabul edip ona “Yer-Anası” adını vermektedir (Günay, 1984: 407). Altay Yaratılış Destanı’nda ise Tanrı Ülgen’e yaratma ilhamını veren “Ak Ene/Ak Ana” bir kadındır (Dilek, 2013: 9; Gültepe, 2015: 417; Bayat, 2017a: 23-24). Bununla birlikte mitolojik anlatımların tamamında bütün canlı varlıkların anası olarak bilinen ve üretici güce sahip “Kutsal Dişi” veya “Mitolojik Ana” algısı mevcuttur; hayatın sembolü olan “Umay” ise bu algının bir devamı niteliğindedir (Bayat, 2016b: 12). Hatta mitolojik sistemlerin ilk dönemlerinde tanrı Ülgen de kadın olarak tasavvur edilir ve Mitolojik Ana’nın kendisi olarak bilinir;sonraki dönemlerde Ülgen, kadın başlangıçtan erkek tipine geçiş yapmıştır (Bayat, 2015: 321).

Oğuz Kağan’ın gökten inen ışıktan olan ilk karısı ve kutsal bir ağaçtan olan ikinci karısı ile Ak İne, Umay, Ateş İyesi, Al Karısı, Ateş Annesi vb. isimlerle anılan dişil iyelerin varlığı da Türk mitik düşünüş sistemi içerisinde kadının kutsal bir yerde tezahür ettiğinin

bir göstergesidir (Kayabaşı, 2016a: 85; Kayabaşı, 2016b: 222). Bununla birlikte mitolojik dönemlerde kadın daha çok doğurganlık ve üretkenlik özellikleriyle ön plana çıkarak doğa ile özdeş görülen sembolik bir varlık hâline gelmiştir. Nitekim eski Türk inanç sistemlerinde, gök cisimleri içerisinde en merhametlisi ve hayatın kaynağı olarak görülen Güneş “ilâhe”; güneşe göre önemi çok olmayan soğuk yüzlü Ay ise “ilâh” olarak görülmektedir (İnan, 1998a: 275).

İslâmiyet’ten önceki atlı-göçebe medeniyet döneminde teşekkül eden destan ve efsanelerde ise kadın, bu devrin ideal erkek tipi olan alp tipine benzer niteliktedir (Günay, 1984: 403). Bunun yanında Doğu Türklüğüne mensup boylar arasında merkez kahramanı kadın olan destanlar da bulunmaktadır; özellikle Altay, Tuva, Hakas ve Şor Türklerinin folklorunda kadın kahramanlık destanlarının ön plana çıktığı görülmektedir (Bekki, 2017: 234). Merkezî kahramanı kadın olan Türk destanlarında kadın, dünyevî bir varlıktan öte olağanüstü özellikler taşıyan ve bütün oluşları yönlendiren ve yöneten bir kişi konumundadır (Güneş, 2012: 433). Kırgızların Kız Saykal, Canıl Mirza, Gülgaakı, Kız Darıyka, Barçın, Kuyalı ve Ak Möör; Kazakların Karaşas Kız, Kız Jibek; Karakalpakların Kırk Kız; Hakasların Altın Arığ, Ak Çibek Arığ, Ay Huucın, Huban Arığ; Altay Türklerinin Kara Taacı Kıs; Özbeklerin Ayçınar; Şorların Kara Han/Kağan; Uygurların Nuzugum (Nazugum/Naziğim) (Atnur, 2013: 143-154, Ata-Yıldız, 2015: 286) destanları merkez kahramanı kadın olan destanlara örnek olarak sayılabilir. Altay destanlarında Oçı-Bala; Nart destanlarında Satanay Biyçe ve Karakalpak destanlarında Gülayım gibi isimler de hem savaşçı ve alp özellikleriyle hem de güzellikleriyle destanlara konu olan önemli kadın kahramanlardır (Kayabaşı, 2016b: 85-105). Ayrıca Türk destanlarında kadınlar, Dede Korkut Kitabı’nda olduğu gibi, bazen de erkek kahramanların tamamlayıcıları ve en iyi yardımcıları olarak ortaya çıkarmaktadır; bu kadınlar silah kuşanan, ok atan, evleneceği eşi kendi seçen kadınlardır. Onlar ya zarif, güzel ve akıllı anne (Burla Hatun, Dirse Han’ın eşi); ya fedakâr eş (Burla Hatun, Dirse Han ve Deli Dumrul’un eşleri) ya da cesur ve sadık sevgililer (Banu Çiçek, Selcen Hatun) olarak destanlarda yer almıştır (Atnur, 2013: 144).

İslâmiyetin kabulüyle beraber sosyal hayatta ve düşünüşte bazı değişiklikler meydana gelse de kadın kahramanlar bu dönem destanlarında da önemli görevler üstlenmiştir. Battal-nâme, Saltuk-nâme, Danişment-nâme, Hamza-nâme ve Hz. Ali Cenklerinde İslâm’ın ilk kadın temsilcileri konumunda olan Hz. Hatice, Hz. Fatıma ve Hz. Aişe’ye önem verilmekle beraber; bu dönem destanlarında özellikle evine ve kocasına bağlı kadın tipleri ile soylu

Hristiyan kayserlerinin müslümanlığı kabul etmiş kızları yer almaktadır (Bekki, 2017: 234). Ancak Oğuz Kağan Destanı'nın İslâmı nüshası olan Reşideddin Oğuznâme'sinde artık kadının konumunun değişmeye başladığı da görülmektedir. Oğuznâme'de kadın, Dede Korkut'ta olduğu kadar olumlu özellikler taşımamakta; kadın olumlanırken de “erkeğe itaat” ve “İslâm'ı benimseme” ölçütleri işletilerek, erkeğe itaat eden ve yeni dini benimseyen kadınlar “kutlu” kişiler olarak görülmekte; bunları yapmayan kadınlar ise “arabozucu”, “iffetsiz”, “yalancı” ve “hileci” kişiler olarak nitelendirilmektedir (Aça, 2007: 86-87).

Kırgızlar'a ait Manas Destanı'nda ise kadın, etrafındakileri kurtarıcı görevlerde bulunarak, evin talihi ve namusunun muhafazası olarak tasvir edilmiştir (İnan, 1998a: 279). Özellikle Manas'ın eşleri arasında bir han kızı olan Kanıkey, eşine kayıtsız şartsız itaat eden, eşi öldükten sonra ise kendini ve çocuğunu korumaya çalışan bir anne olarak diğer kadınlar içerisinde ön plana çıkmaktadır (Bekki, 2017: 233). Köroğlu Destanı'nın Anadolu'dan derlenen kollarında ise kadının konumu Manas'a benzemektedir; bu anlatılarda kadın daha çok sevgili, eş ve kahraman rollerini üstlenmiştir (Bekki, 2017: 233; Kocakaplan, 1984: 431).

Halk anlatılarının önemli bir kısmını oluşturan masallarda ise kadın kahramanlar önemli ve etkin bir yere sahiptir; gerçek hayatta olduğu gibi masal dünyasında da kadınlar anne, eş, sevgili, evlat, kız kardeş, nine, kayınvalide, teyze, üvey anne, üvey kız kardeş, koca karı, yaşlı kadın vb. gibi tiplerle yer almaktadır (Şimşek, 2017: 869). Masal metni içerisinde ise en çok karşılaşılan kadın tipleri “akıllı” kadınlar ile “anne” rolü üstlenen kadınlardır. Ayrıca masallarda kadınlar, cesur, itikatlı, yardımsever, fedakar, sabırlı, hünerli ve vefalı olmalarıyla ön plana çıkarken; menfi özellikler barındıran iffetsiz kadınlarla da masallarda sıklıkla karşılaşılır (Şen, 2008: 52-53). Masal metinlerinin kadın etrafında şekillenmesi neticesinde kadın kahramanlar, erkek kahramanlar kadar metin içerisinde aktif yer almış ve belirgin roller üstlenmiştir.

Göçebe ya da yarı göçebe hayattan yerleşik hayata geçmenin bir sonucu olarak halk hikâyelerindeki kadınların, destanlarda yer alan kadınlar kadar aktif olmadıkları görülür. Ancak halk hikâyelerinde de kadınlar önemli bir yer tutmaktadır. Bu hikâyelerde kadının en önemli rolü “sevgili” olmasıdır. Kadın, sevgili olarak uğruna orduların çarpıştığı, erkeklerin ardından yıllarca gurbete düştüğü, kahramanlığından ziyade güzellik unsurları ile ön plana çıkan bir karakter olmuştur (Sadıç, 2008: 38). Buna karşın halk hikâyelerinde

alp özellikler gösteren savaşçı kadınlar da bulunmaktadır. “*Sevdiğini Yenerek Alan Genç Kız Motifi ve Türk Halk Hikâyeleri*” isimli makalesinde Nerin Köse (1994: 25), alp özellikler gösteren “erkek gibi güçlü kadın tipleri”ne 13 hikâyede denk geldiğini belirtir. Ancak İslamiyet öncesi Türk destanlarında ve Dede Korkut Kitabı’nda savaşçı kadınların cinsiyetlerini gizlememelerine rağmen âşık hikâyelerinde savaşçı kadınların cinsiyetlerini gizledikleri görülmektedir; bu durum, Türkler arasında kadın algısının İslâmiyetle değişmeye başladığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir (Aslan, 2017: 150-151)

Türk halk anlatıları içerisinde kadının yeri ve önemi, buraya kadar değinilen içerikler ve verilen örneklerden çok daha geniş bir değer alanına sahiptir. Kadın, üstlendiği sayısız rolle -eş, anne, sevgili, kahraman vb.- halk anlatılarında bugüne kadar önemli yerler işgal etmiştir. Ancak çalışmanın sınırlılıkları ve asıl odak noktası göz önüne alındığında, genel olarak halk anlatıları bağlamında kadın konusunun ayrıntılı bir şekilde işlenmesinden ziyade, araştırma evrenimizi oluşturan Dede Korkut Kitabı’nın ve buradaki kadın tiplerinin ele alınıp değerlendirilmesi daha uygun görünmektedir.

3.2. Dede Korkut Kitabı

Bilim dünyasında ve Türk Dili ve Edebiyatı alanında Dede Korkut Kitabı yahut kısaca Dede Korkut adı ile tanınan eser bir destanî Oğuz hikâyeleri mecmuasıdır (Ergin, 2011: 1). Sözlü gelenekte teşekkül tarihi 9-11. yüzyıllar olarak tahmin edilen ve Türkoloji için başat eserlerden biri olan bu destansı hikâyeler, 15. yüzyılda kimliği bilinmeyen biri tarafından yazıya geçirilerek (Boratav, 1983: 90) unutulmaktan ve yok olmaktan kurtarılmıştır. En yalın ifadeyle atlı-göçebe Oğuz Türklerinin maceralarını konu edinen Dede Korkut Kitabı, kitabın başında bulunan ve kitaba sonradan eklendiği tahmin edilen bir mukaddime bölümü ile on iki hikayeden oluşmaktadır.

Dede Korkut kitabının biri Dresden’de öteki Vatikan’da bulunan iki nüshası vardır: Dresden nüshasını, Dresden Kral Kütüphanesinde H. O. Fleischer bulmuş ve H. F. von Diez bilim dünyasına tanıtmıştır. Dresden nüshasının bir kopyası da çıkaran Diez, bu kopyayı Berlin Kütüphanesi’ne bırakmıştır (Ergin, 2016: 57). Vatikan nüshasının bulunması ise Dresden nüshasının bulunmasından sonra gerçekleşmiştir. Vatikan kütüphanesindeki Türkçe yazmalar arasında Ettore Rossi tarafından bulunan ve tanıtılan nüsha (Ergin, 2011: 61) Dresden nüshasından farklı olarak bir mukaddime ile altı hikayeden oluşmaktadır ve ayrıca son kısmında eksik sayfa tespit edilmiştir.

Dresden nüshasının adı *Kitâb-ı Dedem Korkut'Alâ Lisan-ı Tâ'ife-yi Oguzân*, Vatikan nüshasının adı ise *Hikâyet-i Oguz-nâme-yi Kazan Beg ve Gayrı* (Kaçalın, 2017: 11) şeklinde kayıtlı olan Dede Korkut Kitabı, bilim dünyasında fark edildikten sonra Türkolojide çeşitli isimler tarafından bilimsel çalışmalara konu edilmiştir. Türk bilim dünyasında ilk yayın Kilisli Rıfat'a aittir. 1916'da yapılan bu çalışma Diez'in Berlin kopyasının fotoğraflarına dayanmaktadır; sonraki dönemlerde Mehmet Fuat Köprülü, Pertev Naili Boratav, Hüseyin Namık Orkun, Zeki Velidi Togan, Zeki Ömer Defne gibi (Ergin, 2011: 58-59) Türkolojinin önemli isimleri Dede Korkut Kitabını muhtelif başlıklar altında incelemiştir. Fakat kitabın derli toplu ilk neşri Orhan Şaik Gökyay'a aittir ve Gökyay neşri o güne kadar yapılan çalışmaların en iyisidir (Ergin, 2011: 60). Muharrem Ergin ve Semih Tezcan'ın da çalışmalarıyla Dede Korkut Kitabı için bilim yolunda yeni ilerlemeler katedilmiştir (Kaçalın, 2017: 12). Dede Korkut Kitabı, günümüze kadar pek çok araştırmacı, akademisyen ve yazar tarafından farklı açılardan ele alınmıştır.²

Atlı-göçebe birliklerden oluşan ve bozkır ikliminde yaşadığı anlaşılan Oğuz Türklerinin örflerini, gelenek ve göreneklerini, yaşam felsefelerini köklerinde barındıran Dede Korkut Kitabı bu yönüyle bir töre kitabı; Oğuz toplumuyla ilgili tarihi olayları barındırdığı için de tarihî bir belge niteliğindedir. Şekil bakımından epope ile halk hikâyesi arasında bir yer tutan Dede Korkut Kitabı (Ergin, 2011: 30) aynı zamanda, sırf hareketten ibaret *Oğuz Kağan Destanı* ve *Göktürk Yazıtları* ile santimental halk şiiri arasında, orta bir yer işgal eder (Kaplan, 2004: 46). Dil özellikleri bakımından ise dönemsel dil tasniflerinde “Eski Anadolu Türkçesi” olarak adlandırılan döneme tekabül eden Dede Korkut Kitabı, Ahmet Bican Ercilasun (2008: 451)'un da belirttiği gibi yalnız Eski Oğuz Türkçesinin değil bütün Türk dil ve edebiyatının en büyük eseridir.

Dede Korkut Kitabı'nı önemli kılan bir diğer özelliği ise yayıldığı geniş coğrafya nedeniyle yayılma sürecinde Oğuz toplumunun geçirdiği kültürel, toplumsal ve dinî değişimleri içinde barındırmasıdır. Dede Korkut Kitabı'ndaki Oğuz coğrafyası Sir-i Derya'dan Hazar Denizi'ne ve Doğu Anadolu'ya kadar geniş bir bölgeyi içine alır (Başgöz, 1998: 26). Başlangıçta Orta Asya'da atlı-göçebe yaşam tarzına mensup Oğuz Türkleri, Anadolu'ya göçleriyle beraber hem kadim Türk inanış sistemlerinin hem de yerleşik İslâm kültürünün ekisinde kalmıştır. Dede Korkut Kitabı'nda da yansımaları bulan bu durum, eserin kültür katmanlı olmasına da sebep olmuştur. Özellikle mukaddime

²Dede Korkut Kitabı ile ilgili yapılan çalışmaların detaylı bibliyografyası için bkz.: Bekki, 2015.

bölümünde ifade edilenler göz önüne alındığında bu bölümün İslâm dini etkisinde kalan Oğuzlardan izler taşıdığı rahatlıkla söylenebilir. Ancak hikâyelerin geneli düşünüldüğünde ise Oğuzların Anadolu'ya göç etmeden ve Müslüman olmadan önceki inanç sistemlerinin etkisini büyük oranda koruduğu görülmektedir. Bu özelliğinden dolayı Kaplan (2004: 46)'ın da belirttiği üzere: “[B]üyük nispette göçebe hayatını aksettirmekle beraber, o bir ‘geçiş devresi’nin ifadesidir.” Bu gelişmeler neticesinde şekillenen Dede Korkut Kitabı, Oğuzların hem yüzyıllar süren değişim ve dönüşümlerini hem de yüzyıllar geçmesine rağmen korudukları kültür kodlarını barındırması bakımından tarihe önemli notlar düşen ve alternatifi zor bulunan bir edebî eser hüviyeti kazanmıştır.

Kitaba ismini veren ve gerek mukaddimede gerekse hikâyelerde saygın bir yeri olduğu anlaşılan Dede Korkut ise kitapta, *Oğuzun tamam biliçisi, sözü dinlenen, Tanrı'nın gönlüne ilham verdiği ve gaybdan türlü haber getiren* (Ergin, 2011: 73) ulu bir şahsiyet olarak zikredilir. Ayrıca başta Kazan Bey olmak üzere Oğuz beylerinin insanlarla, insan olmayan varlıklarla ve doğayla mücadelelerini anlatan hikâyelerin sonunda ozan kimliğiyle bir soylama icra ederek hikâyeyi sonlandırır; bazı hikâyelerde ise olayın akışına doğrudan müdahale ederek çözilemeyen sorunları kendine özgü tavrı ve tarzıyla çözdüğü görülmektedir. Tüm bu vasıflarından dolayı Dede Korkut, hem metnin kendi bünyesinde hem de Oğuz toplumunun hafızasında ayrı bir yer edinmiştir.

Dede Korkut Kitabı Türkolojide her daim dikkatleri çekmiş ve kültürel belleğin en canlı örneklerinden biri olması bakımından birçok kez farklı konularda açıklanmaya ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu konulardan biri de Dede Korkut Kitabı'nda *kadın tipi/tipleri* olmuştur. Gerek mukaddime bölümünde kadınların çeşitli vasıflara göre tasnif edilmesi gerekse hikâyelerde karşımıza çıkan kadınların karakteristik özelliklere sahip olması, Dede Korkut Kitabı üzerine yapılan bilimsel çalışmaların azımsanmayacak kısmının odak noktasında kadın olmasına neden olmuştur. En yalın ifadeyle “Dede Korkut Kitabı ve kadın” başlığı altında değerlendirilebilecek bu çalışmaların genel bir özetinin verilmesi ve ortaklıklarının ve farklılıklarının tespit edilmesi, çalışmamızın feminist kuramlar bağlamında soracağı soruların ve eleştireceği kadınlık durumlarının tespit edilmesi bakımından önem arz etmektedir.

3.2.1. Dede Korkut Kitabı'nda Kadın Tipleri

Dede Korkut Kitabı'nda kadın tipleri ile ilgili karşılaşılan en çarpıcı durum, kitabın başında bulunan Mukaddime bölümünde kadınların dört gruba ayrılmasıdır: “Karılar dört dürlüdür. Birisi solduran sopdur. Birisi tolduran topdur. Birisi ivünt ayağıdır. Birisi niçe söyler-isen bayağıdır.” (Ergin, 2011: 76). Bu sınıflamada yalnızca “evin tayağı (direği)” olan kadın makbul özelliklere sahiptir. Bu kadın, kocası evde olmasa da misafir ağırlayabilen kadındır. Kendisinden soylu bir kadın olarak bahsedilir ve bebeklerinin yetişmesi için dua edilir. “Solduran sop” olarak adlandırılan kadın açgözlü ve kocasına nankörlük eden bir kadındır. “Tolduran top” ise çok gezen, dedikodu yapan ve evinin temizliğine özen göstermeyen kadın olarak aktarılır. Son olarak “niçe söyler-isen bayağı” şeklinde adlandırılan kadın tarif edilir. Bu kadın ise misafir ağırlamayı bilmeyen, kocasının sözünü dinlemeyen ve onu küçük düşüren bir kadındır. İstenmeyen özelliklere sahip olan bu üç kadının bebekleri olmaması için beddua edilir ve eve böyle kadınların gelmemesi için temennide bulunulur (Ergin, 2011: 76-77)

Dede Korkut Kitabı'nın on iki hikâyesinde karşılaşılan kadınlar ise genelde alp özelliklere sahip savaşçı kadınlardır. Bu kadınlar içerisinde özellikle Dirse Han'ın eşi, Burla Hatun, Selcen Hatun ve Banu Çiçek yer aldıkları sahneler ve hikâyelerdeki rolleriyle dikkat çekmektedir. Dirse Han'ın eşi, oğlunu ve kocasını kurtaran aynı zamanda öngörebilme yeteneğine de sahip soylu bir kadındır (Ergin, 2011: 77-95). Burla Hatun ise, Oğuz toplumunun yöneticisi olan Bayındır Han'ın kızı ve aynı zamanda Bayındır Han'dan sonra en yetkili kişi olan Salur Kazan'ın da eşidir. Burla Hatun da tıpkı Dirse Han'ın eşi gibi, kocasını ve oğlunu müşkül durumlarından kurtaran savaşçı ve zeki bir kadındır (Ergin, 2011: 95-115; 153-167; 234-243). Bu kadınların en belirgin ortak özellikleri ise oğullarına bağlı, fedakâr birer anne olmalarıdır.

Banu Çiçek ve Selcen Hatun ise daha çok sevgili rollerini üstlenen kadınlardır. Banu Çiçek, beşik kertme yavuklusu olan Beyrek'i on altı yıl bekleyen sadık bir sevgili, aynı zamanda Beyrek ile yaptığı mücadeleden anlaşıldığı üzere alp özellikleri gösteren yiğit bir kadındır (Ergin, 2011: 116-153). Benzer şekilde Selcen Hatun da savaşçı özellikleriyle ön plana çıkan ve sevgilisi Kan Turalı'yı öldüremeye kıyamayacak kadar ona aşkla bağlı olan bir kadındır (Ergin, 2011: 184-199).

Dede Korkut Kitabı'nda alplik özellikleri göstermemesine rağmen, hikâyenin akışına etki eden ve genelde ismi anılmayan kadınlar da bulunmaktadır. Bu kadınlar içerisinde Deli

Dumrul'un eşi özellikle öne çıkmaktadır. Kocasının yerine Azrail'e canını vermeye gönüllü olan Dumrul'un eşi, bu kararıyla hikâyenin gidişatını da etkilemiştir (Ergin, 2011: 177-184). Yine Kapak Kan'ın eşi de, Tepegöz'ün yaptıklarını Basat'a anlatarak sorunun çözülmesinde yardımcı olmuştur (Ergin, 2011: 206-215). Begil'in eşi ise, kocasının Oğuz'a asi olmasını engellemek için ona ava gitmesini tavsiye etmiş, böylece olabilecek kötü durumların da önüne geçmiştir (Ergin, 2011: 216-225).

Dede Korkut'ta yalnızca olumlu özelliklere sahip kadınlar yoktur; Oğuz toplumunun genel ahlak kurallarına uygun davranmayan kadınlar da bulunmaktadır. Kısırca Yenge ve Boğazca Fatma olarak isimleri açıkça verilen bu kadınlar, toplumca hoş görülmeven davranışlar sergiledikleri için Beyrek tarafından ayıplanmaktadır (Ergin, 2011: 146-147).

Deli Dumru'un annesi ile Tepegöz'ün Peri anası da farklı özellikleriyle yer alan diğer kadınlardır. Dumrul'un annesi, Dumrul için canını vermeye razı olmayan ve bu özelliğiyle kitabın genelinde fedakârlıklarıyla ön plana çıkan annelerden farklılaşan bir kadındır (Ergin, 2011: 182). Tepegöz'ün Peri anası ise hikâyelerde yer alan olağanüstü özelliklere sahip karakterlerden biridir. Oğlu Tepegöz'ü korumak için ona bir yüzük vermesi, mitolojik bir varlık olmasına rağmen annelik içgüdülerine sahip olduğunu göstermektedir (Ergin, 2011: 208).

Hikâyelerde yer alan diğer kadın karakterler ise din tercihleri farklı olduğu için özellikle "kâfir" sıfatıyla anılan kadınlardır. Beyrek'e âşık olan ve ona kurtulması için yardım eden kâfir beyinin kızı, soylu ve akıllı bir kadın olarak metinde yer almaktadır (Ergin, 2011: 135). Buna karşın Salur Kazan'ın esir olduğu boyda Kazan'ı merak edip ziyaretine gelen Trabzon tekfurunun eşi, "saf" bir kadın karakter olarak resmedilmiştir (Ergin, 2011: 235). Oğuz beylerinin şarap meclislerinde onlara hizmet eden ve sakilik yapan kâfir kızlar ise özellikle fiziksel güzellikleriyle ön plana çıkmaktadır (Ergin, 2011: 95, 154).

Dede Korkut Kitabı'nda, yukarıda özellikleri açıklanan kadınların yanında muhtelif sahnelerde karşılaşılan ve Oğuz toplumu içinde soylu kadınların yoldaşlığını yapan kırk "alp" kız, kardeşleri için yas tutan kız kardeşler, oğulları için üzülen ve endişe eden anneler, kocalarının yolunu bekleyen gelinler ve dadılar, cariyeler, hizmetçiler gibi fonksiyonları daha az olan kadınlar da bulunmaktadır.

Dede Korkut'ta kadın tiplerinin sayıca fazla olması ve bu kadınların dikkat çekici özelliklere sahip olması, birçok akademik çalışmaya da kaynaklık etmiştir. Bu çalışmaların genel bir değerlendirmesinin yapılması, çalışmamıza zemin oluşturması bakımından önem

arz etmektedir. Bu sebeple, bugüne kadar Dede Korkut Kitabı’nda kadınlarla ilgili yapılan akademik çalışmalar ayrı bir başlık altında değerlendirilmiştir.

3.2.2. Dede Korkut Kitabı’nda Kadın Tipleri Üzerine Yapılan Çalışmaların Genel Bir Değerlendirmesi

Destanlar teşekküllerinde, kendine has sabit özellikler gösteren “tip”ler etrafında yoğunlaşır. Karakterize edilmiş bu tiplere, destanın olay örgüsü içerisinde çeşitli görevler yüklenir. Destan anlatısı içerisinde kendilerinden beklenen davranışlar ile olay nihayetinde verdikleri tepkiler çoğu zaman örtüşmektedir. Çoğunlukla olumlu özellikleri ile ön plana çıkan ve Türk epik destan geleneğinde idealize edilerek topluma model olarak sunulan tiplerin başında baş kahraman olan “Alperen tipi”, “Bilge Devlet Adamı tipi”, “Kadın tipleri” ve “Hayvan Kahraman tipleri” vardır (Çobanoğlu, 2007: 100). Dede Korkut Kitabı’nda ise genellikle alperen tipleri ve kadın tipleri tezahür etmektedir. Dede Korkut Kitabı’ndaki bu iki tip kategorisini Boratav şu şekilde betimler:

[H]ikâyelerdeki sözlerin sahibi hep aynı saf, haşin, hareketleri katî ve tereddütsüz, düşmanına karşı merhametsiz, sevdiği zaman veya acıdığı zaman gürültüsüz, fakat kuvvetle insanlık hislerini dile getiren “cılâsın” Türkmen erkeği, insiyakları ve hissi selimiyle yavrusuna ve eşine bağlı güzel ve kuvvetli göçebe kadındır (1983: 107).

Dede Korkut Kitabı’nda kadın tipinin, alp tipi kadar baskın olması, kitapta kadınla ilgili terennümlerin sıkça yer alması ve mukaddimedeki dikkat çekici kadın tasnifi, Dede Korkut çalışmalarının azımsanmayacak kısmının kadın konusuna temayül etmesine sebep olmuştur. En genel ifadeyle *Dede Korkut ve Kadın* başlığı bugüne kadar birçok çalışmada kritik edilmiştir. Ancak çalışmamız bünyesinde yapılan literatür taramalarında -birkaç çalışma dışında- Dede Korkut’taki kadın tipleri için benzer ifadeler kullanıldığı ve kadınların durumu ve temsili için benzer tespitler yapıldığı görülmüştür. Bu çalışmaların genel görüntüsünde Dede Korkut Kitabı’ndaki kadın tipleri: yüksek bir mevkiye sahip, iffetli, eşine sadık ve saygılı, gerektiğinde bir erkek kadar iyi at binen, ok atan, düşmanla göğüs göğüse çarpışan, kahraman, ehlileştirici, yol gösterici, cesur, nankörlük etmeyen, misafire önem veren ve onu en iyi şekilde ağırlayan, titiz, temiz, dedikodudan sakınan, çok gezmeyen, kanaatkâr ve her şeyden önemlisi anne olma vasıflarıyla ön plana çıkmaktadır.

Dede Korkut Kitabı’ndaki kadın tipleri konusunda ilk tespitlerden biri Barthold’a aittir. *İslâm Medeniyeti Tarihi* isimli eserinde, Barthold’un, Dede Korkut Kitabı’nda “kadına verilen yüksek mevkiin, romantik Trabzon sarayı tesirinden doğmuş olduğu” ifadesini

aktaran Mehmet Fuat Köprülü, bu fikrin doğru olmadığını belirterek Barthold’a karşı çıkmıştır (Köprülü, 2004: 205). Bu görüşe bir diğer itiraz ise Abdülkadir İnan’dan gelmiş ve İnan, Dede Korkut destanlarındaki kadın idealizminin Dede Korkut’tan çok daha öncelere, Altay Türklerinin destan ve mitolojilerine kadar götürülebileceğini (Gökyay, 2007: 1084) belirtmiştir. Dede Korkut Kitabı’nda kadın tipleri ile ilgili değerlendirmesiyle bir diğer önemli isim ise Orhan Şaik Gökyay’dır. *Dedem Korkudun Kitabı* isimli eserinde “kadın” için ayrı bir başlık açan Gökyay şu ifadeleri kullanmıştır:

Dede Korkut hikayelerinin hepsinde, sarsılmaz bir karı koca sevgisi ve sadakati görülür. (...) Bu destanların kadınları da erkekler gibi, aynı karakterde ve aynı derecede kahramandır. (...) Şehvetin izine rastlanmayan bu Dede Korkut destanlarında kadın-erkek ilişkisinin mahrem yönlerini anlatan yerler yok değildir; fakat bunlar bugünün edebiyatında rastladığımız soysuzlaşmış tasvirler olmaktan uzaktır. (...) Elbetteki toplumun tek tük kıyıya atıkları olacaktır. Dede Korkut kitabının daha başında kadınlar dört bölüme ayrılır. Bunlardan bir bölümü ev yapan, evin dayanağı olan kadınlardır. Bir bölümü de bayağı olanlardır. Her iki soy kadının nitelikleri, özellikleri burada belirtilir ve bu nitelermelerden de toplumun bu kadınlara bakışı anlaşılır.(...) Kız ve oğlan çocukları toplumda ayırt edilmemekle birlikte oğlan çocukların kızlardan üstün tutulduğu bellidir (2007: 1084-1086).

Gökyay’ın bu değerlendirmesi, ardılı birçok çalışmada da tekrar edilegelmiştir. Dede Korkut Kitabı’ndaki kadın tipleri ile ilgili akla ilk gelen çalışmalardan bir diğeri Mehmet Kaplan’a aittir. *Dede Korkut Kitabında Kadın* (1951) isimli makalesinde yaşanan medeniyet evrelerine göre kadın tiplerini: İslâmiyet öncesi ve göçebe devirde ideal erkek tipi olan alp tipine yaklaşan kadınlar, İslâmiyet ve yerleşik hayatla beraber pasivize olan kadınlar ve Garp medeniyetiyle beraber her alanda erkekle eşit olan kadınlar olmak üzere üç başlıkta tasnif eder ve Dede Korkut Kitabı’nda bulunan kadın tiplerinin genellikle birinci kategoriye dâhil olduğunu belirtir (1951: 99). Tıpkı Gökyay gibi Kaplan da Dede Korkut Kitabı’ndaki kadının bir haz ve aşk mevzu’u olmadığından; Oğuz Türklerinin sosyal hayatı gereği dönemin en büyük değerinin kahramanlık olduğundan bahseder ve bunu gerekçe göstererek erkeğin kadında aradığı ilk vasfın “kahramanlık” olduğunu belirtir. Ayrıca Kaplan (1951), yine sosyal şartlar gereği kadında aranan diğer önemli değer anne olmak olduğunu söyler ve anne-oğul arasındaki ilişkinin önemini vurgular; erkek ve kadının birbirine saygı ve sevgi bağlarıyla bağlı olduğunu da ayrıca ifade eder. Kaplan, bir diğer çalışmasında (2004: 55) Dede Korkut Kitabı’nın mukaddime bölümünde işaret edilen kadın tipleri ile hikâyelerdeki kadınlar arasında tezat olduğunu belirterek Dede Korkut Kitabı’ndaki kadınların kahramanlar gibi asil ve yiğit, hatta bazı noktalarda onlardan daha ulvî olduklarının; iyi bir eş, iyi bir anne ve iyi bir sevgili vasıflarını taşıdıklarının tekrar altını çizer.

Dede Kokut Kitabı'ndaki kadın tiplerini tasnif eden başka bir isim de Metin Ekici'dir. *Dede Korkut Kitabı'nda Kadın Tipleri* (1999) isimli bildirisinde tıpkı Kaplan gibi Ekici de kadın tiplerini üç başlıkta incelemektedir; ancak Kaplan'dan farklı olarak kadın tiplerini dönemsel özelliklerine göre sıralamaktan ziyâde Dede Korkut Kitabı'ndaki işlevlerine göre sıralamıştır. Bahsi geçen sıralama şu şekildedir: 1) İdeal Eş ve Anne Tipi, 2) İdeal Sevgili Tipi, 3) Yardımcı Tipi. İdeal Eş ve Anne Tipini, hikâyelerden hareketle kocasına akıl veren zeki kadın, bilge bir eş, sevgi dolu bir anne, soylu bir han kızı olarak tarif ederken ailenin ayakta durması için önemli bir karakter olduğunu da belirtir. Bu tiplere örnek olaraksa Dirse Han'ın eşini, Burla Hatun'u ve Deli Dumrul'un eşini gösterir. İdeal Sevgili Tipini ise Banu Çiçek ve Selcen Hatun örneklerinden açıklayan Ekici, bu kadın tipleri içinse dışa dönük ve aktif olmaları bakımından alp tipinde oluşlarına vurgu yapar ve cesurluklarına dikkat çeker. Yardımcı Tipleri ise asıl kahramanları çeşitli yönlerden tamamlayan; cariye, hizmetçi, kardeş, dadı gibi tipler olarak değerlendirir.

Dede Korkut Hikâlerinde Tipler (1999) isimli bildirisinde Ülkü Eliuz ise genel olarak hikâyelerde adı geçen tipleri kategorize etmiştir. Dede Korkut Kitabı'ndaki tipleri önce iki ana başlığa, daha sonra bu başlıkları da kendi aralarında iki alt başlığa ayırmıştır:

- 1- Ülkücü (Tematik tipi temsil eden) Tipler
 - a) Alp Tipi
 - b) Ulu Kişi Tipi
- 2- Yozlaşmayı Temsil Eden Tipler
 - a) Yozlaşmayı Kalıtsal Olarak Devam Ettiren Tipler
 - b) Toplumsal Sürecin Yozlaştırdığı Tipler

Eliuz bu çalışmasında ülkücü değerler ana başlığı altında verdiği alp tipine: Boğaç Han, Salur Kazan, Bamsı Beyrek, Uruz Bey, Deli Dumrul, Kan Turalı, Yigenek, Basat, Emren, Segrek isimlerini dâhil edip incelemiştir. Ancak burada dikkat çeken nokta Dede Korkut Kitabı'nda tipler üzerine yapılan birçok çalışmada Dirse Han'ın eşi, Selcen Hatun, Banu Çiçek ve Burla Hatun alp tipi isimlere dâhil edilirken, Eliuz'un bu isimleri kendi tasnifinde "alp tipi" başlığı altına dâhil etmemesidir. Yalnızca Kısırca Yenge ve Boğazca Fatma isimleri çalışmada geçen kadın isimleridir ve Eliuz bu isimleri "Toplumsal Sürecin Yozlaştırdığı Tipler" kategorisine dâhil ederek Kısırca Yenge'nin çocuk sahibi olamayışından dolayı ülkücü tiplere dâhil olamadığını ve toplum tarafından dışlandığını; Boğazca Fatma'nın ise Oğuz toplumunun ahlâkî kurallar bütününden sapmış ve uzaklaşmış

bir kadın tipi olduğunu ve cinsel eğilimlerinin esiri olduğu için ülkücü kadın tiplerine giremeyeceğini belirtir. Hikâyedeki diğer kadın tiplerini ise uğurlu, tekin, asil ve cesur olarak tarif eder (Eliuz, 1999: 152). Bahaeddin Ögel (1988: 252) ise Dede Korkut Kitabı'nın mukaddime bölümünden yola çıkarak Türklerde en değerli konunun ev ve kadın olduğunu belirttikten sonra, yine hikâyelerden hareketle “kadın yalnızca evde değil dışarıda kocasının bir yardımcısı olmalı; gerekirse savaşta da kocasının yanında savaşmalı” değerlendirmesini yapmaktadır.

Dede Korkut Hikâyelerinde Kadının Konumu (1999) isimli bildirisinde Alev Kâhya Birgül, Eş Seçme ve Evlilik, Ailede İş Bölümü, Ailede Karar Alma, Aile İçi Otorite ve Hâkimiyet, Aile İçinde Malın Paylaşımı başlıklarında Dede Korkut Kitabı'nda anlatılan kadının konumunu belirlemeye çalışmıştır. Hikâyelerdeki kadınların genel itibarıyla alp, yiğit, namuslu, iffetli, eşine sadık, vefakâr, fedakâr, aileyi kurucu eşini ve çocuğunu kültürleyici bir rolde olduğunu ifade etmiştir. Hatice Kübra Uygur ise *Dede Korkut Boylarında Kadının Statüsü* (2013) isimli çalışmasında mukaddime ve on iki boydaki kadın tiplerini ayrı ayrı incelemiş ve göçebe Türk toplumlarındaki aile yapısı gereği kadınların öncelikle eş ve anne olduğunu; iffetli, namuslu, fedakâr olmalarının yanı sıra alp özellikleri de gösterdiğini belirtmiştir. Ayrıca kadınların boylarda maskülen tavırlarıyla yer aldığını, feminen tavırların hafiflik olarak değerlendirildiğini; kadının, kadınsı vasıflarını terk edip erkeğe benzedikçe, erkek hasletleri kazandıkça statü kazandığını belirterek farklı bir noktaya da dikkat çekmiştir. Başka bir çalışmada (Öncül, 2008) ise Jung'un animus arketipinden yola çıkılarak “yiğit kadın” ile “alp kadın” arasındaki fark, Dede Korkut Kitabı referans alınarak açıklanmaya çalışılmıştır. Alp kadın tipinin dönemi içinde diğer kadın tiplerinden daha hareketli olması gerektiği iddia edilmiş ve bu bağlamda Dede Korkut Kitabı'nda alp kadın tipine en uygun olan Selcen Hatun, Banu Çiçek ve Burla Hatun'un hikâyelerdeki diğer kadınlardan ayrı bir yere konulması gerekliliği savunulmuştur.

Dede Korkut Hikâyelerinde Kadın (Sevinçli ve Gürgün, 2016) isimli çalışmada da Dede Korkut'ta bahsi geçen kadınlar Anne, İdeal Kadın, Kadının Sorun Çözmedeki Önemi, Alp Tipi Kadın, Fedakâr Kadın gibi yine benzer başlıklar etrafında sınıflandırılmış ve benzer tespitler ortaya konmuştur:

Kadınlar; neslin devamında, annelik mertebesinde, çocukların eğitiminde ve sorunların çözümünde önemli bir yer tutar. Bu alanlarda en az erkekler kadar önemlidir. Bunun yanında ideal kadın olarak alp, kocasına yardımdan çekinmeyen, oğulları söz konusu olunca gözü hiçbir şey görmeyen kadın çıkmaktadır. (...) Alp kadınların yeri geldiğinde erkeklerin eksikliklerini

bile tamamlaması eski toplumdaki kadın-erkek dayanışmasının ve eşitliğinin varlığına bir delildir. Kadınlar, Oğuzların hayatında pasif, ikinci planda değil; tam aksine aktif ve ilk plandadır (Sevinçli & Gürgün, 2016: 85-86).

Dede Korkut Hikâyeleri'ndeki kadın tipleri üzerine yapılan çalışmaların birbirinin tekrarı olduğunu ve kadınların belli başlı özellikleri üzerinde durulduğunu ifade eden Pınar Karataş (2015: 799) Dede Korkut'taki kadın tipleri için farklı bir tasnif denemesi yapmıştır. Ancak çalışmanın nihayetinde ulaştığı sonuç, öncülü çalışmaların tespitlerine büyük oranda benzerlik göstermektedir. Zira Karataş (2015: 812-813), yukarıda bahsi geçen çalışmalara benzer şekilde Dede Korkut'taki kadın tiplerini “oğulları için fedakârlık yapmaya razı olan, onlar için savaşan, babalarıyla olan ilişkilerinde arabuluculuk yapan olumlu özelliklere sahip savaşçı, eşleri için canlarını vermeye hazır olan sadık ve tutkulu âşıklar, bilge kadınlar” olarak tarif etmiştir.

Dede Korkut Kitabı ile Hakas Türklerine ait *Ah Çibek Arığ Destanı*'nı, kadının konumu açısından karşılaştıran Timur B. Davletov ise dikkat çekici bir noktaya temas etmiştir. *Türk Halklarının Dede Korkut Kitabı ve Ah Çibek Arığ Destanında Kadının Toplumsal Yeri* (2016) isimli bildirisinde Davletov, *Ah Çibek Arığ Destanı*'ndaki kadın tiplerinin Dede Korkut Kitabı'ndaki kadın tiplerinin aksine düşmana sefer düzenleyip ülke yönetebildiklerini ifade etmiş ve Dede Korkut Kitabı'nda karşılaşılan kadınların “edilgenlikleri”ne vurgu yapmıştır: “[Dede Korkut Destanında] kadın kahramanın toplumsal yaşam ve mücadele yerine güçlü bir biçimde tasvir edilse dahi daha çok edilgen olarak tanımlanabilmekteyken [Ah Çibek Arığ Destanında] yer alan kadın kahramanın bir baş kahraman olduğu görülmektedir.” (Davletov, 2016: 1669).

Oğuz Kağan Destanı'nda ve Dede Korkut Hikâyeleri'nde Kadın (2003) isimli çalışmada Semra Şen ise, her iki eserden yola çıkarak Türk kadınının genel görüntüsü ile ilgili tespitler yapmıştır. Özellikle Dede Korkut Kitabı'nı referans alan değerlendirmeleri neticesinde Türk kadınının her bakımdan erkeğiyle ortak bir hayat yaşadığını, yiğidi ata binmeden at bindiğini, hısmının başını getirdiğini, kendi varlığını kanıtladığını belirterek kadınla erkeğin aynı konumda, eşit ve birbiriyle bütünleşmiş olduğunu ifade etmiştir (2003: 128). Eski Türklerde kadın ve erkeğin eşit konumda olduğu fikrine katılan diğer bir isim de Latife Kırbaçoğlu Kılıç'tır. Kılıç (2011: 271) Türk destanlarında olduğu gibi Dede Korkut Kitabı'nda da kadının yüksek bir değere sahip; saygı gören, ilham veren, akıl öğreten, devlet işlerini en az erkekler kadar yerine getiren sosyal bir varlık olduğunu ifade etmiştir.

Dede Korkut Kitabında Türk Kadını (1984) isimli makalesinde Aysel Ceyhun, bahsi geçen diğer çalışmalara benzer şekilde “Kadın-Erkek İlişkileri” ve “Ana-Oğul İlişkileri” başlıklarında Dede Korkut Kitabı’nda kadın tiplerini değerlendirmiş ve bu başlıklar altında kadının kahraman, sadık, namuslu ve “ana” oluşuna, akıl öğretene ve yol gösteren taraflarına değinerek çalışmasını şu sözlerle tamamlamıştır: “Bizce Dede Korkut Kitabı’nda işlenen asıl Türk kadını, göçebe Türk toplumunun yapısına uygun dürüst, kahraman, fedakâr, kocalarının ‘başım bahtı, evim tahtı’, oğullarının ‘ak bürçekli, izzetli, canım ana’ dedikleri örnek kadınlardır.” (Ceyhun, 1984). Ceyhun’un Dede Korkut Kitabı’ndaki kadın tipleri için yazmış olduğu söz konusu makaledeki görüşlerini büyük oranda çalışmasına yansıtan Demir Aytaç (2004) ise benzer şekilde Dede Korkut Kitabı’ndaki kadın tiplerinin iyi bir anne, sadık ve fedakâr bir eş, eşini yücelten ve ona umutla bağlanan kadınlar olduğunu belirtmiştir.

1960 yılında Türk Yurdu dergisinde yayımlanan *Dede Korkut Oğuznamelerinde Kadın* (1960) başlıklı makalesinde Müjgan Cunbur ise Dede Korkut Oğuznameleri’nde kadının henüz ikinci duruma düşmediğinden ve cemiyet içinde kadının erkekle birlikte ön planda olduğundan bahseder (1960: 53). Cunbur, “Dede Korkut’a göre dünyada kutsal sayılacak güzel olan şeylerden ikisi de ‘dizin basıp oturan helâl’ ile ‘ak sütün doya emziren ana’dır.” (1960: 54) ifadesiyle Dede Korkut döneminde makbul kadının sınırlarını da çizmiştir.

Dede Korkut Kitabı’ndan “Türk kadın hukukunun daima meşalesi” şeklinde bahseden çalışmada ise Ünal (1992: 17), Dede Korkut Kitabı’nın kadın tiplerini, bir-iki istisna dışında daima erdemli bir kişilikle yansıtan değişlerde özellikle “analık” görev ve sorumluluğunun ne kadar değerli ve gerekli olduğunun vurgulandığı belirtilir. Çalışmanın genelinde ise kadının değerini sarsan tek olayın ana olamamak olduğu, karı-koca arasındaki bağların her şeyden üstün tutulduğu, yiğit kadın tipinin Türk erkeğinin ideali olduğu ve kadının bir haz objesi değil sevgiye ve dostluğa dayanan ilişkinin bir ferdi olduğu aktarılır (1992). Yine başka bir çalışmada ise (Deniz, 2009) Dede Korkut Kitabı referans alınarak “makbul” kadının özellikleri belirlenmeye çalışılmıştır. Dede Korkut Kitabı’ndaki kadın tiplerini “Ana, Kız Çocuk, Eş” başlıkları altında, diğer çalışmalardaki söylemlere benzer ifadelerle kategorize eden bu çalışmada makbul kadının “fiziki ve kişilik özellikleri” tespit edilmiştir. Bu tespit nihayetinde Dede Korkut Kitabı’nda makbul kadının fiziki özellikleri: uzun boylu, gösterişli, uzun siyah saçlı, çatma kaşlı, küçük ağızlı ve kırmızı yanaklı, ince belli olarak belirtilirken; kişilik özellikleri: iyi ve fedakâr bir anne,

erdemli ve bir erkeğin yerini tutabilecek ölçüde bir kadın (Deniz, 2009: 40-41) şeklinde tarif edilmiştir.

Tercüman gazetesinin 1984 yılında iki cilt hâlinde yayımladığı *Kadın Ansiklopedisi* isimli çalışmanın ikinci cildinde Umay Günay (1984) tarih boyunca Türk kadını, çeşitli Türk destanlarından örneklerle ve farklı başlıklar altında incelenmiştir. Günay (1984)'ın, Dede Korkut Kitabı'ndaki kadın tipleri içinse değerlendirmesi şu şekildedir: "Mukaddime bölümünden hareketle kadında aranan en önemli vasıf misafirperverlik ve eşe saygıdır, yaşanılan sosyal hayat gereği her iki cinsin de kuvvetli ve cesur olması mecburidir, kadınların güzellikleri realist bir şekilde tasvir edilmektedir, eşe sadakât ve bağlılık ön plandadır."

En genel ifadeyle *Dede Korkut Kitabı ve Kadın* konulu çalışmalar bu şekilde özetlenebilir. Elbette çalışmaların nitelik ve nicelikce hacmi arttırılabilir; ancak çalışmamızın merkez konusundan ayrılmamak ve sınırlarını daha net belirlemek adına doğrudan *Dede Korkut Kitabı ve Kadın Tipleri*'ni konu alan eserler seçilmeye ve değerlendirilmeye özen gösterilmiştir. Hem Türkolojide, hem de başta tarih ve sosyoloji olmak üzere çeşitli bilim alanlarında yapılan çalışmalarda da genel anlamıyla "Türk kadını ve Türk kadınının temsili"nden bahsedileceği vakit sıklıkla Dede Korkut Kitabı'na atıf yapıldığı da ayrıca fark edilmiştir: Koksall (1999), Şahin (2016), Öztürk (2013), Eroğlu (2016), Bars (2014), Torun (1999), Yılmaz (2004), Eliuz (2001), Mutlu (2003), Tellioğlu (2016), Sağ (2001) vb.

Tüm bu çalışmalar beraber yorumlandığında, bölümün başında da belirtildiği üzere Dede Korkut Kitabı'nda yer alan kadın tiplerinin kabul gören genel davranış ve vasıfları: iyi bir eş/eş adayı ve anne olması, eşine/sevgilisine ve özellikle erkek çocuklarına karşı sadâkat ve feragat içeren davranışlara sahip olması, yiğitçe ve kahramanca kabul edilen maskülen tavırlara bürünmesi, Oğuz erkeğine yol gösterici olması, misafire ve evine önem vermesi, az ile yetinebilmesi, dedikodudan, çok gezmekten ve çok yemekten sakınması şeklinde özetlenebilir. Bu özelliklere sahip Oğuz kadını hem Dede Korkut Kitabı'nda hem de bahsi geçen çalışmaların genelinde idealize edilmiştir. Ancak Pertev Naili Boratav (1983: 107)'ın da ifade ettiği üzere, Dede Korkut Kitabı'nda daima ideal tipler aramamak icap eder. Zira kitapta karşılaşılan Oğuz toplumunun yaşantısı içerisinde -ister erkek ister kadın olsun- kahramanlık özellikleriyle ön plana çıkan isimlerin varlığı kadar sıradan özellikler gösteren karakterler de bulunmaktadır. Örneğin, kahramanlık/alplık vasfına sahip olması bakımından kıymet verilen Banu Çiçek, Selcen Hatun, Burla Hatun ve Dirse Han'ın eşi

gibi kadınların yanında; iffetsizliği nedeniyle alay kosunu olan Boğazca Fatma, çocuk sahibi olamaması nedeniyle hor görülen Kısırca Yenge, “cicili bicili” denilerek toplumda istenmeyen vasıflara sahip olduğu anlaşılan ve tercih edilmeyen Türkmen kızları, Oğuz beylerine toplantılarında sağrak süren “kafir kızlar”, bey hanımının yardımına koşan “ince belli kız”lar, yas tutan kız kardeşler, dadılar ve hizmetçiler gibi kadınlar da varlık göstermektedir. *Dede Korkut Kitabı ve Kadın* başlığı altında değerlendirilen çalışmalarda bu kadınların varlıkları ve özellikleri ya hiç değinilmeyerek göz ardı edilmiş ya “yardımcı tipler” olarak zikredilip eserdeki fonksiyonları detaylarıyla değerlendirilmemiş ya da Oğuz toplumunun genel ahlak kurallarına aykırı davrandıkları için eleştirilmiş ve kabul görmeyen kadınlar arasında yer almıştır. *Dede Korkut Kitabı*’nın tahkiyelenişi, Türk edebiyatı ve tarihi için önemi düşünüldüğünde kısmen baskın olan ya da baskın olmayan veyahut Oğuz toplumunca kabul görmeyen kadın tiplerinin etraflıca incelenip değerlendirilmemesi oldukça normal bir durumdur. Ancak yine Boratav (1983: 107)’ın belirttiği üzere: “Eserin bütünü içinde ‘harikûlade kahramanlar’ intibasını bırakan şahsiyetler, ayrı ayrı alındıkları zaman veya fazla dikkati celp etmeyen yerlerde, muhitlerine bağlı, reel mevcudiyetler hâlinde belirdikleri de olur.” Bir başka deyişle *Dede Korkut Kitabı*’na dikkatle bakıldığında en ideal kabul edilen kadın tiplerinde bile zaman zaman idealizmi bozacak durumlarla karşılaşılır. Sözgelimi birçok çalışmada Dirse Han’ın eşi üzerinden yapılan tespitlerde Oğuz kadınının problem çözücü ve olayları yönlendirici özelliklerinden bahsedilir. Ancak *Manas Destanı* ve *Dede Korkut Kitabı*’ndaki kadın tiplerini karşılaştırdığı çalışmasında İsenbuke Togan (1995: 190), bu durumu başka bir boyuttan açıklar ve *Dede Korkut Kitabı*’nda kadın tipleri için şu değerlendirmeyi yapar: “*Dede Korkut*’ta artık kadınlar olayların genel akışını yönlendiren kadınlar değildir, onlar ancak bağlı oldukları eşlerinin hayatlarını olumlu bir şekilde yönlendirme çabası gösterirler. Kadınlar olayları etkileyip yönlendiremiyorlar, onlar daha çok kendi dışlarında gelişen olayların etkisinde kalıyorlar.” *Dede Korkut Kitabı*’nda kadının konumunda olumsuz yönde yaşanan bu değişime bir diğer örnek ise kadınların sahip olduğu düşünülen “alp”lık özelliklerinde olduğu görülmektedir. Bamsı Beyrek ve Kan Turalı’nın evlenmek istedikleri kadın tarifleriyle de desteklenen kahraman kadın ideali, birçok çalışmada Oğuz toplumu için vazgeçilmez bir vasıf olarak lanse edilmiştir. Ancak yine Togan (1995)’ın bu noktadaki tespit ve değerlendirmesi dikkate değerdir. Togan’ın: “*Dede Korkut Kitabı*’nda (...) baba oğluna ‘Sen kız istemiyorsun da hempa, yiğit istiyorsun’ derken burada da bir geçiş dönemi söz konusudur. Bu pasajdan normal olarak beklenenin yiğitlik ve hempalık

olmadığını anlıyoruz.” (1995: 195) değerlendirmesinden de anlaşılacağı üzere kültürel değişim ve dönüşümlerin yaşandığı Oğuz toplumunda kadınların kahramanlık özellikleri de değişime uğrayarak silinmektedir. Aynı olay üzerine Togan’dan önce Boratav (1983: 107-108) da benzer bir tespit yapmıştır: “[A]rtık kadının ‘erkek işleri’ne karışmasının nadir ve gayri tabiî olduğu devirdeyiz. Keza, hikâyeci bir kadının bizzat kendisine (hem de Kanturalı’nın kahraman, cengâver nişanlısına) ‘övünmekle avrat er olmaz; övünmek avratlara bühthandır’ sözlerini söyletiyor.” Bu tespitler üzerine Oğuz toplumunda artık kahraman kadın idealine denk düşen kadınlar giderek azalmaya başlamış ve bu tip kadınlarla evlenmek istisnâ ve ayrıcalıklı bir durum olarak görülmüştür, değerlendirmesini yapmak çok da yanlış olmayacaktır. Zira Kan Turalı’nın ifadesiyle “cicili bicili Türkmen kızları” gibi idealizmden uzak kadın tiplerinin Oğuz içinde daha yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Kadının konumunda ve temsilinde yaşanan bu değişimin sebebi ise Oğuz toplumunun içtimaî hayatına yön veren ataerkil toplum düzeninin iyiden iyiye kendini hissettirmesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim, “[E]rkeğin, tabiî, onun himayesine sığınmış ve maderşahî ailedeki ‘üstünlüğünü’ veya daha sonraki merhâledeki hukuk müsavatını kaybetmiş kadın telâkkisi de hikayeyi yaratan içtimaî muhitin tabiî mahsulü olarak kitapta yer alıyor. Hatta kadını ‘şerir mâhluk’ diye telâkki eden zihniyete bile rastlarız.” (Boratav, 1983: 107) değerlendirmesini yapan Boratav gibi Özkul Çobanoğlu (2007: 109) da benzer görüşleri dile getirerek göçebe toplum gereği at binen, kılıç kuşanan, ok atan aktif kahramanlarından ziyâde Dede Korkut Kitabı’nda erkek egemen toplumun tipik pasif kadınının mevcut olduğunudile getirmektedir. Fakat Dede Korkut Kitabı’nda kadın üzerine yapılan çalışmaların genelinde kadın ve erkeğin Oğuz toplumunda eşit olduğundan ve hatta bazı durumlarda kadının erkekten daha da üst konumda bulunduğu sıklıkla bahsedilmektedir. Oysa ataerkil toplum yapısının söz sahibi olduğu Dede Korkut Kitabı için bu tespiti yapmak ayrıntılarda gizlenen gerçekleri göz ardı etmek demektir. Yalnızca eşitlik ya da üstünlük konusunda değil, Dede Korkut’ta yer alan kadın tipleri ile ilgili diğer birçok tespit de sorgulanması ve yeniden değerlendirilmesi gereken tespitlerdir. Son yıllarda yapılan çalışmalarda bu konudaki farkındalığın arttığı ve Dede Korkut Kitabı’ndaki kadın tiplerinin yeni yöntem ve bakış açılarıyla ele alındığı gözlemlenmiştir. Bu çalışmalardan biri Nuray Sakarya ve Yasemin Gümüş’e (2017) aittir. Dede Korkut Kitabı’ndaki erkek ve kadın tiplerini Vegan Feminist Kuram çerçevesinde irdeleyen Sakarya ve Gümüş (2017) çalışmalarında, özellikle Dede Korkut Kitabı’nda kullanılan cinsiyetçi dili eleştirmiş; kadının alp tipi, ozan, bilge, ev kadını olarak temsili

neticesinde asıl kimliğinin yani “kadın” oluşunun bu vasıflar içinde hiçleştirildiğinden bahsetmiş ve kadını, erkeğē tâbi pasif bir varlık olarak değēlendirmişlerdir. Benzer bir diğē çalışma ise Esra Kavasoglu Parlak’a aittir (2015). Kavasoglu Parlak, Dede Korkut Kitabı’nda ataerkil ideolojiyi açığa çıkarmaya çalışmış ve daha öncesinde Dede Korkut Kitabı’ndaki kadın tipleri için yapılan çalışmaları eleştirerek şunları ifade etmiştir: “Eser üzerinde yapılan okumalar, bugünün algısı ile kadını idealleştirerek eserdeki kadın karakterleri tarihsel bağlamından koparıp anakronik yorumlara neden olmakta ve eserin kendisinde var olan ataerki ya da toplumsal cinsiyet eşitliğinin tam olarak tespitini zorlaştırmaktadır.” (2015: 163). Sadece Türk dili ve edebiyatının değēl, Türk tarihinin, sosyolojisinin, folklorunun da en önemli eserlerinden biri olan Dede Korkut Kitabı’nın, Kavasoglu Parlak’ın da belirttiğē üzere günümüz bakış açılarından ve yeni disiplin alanlarından sorgulanması, ancak bunu yaparken de Oğuz toplumunun içinde yaşadığı dönemsel koşullarından uzaklaşılmaması gerekmektedir. Bu durum Dede Korkut Kitabı’nda şimdiye kadar defalarca ele alınan ancak benzer söylemler ve tespitler etrafında yoğunlaşan kadın tipleri için de geçerli ve hatta elzemdir.

BÖLÜM 4: FEMİNİST KURAMLAR BAĞLAMINDA DEDE KORKUT KİTABI'NDA KADIN

Aydınlanma Çağı ile beraber epistemik tanımlamalar ve sınıflamalarda büyük oranda değişikliğe gidilmiştir. Akıl ve yönlendirmelerini başat yol kabul eden Aydınlanma felsefesinde, gerçek ile gerçek olmayan da yine akıl üzerinden tanımlanmıştır. Bir başka deyişle Aydınlanmacı gelenek rasyoneli irrasyonelden ayırır, rasyonalitenin irrasyonel olmasından var olamayacağını varsayar ve rasyonelitenin irrasyonelitenin üzerine yerleştirir (Tanesini, 2012: 292). Ancak, bu ikili yaklaşım ve nihayetinde rasyonel olanın irrasyonel olana üstün görülmesi feministlerce eleştirilir. Nitekim Feminist epistemologlar, rasyonalitenin modern kavramının ve epistemolojik tutumunun kendisinin bizzat cinsiyete dayalı olduğunu öne sürmektedirler (Modrak, 2001: 87). Çünkü, Aydınlanma geleneğinde rasyonel olan her şey akılla; akıl da erkeklikle ilişkilendirilmektedir.

Aydınlanma Çağı ve beraberinde getirdiği pozitif bilim çalışmalarından bu yana bilim-çoğunlukla- etken tarafta olduğu varsayılan erkeği “özne” olarak kabul etmiştir ve bilgiyi mümkün kılan şey konusundaki geleneksel anlayış belirli bir öznellik türü için tasarlanmış; erkek öznellik kadınsı bir şeyin aşılması olarak anlaşıldığı için, geleneksel bilgi teorilerinin epistemik öznesi de erkek olmuştur (Tanesini, 2012: 75). Feminizm hareketlerinin zamanla güçlenmesi ve yayılmasıyla, özellikle daha yakın tarihli feminist söylemlerce bu durum fark edilmiş ve eleştirilmiştir. Bilim dilinin cinsiyetli varlıkların -erkeklerin- bir ürünü olan varsayımsal bir tarafsızlığın ardına gizlendiğini ifade eden Alessandra Tanesini (2012: 82-83), Luce Irigaray’dan yaptığı alıntıda bilim dilinin ne tarafsız ne de evrensel, aksine daha ziyade kültürel “erkek imge”nin bir ifadesi olduğunu belirtmiştir. Bu duruma sebep olaraksa toplumun her alanında olduğu gibi bilime de sirayet eden patriarka gösterilmektedir ve bilimin çıktısı olan *bilgi* patriarkal düşünme biçiminin gölgesi altında kalmaktadır. Ayrıca, anaakım bilimlerin ve sosyal bilimlerin belirli yollardan inşa ettikleri bilgi, kadınlara karşı da önyargılıdır (Walby, 2016: 35). Bu önyargı ve varsayımsal

tarafsızlık nihayetinde, güvenilir olarak kabul edilen bilim çıktılarının sorgulanması gerekliliği doğmaktadır. Bilim olarak addedilen mevcut patriyarkal önyargılara dayalı bilginin yerine gerçek bilimsel bir yönelime sahip bilginin öne sürülmesi gerekmektedir (Walby, 2016: 34). Bu noktada, feminist epistemoloji eski modelleri eleştirir ve yeni alternatifler geliştirir; kadın özne fikriyle uyumlu bilgi teorileri ortaya koymaya çalışır (Tanesini, 2012: 305).

Feminist epistemoloji yöntemlerinden beslenen feminist eleştiri, bilimsel alanda yeni analiz ve sorgulama biçimlerinin uygulanması gerekliliğini yazın alanı için de öngörmüş ve bu doğrultuda edebî eserlerde feminist okumalara zemin hazırlanmıştır. Bilimin ve bilim dilinin patriarka ekseninde şekillenmesi gibi edebî eserler de eril söylemlerden büyük oranda etkilenmiş ve hâlihazırda da etkilenmektedir. *Feminist Edebiyat Eleştirisi* olarak adlandırılabilen bu okumaların amacı toplumsal ideolojilerin ve uygulamaların edebî metinleri nasıl şekillendirdiklerine yönelmek ve cinsiyet ile edebî biçim arasındaki etkileşimin sistematik bir açıklamasını yaparak, iktidar ve cinsel ayrımlarla ilgili genel sorunları içeren dil konusundaki meselelerden özgürce söz etmek olmuştur (Humm, 2002: 11,22). Tam da bu noktada, Dede Korkut Kitabı'nın ve kitap üzerinde yapılan çalışmaların genel görüntüsü düşünüldüğünde eril bakış açısı ve ifade şekillerinin göz ardı edil(e)meyecek baskınlıkta olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim, masal gibi kurmaca metinler daha çok kadınlar ve kadınlıkla özdeşleştirilirken; Dede Korkut Kitabı'nın da içinde bulunduğu mit, efsane, destan, halk hikâyesi gibi gerçeklikle daha yakından ilgili olduğu düşünülen türler hem anlatıcı/icracı hem de içerikleri ve işlenişleri bakımından erkek ve erkeklikle özdeşleştirilmiştir. Öcal Oğuz (2017: 9-10)'un da ifade ettiği üzere bu metinler genellikle erkek dillidir. Patriarkın, Dede Korkut Kitabı'nı her alanda sarmalayan bu baskın tutumu Feminist Edebiyat Eleştirisi yöntemleriye kitabın yeniden okunması gerekliliğini önemli kılmaktadır. Zira, kitabın üst metni çoğunlukla “Oğuz beylerinin kahramanlık maceraları” olarak yorumlanırken, alt metinde irdelenmesi ve açıklanması gereken birçok önemli nokta bulunmaktadır ve bunlardan biri de *kadındır*.

Türk kültür geleneği içerisinde kadının anne olmak, ilham kaynağı olmak (bilgelik) ve kahraman olmak gibi temel özelliklerinin (Kayabaşı, 2016: 85) yanında yalnızca “kadın” olarak kendisi dışında var olan ve gelişen her şeyden bağımsız bir şekilde ifade edilmesi lüzumluluğu da bulunmaktadır. Buradan hareketle ve Ziya Gökalp(2008:155)'ın: “Eski Türkler, hem demokrat hem de feminist idiler.” tespitinden de etkilenecek kadına ait bütün

genetik şifrelerin toplu bulunduğu ve Türk kadınına bize en iyi tanıtan kaynak (Gültepe, 2013: 136) olan Dede Korkut Kitabı, Feminist Edebiyat Eleştirisi yöntemleri ve Feminist Kuramlar çerçevesinde ele alınmaya çalışılmıştır.

Feminist kuramların kadının kurtuluşu için gerekli gördükleri çözüm önerileri genel görüntüde birbirinden farklılık gösterse de problem durumları çoğunlukla benzeşmektedir. Başka bir deyişle, birçok feminist kuram kadınlarla ilgili benzer sorunlara odaklanmış ancak bu sorunlara kendi perspektiflerinden farklı çözüm yolları üretmiştir. Sözgelimi, kadınların ezilmesinde en önemli sebeplerden biri olarak gösterilen ataerkil toplum yapısı hem Radikal Feminizm'in hem de Kültürel Feminizm'in tartışma konusu olmuş, buna rağmen bu sorunun ortadan kalkması için yapılması gerekenler noktasında ayrı görüşler belirtilmiştir. Bu sebepten çalışmamızın esas kısmını oluşturan *Feminist Kuramlar ve Dede Korkut Kitabı'nda Kadın* bölümünde, feminist kuramların kadınlarla ilgili problem durumu olarak gördükleri, tartıştıkları ve çözüm yolu ürettikleri ortak başlıklar kullanılmış ve Dede Korkut Kitabı'nda karşılaşılan kadınlar ve kadınlık durumları bu başlıklar altında incelenmeye ve yorumlanmaya çalışılmıştır.

4.1. Anaerkil Döneme/Kadınlık Kültürüne Dönüş Talepleri Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nda Kadın

Tarih öncesi anaerkil toplum yapısının varlığı ve bu dönemde ön plana çıktığı düşünülen kadınlık kültürü, birçok feminist kuramın ilgi alanına girmiştir. Tarihsel süreçte yaşanan gelişmelerle yerini ataerkil toplum yapısına bırakan anaerkil düzenin yeniden işlerlik kazanması ile kadının da kurtuluşa ereceğine inanılmıştır. Reed (2003: 143)'e göre anaerkil toplum; ilkel toplumun, ataerkil ailenin, özel mülkiyetin ve devlet temelleri üzerine kurulmuş çağdaş toplumdaki eşitsizliklerin hiçbirini barındırmayan ortaklaşmacı ve eşitlikçi bir dizgeyi içermektedir, bu toplum kadınların son derece saygın olduğu üretimsel ve toplumsal yaşamda öncü konumunda bulunduğu bir toplumdur. Özellikle ekonomik ve sosyal mekanizmalar içerisinde kadınların bu derece öne çıktığı anaerkil dönemin varlığını kabul eden feminist gruplar, hâlihazırda var olduğunu düşündükleri ataerkil toplum yapısına ve *erkine* ciddi itirazlar getirmişlerdir. Bu feminist gruplar içerisinde ise anaerkil kadınlık kültürüne en çok vurgu yapanlar Kültürel ve Radikal feministler olmuştur.

Kadınların kurtuluşu ile ilgili herhangi bir politik argüman sunmayan Kültürel Feminist Kuram'a göre kadının sorunu tamamen kültürel altyapı ile ilgilidir. Mevcut toplumsal

düzen içerisinde kadın, baskın erkek kültürü altında sistemli bir şekilde ezilmektedir. Kadını “farklı” olarak tanımlayan Kültürel Feminizm, kadına kişisel güç, gurur ve kamusal yenilenme kaynağı olarak bakar (Özsöz, 2008: 53) ve yenilenme ile kastedilen şey ise kadınlık kültürünün olumlu özelliklerinin erkek kültürünün yıkıcı özellikleriyle yer değiştirmesidir. Çünkü Kültürel feministlere göre yıkmak ve harcamadan çok yaratma ve koruma gücü erkeklerde değil kadınlarda vardır (Bürgin, 2014: 10) ve annelik içgüdüsünün etkisiyle kadının barışçıl yanları ağır basmaktadır. Yaşama şekillerinde ve hayat görüşlerinde “kadınsı” olana ve kadınlık kültürüne dönüşle yalnızca kadın değil, toplumun tüm bireyleri refah içinde yaşayacağı bir düzene kavuşmuş olacaktır. Kültürel Feministlere göre böylesi bir geçiş, tarih öncesi dönemlerde yaşanmış “analık hukuku” döneminden beslenmelidir ve dolayısıyla Kültürel Feminist Teori de anaerkil bir bakış açısına sahiptir (Donovan, 2016: 74).

Kadınlar için “farklılık” vurgusu yapan Kültürel Feminist Teori’nin söylemlerini bir adım öteye taşıyan Radikal Feminist Teori ise bu farklılığın ontolojik ve biyolojik boyutlarına dikkat çeken ilk kuramdır. Radikal Feminist geleneğe göre kadın ve erkek doğuştan farklıdır ve erkek her zaman kadını boyunduruğu altına almaya çalışır (Özsöz, 2008: 52). Böyle bir ilişki ağının sebebi ise cinslere, farklı cinsiyet rolleri yükleyen ve bu rolleri normlaştıran ataerkil ideolojidir. Ataerkil ideoloji, kadın ile erkek arasındaki biyolojik farklılığı abartarak erkeğin hep birincil olmasını sağlamış ve bu durum kadınlar tarafından bile içselleştirilmiştir (Çakır, 2007: 448-450). Kadın ve erkek arasındaki değişmez biyolojik farklılığın kabul edilmesi bazı Radikal feministleri, kültürel bir feminizme doğru götürmüştür; bu hareket, siyasî aktiflik içeren bozuk ve saldırgan erkek dünyasından, siyasetten uzak, kadın merkezli bir kültür ve hayat tarzına geri çekilme olarak ifade edilebilir (Heywood, 2013: 252). Ayrıca Radikal Feminizm’e göre her toplumda iki kültür şekli vardır: Bunlardan ilki görünen ulusal erkek kültürü; ikincisi ise görünmeyen evrensel kadın kültürüdür ve Radikal Feminizm’in uzun dönemdeki amacı kadın kültürlü yeni bir toplum inşa etmektir (Demir, 2014: 68). Bu noktada Radikal Feminizm, Kültürel Feminist Teori’nin söylemlerine yaklaşmaktadır. Kadınlık kültürünü önceleyen ve yücelten Kültürel feministler gibi Radikal feministler de kadınlığın, kadınlar için büyük bir üstünlük ve statü kaynağı olduğunu savunarak kadın kültürü ile kadınlığı, erkeklikten ve erkekliğin ezici taraflarından ayırmaya çalışmıştır.

Feministler açısından kadınların, erkekler tarafından ezilmeye başlamasının somut adımı olarak görülen anaerkil toplum yapısının terk edilmesi ve ataerkil döneme geçiş, Türk kültür tarihi için de yaşanıldığı düşünülen önemli olaylardan biridir. Türk tarihi ve mitolojisi ile ilgili veriler, çok az istisnalar dışında Türklerde anaerkil bir dönem yaşandığını ancak genelde ataerkil bir sosyal düzen kurulduğunu göstermektedir (Çelik, 2010: 29). Nitekim, Türklerin yaşadığı düşünülen anaerkil dönemin en belirgin kanıtlarından biri Kutsal Dişi yahut diğer bir deyişle Mitolojik Ana'nın varlığıdır. Fuzuli Bayat (2016b: 11-12)'ın da ifade ettiği şekliyle Mitolojik Ana, “doğan her şeyi üreten doğa kültürünün kendisidir” ve yalnızca Türklerde değil mitolojik sistemlerin büyük çoğunluğunda bütün canlı varlıkların anası olarak bilinen ve üretici güce sahip Kutsal Dişi-Mitolojik Ana paradigması vardır. Zira yapılan araştırma ve incelemelerde de, evrensel anlamda anaerkil kültür varlığı ve onun getirdiği kadın egemen anlayışın uzun yıllar varlığını sürdürdüğü ve ataerkil düzenin kendini kurgulamasına kadar gayet verimli ve sürdürülebilir bir yaşam tarzı sunduğu anlaşılmış ancak toprağın ekilip biçilmesi ve yaban hayvanlarının evcilleştirilmesi ile “baba erkil” dönem ve kültürün egemen olmaya başladığı görülmüştür (Serinken, 2016: 1073). Bu durum Türklerde de zamanla anaerkil dönemin sonlanmasına ve ataerkil bir toplum düzenine geçişe zemin hazırlamıştır. Böylece kadını önceleyen ve olumlayan Kutsal Dişi/Mitolojik Ana anlayışında da değişimler yaşanmıştır. Yine Fuzuli Bayat söz konusu değişimi şöyle özetlemektedir:

Zamanla sosyo-ekonomik yapının değişmesi, anaerkil olarak tanımlanan (bugün bile varlığı tartışmalı olan) bir düzenden ataerkil düzene geçişte kutsal dişi, kutsallık konumunu kaybetmeye başlamış, monoteist dinlerin de ortaya çıkması ile insanlığın yaşı kadar eski olan Mitolojik Ana'nın sembolleri zorla dinî-mitolojik alandan çıkarılmış, kutsal dişi motifi bir süreklilik içinde sanatın bütün alanlarının alt yapısında varlığını korumuştur (2016b: 12-13).

Kısaca, Türkler her ne kadar ilk dönemlerinde anaerkil toplum yapısına sahip olsalar ve soyun anadan çocuğa geçtiği toplumsal bir yaşam sürseler de, doğanın kutsallığı azaldıkça ve kayboldukça anaerkil sistemden ataerkil bir sisteme geçmişlerdir (Kayabaşı, 2016b: 221). Ancak bu geçiş, diğer tüm toplumsal ve kültürel değişimlerde olduğu gibi birden bire olmamış; ilk dönemlerde anaerkil kültür izleri, ataerkil toplum yapısı içerisinde belli bir süre varlığını sürdürmüştür. Süreç içerisinde ataerkil kültür yapısı hâkim kılınca da anaerkil kültürün izleri bir şekilde yaşamaya devam etmiştir.

Türk kültür tarihi ve Feminist Kuramlar açısından anaerkil dönemin önemi düşünüldüğünde Dede Korkut Kitabı'nın, anaerkil dönemden ataerkil döneme geçiş sürecini “örtük” bir şekilde barındırdığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan da -birçok noktada

olduğu gibi- eser, geçiş dönemi özelliği göstermektedir. Anaerkil dönemden kaldığı düşünülen ancak baskın ataerkil toplum yapısı içerisinde ilk bakışta çok net anlaşıl(a)mayan söz konusu izlerden ilki Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda bulunmaktadır. Babası Dirse Han'ın kırk namert yoldaşı tarafından iftiraya uğrayan Boğaç, av esnasında Dirse Han tarafından ok ile vurulur. Yaralanan Boğaç'ın yanına gelen Hızır, Boğaç'ın yarası sebebiyle ölmeyeceğini ve yarasına *anne sütü ile dağ çiçeğinin* merhem olacağını söyler. Nitekim annesi durumu öğrendiğinde Hızır'ın söylediklerini uygulayarak Boğaç'ın ölümden kurtulmasına vesile olur (Ergin, 2011: 90). Burada dikkat çeken nokta Boğaç'ı ölümden kurtaran iki maddeden birinin anne sütü olmasıdır. Kadının, doğurganlığından dolayı “hayat verme” gücüne sahip olması ve bu bakımdan kadın ile doğa arasında bir bağlantı kurulması ya da kadının doğa ile özdeşleştirilmesi tarih öncesi mitolojik dönemlerde ilkel insanların itibar ettiği durumlardan biridir. Eliade (2019: 128-129)'in de belirttiği üzere bu dönemde kadınla toprak arasında mistik bir dayanışma vardır ve anaerkil dönemde gıda bitkilerinin ekiminin kadın tarafından yapılması onu toprağın ve mahsulün doğal sahibi hâline getirir. Böylece kadına, toprağın sahip olduğu “kutsal” vasıflar yüklenir ve kadın “doğa” ile özdeşleştirilir. Benzer şekilde Türk kültüründe de kadınlar, -özellikle mitolojik dönemde- topluma sağladığı faydalarla, doğurganlıklarıyla ve başka pek çok özellikleri nedeniyle kutsanmıştır. Bununla beraber o dönemlerden günümüze, kadınların belki de en çok öne çıkan özellikleri *sağaltıcı ve iyileştirici* olmalarıdır. Özellikle ilkel toplumlarda kadın, çocuğunu tedavi eden, yaşlılara bakan, kocasını iyileştiren olduğundan “ilk hekim” olma özelliğine sahip olmuştur (Bayat, 2017: 108). Bu durumu destekler şekilde Dede Korkut Kitabı'nda ölüme çare olarak gösterilen “anne sütü” ile mitolojik anaerkil dönemdeki “hayat veren ve iyileştiren kutsal kadın”a gönderme yapıldığı ve Oğuz toplumunun belleğinde anaerkil dönemin düşünce yapısından kalma izlerin var olduğu söylenebilir. Ancak diğer taraftan anne sütünün tek başına ölüme çare olmaması, yanında “dağ çiçeği”nin de kullanılması başka yorumlara da sebep olmaktadır. Boğaç'ın iyileşmesi için kırk ince belli kız tarafından toplanan çiçekler, Dirse Han'a yani Boğaç'ın babasına ait olan dağın çiçekleridir. Seyfi Karabaş (1996: 43)'in de ifade ettiği üzere bu durumda Hızır'ın ilacının simgesel bir ilaç olduğu ortaya çıkmakta ve baba çiçekleri ile anne sütü yani anne ile babanın en toplumsal ve insancıl yanları birleşmektedir. Diğer bir ifadeyle Oğuz toplumunda anaerkil kültürden kalma “sağaltıcı ve kutsal anne” anlayışının yanında benzer işlevleri üstlenen “baba” anlayışının var olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar eserin genelinde ataerkil toplumsal yapılanmanın ve baba

erkinin varlığı baskın bir şekilde hissedilse de bu motifte ölüm karşısında “anne ile baba” sembollerinin eşit derecede önem arz etmesi oldukça dikkat çekicidir. Diğer taraftan dağ, Türklerin dinsel tasarımıyla önemli bir rol oynamakta (Roux, 2011: 65) ve mitolojik işlevine göre eski düşüncede *doğum yeri, mağara ve beşik* gibi sözcüklerle birlikte bir anlam grubu yaratmaktadır (Beydili, 2015: 145). Dağa yüklenen bu dişil vasıflar, eski Türklerde dağ kültürünün kadınlıkla özdeşleştirilmesine neden olmuştur. Nitekim Altay-Sayan Türklerinde dağ, tıpkı orman hamisi gibi sarı saçlı kadın olarak tasavvur edilmiş ve kutsanmıştır (Bayat, 2006: 48). Dede Korkut Kitabı’nda mitolojik düşünce sistemini oluşturan unsurlardan birinin de dağ kültürü olduğu (Ergun, 2003: 77) düşünüldüğünde, dağ çiçeği motifinin *kutsal ve dişil dağ* inancından kalma bir sembol olduğu söylenebilir. Bu durumda oğlunun canına kasteden baba motifi karşısında ona yeniden hayat veren anne motifi çatışmaktadır. Dağ çiçeğinin anne sütü ile beraber kullanılmasıyla yapıcı ve olumlayıcı anaerkil anlayış, yıkıcı ataerkil anlayış karşısında bir üstünlük elde etmektedir.

Dede Korkut Kitabı’nda anaerkil kültürden kaldığı düşünülen bir diğer örnek ise Kazan Bey Oğlu Uruz Bey’in Tutsak Olduğu Boy’da bulunmaktadır. Kazan Bey, esir düşen oğlu Uruz’u kurtarmak için tek başına düşmanla savaşmaya gider. Eşi Burla Hatun da Kazan Bey’in peşinden giderek ona yardımcı olmak ve oğlunu kurtarmak ister. Savaş meydanına geldiğinde kocasının yara aldığını ve savaşa devam edemeyecek durumda olduğunu gören Burla Hatun, Kazan Bey’e “kiçmiş menüm günümi ne andurursın” (Ergin, 2011: 173) ifadelerini kullanır. Cümlemin alt metninde yatan anlama dayanarak Kazan Bey’den önce bir zamanlar savaşan ve yiğitlik gösterenin Burla Hatun olduğu yorumu yapılabilir. Her ne kadar eserin genelinde kadınların erkeklerden önce savaşa fiilen katıldığı ya da savaşlarda kadınların, erkeklerden daha aktif ve sayıca daha fazla olduğuna dair bir bilgi bulunmasa da Burla Hatun’un bu ifadesi “savaşçı amazon” kadınları düşündürebilir. Amazon kadınların varlıkları ve Türk olup olmadıkları tartışmalı konular arasında yer almaktadır. Ancak diğer taraftan Ziya Gökalp (2008: 157), eski Türklerde kadınların genel olarak amazon olduklarını ifade etmektedir. “Savaşçı kadınlar” ya da “erkeksiz kadınlar” olarak efsanelere konu olan amazonların, Orta Asya’dan Anadolu’ya gelen Kimmer ve İskit kadın savaşçıları olduğu düşünülmekte; hayat tarzları gereği bu genç kadınlar ata binip ok atan, erkeklerle savaşan, silah kullanma ustalığına sahip, tıpkı erkekler gibi giyinip onlarla birlikte veya erkekler olmadan ava giden ya da savaşan kadınlar olduğu bilinmektedir (Döğüş, 2015: 136). Roux (1992), amazon kadınları İskitler’e dayandırarak steplerde eski bir kadın asker geleneği olduğunu ve bu geleneğin izlerine Türk halk edebiyatında sıklıkla

rastlandığını belirtir. Roux'nun dikkat çektiği bu izlere örnek olarak verilebilecek Burla Hatun'un söz konusu ifadesi, Oğuz toplumunun ilksel zamanlarında yalnızca kadınların bulunduğu amazon orduların varlığını çağrıştırmaktadır. Nitekim Burla Hatun, eşinden “kendisinin geçmişteki savaşçı özelliğine gölge düşürmemesini” istemektedir. Dede Korkut Kitabı'nda Banu Çiçek ve Selcen Hatun gibi savaşçı özellikler gösteren başka kadınların bulunması da bu durumu destekleyebilecek diğer örneklerdir. Kısaca “alp tipine uygun kadınlar” olarak bahsedilen savaşçı kadınların Dede Korkut'taki varlığı, anaerkil dönemden kalma hayat tarzlarının yaşatılmaya devam ettiğinin bir göstergesi olabilir.

Anaerkil dönemden kaldığı düşünülen başka bir motif de İç Oğuz'a Taş Oğuz'un Âsi Olup Beyrek'in Öldüğü Boy'da bulunmaktadır. Kazan Bey'in düzenlediği yağmaya çağrılmayan Aruz Bey'in sinirlenip Kazan Bey'e asi olması ve İç Oğuz'dan yalnızca Beyrek'in yanında olmasını istemesi oldukça dikkat çekicidir. Beyrek, Aruz Bey'in başında bulunduğu Taş Oğuz'dan kız almıştır; yani Beyrek ile Taş Oğuz'un akrabalık ilişkileri anasoyluluktandır. Taş Oğuz beyleri, İç Oğuz'dan işbirliği yapmak için yalnızca kendilerine damat olan Beyrek'i çağırırlar fakat Beyrek atasoyu ile bağlı olduğu İç Oğuz'a ihanet etmeyi reddeder. Anaerkil yapıdan gelen kan bağına dikkat çekilen bu motifte anaerkine riâyet etmeyen Beyrek, Aruz Bey tarafından ölümle cezalandırılır (Ergin, 2011: 243-250). Beyrek'i öldüren Aruz Bey ise Kazan Bey'in dayısıdır. Kazan Bey ile Aruz Bey arasındaki bu ilişki anaerkil döneme atıfta bulunan “avankulat” terimiyle yakından alakalıdır. Kelime anlamı olarak terim, annelerin erkek kardeşlerinin tümünün kız kardeşlerinin oğullarının koruyucusu olduğu klan kardeşliğinin daraltılmış biçimini dile getirmektedir (Ayaz, 2015: 156). Bu kardeşlik ilişkisi Dede Korkut Kitabı'nda net bir şekilde Kazan Bey ile sonlanmaktadır. Kazan Bey, Beyrek'in intikamını almak için kardeşi Kara Göne'nin de yardımıyla dayısı Aruz Bey'i öldürür (Ergin, 2011: 250). Dayıya, dolayısıyla anaerkil yapıya karşı alınan tavır; bütünüyle Oğuz toplumunun tavrını ifade etmektedir (Abdulla, 2015: 55). Kazan Bey'in, dayısı Aruz Bey'i öldürmesiyle anaerkil dönemden kalan son izlerin de kitabın kendi bünyesinde silinmeye başladığı ve bu sebepten eserin anaerkil kültürden ataerkil kültüre geçişteki son aşamaları yaşayan Oğuz toplumuna ait olduğu yorumu yapılabilir. Zira, bütün destanlar gibi Dede Korkut Kitabı da nihâyetinde erkeklerin kahramanlıkları üzerine kurulmuştur (Türköne, 1995: 206) ve kitapta erkek egemen bir toplum düzeninin hâkim olduğu açıkça görülmektedir. Dolayısıyla, Kültürel ve Radikal feministlerin talep ettiği şekliyle kadınlık kültürünün, baskın erkek kültürüne üstün kılındığı bir sosyal düzen Oğuz toplumu için mümkün gözükmemektedir. Bu tespitlere ek

olarak kadınlık kültürüne dönüşün Dede Korkut Kitabı için mümkün olmadığını gösteren en belirgin husus, kitabın kendi içinde övgüyle bahsettiği kadınların erkeklik kültürüne daha yakın duran kadınlar olduğu gerçeğidir. Tıpkı diğer destanlarda olduğu gibi Dede Korkut Kitabı'nda da rolü fazla olan kadınlar, en azından görünüşte, hep alplar gibi davranan kadınlardır (Pehlivan, 2015: 288). Dirse Han'ın eşi, Banu Çiçek, Burla Hatun ve Selcen Hatun örneklerinde olduğu gibi bu kadınlar ataerki müsaade ettiği sürece yine ataerkine hizmet eden ve maskülen tavırlar içerisinde bulunan kadınlardır. Ayrıca hikâyelerde az da olsa varlığını hissettiren anaerki kültür, mukaddime bölümünde yerini tamamen ataerki kültüre bırakmıştır. Nitekim ozanın, erkeğin beklenti ve çıkarlarına göre kadınları dört gruba ayırması ataerki söylemin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Mukaddime bölümünün kitaba, hikâyelerden çok daha sonraki bir dönemde eklendiği düşünüldüğünde böylesi bir kültürel dönüşümün yaşanması oldukça doğaldır.

4.2. Ataerki Toplum Yapısının Eleştirisi Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nda Kadın

Feminizmin kendi içinde hem teorik hem de politik açıdan en çok tartıştığı konu ataerki toplumsal düzen ve bu düzenin kadınlar için yarattığı olumsuz sonuçlardır. Kadınlar üzerinde baskı kurmanın önemli yollarından biri olarak görülen “ataerki” birkaç feminist kuram dışında tüm kuramsal feminist eleştirilerin tartışma alanları arasına girmiş ve her bir feminist kuram ataerkinin ne olduğunu, hangi şekillerde tanımlanıp açıklanabileceğini, kaynağını ve uygulanma yöntemlerini kendi perspektifinden tartışmıştır. Ancak özellikle Radikal ve Sosyalist feministlerin ataerki düzen tanımlamaları, bu düzene karşı takındıkları tavır ve ilgi alanlarının diğer feminist kuramlara nazaran daha belirgin bir şekilde “ataerki” olması, bu iki kuramın ataerki toplum düzeni için söylediklerini öne çıkarmıştır.

Ataerki ya da diğer bir adıyla patriarka, erkeklerin iktidarı elinde tuttukları toplumsal bir formasyonu daha basit bir ifadeyle “erkek iktidarını” adlandırır ve “erkek egemenliği” ya da “kadınların ezilmesi” ile neredeyse eş anlamlı bir sözcük hâline gelir (Hırata, Laborie, Doare ve Senotier, 2015: 245). Söz konusu terimin ilk defa tanımını yapan Weber'den bu yana ataerki kavramına yüklenen anlamların zamanla değişim gösterdiğini belirten Walby, son kertede ataerkiyi “erkeklerin, kadınlar üzerinde egemen olduğu, kadınları ezdiği ve sömürdüğü toplumsal yapılar sistemi” olarak tanımlar (2016: 38-39).

Erkeklerin genel olarak kadınlar üzerindeki iktidarını değil, aynı zamanda erkek iktidarının hiyerarşik karakterini ve bu iktidarın doğal, normal ve haklı olduğunu öne süren ideolojik meşrulaştırmayı da ifade eden ataerki ya da diğer adıyla patriyarakayı, Radikal feministler insan toplumunun evrensel bir özelliği olarak görürken Sosyalist feministler erkek egemenliğini açıklamak için üretim ilişkileriyle beraber değerlendirmiştir (Ramazanoğlu, 1998: 57). Özünde iki kuramın da itirazı Marksist Feminist Kuram'ın söylemlerinedir. Marksist Feminizm'e göre kadınların ezilmesinin temel nedeni kapitalizm ve kapitalist ekonomik düzenin doğal bir sonucu olarak görülen sınıflı toplum yapısıdır. Kadınlar için spesifik çözüm yollarına gerek duymayan Marksist feministlere göre gerçek anlamda fırsat eşitliğinin söz konusu olmadığı sınıflı toplum yapısı ortadan kaldırılıp sosyalist düzene geçildiğinde kadın sorunu da kendiliğinden çözülecektir. Radikal feministlere göre ise kadınların baskı altına alınmasının köklerinde kapitalizm değil patriarka vardır (Kayhan, 1999: 44) ve insanlar arasındaki en önemli çatışma sınıf çatışması değil cinsiyet çatışmasıdır (Güriz, 2011: 73). Cinsiyet çatışmasına neden olan, onu besleyen ve devam ettiren patriarkal sistem; güç, iktidar, baskınlık, hiyerarşi ve rekabet ile özdeşdir, bu sistem reformlarla düzeltilemeyecek kadar köklü ve uzun bir geçmişe sahiptir ve kadınlar ancak onu tamamen ortadan kaldırarak ondan kurtulabilirler (Demir, 2014: 65). Sosyalist feministler için tüm bu tespitler doğru olmakla beraber eksiktir. Kadınların ezilmesinde ne tek başına kapitalist ekonomik sistem ne de ataerki toplum yapısı etkilidir. Sosyalist feministlerin yaklaşımında ataerkillik ve kapitalizm birlikte ele alınır ve hem kapitalizm hem de ataerki kadınların tahakküm altına alınmasında fayda sağlamaktadır (Güneş, 2017: 251). Kapitalist sistem içindeki ataerkiyi maddi bir temele dayandırmaya çalışan Sosyalist feministler, ataerkiyi "kadınların emeğinin kocaları tarafından sömürülmesi" olarak tanımlar ve onlara göre ataerkinin dayandığı maddi temel, en temelde erkeklerin, kadınların emek gücü üzerindeki denetiminde yatmaktadır (Donovan, 2016: 160-161). Kadının ezilmesi, ataerkilliğin kapitalizm ile karşılıklı etkileşiminden kaynaklanmaktadır ve bu sistem içerisinde erkekler yöneten, kadınlar yönetilen statüsünde olduğundan toplumda ataerki yapı devam etmektedir (Olgun, 2003: 6). Bu sebepten Sosyalist feministlere göre kadınların erkekler tarafından baskı altına alınmamaları ve özgürce hareket edebilmeleri için hem kapitalist ekonomik sistem ve onun doğal sonucu olan sınıflı toplum yapısı hem de toplumsal cinsiyet kurumunu pekiştiren ataerki ortadan kalkmalıdır.

Radikal ve Sosyalist Feminist Kuramları yakından ilgilendiren ataerki, Türkler de dâhil olmak üzere neredeyse tüm toplumları tarihin bir döneminden itibaren etkisi altına alan

köklü bir geçmişe sahiptir. İlkse insanların yaşam şekli olarak kabul edilen anaerkil dönemden, ataerkil döneme geçiş bazı askerî ve ekonomik şartların değişmesi ile meydana gelmiştir. Milattan önce 3500 ile 3000 yılları arasında kent devletlerin gelişmesi ve askerî rekabetin önem kazanmasıyla, mülkiyetin miras yoluyla babadan oğula geçmesini güvence altına alan ve dolayısıyla kadınların cinselliğinin erkek denetimi altına girmesini sağlayan ataerkil aile kurumlaşmaya başlamıştır (Berktaş, 2012: 81). Bu noktadan sonra kadınlar artık evde babalarının ya da kocalarının malı hâline gelmiş ve kadın, o zamana kadar yetki alanında olan birçok şeyi erkek denetimine bırakmak zorunda kalmıştır. Bazı feminist kuramların tartışma alanına giren ve kadının aleyhine sonuçlanan aile yapısındaki bu köklü değişim, Türk aile yapısında da gerçekleşmiştir. Nitekim Sadettin Gömeç (2006: 25), Türklerde baba hakimiyetinin göz ardı edilemeyeceği bir ataerkil aile yapısının olduğunu; ancak bazı araştırmacıların Türklerin tarihte anaerkil bir aile örgüsü içerisinde bulunduklarını da ifade ettiklerini belirtmiştir. Ancak Türk aile yapısının yönetimini ve organizasyonunu belirleyen ataerkil yapı Türkler’de, Batı’da ya da İslam coğrafyasında yaşanan ataerkil aile yapısından farklılık göstermektedir. Ziya Gökalp (2015: 227)’ın da ifade ettiği üzere Türkler “pederşahî” (baba-üstün) aileden ziyade “pederî” (baba-soylu) aile yapısına sahiptir ve baba-üstün ailelerde olduğu gibi kadın ve çocuklar babanın malı ya da kölesi olarak görülmez; kadınlar büyük haklara sahip olduklarından kocalarına eşit gibidirler. Fakat, Gökalp’ın burada bahsettiği aile yapısına sahip Türkler henüz İslamiyet’i kabul etmemiş Türklerdir. İslamiyet’i kabul etmekle salt İslam dininin öğretilerinden etkilenmeyip aynı zamanda Arap ve Fars kültür dairesinden de etkilenen Türkler’de aile yapısında ciddi değişimler meydana gelmiştir. *İslâmî Dönemde Türk Toplumunda Kadının Yeri ve Önemi* (2000) isimli makalesinde Umay Günay, İslâmiyetten önce de sonra da bir kadının tek başına ve kendi adına toplum içinde var olamadığını; bağlı olduğu erkeğin yaşama alanı içinde kendini gerçekleştirip üretken olabildiğini belirtse de Türkler için kadının “ikincilleştirilme” durumunun İslâmiyet’in kabulünden sonra daha da belirginleştiğini ifade etmiştir. İslâmiyetle beraber Türkler’de kadın, kamusal alandan uzaklaşıp ev ve ev içi işlerle özdeşleştirilmiş, erkeğin hayatındaki yeri ve önemine göre değerlendirilmiş ve “kadın” olmasının çok ötesinde çoğunlukla “eş ve anne”lik rolleri ön plana çıkarılmıştır. Özetle eski Türkler’de “baba”nın baskın bir yöneticiden ziyade ılımlı bir aile reisi olduğu pederî aile yapısı, İslamiyetle birlikte yerini daha katı bir ataerkil aile yapısına ve toplum düzenine bırakmıştır. Bu durum Dede Korkut Kitabı’nda da oldukça açık bir şekilde kendini hissettirmektedir. Yazıya geçirildiği tarih ve kitaba eklendiği

dönemin koşulları göz önünde bulundurulduğunda Mukaddime bölümünde, hikâyelere oranla daha belirgin ve katı bir ataerkil düzenin hâkim olduğu görülmektedir. Ancak hikâyelerin genelinde de ataerkil düzen azımsanmayacak derecede baskındır.

Her şeyden önce kitaba adını veren ve kendisinden “Oğuzun ol kişi tamam bilicisi-y-di. Ne dir-ise olur-idi.” (Ergin, 2011: 73) şeklinde saygıyla bahsedilen Dede Korkut nihâyetinde bir erkektir. Oğuz toplumunun, onun yönlendirmelerine riayet ettiği Mukaddime bölümünde geçen “Her ne iş olsa Korkut Ataya tanışmayınca işlemezler-idi. Her ne ki buyursa kabul iderler-idi. Sözin tutup tamam iderler-idi.” (Ergin, 2011: 73) sözlerinden anlaşılmaktadır. Ayrıca, Oğuz toplumunun yöneticisi ve en yetkili kişisiolan Bayındır Han’a Begil Oğlu Emren hikâyesinde akıl veren (Ergin, 2011: 2016); Oğuz’un başına bela olan Tepegöz ile anlaşmaya gönderilen (Ergin, 2011: 209); kız kardeşini isteyenin canını alan Deli Karçar’la anlaşmaya varan (Ergin, 2011: 125); yiğitlik gösterip ad almaya hak kazanmış Oğuz gençlerine ad veren (Ergin, 2011: 83, 121) ve her hikâyenin sonunda soylamasıyla Oğuz toplumuna hem dua edip hem de öğüt veren yine Dede Korkut’tur. Dede Korkut’un şahsında birleşen bu özellikler beraber düşünüldüğünde bu derece yetkinliğe sahip birinin erkek olması ve söylediği her sözün itiraz edilmeden kabul edilmesi, Oğuz toplumunda “baba”lık kurumunu önceleyen ataerkil düzenin var olduğunun kanıtlarından biri olarak yorumlanabilir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere Mukaddime bölümündeki ataerkil yapı, hikâyelerdeki ataerkil yapıdan daha belirgindir. Bu bölümde kadınlar, ataerkil söylemin etkisiyle sahip oldukları vasıflara göre dört gruba ayrılmaktadır. İçlerinden yalnızca “evin dayağı” olarak anılan kadından olumlu bir şekilde bahsedilir ve bu kadın evde kocası olmasa da misafir ağırlayan ve onlara saygı gösteren kadındır. Diğer üç kadın ise “solduran sop, tolduran top ve niçe söyler-isen bayağı” ifadeleriyle aktarılır. “Solduran sop” çok yemek yiyen ancak buna rağmen kocasına nankörlük eden kadındır; “tolduran top” çok gezen, dedikodu yapan, evinin temizliğine özen gösteremeyen kadındır; “niçe söyler-isen bayağı” şeklinde ifade edilen kadın ise misafirleri layıkıyla ağırlamayan, yoksulluktan şikayet eden ve kocasının sözünü dinlemeyen kadındır (Ergin, 2011: 76-77). Kadının toplumsal cinsiyet rollerinin stereotiplerini somut bir biçimde aktaran bu bölüm, toplumun “eş” olan kadından beklediklerini ya da ondan görmek istemediklerini, erkek gözüyle ve ataerkil bir söylemle dile getirmektedir (Parlak, 2015: 160). Hikâyelerde, kamusal alanlara çıkmaları kısmen de olsa mümkün olan ve çoğunlukla “alp”lık özelliği gösteren kadınların aksine, bu kadınlar

artık tamamen “özel” alanda varlık gösteren ve ataerkil kültürün beklentisine cevap veren kadınlara dönüşmüşlerdir. Ayrıca ozanın bu tasnifiyle, kadınlara ve erkeklere “ataerkil” bir ihtarda bulunarak söz konusu yapının pekişerek devam etmesine katkıda bulunduğu söylenebilir.

Mukaddime bölümünde ısrarla altı çizilen “baba-oğul ilişkisi” ve “(hayırlı) erkek evlat” vurgusu da ataerkil zihniyetin kendini gösterdiği bir başka tartışma konusudur. Erkeklerin, hem aile içinde hem de kamusal alanda yöneten statüsünde ve ön planda olması, kendinden sonra aile reisliğini üstlenecek ve onun kaldığı yerden devam edecek kişinin de “erkek evlat” olma zorunluluğu, ataerkil toplum düzeninin karakteristik bir özelliğidir. Bu durumun bilincinde olan Oğuz toplumunda da ataerkil düzenin hiyerarşik zincirini kırmamak oldukça önemlidir. Zira Dede Korkut dilinden aktarılan “Oğul atanun yetiridür, iki gözinün biridür. Devletlü oğul kopsa ocağının közidür.”, “Ata adını yorıtmayan hoyrad oğul ata bilinden ininçe inmise yig.”, “Ata adını yorıdanda devletlü oğul yig.” ve “Oğul görklü.” (Ergin, 2011: 74,76) cümleleri, Oğuz toplumunun erkek evlada verdiği önemi ifade etmektedir. Yalnızca erkek evlada sahip olmak da yeterli görülmemekte; ataerkil hiyerarşinin sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi için babadan devraldığı yönetim görevini de hakkıyla yerine getirebilecek erkek evlat tercih edilmektedir. Bu durum hikâyelerde de somutlaştırılarak anlatılmıştır. Sözelimi, Dirse Han Oğlu Boğaç Han, Salur Kazan oğlu Uruz Bey, Bay Püre Bey’in Oğlu Bamsı Beyrek, Beğil oğlu Emren gibi Oğuz beyleri babalarının adına gölge düşürmeyen ve onların yönetimini devralmayı hak eden “hayırlı evlatlar” olarak aktarılırken; babasının adını devam ettiremeyecek ve Oğuz toplumunun düzenini bozacak tavırlar sergileyen “hayırsız evlat Deli Karçar” ise Oğuz toplumundan ayrı bir yerde yaşayarak bir bakıma kitabın kendi bünyesinde cezalandırılmaktadır.

Mukaddime bölümünde sözel olarak iletilenen ataerkil düzen ve ona verilen önem, hikâyelerde fiilî olarak kendini göstermektedir. Kitaba ismini veren Dede Korkut’un erkek olması gibi hikâyelerin de başkahramanı erkeklerdir. Dolayısıyla Oğuz toplumunun yaşam felsefesini açıklayan ve kültür kodlarını barındıran Dede Korkut Kitabı “erkek merkezli bir metindir” yorumu yapılabilir. Her ne kadar Banu Çiçek, Burla Hatun, Selcen Hatun ve Dirse Han’ın eşi gibi kadınların isimleri zaman zaman ön plana çıksa da bu durum kitabın, erkek merkezli olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Çünkü bahsi geçen kadınların hikâyedeki rollerine ve ifadelerine yakından bakıldığında, bu kadınların ataerkil düzene

“ataerki” müsaade ettiği sürece hizmet eden kadınlar olduğu görölmektedir. Sözgelimi Dirse Han’ın eşı -ki metinde ismi dahi geçmemektedir- savaşçı özellikler gösteren bir alp kadın ve han kızı olmasına rağmen, tüm işlerini kocasından habersiz gerçekleştirmektedir. Ailenin ve iktidarın kocasının elinden çıkmasını engellemek için çabalasa da nihâyetinde onun arkasından işleri çekip çevirmekte ve bu durum bir yandan düzeni sağlamakta işe yarasa da diğerk taraftan erkek egemenliğinin bir kabulü hâline gelmektedir (Pehlivan, 2015: 289). Ayrıca çocuksuzluğundan ötürü kara çadıra kondurulmak istenen Dirse Han’ın öfkelenerek karısına şiddet içeren cümlelerle yaklaşması ve doğrudan “Tanrı Ta’âla bize bir batman oğul virmez nedendür” (Ergin, 2011: 80) ifadesini kullanarak yalnızca *erkek* evlada sahip olmak istediğini belirtmesi de erkek kontrollü bir ailede kadının ikincil planda kalması olarak değerkendirilebilir.

Erkeğın yaşadığı olumsuz durumlar karşısında hiddetine yenilerek karşısındaki kadını ölümle tehdit ettiği durumlara bir diğerk örnek de Burla Hatun ve oğlu Uruz arasında yaşanmaktadır. Burla Hatun, Oğuz toplumunun yöneticisi olan Bayındır Han’ın kızıdır ve alp özellikleri gösteren bir kadındır. Ancak hem Salur Kazan’ın Evinin Yağmaladıncđı Boy (Ergin, 2011: 107)’da hem de Salur Kazan’ın Tutsak Olup Oğlu Uruz’un Çıkardıncđı Boy (Ergin, 2011: 239)’da Uruz, annesi Burla Hatun’u rahatlıkla ölümle tehdit edip annesinin canına kastedebilmektedir. Yine Salur Kazan’ın Evinin Yağmalandıncđı Boy’da Burla Hatun’un, Şöklı Melik’e sakilik yapmakla oğlu Uruz’un öldürölme ihtimalleri karşısında ikilem yaşaması ve Uruz’a akıl danışmasının ardında da başka bir ataerkil kabulün varlığı dikkat çekmektedir. Uruz’un, babası Kazan Bey’in namusuna annesinin leke düşürmesinden onun ölümünü tercih etmesiyle bir bakıma “eş”lik -namus- anneliğe üstün gelmiş; diğerk bir ifadeyle ataerkil iş birliği başat öğesi olarak “beden dokunulmazlığı”nı seçmiştir (Parlak, 2015: 160). Ayrıca Burla Hatun’un, oğlu Uruz’un sözünü dinlemesi erkek egemenliğini kabul ettiğinin bariz bir göstergesidir ve Uruz’daki buyurgan tavır da tüm destanlardaki kadın-erkek ilişkisinin bir özeti gibidir (Pehlivan, 2015: 289).

Alp tipi kadınlardan olan ve eşlerini seçebilme noktasında kendi kaderlerini tayin edebildiklerinden hikâyelerde idealleştirilen diğerk isimler Banu Çiçek ve Selcen Hatun’dur. Ancak Banu Çiçek ve Selcen Hatun’un hikâyelerine etraflıca bakıldığında eş seçme konusunda özgür olmadıkları, yine hayatlarındaki erkek(ler) tarafından yönlendirildikleri açıkça görölmektedir. Banu Çiçek ve Bamsı Beyrek, daha onlar doğmadan babaları

tarafından beşik kurtması yapılmıştır (Ergin, 2011: 117). Üstelik Beyrek'in babası Pay Püre Bey, Beyrek'e: "Oğuzda kimün kızın alı vireyin" (Ergin, 2011: 124) diyerek evlenme kararında eş seçimini oğluna bırakırken; Banu Çiçek'in "Babam mana ben seni yüzi nikablu Beyrege virmişem dir-idi" (Ergin, 2011: 122) cümlesini kurması eş seçiminde özgür olmadığını göstermektedir. Ayrıca hikâyenin devamında Banu Çiçek, nişanlısı Bamsı Beyrek'in ölüm haberi gelince ağabeyi Deli Karçar tarafından ve Bayındır Han'ın da izniyle Yalancı Oğlu Yaltacuk'a verilmiş (Ergin, 2011: 131-132) ve böylece kendi kaderini tayin edemediği bir kez daha anlaşılmıştır. Benzer şekilde Kan Turalı da evlenmek istediğini ve evleneceği kızda aradığı özellikleri rahatlıkla babasına ifade edip kız arayabilirken (Ergin, 2011:185); Selcen Hatun'un Kan Turalı'ya âşık olmasına rağmen Kan Turalı ile evlenebilmesinin babasının rızası ve izni ile gerçekleşebileceği "Hak Ta'âla atamun könlüne rahmet eylese, kebin kesüp meni ol yiğide virse" (Ergin, 2011: 188) sözlerinden anlaşılmaktadır. Ayrıca Bamsı Beyrek ve Kan Turalı'nın "kendinden önce düşmana varan, baş kesip kan döken" kadınlar istemesi ve buna rağmen Banu Çiçek ve Selcen Hatun'un kendilerinden fiziksel olarak daha güçlü olduğunu anladıklarında bu durumu "erkeklik gururları"na yediremeyerek sinirlenmeleri de (Ergin, 2011: 123, 196) ataerkil ikiyezlülüğe temel olan epizotlardandır ve bu epizotlar kadın hakkındaki düşüncenin ataerkil tercihe/çıkara göre gidiş-gelişlerine bir örnektir (Parlak, 2015: 162).

Dede Korkut Kitabı'nda erkeğin, kadın karşısındaki üstünlüğünün en açık ifadelerinden biri ise Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı hikâyesinde Selcen Hatun'un, Kan Turalı'ya söylediği "Big yigit öginür-ise er öginsün, aslandur. Öginmeklik 'avratlara bühtandır. Öginmek-ile 'avrat er olmaz." (Ergin, 2011: 197) sözleridir. Hikâyelerdeki en muharip kadın olan Selcen Hatun'a anlatıcı tarafından bu sözlerin söylenmesi, kadının erkek karşısındaki düşük konumunun net bir biçimde tebarüz ettirilmesidir (Pehlivan, 2015: 289). Bir başka deyişle ataerkil zihniyetin kabul ve tercih ettiği maskülen tavırlara yaklaşan kadınların saygınlığı bir noktada erkek saygınlığıyla çakışmakta ve nihâyetinde erkek üstün gelmektedir.

Bilimsel çalışmalarda "yardımcı kadınlar" olarak görülen ve hikâyelerde de geri planda kaldığı düşünülen kadınların durumları ise yukarıda izah edilen "alp" kadınlardan oldukça farklıdır. Bu kadınlar içerisinde özellikle Kısırca Yenge ve Boğazca Fatma dikkat çekici özellikleriyle karşımıza çıkmaktadır. Banu Çiçek'in düğününe katılan iki kadın da, Oğuz toplumunun genel ahlak kurallarına uygun davranışlar sergilemedikleri için Beyrek

tarafından hor görülmüş ve kendileriyle alay edilmiştir (Ergin, 2011: 146-147). Çocuk sahibi olamadığı için “kısır kısarak”lara benzetilen Kısırca Yenge, Banu Çiçek’in yerine kalkıp oynamak istediğinde Beyrek, “ Öküz ardında sarvanlar sana bakar, buldur buldur gözlerinin yaşı akar, sen anların yanına vargıl, muradını anlar virür bellü bilgil, senün-ile menüm işim yok” (Ergin, 2011: 146) ifadelerini kullanır. Çobanlarla yaşadığı ilişki yüzünden Oğuz toplumu içinde “adı çıkan” Kısırca Yenge, bu ilişkisinden dolayı ayıplanmaktadır. Hikâyenin devamında bu kez de Boğazca Fatma, Banu Çiçek’in yerine oynamaya yeltenir ancak durumu fark eden Beyrek yine benzer şekilde “ İvünüzün ardı dereçük degül-mi-y-idi, itünüzün adı Barak degül-mi-y-idi, senün adın kırk oynaşlu Boğazca Fatma degül-mi-y-idi, dahı ‘aybun açaram bellü bilgil” (Ergin, 2011: 147) ifadelerini kullanarak Boğazca Fatma’yı ayıplar. İki kadının da ayıplanmasının sebebi yaşadıkları cinsel hayatlarıdır ve iki kadının da ilişkisi Oğuz toplumu için “gayrimeşru ilişki” olarak görülmektedir. Ancak diğer taraftan Bamsı Beyrek’in, Banu Çiçek’i “üç öpüp bir dişlemesi” (Ergin, 2011: 123)’nde hiçbir sakınca görülmemektedir. Üstelik Banu Çiçek ile Bamsı Beyrek’in de henüz “meşru” olmayan bir ilişkisi vardır. Her ne kadar aralarındaki güçlü aşk ve sevgi bağı bu durumu metin içinde meşrulaştırmış gibi görünse de Kısırca Yenge ve Boğazca Fatma’nın da yaşadıkları ilişkilerde “âşık olmuş olabilecekleri” gerçeği göz ardı edilmiştir. Sonuç olarak erkek egemen toplumun erkek bakış açısı ile belirlediği ahlak kuralları da erkeğin çıkarlarına göre “gidişli-gelişli” olarak şekil almıştır.

Dede Korkut Kitabı’nda karşılaşılan ataerkil toplum düzeninin varlığı ile ilgili epizotlar ve örnekler bu başlık altında daha da artırılıp yorumlanabilir. Ancak geri kalan epizot ve örnekler, çalışmanın diğer başlıklarını daha yakından ilgilendirdiğinden bu kısımda yer verilmemiştir. Yine de bu noktaya kadar değinilen ve yorumlanan durumlar bile Dede Korkut Kitabı’nda erkek egemen yapının varlığını onaylamaktadır. Özellikle Radikal ve Sosyalist feministler tarafından kadının ezilmesi ve ikincilleştirilmesi noktasında en etkili yöntem olarak görülen ve büyük oranda sorumlu tutulan ataerkil zihniyet ve yapı, Dede Korkut Kitabı’nda kimi yerlerde açıkça kimi yerlerde de üstü örtük ancak anlaşılabilir seviyelerde kendini göstermektedir. Hikâyelerin aksine Mukaddime bölümünde bu zihniyetin varlığı daha da belirginleşmektedir. Dede Korkut Kitabı bir bütün olarak okunduğunda büyük oranda ataerkil kültürün özelliklerini barındırdığından, kadının erkek tarafından tahakküm altına alınması da görülebilir boyutlara çıkmıştır.

4.3. Eğitimde Fırsat Eşitliği Talepleri Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nda Kadın

Kadınların, bağımsız birer birey olarak toplumun her aşamasında yer alması ve erkekler tarafından kendilerine uygulanan baskıdan kurtulabilmeleri için iyi bir eğitim almaları gerektiği feminist kuramlarca mutabık olunan konulardan biridir. Eğitimin, bireyin yaşamını sürdürme, kendini geliştirme, toplumun bir üyesi olma ve toplumla uyum içinde yaşama gereksinimlerini karşılama yönünde önemli bir payı vardır ve bu durum her insanın eğitilme ihtiyacı ve hakkını gündeme getirmektedir (Özaydınlık, 2014: 95). Her bireyin “eğitim”e olan bu gereksinimine karşı farkındalık, 1789 Fransız İhtilâli ve devamında yaşanan “insan hakları” ile ilgili olumlu gelişmelerle artmaya başlamıştır. Böylece zamansal olarak da aynı dönemlere denk gelen ilk feminist hareketlerin esas problem konularından biri “kadının eğitimi ve eleştirel becerilerini geliştirebilme imkânı” olmuştur. Özellikle *ana akım feminizm* olarak da adlandırılan ve ilk feminist hareket olan Liberal Feminizm, kadınların erkeklerle eşit şartlarda eğitim alması gerektiğini dile getirmiş ve kadınların kurtuluşa ulaşabilmesi için eğitimin gerekli olduğuna dikkatçekmiştir.

Liberal Feminizm'in önemli iki ismi olan Mary Wollstonecraft ve John S. Mill, insanları diğer canlılardan ayıran temel özelliğin zihinsel kapasite olduğu ve sahip olunan potansiyel zihinsel kapasite açısından insanlar arasında herhangi bir farkın olmadığı ve doğal olarak kadınlarla erkekler arasında da bu farkın bulunamayacağını dile getirmiştir (Demir, 2014: 49). Wollstonecraft'a göre erkekler ve kadınların aynı ahlaki ve düşünsel öze sahip olması her ikisinin de aynı zihinsel ve tinsel eğitimi almasını gerektirir ve eğer kadın, farklı ya da yanlış akıl yürütürse bu onun eğitimindeki eksiklikle ilgilidir (Donovan, 2016: 37). Ayrıca erkekler ve kadınlar aynı ahlaki ve düşünsel öze sahip oldukları için, eşit eğitim imkânlarından yararlandıkları takdirde kadınlar da erkeklerin yaptığı her türlü mesleği yapabilecek yeteneğe sahiptirler (Güriz, 2011: 70).

Wollstonecraft'ın görüşlerinden büyük oranda etkilenen Liberal feministler, kız ve erkek çocuklarına aynı eğitimin verilmesi ve kız-erkek çocuk ayrımı yapılmadan eğitim hakkının yaygınlaştırılması için çaba göstermişlerdir (Güriz, 2011: 70). Liberal feministlere göre, sosyal değişiklik ve toplumun dönüştürülmesi hedefi için en temel nokta eğitimidir ve kadının, özel alanla sınırlı kalmadan birey olarak kendini gerçekleştirebilmesi için entelektüel olarak gelişmesi gerekmektedir (Altınbaş, 2010: 25). Aldıkları eğitimle eleştirel düşünme becerisi kazanacak olan kadınlar; yalnızca entelektüel anlamda değil manevi anlamda da yetiştirecekleri için hem kendilerine hem ailelerine hem de topluma üst seviyede

faydalı bireyler hâline gelecektir (Wollstonecraft, 2012). Böylece kadın, kamusal alanda daha fazla varlık gösterecek ve ekonomik özgürlüğünü de elinde bulundurduğundan erkekler tarafından daha az kontrol altına alacak ve daha az baskılanacaktır. Kısaca, temel doktrinleri “eşitlik” üzerine kurulan Liberal feministler, doğal kapasiteleri hiç de farklı olmadığı hâlde kadınlarla erkeklerin toplum içinde eşitsiz bir konumda olmalarının temelini eğitimde görmüş (Savran, 1985: 7) ve bu alanda kadınlara gerekli fırsat ve imkânların tanınması gerekliliğini savunmuşlardır.

Liberal Feminizm’in *kadın kurtuluşu* için gerekli gördüğü formel ve çağdaş anlamda bir eğitim sisteminin Dede Korkut Kitabı’nda karşılaşılan konargöçer Oğuz toplumu için hem zamansal açıdan hem de sosyal hayat gereği mümkün olmadığı açıktır. Ancak destan özelliği gösteren her metin gibi Dede Korkut Kitabı da sosyal ve ahlakî mesajlar barındırmakta ve kahramanları aracılığıyla verdiği bu mesajlarla toplumu eğitme amacı gütmektedir. Nitekim Dede Korkut Kitabı’nın genelinde gençlerin, Oğuz toplumunun ve töresinin istediği şartlara uygun olarak yetiştirilişleri, yani alp oluşları anlatılmaktadır (Duymaz, 1999:121). Bu süreçte de Dede Korkut’ta bir eğitim metodu olarak “model oluşturma” ya da “model gösterme” kullanılmış ve iyi ve doğru insan olmanın yolları bu şekilde iletilenmiştir (Arı ve Karateke, 2010: 278). Ancak Dede Korkut Kitabı’nda “alp” olabilmek için belli bir eğitim sürecinden geçtiğini bildiğimiz bireylerin tamamı erkektir. Her ne kadar erkeklerin, alplik ve yiğitlik özellikleri gösterecek yaşa gelinceye kadar nasıl bir eğitim sürecinden geçtiği hikâyelerde açıkça belli olmasa da Kazan Bey Oğlu Uruz Bey’in Tutsak Olduğu Boy’da yer alan epizottan anlaşıldığı üzere oğulların yetiştirilmesi ve alp olabilmesi babalarının sorumluluğundadır. 16 yaşına gelmesine rağmen henüz bir yiğitlik göstermediği için ad alamayan oğlu Uruz’a üzülen Kazan Bey’e, Uruz’un: “hüneri oğul atadan-mı görür öğrenür, yohsa atalar oğuldan-mı öğrenür, kaçan sen meni alup kafir serhaddına çıkardun, kılıç çalup baş kesdün, men senden ne gördüm ne öğrenem” (Ergin, 2011: 156) şeklinde verdiği karşılıktan da açıkça anlaşılabileceği üzere oğulun, Oğuz toplumunun beklentilerini karşılayacak şekilde yetiştirilmesi babanın bir görevi olarak görülmektedir.

Dede Korkut Kitabı’nda yalnızca erkek çocukların değil, kızların da korkusuz, yiğit ve kahraman olmaları yani alp tipine uygun olmaları istenilir (Başar, 2012: 1016). Buna rağmen alp tipine uygun kadınlar olan Dirse Han’ın eşi, Burla Hatun, Selcen Hatun, Banu Çiçek ve kırk ince (belli) kızın, bu özellikleri kazanırken hangi yollardan geçtikleri ve nasıl

bir eğitim aldıkları hikâyelerde belli değildir. Ancak bu kadınların, Liberal Feminizm'in "kadınlarla erkekler bilişsel olarak farklı olmadıkları için kadınların, erkeklerle aynı işleri yapabilecekleri" (Demir, 2014: 50) tezini doğrulayan kadınlar oldukları açıktır. Zira bu kadınlar, Oğuz toplumunun ya da Oğuz erkeğinin müşkül durumlarında tıpkı alplar gibi at binip ok atıp savaşabilmektedir.

Kadının eğitimi ile ilgili en net ifade ise Mukaddime bölümünde geçen "kız anadan görmeyince öğüt almaz" (Ergin, 2011: 74) cümlesidir. Mukaddime bölümünün devamında dört gruba ayrılan kadınlar üzerinden çizilen tablo düşünüldüğünde, makbul kadının "evine ve kocasına bağlı" kadınlar olması gerektiği açıktır. Böyle bir kadın imajının devam etmesi için söz konusu ifade ile "anne-kız" arasındaki model olarak öğrenme ilişkisine dikkat çekildiği düşünülebilir. Tıpkı hikâyelerde kahraman ve yiğit olmayı babalarından öğrenen erkek çocukları gibi kız çocukların da annelerinden görerek ve öğrenerek "kadınlık" sorumluluklarını ve gerekliliklerini yerine getireceği; böylece anneden aldıkları eğitimle yetişen kadınların, kendilerine toplum tarafından uygun görülen rolleri de yine anneden devralarak devam ettirecekleri yorumu yapılabilir. Bu durumda ataerkil kültürün kadınlar için çizdiği sınırlar ve sorumluluklar dakuşaklar arasında birinden diğerine aktararak devam edecektir. Liberal Feminizm ise böyle bir yetiştirilme tarzına itiraz etmekte; yukarıda da bahsedildiği üzere kadının, erkekle aynı eğitimi alarak eleştirel düşünme becerisini kazanmasını ve kendini geliştirerek toplumda daha fazla varlık göstermesini talep etmektedir. Bu talebin hikâyelerde karşılaşılan dışa dönük ve aktif alp kadınlar için kısmen geçerli olduğunu söylemek mümkün olsa da sosyal hayattaki anlayış farklılığından dolayı Mukaddime bölümünde karşılaşılan ve ev içi ile özdeşleştirilerek pasivize edilmeye çalışılan kadınlar için mümkün olmadığı açıktır.

4.4. Sınıflı Toplum Yapısının Eleştirisi Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nda Kadın

Kadın sorunlarına eğilen yaklaşımlar içerisinde düşünce akımlarının büyük etkisi olmuştur. İlk feminist hareket olan Liberal feminizmin, dönemin düşünce akımı olan Liberalizm'den etkilenmesi gibi 19. yüzyılın bir başka önemli düşünce akımı olan Marksist eleştiri de feminist hareketlerin azımsanmayacak bir kısmını etkisi altına almıştır. Marksist Teori'nin temel tartışma alanlarından biri olan sınıflı toplum yapısının varlığı ve kadın üzerindeki etkileri ise Marksist ve Sosyalist Feminizm'in en çok ilgilendiği konular arasına girmiştir.

Dönemin ekonomik konjonktürüne yapılan Marksist eleştirilerden beslenen Marksist Feminizm, kadının yaşadığı problemlere cinsiyet olgusu üzerinden yaklaşmak yerine maddi olgular üzerinden açılım getirmiştir. Marksist Feministlere göre bir tarafta ezenin diğer tarafta ezilenin olduğu bir durum söz konusu ise bunun tek sorumlusu kapitalizmdir. Bu sebepten kadının yaşadığı problemler, kadına özel çözüm yolları gerektirmez. Kapitalist ekonominin neden olduğu sınıflı yapının son bulması ile doğal olarak kadınlar da kurtuluşa ulaşacaktır. Diğer bir ifadeyle Marksist teorisyenler sorunu komünist teori içinde ele aldıkları için August Bebel'in de öne sürdüğü gibi "kadın sorununun çözümü toplumsal sorunun çözümü ile özdeş" görülmektedir (Donovan, 2016: 150).

Kapitalist ekonomik sistemde maddi gücü yani sermayeyi elinde bulunduran burjuva/işveren sınıfı, proleter/işçi sınıfına ürettiği iş gücü karşılığında hak ettiğinden çok daha azını vererek "emek sömürüsü" üzerinden zenginleşmektedir (Marx, 1890'dan aktaran Bürgin, 2014:13). Marksist Feminizm'e göre kadının evdeki durumu ile işçi sınıfının üretim ilişkileri içerisindeki durumu aynıdır. Tüm gün evde ücret almadan ev işleri ve çocuk bakımı ile ilgilenen kadının, erkek tarafından emeği sömürülmekte ve özgürlüğü elinden alınmaktadır. Ancak kadınların ezilmesi bireylerin bilinçli eylemleri yüzünden gerçekleşmez; bu ezilme kapitalizm ile bağlantılı politik, toplumsal, ekonomik yapıların doğal bir sonucudur (Çakır, 2007: 459). Bu yapıların sistemleştirdiği kurallar içerisinde yaşayan bireylerin aksine, komünist sistemde yaşayan bireyler kendilerini biçimleyen sistemi kurma gücünü kendi ellerinde tuttuklarından, kendi istediklerini yapma ve kendi olma özgürlüklerine kavuşacaklardır (Tong, 2006: 78). Böyle bir sosyalist dönüşüm toplumun tamamına özgürlük vadettiğinden kadınlar için spesifik düzenlemeler yapmak da gerekmeyecektir. Kısaca, Marksist Feminizm'e göre toplumsal sınıf mücadelesinden ayrı olarak kadın sorunlarını anlamak mümkün olmadığı gibi sınıfsal yapı korunduğu ve temel çelişkiler devam ettiği sürece kadın sorunları da devam edecektir (Sevim, 2005: 71).

Marksist Teori'nin temel kavramlarından beslenen diğer bir kuram da Sosyalist Feminizm'dir. Marksist kategorilerin temelinde ve Radikal Feminizm'in eleştirileri ışığında şekillenen Sosyalist Feminizm (Çakır, 2008: 187) bu iki kuramın bir "sentezi" şekline dönüşmüştür. Sosyalist feministler, sınıfsız toplum yapısına ulaşmakla kadın problemlerinin de kendiliğinden ortadan kalkacağı görüşüne katılmakla beraber bu görüşü yetersiz bulurlar. Kadın sorununa Marksist feministlerin ana neden olarak sınıflı toplumu

göstermelerine karşı çıktıkları gibi Radikal feministlerin de ana hatta tek neden olarak “patriarkal”ı görmelerine karşı çıkarlar (Demir, 2014: 73-74). Sosyalist feministlere göre patriarkal ilişkiler de en az sınıflı toplum yapısının beraberinde getirdiği sorunlar kadar köklü bir geçmişe sahiptir. Bu sebepten ataerkil düzenle beraber sınıflı toplum yapısının ortadan kaldırılması eşit öneme sahiptir.

Dede Korkut Kitabı’nda sınıflı toplum yapısının varlığını ve sonuçlarını, Marksist ve onun temel kavramlarından beslenen Sosyalist Feminist Kuram perspektifinden tartışmak bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. Çünkü Marksist ve Sosyalist Feminist Kuram’ı şekillendiren Marksist Teori’nin kapitalizm eleştirisi, nihayetinde 19. yüzyılın ekonomik konjonktürüne yapılan bir eleştiridir. Kapitalizmin doğurduğu sınıflı toplum yapısının ekarte edilerek toplumu ve dolaylı olarak kadını kurtuluşa ulaştırma düşüncesi, Dede Korkut Kitabı’nda karşımıza çıkan Oğuz toplumunun yaşadığı dönem ve coğrafi ve sosyal imkânların şekillendirdiği ekonomik yapılanma düşünüldüğünde anakronik yorumlara yol açma ihtimalini doğurmaktadır. Nitekim Fuzuli Bayat da (2016: 142): “Oğuznamelerde tasvir ve takdim edilen toplum hayatı klasik anlamda ne kul emeğine esaslanır, ne feodal toprak mülkiyetidir, ne de kapitalist siyasî-iktisâdî kutuplaşmadır. Bu, yalnız hareketli Asya konar-göçer Türklerinin yarattığı, istismar eden ve istismar olunanlara bölünmemiş siyasî-iktisâdî sistemdir.” yorumuyla Dede Korkut Kitabı’nda kapitalizmin mümkün olmadığı görüşünü desteklemektedir. Ancak, Dede Korkut Kitabı’nda -doğrudan kapitalizm sebep olarak gösterilemese de- sınıflı bir toplum yapısının varlığından söz edilebilir.

Bahaeddin Ögel (1971: 36): “Eski Türk halklarında derin bir ‘sınıf ayrılığı’ ile ‘sınıf mücadelesi’ yoktu.” ifadelerini kullanır. Ancak Ziya Gökalp (2016: 51), Engels’in “özel mülkiyetin şekillenmesi ile toplum yapısının da değiştiği” görüşlerine benzer şekilde ilkel toplumlarda mülkiyet hakkı da dâhil olmak üzere hak sahibinin fertler değil toplumlar olduğunu; sosyal iş bölümü başladıktan sonra fertlerin de hak sahibi olmaya başladığını belirtir. Gökalp’ın da işaret ettiği şekliyle, Dede Korkut Kitabı’nda göçebelikten yarı göçebeliğe geçtiği anlaşılan Oğuz bireylerinin özel mülkiyet hakkına da sahip olmaya başladığı; böylece sınıfsal farklılıkların bulunduğu bir topluma doğru evrildiği görülmektedir. Sözelimi, Salur Kazan’ın Evinin Yağmalandığı Boy’da Salur Kazan’ın ava çıkma isteği üzerine dayısı Aruz’un, Kazan’a yönelttiği “ordun üstüne kimi korsun?” sorusu ve Kazan’ın verdiği “üç yüz yigid-ilen oğlum Uruz menüm ivüm üstüne tursun”

(Ergin, 2011: 96) cevabı Oğuz toplumunda özel mülkiyet anlayışının geliştiğinin bir göstergesidir. Mülkiyetin büyük bir kısmının ise İç ve Taş Oğuz'un başında bulunan yönetici Bayındır Han'a ve Bayındır Han'ın hem damadı hem de ondan sonraki en yetkili kişi olan Salur Kazan'a ait olduğu anlaşılmaktadır. Keza savaşlardan elde edilen her ganimetin belli bir oranda pay sahibi Bayındır Han'dır (Ergin, 2011: 153, 206). Ayrıca Kazılık Koca Oğlu Yigenek Boyu'nda Bayındır Han'ın "ağ ban evli, gök sayvanlı, şahbaz atlı, bol çavuşlu ve bol nimetli" (Ergin, 2011: 201) olduğu görülür. Yönetici Bayındır Han ve ikinci yönetici konumundaki Salur Kazan'ın düzenledikleri toylarda varlıklarını sergiler şeklinde çadırlar diktirmeleri, ipek halılar döşemeleri, badyalar kurdurmaları ve altın sürahiler kullanmaları (Ergin, 2011: 77,95) ve Salur Kazan'ın sahip olduğu mal varlığını Oğuz beylerine yağmalatması (Ergin, 2011: 243) da Oğuz toplumunun mülk dağılımı içerisinde, yöneticilerinin büyük paya sahip olduğunu göstermektedir. Bu duruma ek olarak toplumun genelinde de mülk sahibi olanlar çoğunlukla erkeklerdir. Boğaç örneğinde olduğu gibi beylerin, ad alan oğullarına mal varlıklarından bir kısmını vermeleri (Ergin, 2011: 83); oğlu Kan Turalı'ya kız aramak için İç Oğuz'u gezmeye çıkan Kanlı Koca'nın mal varlığını oğlunun gözetimine bırakması (Ergin, 2011: 185) ve hikâyelerin genelinde beylerin kendilerini atlarının, koyunlarının, develerinin ve çadırlarının sahibi olarak göstermesi, Oğuz toplumunda özel mülkiyetin hak sahibinin erkek bireyler olduğuna işaret etmektedir. Kadınların ise genelde miras yoluyla bu haklardan faydalandığı Deli Dumrul, Burla Hatun ve Dirse Han'ın eşi örneklerinden anlaşılmaktadır. Dumrul, kendi ölümüne kesin gözüyle baktığı an "kara dağlarını, soğuk sularını, şahbaz atlarını, dünlüğü altın ban evini, develerini, koyunlarını" eşine miras olarak bırakmaktadır (Ergin, 2011: 182-183). Diğer taraftan Dirse Han'ın eşinin oğlu Boğaç'ı ve Burla Hatun'un ise oğlu Uruz'u kurtarmak için babalarından "ağır hazine, bol leşker" (Ergin, 2011: 87, 165) alabildikleri görülmektedir. Tüm bu örneklerden hareketle özel mülkiyet anlayışının bulunduğu Oğuz toplumunda, sınıflar arası farklılığın olduğu bir toplum yapısından da söz edilebileceği düşünülmektedir.

Marksist Feminizm'in iddia ettiği üzere özel mülkiyet anlayışıyla doğru orantılı olarak ortaya çıkan sınıflı toplum yapısının Dede Korkut Kitabı'ndaki en belirgin örneği Salur Kazan ile Karaçuk Çoban arasındaki ilişkidir. Salur Kazan'ın on bin koyununa çobanlık yaparak geçimini sağlayan Karaçuk Çoban ile Oğuz toplumunun Bayındır Han'dan sonra en yetkili ismi olan Salur Kazan'ın aynı sosyal sınıfa mensup olmadığı oldukça açıktır. Kazan Bey, evini kurtarması için kendisine yardım teklif eden çobanın bu teklifini geri

çevirir. Çünkü Kazan, statü olarak kendinden daha düşük seviyede bulunan birinden yardım alırsa Oğuz içinde küçük düşeceğinden endişe etmektedir (Ergin, 2011: 97). Diğer taraftan Salur Kazan, destanlarda iktidarın en yüksek sesidir (Pehlivan, 2015: 287) ve Kazan'dan sonra sırasıyla Oğuz beyleri ve beylerin erkek çocukları iktidar hiyerarşisinde yer almaktadır. Bu hiyerarşik zincirin devamında başta Burla Hatun olmak üzere Oğuz beylerinin eşleri ve kız çocuklarının da geldiği söylenebilir. Bu isimler Oğuz toplumunun “soylu” yani “burjuva” sınıfa mensup isimleri olarak değerlendirilebilir. Çünkü söz konusu isimler, hiyerarşik konumlarına göre kamusal ve özel alanlarda yönetimde söz sahibi olan ve Oğuz toplumunun sahip olduğu mal varlığının büyük kısmını elinde bulunduran beyler ya da onların aileleridir. Diğer taraftan bezirganlar, dayalar, hizmetçiler, kullar, cariyeler, karavaşlar, halayıklar, imrahorlar, çobanlar ise burjuva sınıfa hizmet ettiği anlaşılan “proletar” sınıfa mensup olarak değerlendirilebilecek çalışanlardır. Oğuz beylerinin eşlerine yardımcı olan kırk ince belli kız ile beylerin yoldaşlığını yapan kırk yiğidi ise Abdülkadir İnan (1998b: 242-243) “beyzade” yani soylu sınıfa dâhil etmektedir. Ancak İnan, açıklamasının devamında bu “kırklar”ın bazı destanlarda kölelerden de seçilebildiğini belirtmiştir. Kırkların hangi sınıfa dâhil edilebileceği hem hikâyelerde hem de bilimsel çalışmalarda muğlak olsa da geriye kalan ve hizmetçi/işçi sınıfına dâhil edilebileceği belli olan “proletar” sınıfın varlığı Dede Korkut Kitabı'nda sınıfsal ayrılmanın varlığına bir işaretidir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Marksist ve Sosyalist Feminizm için böyle bir sınıfsal farklılığın bulunması genelinde toplum, özelinde kadın için problem teşkil ettiğinden sonlandırılmalıdır. Bu sistem yerine kurulacak olan komünist/sosyalist düzenle toplumun tüm fertleri gibi kadın da gerçek kimliğine ve özgürlüğüne ulaşabilecektir. Ancak böyle bir düzenin Dede Korkut Kitabı'nda karşılaşılan Oğuz toplumu için mümkün ol(a)mayacağı açıktır. Ayrıca kitabın geneli göz önüne alındığında sınıflı toplum yapısının varlığından söz edilebilse de bu yapı kadınların, erkekler tarafından baskılanmasının salt sebebi olarak da gözükmemektedir.

4.5. Kamusal Alan-Özel Alan Karşıtlığı Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nda Kadın

Feminist Kuramlar içerisinde “kamusal alan ve özel alan” kavramları oldukça sık kullanılan ve sosyal yaşamın kadınlar ve erkekler için ikiye ayrılmasını ifade eden kavramlardır. Kamusal alan ile özel alan arasındaki ayrım, siyasal düşünce açısından hem temel bir ayrım hem de çok eski bir ayrım olmakla beraber hükümet her zaman kamusal

alanday yer alırken, ev içi istisnasız olarak özel alanın bir bölümü olagelmıştır (Hırata vd., 2015: 215). Feministlere göre çeşitli toplumlarda erkek ve kadın işlerinin farklı tanımlanmasına karşın, kadınların yaptığı her işin büyük çoğunlukla “özel” veya “ev yaşamı”na özgü olarak tanımlandığına, erkeklerin işlerinin ise “kamu yaşamı”na ait sayıldığına ilişkin çok sayıda kanıt bulunmaktadır (Ramazanoğlu, 1998: 93). Bu kanıtlardan yola çıkarak tartışılan kamusal alan-özel alan ayrımı, neredeyse tüm feminist kuramların ilgi alanına girmekle beraber özellikle Liberal Feminizm’in bu konu ile ilgili tespit ve talepleri diğer feminist kuramlar içerisinde öne çıkmaktadır. Zira kamusal alanda ve özel alanda kadının var olma/olabilme biçimleri ilk kez Liberal Feminizm’in dikkat çektiği hususlardan biridir; ardılı feminist kuramların söylemleri ise Liberal Feminizm’in söylemlerinden öteye geç(e)memektedir.

Liberal feministlere göre, hayatın önemli işleri aklın geçerli olduğu kamusal arenada yönetilirken, önemsiz hazlar ise kadının yaşadığı özel alana hapsedilmiştir (Donovan, 2016: 35). Bu durumun fark edilmesiyle birlikte Liberal feministler, dışlandıkları kamusal alana dâhil olabilmek için tüm kadınların sözcüsü olarak özgürlük talebiyle mücadeleye başlamıştır (Altun, 2008: 46). Liberal Feminizm, kadını ev ve ev ile ilgili işlerle sınırlayan özel alanı, kadının durumunun iyileştirilmesi önündeki en büyük engellerden biri olarak görür. Erkek, sınırsız siyasal haklarıyla kamusal alanda yetkin ve söz sahibi iken; kadının tüm gün özel alanda ev işleriyle uğraşması “siyasal failin cinsiyetsiz olabileceği” (Tanesini, 2012: 277) gerçeğini de engellemektedir. Erkekler ve kadınlar doğal olarak eşit ve ontolojik olarak aynı olduğundan (Donovan, 2016:47); erkekler daha fazla ev işi üstlenmeli, kadınlar ise daha yüksek oranda ücretli işgücüne katılmalıdır, böylece ailedeki cinsiyet de rolleri daha az ayrışacaktır (Walby, 2016: 110). Ayrıca Liberal feministlere göre anlamlı amaçlardan yoksun olarak evde kapalı kalan kadınların ilgi odaklarının evlerine yoğunlaşması, onları evlerinin kölesi, mobilya ve ev eşyalarının hizmetçisi hâline getirmektedir ve bu durumdan kurtulmanın yolu ise ev dışına çıkmaktır (Demir, 2014: 51). Böylece “erkeğe ait kamusal alan” ve “kadına ait özel alan” fikirleri reddedilerek sosyal hayat yeniden düzenlenecek ve kadın, kamusal alanda gösterdiği varlıkla erkek kadar *birey* olabilme hakkını elde edecektir.

Dede Korkut Kitabı’nda kadının kamusal ve özel alandaki durumunu değerlendirebilmek için Mukaddime bölümünü ve boyları ayrı ayrı ele almak gerekmektedir. Çünkü kitaba sonradan eklenmiş olduğu düşünülen Mukaddime bölümünde karşılaşılan Oğuz toplumu

ile boylarda anlatılan Oğuzlar arasında sosyal hayat farklılıkları bulunmaktadır. Mukaddime bölümünde karşılaşılan Oğuz toplumu, boyların aksine, İslâmiyeti iyiden iyiye benimsemiş ve yerleşik hayata geçmiş bir toplumdur. Dursun Yıldırım (1972: 38)'ın da ifade ettiği üzere: “[Y]erleşik hayatta artık törenin ve gelenekten doğan yasanın yerini İslâmi prensipler ve Kur'an'a dayalı şeriat kanunları almaya başlar. Hayat tarzı göçebe hayata nispetle durgun ve hareketsizdir.” Söz konusu durgun ve hareketsiz yaşam, Mukaddime bölümünde anlatılan kadının yaşamını da şekillendirmiştir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak ozan, dört gruba ayırarak tarif ettiği kadınların hepsiniev ve ev içi işlerle özdeşleştirmiştir. Solduran sop “açgözlü ve nankör”, tolduran top “çok gezen ve evinin temizliğine özen göstermeyen”, niçe söyler-isen bayağı “misafire önem vermeyen, yalancı, kocasını saymayan ve onun sözünü dinlemeyen” ev kadınlarını temsil ederken; olumlu özellikleri ile övülen ve tercih edilen evin dayacağı ise “evde kocası olmasa bile hakkıyla misafir ağırlayabilen” (Ergin, 2011: 76-77) ev kadını olarak tanımlanmıştır. Genel görüntüde bu kadınların hepsi özel alanlarında yaptıkları ya da yapmadıkları eylemler üzerinden değerlendirilen kadınlardır. Ayrıca kadınların kamusal alana çıkmalarının ve bu alanda varlık göstermelerinin tercih edilmediği, yine Mukaddime bölümünde geçen “dizinbasıp oturanda halal görklü” (Ergin, 2011: 74) cümlesiyle açıkça belirtilmiştir.

Mukaddime bölümünün aksine hikâyelerdeki kadınların kamusal alana çıkmaları nispeten daha kolay olmakta ve bu durum genel olarak Oğuz toplumu tarafından yadırganmamaktadır. Çünkü boylarda tasvir edilen devlet, konar-göçer kültüre ve askerî demokrasiye dayalı (Bayat, 2016: 56) hareketli ve canlı bir devlettir. Her an düşman saldırısıyla karşılaşma ihtimali olan Oğuz toplumunda, erkekler gibi kadınlar da alplık özelliği göstermeli ve kamusal alanda aktif olmalıdır. Dirse Han'ın Hanımı, Selcen Hatun, Burla Hatun ve bu isimlerin yanında bulunan kırk ince (belli) kız, kamusal alana yani Oğuz toplumunun mevcut yaşantısı düşünüldüğünde kamusal alan sayılabilecek “savaş” alanlarına çıkıp düşmanla savaşılabilmektedir. Ancak alp vasıflarına sahip olan ve bu sebepten kamusal alana rahatça çıkabildikleri düşünülen bu kadınların hiçbiri savaşa ilk anda diğer beylerle beraber katılmaz. Yalnızca hikâyenin seyrini değiştirecekleri vakit kaos ortamlarına dâhil olurlar. Bu durum da Dede Korkut Kitabı'nda kadınların, alp vafında olsalar dahi gerekmedikçe kamusal alana çıkmadıklarını göstermektedir.

Banu Çiçek'in durumu ise diğer alp kadınlardan nispeten farklıdır. Banu Çiçek'in, Beyrek ile yaptığı ok atma, at binme ve güreş yarışlarında kendine olan güveninden ve

becerilerinden savaşçı özelliklere sahip bir alp kadın olduğu anlaşılrsa da (Ergin, 2011: 123) diğer alp kadınlar gibi aktif olarak katıldığı bir savaş görülmemektedir. Hatta Banu Çiçek, kamusal alana çıkmasının yanlış anlaşılacağından endişe ederek Beyrek'e, "ol öyle adam değildir kim sana görüne" (Ergin, 2011: 122-123) cümlesiyle kendini ifade etmeye çalışmaktadır.

Dirse Han'ın eşi ve Burla Hatun örneklerinde olduğu gibi Dede Korkut Kitabı'nda bazı durumlarda kadınların "oğlancıklarının ilk avıdır diye" (Ergin, 2011: 86, 162) Oğuz beylerine ziyafet verdikleri ve kamusal alanın bir başka boyutunda da varlık gösterebildikleri görülmektedir. Ancak ziyafeti düzenleyen bir kadın olmasına rağmen, ziyafete katılacak olanların yalnızca erkekler olması oldukça ilginçtir. Bu duruma ek olarak av ve yağma gibi Oğuz toplumunu ekonomik yönden doğrudan ilgilendiren kamusal faaliyetlerin de hiçbirine kadınların katılmadıkları görülür. Hikâyelerde beyler ava gittiklerinde yanına yalnızca oğullarını ve yiğitlerini alırken; Kazan Bey de evini yağmalatmak için yalnızca İç Oğuz beylerini davet etmiştir (Ergin, 2011: 243). Tüm bu örneklerden çıkarılabilecek sonuca göre Dede Korkut Kitabı'nda kamusal alanın erkeklerle; özel alanın da daha çok kadınlarla özdeşleştirildiği söylenebilir. Kadının kamusal alanda varlığı erkeğe oranla oldukça sınırlıdır. Hikâyelerde Oğuz toplumu tarafından uygun görülen şekliyle kamusal alana çıkışı kısmen daha kolay olan kadının, Mukaddime bölümünde artık tamamen ev içine kapandığı görülmektedir. Liberal Feminizm için bu durum, kadınların kendi başına *birey* olabilme imkânlarını kısıtlamaktadır.

4.6. Kadının Sezgisel Yeteneğine Olan İnanç Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nda Kadın

Feministler bir yandan, kadının genel anlamda ataerkil zihniyet sebebiyle yaşadığı olumsuz durumları tartışırken diğer yandan da bu durumlara çözüm olarak kullanılabilecek en uygun yolun ya da yolların neler olduğunu saptamaya çalışmıştır. Tüm feminist kuramların problem öznesi "kadın" olmakla beraber çözüm önerileri büyük oranda farklılık göstermektedir. "Kadın"ı ve kadının doğuştan sahip olduğu düşünülen yetenekleri çözüm yolu olarak merkeze oturtan tek kuram ise Kültürel Feminizm olmuştur. Anaerkil bir topluma yeniden evrilmeyi amaçlayan Kültürel feministler, bunun mümkün olabilmesi için kadının kendinde var olan "yapıcı" kadınlık yeteneklerini kullanmasını amaçlamıştır.

Kültürel Feminizm’e göre kadını eyleme geçiren, kendinden bağımsız ve dış dünyada var olan kurallar değil; kendi hissî ve fikrî dünyası olmalıdır. Kültürel Feminizm, Aydınlanma geleneğinden gelen Liberallerin mekanik ve rasyonel bakış açılarının aksine hayatın her alanına aşkinci ve duygusal bir yaklaşım sergilemektedir. Bu yaklaşım, her bireyi gidebildiği en iyi noktaya götürmeyi amaçlar. Kadınlar, bu “iyileşme” yolunda sürekli dışarıdan gelen baskı ve kısıtlamalarla engellenmektedir. Bu durumun çözümü ise yine kadının kendi varlığındadır. Kültürel Feminizme göre kadının, dış dünyadan dayatılan kurallarla diktatörce yönetilmesi düşüncesinin aksine, içten gelen kuralları izlemeyi öğrenmesi gerekmektedir (Donovan, 2016: 77). Kadına bu kuralları öğretecek ve onu kurtuluşa ulaştıracak etken de onun doğuştan sahip olduğuna inanılan “sezgisel aklıve bu akli kullanma becerisi”dir. Margaret Fuller’in “elektirikli doğa” olarak açıkladığı sezgisel yetenek yine kendisi tarafından şu şekilde ifade edilmektedir:

Kadınların sezgileri daha hızlı ve doğrudur. Genellikle normal kadınların tüm bunları şaşmaz bir muhakeme ile kavrayıp tasvir ettiklerini görürsünüz. Çok akıllı erkeklerin ortamdaki değişiklikler karşısında tamamen aptallaştıkları ve çevrelerindeki hayat tarzlarını birbirine bağlayan görünmez bağları fark edemediklerini görürsünüz (Fuller, 1845’ten aktaran Kayhan, 1999: 38).

Olay ve olguların arkasında yatan sebepleri kadınların, erkeklerden daha farklı algıladığına inanan Kültürel Feministlere göre dış dünyada var olan her şey erkek egemen kültür tarafından kadınların aleyhine manipüle edilmektedir. Kadınlar, sezgisel yeteneklerini kullanarak bu durumu kendi lehlerine çevirebilir; bu sayede özgüvenlerini de artırarak mutluluğa ulaşabilirler. Yıkma ve harcamadan çok yaratma ve koruma gücü erkeklerden ziyade kadınlarda bulunmaktadır ve kadının elinde bulunan bu gücü kullanmasıyla toplum da savaş yerine barış içinde yaşayacaktır (Bürgin, 2014: 10). Nitekim Fuller’in de ifade ettiği üzere kadınlığın gelişimi toplumu da radikal olarak değiştirebilecektir (Donovan, 2016: 79). Kadının, içten gelen bu yapıcı ve ılımlı tavrı yalnızca onu değil tüm insanlığı kurtaracak etkiye sahiptir.

Kültürel Feminizm’in kadının sezgisel yeteneğine olan bu inancı, Türk kültüründe de mitik dönemlerden bu yana var olan bir inançtır. Nitekim, Türklerin en eski anlatılarından olan Yaratılış Destanı’nda dahi Tanrı Ülgen’e yaratma ilhâmını veren ve nasıl yaratması gerektiğini öğreten “Ak Ene/Ak Ana” bir kadındır (Gültepe, 2015: 417; Bayat, 2017a: 23-24). Bu durum Dede Korkut Kitabı’nda da birçok motifle desteklenebilir bir durumdur. Ana karakterlerin erkek olduğu Dede Korkut Kitabı’nda kadınlar, çoğu zaman sezgisel yeteneklerini kullanarak hikâyelerin gidişatına büyük oranda ve olumlu yönde etki

edebilmektedir. Oğuz erkeğinin hiddetle, asabiyetle ya da üzüntüyle karar vermekte zorlandığı durumlarda kadınlar; daha ılımlı, sakin ve yapıcı davranarak içinde bulunulan zor durumu kotarabilmektedir. Özellikle anne rolündeki kadınlar, kocasının öfkesini dindirir, isyanını teskin eder, onun hatalı davranışını onaylamaz ve aklıyla hareket ederek soğukkanlılığıyla olayları yönetir (Erbay, 2014: 231). Bu kadınlar içerisinde en dikkat çeken örnek Dirse Han'ın eşidir. Dirse Han'ın eşi sezgisel yetileriyle hikâyenin akışına birden çok yerde yön vermiş ve akışı her defasında olumlu tarafa çevirebilmiştir. Onun bu yeteneği en başından bilen Dirse Han, eşine “kavunum, viregüm, düvlegüm” (Ergin, 2011: 79) şeklinde seslenmektedir. Her ne kadar Muharrem Ergin bu sözcükleri “kavunum, viregüm, düvlegüm” şeklinde okusa da Sadettin Özçelik, Dede Korkut Kitabı'nın genel bağlamı düşünüldüğünde bunların “kadunum, diregüm, dölegüm” şeklinde okumanın daha yerinde olacağını belirtir (2016: 214-215). Özçelik'in okuması esas alındığında “dölek” sözcüğünün ifade ettiği “uyanık, dikkatli” anlamı Dirse Han'ın, eşinin öngörebilme yeteneğine olan inancını desteklemektedir. Dirse Han bu inançla, Bayındır Han'ın sohbetinde karşılaştığı muameleye sebep olan “çocuksuzluk” probleminin çözümü için doğrudan ve yalnızca eşine akıl danışmayı tercih etmiştir (Ergin, 2011: 79). Yine aynı boyda avdan dönenlerin yanında oğlunu göremeyen Dirse Han'ın eşi aldığı cevaplardan tatmin olmayarak oğlunu aramaya çıkmış ve onu ölümden kurtarabilmiştir (Ergin, 2011: 88-90). Son sahnelerde ise oğluna verdiği akılla eşinin düşman elinden kurtulmasına vesile olmuş ve tüm bu refleksleri sayesinde ailesini dağılmaktan kurtarabilmiştir (Ergin, 2011: 91-95). Dirse Han'ın eşinin olay akışı içerisinde yaptığı müdahalelerle üst metni kahramanlık anlatılarıyla dolu olan boyun, alt metinde kendine yönlendirici ve kurtarıcı olarak bir kadın seçtiği anlaşılmaktadır. Benzer bir durum Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Boy'da da bulunmaktadır. Kazan Bey'indüşmana esir düşen eşi Burla Hatun'a, düşmanın sâkilik yaptırmak istemesi üzerine Burla Hatun zekice bir yöntemle kimliğini gizleyebilmiş ve düşmanı bir müddet daha oyalayabilmiştir (Ergin, 2011: 106).

Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beyrek Boy'unda ise tekfur kızının akıllıca çözümü ile Beyrek, hisardan aşağıya urgan ile sallanıp on altı yıllık esaretinden kurtulabilmiştir (Ergin, 2011: 135). Bir başka örnek de Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boy'da bulunmaktadır. Yine Kazan Bey'in eşi Burla Hatun, tıpkı Dirse Han'ın eşi gibi, eşinin verdiği cevaptan tatmin olmayarak oğlunun müşkül durumda olduğunu sezinlemiş ve baba ile oğlun kurtarılmasına vesile olmuştur (Ergin, 2011: 175). Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu'nda ise kurtarıcı kadın Selcen Hatun'dur. Kızını Kan Turalı'ya verdiği için pişman

olan Trabzon tekfuru, Kan Turalı ile Selcen Hatun'un arkasından askerlerini göndermiştir. Böyle olacağını önceden sezinleyen Selcen Hatun uyumayarak nöbet tutmuş, kendilerini basan düşmanla tek başına savaşmış ve nihayet Kan Turalı ile gerçek bir kavuşma yaşamalarına sebep olmuştur (Ergin, 2011: 193-198). Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Boy'da Kapak Kan'ın karısının Basat'a, Tepegöz'ün yaptıklarını anlatması ve Tepegöz'ün Basat tarafından öldürülmesine vesile olması (Ergin, 2011: 209) ile Begil Oğlu Emren'ün Boyu'nda, gösterdiği hüneler Bayındır Han tarafından göz ardı edilen Begil'in tüm Oğuz'a asi olmak istemesinin, karısının akıl vermesiyle engellenmesi (Ergin, 2011: 216) de diğer dikkat çeken yönlendirmelerdir. Birkaç boy dışında Dede Korkut Kitabı'nda kadınların hikâye akışı içerisinde serinkanlı tutumları ve ferasetleri sayesinde kurtarıcı pozisyonlarda yer aldığı açıktır. İçinde bulunulan zor durumlardan yalnızca kendilerini değil çevresindekileri de uyararak kurtarırlar; olumluya, doğruya ve iyi olana sevk ederler. Carl Gustav Jung'un "anne arketipi"ni tarif için kullandığı "dişinin sihirli otoritesi; aklın çok ötesinde bir bilgelik ve ruhsal yücelik; iyi olan, bakıp büyüten, taşıyan, büyüme, bereket ve besin sağlayan; sihirli dönüşüm ve yeniden doğuş yeri; yararlı içgüdü ya da itki" (2005: 22) sözleri bu kadınların da ortak paydasıdır. Hikâyelerin genelinde erkek kahramanların yıkıcı tavırlarının aksine, -özellikle ailenin birliği ve dirliği söz konusu olduğunda-kadın kahramanların yerinde kararları veyapıcı etkileri göz ardı edilmeyecek kadar fazladır. Böylece Kültürel Feminizm'in önemsedığı kadının sezgisel yeteneğinin kurtarıcılığı, Dede Korkut Kitabı'nda defalarca sınanarak kanıtlanmıştır. Kadınların bu yetenekleri sayesinde, aile hayatını ve dolaylı olarak da sosyal hayatı şekilledirmede oldukça etkili olduğu görülmektedir.

4.7. Siyasal Eşitlik Talepleri Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nda Kadın

Feminist hareketler içerisinde en çok tartışılan konulardan biri de kadının yönetimde söz sahibi olması ve bunun sağlanması için atılabilecek adımların neler olduğu sorunsalıdır. 1789 Fransız Devrimi'nin, özgürlük ve eşitlik kavramları üzerine vurgu yapmasına rağmen kadınların bu kavramların dışında bırakılması (Altınbaş, 2010: 24), özellikle erken dönem feminist hareketleri yakından ilgilendirmiştir. Bu dönemde kanunların, kadınların da lehine olacak şekilde yeniden düzenlenmesi gerektiği ilk kez dile getirilmiştir. Sonraki süreçte ülkelerin, kadınlara başta "seçme ve seçilme" hakkı olmak üzere geniş çaplı haklar tanınmasıyla siyasal hak talepleri de zamanla feminist gündemde daha az yer almaya

başlamıştır. Bu sebepten, kadınlar için talep edilen siyasal düzenlemeler ilk feminist hareket olan Liberal feminizmi -diğer feminist hareketlere oranla- daha yakından ilgilendirmiştir. Liberal feministlere göre kadın ve erkekler arasında herhangi bir farklılık yoktur ve bireyler doğuştan eşittir. Dolayısıyla kadınların da erkekler gibi ve erkekler kadar hak sahibi olmaları gerektiği savunulmuştur (Güriz, 2011: 70).

Her bireyin doğuştan gelen doğal haklara sahip olduğu fikri Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nde açıkça ifade edilmesine rağmen (Donovan, 2016: 23) bildiride “birey” sözcüğüyle yalnızca “beyaz burjuva erkek” kastedilmiştir. Buna dayanarak Liberal erkek kuramcılar, doğal haklara sahip olan kişileri, “ailelerin efendileri olan mal sahibi erkekler” olarak görmüştür (Donovan, 2016: 28). Ayrıca erkeklerin, doğal haklarının korunarak toplumda rahatça yaşayabilmesi için bazı siyasal haklara sahip olması gerektiğini de iddia etmişlerdir. Liberallere göre siyasal alanda haklar sınırlıdır; siyasal toplum, *erkeklerin* doğal yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarını daha iyi korumak için vardır (Arat, 2017: 56). Bu duruma karşı çıkan Liberal feministler, yalnızca erkekleri gözetken yasal düzenlemelerin kadınların da yararına olacak şekilde yeniden düzenlenmesi gerektiğini savunmuştur. Nitekim Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nin kadınlara uyarlanmış şekli olan *Duygular Bildirisi*'nde Elisabeth Cady Stanton şu şekilde seslenmektedir: “*Bütün erkek ve kadınlar eşit olarak yaratılmışlardır, yaratıcıları tarafından verilmiş ve vazgeçilmez haklara sahiptirler, ki bunların arasında yaşam, özgürlük ve mutluluğun peşinde koşma hakkı vardır (...).*” (Kayhan, 1999: 37).

Liberal feministler, kadınların ezilmelerinin nedeni olarak siyasal eşitsizlikleri görürler ve kadın-erkek eşitliğini kabul ettikleri için kadının siyasal katılımında bulunmasını ve vatandaş olarak erkeklerle aynı temel haklara sahip olmasını önemserler (Olgun, 2003: 4-5). Zira Liberal feministlere göre kadınlar, birer vatandaş olarak erkeklerle aynı temel haklara sahip birer *insandır* (Donovan, 2016:29). Bu sebeple, yasa yapıcı kurullar, mahkemeler ve uygulayıcı görevliler aracılığıyla, kanunların oluşumunda ve uygulanmasında karşılıklı eşitliğe dayalı bir pay alma mücadelesine girerler (Tong, 2006: 33). Mücadelelerinin seyri ise kadına seçme-seçilme hakkının verilmesi ve yönetimde söz sahibi olması yönünde ilerler. Yasal politik anlayışları ise cinsiyetler arası eşitlik mücadelesi ile ataerkil toplum düzenine karşı koymak olmuştur (Notz, 2018: 43). Kısaca Liberal feministler, kadının erkekle gerçek anlamda eşit olabilmesi için erkeğe verilen siyasal hakların kadınlara da

verilmesi; kadının *birey* olarak devlet yapılanmaları içerisinde kabul görmesi ve söz sahibi olması gerektiğine inanmıştır.

Dede Korkut Kitabı'nda Liberal feministlerin dikkat çektiği modern anlamdasiyasal eşitlik talepleri, eserin içeriği ve teşekkül tarihi düşünüldüğünde mümkün gözükmemektedir. Ancak yazılı kurallar kadar sistemli olmasa da, hikâyelerde Oğuz toplumunun riayet ettiği bazı siyasal kurallar olduğu sezinlenmektedir. Bu kuralların büyük çoğunluğunun ise erkekler tarafından konulduğu ve yine erkekleri ilgilendiren düzenlemeler olduğu görülmektedir.

Oğuzların yaşam biçimi doğaya bağlı olduğundan yaşayışlarını düzenleyen temel etken doğanın kendisi (Korkmaz, 2006: 251) olmakla beraber, Dede Korkut Kitabı'nda devleti idare eden ve yönetimde söz sahibi olanlar erkeklerdir. Başta Bayındır Han olmak üzere Oğuzlar'ın idarî mekanizmasında yalnızca han ve beyler bulunmaktadır. Her ne kadar Dede Korkut Kitabı'nda karşımıza yasa koyucu olarak çıkan ilk isim Dede Korkut olsa da hikâyelerde, han ve beyler gibi doğrudan yönetime katıldığı görülmez. Yalnızca mukaddime bölümünde kendisinden “Oğuzun ol kişi tamam bilişiydi, her ne derse olur idi” (Ergin, 2011: 73) şeklinde bahsedilir. Hikâyelerde ise kahramanlık gösteren Oğuz erkeğine ad koyması ve babasından onun adına beylik istemesi de toplum içindeki siyasal ve sosyal varlığı onayan bir güç; toplumdaki hiyerarşinin düzenli bir şekilde işlenmesini sağlayacak hukuki süreci yönlendiren bir isim (Dursun, 2011: 115) olduğunu kanıtlar. Beyrek'e kız istemesi ve Basat'a insan olduğunu hatırlatması ise kendisine yönetim tarafından verilen görevlerin bir icrasıdır.

Dede Korkut Kitabı'nda siyasal anlamda asıl söz sahibi olan isim ise Bayındır Han'dır. Yönetici/kağan konumundaki insan olarak idarî mekanizmayı ve devlet gücünü temsil eden Bayındır Han (Eliuz, 2001: 79), hikâyelerde diğer beyler kadar aktif olmamasına rağmen düzenlediği toylarda beyleri ağırlamakta ve beylere savaş izni vermektedir (Ergin, 2011: 77,116,199,216). Kimi zaman da Bayındır Han'ın damadı ve beylerbeyi olan Salur Kazan, benzer nitelikli toplantılar düzenlemekte; savaş ya da av gibi Oğuz toplumunun hayatını etkileyecek kararların alındığı bu toplantılara da yalnızca Oğuz beylerini davet etmektedir (Ergin, 2011: 95, 154, 225, 234). Alınan kararlar da yine toplantıya katılan beylerin onayına sunulurken kabul edilir. Burada dikkat çeken nokta ise Burla Hatun örneğinde olduğu gibi “han kızı” olsalar dahi beylerin katıldığı bu devlet toplantılarına kadınların katılmaması; tüm kararların başta Bayındır Han ve Kazan Bey olmak üzere erkekler

tarafından alınması ve uygulanmasıdır. Buna dayanarak Oğuz toplumunun yönetiminin ve idaresinin her aşamasında yalnızca erkeklerin bulunduğu söylenebilir. Ayrıca, yalnızca mevcut hâlde değil gelecekte de yönetimin erkekler tarafından devam ettirileceği yine hikâyelerden anlaşılmaktadır. Bay Püre, Bayındır Han'ın sohbetine katılan beylerin hepsinin yanında erkek çocuklarının olduğunu fark eder ve kendisinin erkek çocuğu olmaması sebebiyle öldüğünde tacının ve tahtının sahipsiz kalacağından endişe ederek ağlamaya başlar (Ergin, 2011: 116). Oysa hikâyenin devamından anladığımız üzere Bay Püre'nin kız çocukları da bulunmaktadır ve tacının, tahtının müstakbel sahibi olarak kızlarını düşünmediği anlaşılmaktadır. Yine Salur Kazan da oğlu Uruz'un on altı yaşına gelmesine rağmen baş kesip kan dökmediği için kendi ölümünden sonra yerini alamayacağını düşünerek tacı ve tahtı için endişelenir (Ergin, 2011: 156). Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu'nda ise Kanlı Koca “Yarenler atam öldi men kaldum, yirin yurdun tuttum, yarinki gün men ölem oğlum kala, bundan yigregi yohdur” (Ergin, 2011: 184-185) diyerek neslin devamlılığını oğlun sağladığını ve bundan da çok memnun olduğunu ifade eder (Kabak, 2018: 150). Tüm bunlar kadının, Oğuz toplumunda yönetici sınıfa dâhil olmadığını; siyasî mekanizma içerisinde herhangi bir temsil ya da söz hakkının bulunmadığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Hatta gelecekte dahi Oğuz toplumunda kadınların, yönetimin herhangi bir noktasında bulun(a)mayacağını düşünülüğünü göstermektedir. Liberal Feminizm açısından bu durum, toplumsal bir bütünün iki bileşeninden biri olan kadının (Hirata vd., 2015: 259), siyasal anlamda erkeklerle eşit olması gerektiği talebine aykırıdır.

4.8. Kadın-Doğa İlişkisi Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nda Kadın

Feminist hareketlere yön veren fikir altyapıları, dünya üzerinde yaşanan politik, ekonomik, askerî, sosyal vb. gelişmelerden büyük oranda etkilenmiştir. Özellikle II. Dünya Savaşı'nın geride bıraktığı çevresel problemler (atom bombasının kullanılması, doğal yapıların tahrip edilmesi, radyoaktif kirlilik vb.) son dönem feminist hareketlerin şekillenmesinde etkili olmuştur. Farklı feminist görüşleri kapsayan ancak ortak noktaları “kadın-doğa” ilişkisi olması bakımından bu hareketler “Ekofeminizm” adı altında birleşmiştir. Ekoloji temelli feminist görüşlerin tartışma alanı, kadın ile doğa arasında kurulan ve yüz yıllardır ataerkil yapıdan beslenen ilişki ağıdır.

Ekofeministler çevre sorunlarını “kadın sorunları ve kadınların kurban edilmesi” olarak görürler ve onlara göre kadınların mağduriyetinin nedeni ataerkilliğin “kadın ve doğa” arasında yakınlık oluşturarak her ikisini de tahakküm altına almasıdır (Çetin, 2005: 63). Kadının, erkekten biyolojik ve psikolojik olarak farklı olması ve kadının sahip olduğu - başta doğurganlık olmak üzere- kimi özellikler dolayısıyla kadın ile doğa arasında bir ilişki kurulmasına neden olmuştur. Ekofeministlere göre bu ilişki tarihsel süreç içerisinde ataerkil zihniyet tarafından kurulmuş ve toplumun genel kabulü hâline gelmiştir. Doğa-kadın yaklaşması ataerkil kültürün ikilikçi yapısından kaynaklanmaktadır ve ilk tahakküm kaynağı kadın-erkek ikiciliği doğa-(erkek) akıl ikiciliğine ve oradan da erkeklerde var olduğu düşünülen “akıl” ile kadınlarda tezahür ettiği düşünülen “duygu” kutuplaşmasına varmıştır (Yörük, 2009: 84). Ataerkilliğin bu hiyerarşik, ikilikçi ve baskıcı düşünce biçimi hem kadınlara hem de doğaya zarar vermektedir (Tong, 2006: 418). Nitekim kadınların koruyucu, şefkatli, yapıcı ve duygusal olması buna karşın erkeklerin fetheden, savaşan ve avlanan tarafta bulunması, erkeklerin kadınları ve doğayı araçsallaştırmasına ve ikincilleştirmesine neden olmuştur. Tıpkı doğa gibi kaotik ve bilinmeyen özelliklere sahip olarak görülen kadın da bu özelliklerinden dolayı erkekler tarafından kontrol altına alınmaya çalışılmıştır.

Ataerkil kültürel alt yapıdan kaynaklandığı düşünülen kadın-doğa arasındaki bağlantı ve doğa ile kadının, erkek tarafından tahakküm altına alınması zamanla feministleri vejetaryen bir görüşe sürüklemiştir. Tarih öncesine ait avlanma ve et yeme törenlerinden kaynaklandığı düşünülen erkek kültürünün tersine, kadın kültürünü pasifist ve ekolojik açıdan bütüncül olarak gören feministler, vejetaryenliği kadın kültürüne, onun önemli bir yönü olarak dahil etmeye çalışmıştır (Donovan, 2016: 316). Vejetaryen Ekofeminist kuramcılara göre erkeklerin et yemeye ihtiyacı olduğu, hakkı olduğu ve et yemenin “yiğitlik”le alakalı bir erkek aktivite olduğu sanısı kültürün ataerkil politikası tarafından belirlenir ve et yemeye atfedilen anlamlar çoğunlukla yiğitlik etrafında kümelenmektedir (Adams, 2010: 24,37). Hayvanlar dadoğanın bir parçası olduğundan, vejetaryen Ekofeminist kuramcılar doğanın egemenlik altına alınışının kadınların egemenlik altına alınmasına bağlı olduğunu ve her iki egemenliğin de ortadan kaldırılması gerektiğini öne sürerler (Adams, 1994: 92). Sonuç olarak ekoloji ve feminizmi bir araya getirerek mevcut egemen yapının gerek kadın gerekse doğa ile hayvan üzerinde yıkıcılığını fark eden Ekolojik feministler bu durumun değiştirilmesini ve hatta dönüştürülmesini savunmuşlardır (Üzel, 2005: 185).

Kadının, doğanın bir parçası olarak görülmesi ve doğaya ait özelliklerin kadına atfedilmesi, hemen tüm toplumların tarih öncesi dönemlerinden başlayarak günümüze kadar olan süreçte itibar ettikleri durumlardan biridir. Yerle, yeryüzü tanrılarıyla ve Ulu Ana ile ilgili pek çok inanış, mit ve ritüel günümüze kadar ulaşmış; pek çok mitolojide gök yüce tanrı, yer de onun eşi olarak tasvir edilmiştir (Eliade, 2014: 243-244)³. Kadın ile doğa arasındaki bu özdeşleştirme Dede Korkut Kitabı'nda da açıkça yer almaktadır. Ancak Dede Korkut Kitabı'nda, Ekofeminizmin de iddia ettiği şekliyle, bazı durumlarda kadın ve doğanın erkek tarafından tahakküm altına alındığı, ikincilleştirildiği ve araçsallaştırıldığı tespit edilebilmektedir.

Dede Korkut Kitabı'nda kadın ile doğa arasında kurulan ilişki, erkek ile doğa arasında kurulan ilişkinin aksine olumsuz çağrışımlar yapmaktadır. Kitabın genelinde erkekler sıklıkla “gücü ve yiğitliği” sembolize eden hayvanlarla birlikte anılırlar. Sözelimi Bayındır Han ve Salur Kazan'dan metin içerisinde “tülü kuşun yavrusu, beze miskin umudu, Amıt suyunun aslanı, Karaçuğun kaplanı” (Ergin, 2011: 95, 144, 201) şeklinde bahsedilirken; bey oğulları için de “aslan enügi yine aslandur” (Ergin, 2011: 219) benzetmesi yapılmaktadır. Hatta Boğaç ve Basat örneklerinde olduğu gibi kendinden güçlü canlıları öldürmek övünç kaynağı olarak görülmekte ve erkeklere ad verme geleneğinde de belirleyici olmaktadır (Ergin, 2011: 83, 207). Ancak kadınlar söz konusu olduğunda hayvan ve doğa imgelemi, olumsuz benzetmelerle bir arada kullanılır. Mukaddime bölümünde geçen “kara eşek başına uyan ursan katır olmaz, karavaşa ton geyürsen kadın olmaz” cümlesi (Ergin, 2011: 74) ve kocasının sözünü dinlemeyen kadın için kullanılan “Ol Nuh Peygamberün eşiği aslıdur.” (Ergin, 2011: 77) benzetmesi en dikkat çeken cümlelerdir. Ayrıca Kam Pürenün Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda Kısırca Yenge “çocuksuz” olduğu için kısır kısrağa; Boğazça Fatma ise “hafif” bir kadın olduğu için boğaz kısrağa benzetilir. Benzer bir durum da Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Boy'da yaşanmaktadır. Kazan'ın annesi yaşlandığı için çocuk sahibi olamayacak duruma geldiğinden Karaçuk Çoban tarafından “otu bitmeyen dağlara, suyu akmayan ırmaklara, tay vermeyen atlara, yavru doğurmayan develere” (Ergin, 2011: 111) benzetilmektedir. Başka bir epizotta ise Kan Turalı'yı gördüğünde cinsel arzularına engel olamayan Selcen Hatun için “avsıl olmuş tana” (Ergin, 2011: 188) diğer bir deyişle “ağzının suyu akan dana” benzetmesi yapılmaktadır. Dolayısıyla Dede Korkut Kitabı'nda olumlu imaj simgeleyen hayvanların erkekleri temsil ettiği; olumsuz imaja sahip olan “eşek, dana,

³“Kadın ve doğa” ilişkisi 4.1. başlığı altında incelendiğinden bu bölümde detaya girilmemiştir.

kısrak, deve” gibi hayvanlarınsa daha çok kadınlıkla özdeşleştirilip kadınların bu yolla küçümsendiği söylenebilir.

Dede Korkut Kitabı’nda kadın, yalnızca küçümseme amacıyla hayvanlara benzetilmemekte ayrıca dişilik özellikleri dolayısıyla da hayvanlarla eş tutulmaktadır. Sözelimi, tutsak olduğunda karısı hamile olan Kazılık Koca aynı cümlede karısının, develerinin ve koyunlarının “yükü” olduğunu ve onlardan doğacak olan yavruların cinsiyetini merak ettiğini ifade etmektedir (Ergin, 2011: 205). Burada erkeğin, karısını ve sahip olduğu mal varlığını aynı kefeye koyarak her ikisini de araçsallaştırdığı söylenebilir. Kırk namerde esir düşen Dirse Han ile oğlunun karşılaştığı sahnede Dirse Han’ın, kaybettiği mal varlıkları arasında “atlarını, koyunlarını, develerini, evlerini ve gelinlerini” (Ergin, 2011: 92) sayması da yine kadın ve sahip olunan hayvanlar arasında sahiplik bakımından bir ayırım yapılmadığını göstermektedir.

Kadın ile doğa arasında kurulan ilişkinin en belirgin örneği Basat’ın Tepegöz’ü Öldürdüğü Boy’da, Konur Koca Sarı Çoban tarafından tecavüze uğrayan Peri Kızı’dır (Ergin, 2011: 207). Peri Kızı, Türk sözlü kültüründe genel olarak doğa ruhlarıyla ve iye kültürüyle bağlantılı; doğadaki çeşitli güçlerin sembolü, diş ve dişiliğine bağlı olarak doğanın yaratıcı gücünün simgesi, olağanüstü bir tip olarak yer alır (Sarpkaya, 2015: 103). Peri Kızı’nın dişiliği ve doğada sembolize ettiği özellikler beraber düşünüldüğünde erkek tarafından tecavüze uğraması, son derece önemli bir motiftir. Hem doğadan hem de kadınlıktan birtakım değerler taşıyan Peri Kızı’nın, beden dokunulmazlığının ihlal edilerek tahakküm altına alınması erilin, dişil karşısında elde etmeye çalıştığı üstünlüğün bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Dede Korkut Kitabı’ndakadın ile doğa arasında kurulan olumsuz ilişkiye ek olarak Vejetaryen Ekofeminist görüşün öne sürdüğü şekliyle hayvanların da, erkeğe ve erkekliğe hizmet eden bir “nesne” konumuna indirildiği ve tahakküm altına alındığı görülmektedir. Bayındır Han ve diğer Oğuz beylerini eğlendirmek amacıyla her yıl, yılda iki kere “boğa ve buğra”nın güreştirilmesi (Ergin, 2011: 81) hayvanın, erkeklerin eğlence aracı olarak nesneleştirildiğini düşündürmektedir. Diğer yandan hayvanların erkekler tarafından öldürüldüğü av törenleri de, bu nesneleştirmenin bir devamı gibidir.

Av, Dede Korkut Kitabı’nda Uruz örneğinde olduğu gibi bir savaş pratiği olarak görülmekte (Ergin, 2011: 156-157), Salur Kazan örneğinden anlaşıldığı üzere erkekler için bir eğlence aracı olmakta (Ergin, 2011: 95); bazen de Begil’de olduğu gibi sinirlerin

yatışması ve gönlün ferahlanması için bir çözüm yolu olarak düşünülmektedir (Ergin, 2011: 248). Aynı zamanda toplumun temel besin kaynağını da “av etleri” oluşturmaktadır. Hemen hemen her önemli günde “atdan aygır, deveden buğra, koyundan koç kırdırmak” (Ergin, 2011: 78, 80, 86, 162) da bu durumun bir göstergesidir. Ancak metin içerisinde avlanmanın ve av eti yemenin sembolize ettiği en önemli değerler “erk” ile ilişkilendirilebilecek değerlerdir. Türk geleneğinde av düzenlemenin ve avlanmanın önemli bir iktidar göstergesi olması gibi (Beşirli, 2011: 147) Dede Korkut Kitabı’nda da av yiğitliğin bir ölçüsü olarak kabul edilir ve kendini ispat etmenin de bir yoludur (Yazıcı, 2008: 104). Diğer taraftan göçebe toplumlarda etin, canlılık, fiziksel enerji ve savaşma yeteneği gibi gücün gerekçesini oluşturan unsurları sağlamada bir vasıta olarak görülmeside (Beşirli, 2011: 145) Bayındır Han’ın misafirini “av şikar eti ile” (Ergin, 2011: 216) ağırlamasına vesile olmuştur.

Sonuç olarak “baş kesip kan dökme”nin hüner kabul edildiği (Ergin, 2011: 225) Oğuz toplumunda erk ve statü sahibi olmanın en belirgin göstergeleri, hayvanların öldürülmesi ve etlerinin yenmesi şekline dönüşmüştür, denilebilir. Ekofeminizm için doğanın ve dolayısıyla hayvanın bu şekilde nesneleştirilmesi, kadının sömürülmesi ile bağlantılı görülmüş ve her iki baskı biçimi de sonlanmadan ataerkil zihniyetten uzaklaşamayacağı iddia edilmiştir.

4.9. Toplumsal Dil Çözümlemesi Bağlamında Dede Korkut Kitabı’nda Kadın

Feminist kuramların neredeyse tamamı, kadının tahakküm nesnesine dönüşmesinin nedenini erkek egemen toplumsal yapı olarak görmektedir. Ancak son dönem feminist kuramlar içerisinde ataerkil ideolojinin yalnızca kamusal, iktisadî, sosyal ve tarihsel zeminlere dayanmadığı; farklı bileşenlerin de bu yapının oluşumunda etkili olduğu görüşü benimsenmiştir. Bu görüşler içerisinde özellikle Linguistik Feminizm (Fransız Feminizmi), ataerkil ideolojiyi oluşturan ve besleyen yapının sanatta, edebiyatta, günlük hayatta ve kültürde kullanılan “dil” olduğu iddiası ile öne plana çıkmaktadır. Kadın ve erkek farklılığının fiziksel farklılıktan türemediğine inanan Linguistik feministler, kadına erkek tarafından uygulanan baskının kökenini dilde görmektedirler (Yörük, 2009: 79).

Linguistik feminizm içerisinde özellikle üç Fransız feminist -Kristeva, Irigaray ve Cixous- kadınların ikincil durumunun somut ekonomik, siyasal ve sosyal yapılardan değil, dilin kendisinden kaynaklandığını iddia etmektedirler (Demir, 2014: 107). Kadıncıl yazılar ile

erkekçil yazıları karşılaştıran Helene Cixos, erkeklerin kavram ve terimleri birbirine karşıt ikilikler hâlinde ve bu ikiliklerden birini her zaman diğerine göre daha avantajlı bir durumda olacak şekilde parçaladıklarını ifade eder. Örneğin aktif/pasif, kültür/doğa, pozitif/negatif, aydınlık/karanlık gibi ikilemlerin temel bir ikilemden -erkek/kadın- esinlendiğini ve erkeklerin genellikle birinci terimlerle ilişkilendirildiğini belirtir. Bu durumda erkekler “ben” kadınlar “diğeri” durumuna düşmektedir (Tong, 2006: 345-346).

Luce Irigaray ise kadınlığı, erkek felsefi düşüncelerinden kurtarmak ister ve bilinen tek kadınlık türünün “erkekçil kadın” -erkeklerin, kadınları gördükleri ve tanımladıkları şekliyle kadın- olduğunu iddia eder (Tong, 2006: 349). Irigaray’a göre Batı kültüründe kadınlar hep kötü olanla, erkeğin korkularıyla ve doğayla özdeş görülmektedir (Yörük, 2009: 80). Dişil ise kendisini bu kültürde daima bir eksiklik, bir öykünme ya da bir yoksunluk olarak tanımlamaktadır (Sarup, 1997: 174). Irigaray, kadınların, hem kendilerinden hem de erkeklerden kaynaklanan bu “öteki” algısını yıkması için, “kadını” bir yazı geliştirmenin ötesinde kendilerine özgü bir dil oluşturmaları gerektiğini söylemektedir (Yörük, 2009: 80).

Diğer bir Fransız feminist Julia Kristeva ise cinsel farklılığın, “öznelerin toplumsal sözleşme ile olan ilişkilerindeki farklılık (iktidar, dil ve anlamla olan ilişkilerindeki farklılık)” tarafından ve aynı zamanda bu yolla aktarıldığını vurgular (Donovan, 2016: 216). Birkaç açıdan Irigaray ve Cixous’dan farklılaşan Kristeva, kadıncılığı kadının biyolojisi, erkeksicilliği de erkek biyolojisi aracılığı ile açıklayan bütün tanımlamalara karşı çıkar (Tong, 2006: 353). Kristeva’ya göre dil kullanımında kadına da yer açılmalı ve dilin esnek ve kaygan özelliklerinden yararlanarak erkeklik dilindeki kavramlara yeni anlamlar bulunmalıdır (Yörük, 2009: 80).

Linguistik feministlere göre “norm” olarak kabul edilen ne kadar değer varsa hepsi erkek egemen sistemler tarafından belirlenmektedir. Kadının ikincilliğinin köklü bir biçimde değiştirilmesinin yolu patriarkal zihniyeti barındıran erkek organlarını merkeze alan düşünme biçimi olan “falosentrizm”i yeniden çözümlemek ve ortadan kaldırmaktır (Çaha, 1996: 55-56). Bu sebepten, dili oluşturan kelimelerin ve bunların kullanımının, dil içindeki hiyerarşilerinin erkek merkezli olması Linguistik Feminizm’in en çok uğraş verdiği alan hâline gelmiştir. Linguistik feministlere göre anlam sistemi, dilsel ve mantıksal örüntüler içinde kadınların konumunu ikincilleştirmektedir; örneğin, Türkçedeki “adam olmak”, “bilim adamı”, “devlet baba” gibi (Bürgin, 2014: 29). Toplumsal ilişkilere egemen olan

erkek merkezli ve erkek üstünlüğüne dayalı bu yapı, dil yoluyla sürekli yeniden üretilmekte ve sonraki kuşaklara aktarılmaktadır; bazı sıfatların kadınlara bazılarında erkeklere özgü görülmesi biyolojik olarak değil toplumsal olarak “erkekliği ve kadınlığı” benimsetmeye ve içselleştirmeye çalışmaktadır (Demir, 2014: 108). Toplumsal cinsiyet rollerinin belirlenmesi ve devam ettirilmesinde dilin önemini fark eden Linguistik feministler, erkek üstünlüğünü onayan ve kadını “öteki” yapan mevcut kelimelerin değiştirilmesi ve hatta dönüştürülmesinin kadının kurtuluşuna katkı yapacağına inanmışlardır.

Linguistik feministlerin öne sürdüğü şekliyle, dilin kullanımıyla toplumsal cinsiyet rollerinin kadın aleyhine belirlenmesi ve devam ettirilmesi durumu, Dede Korkut Kitabı için de genel bağlamda geçerli bir durumdur. Toplumun kolektif düşünce yapısını yansıtan dil, Dede Korkut Kitabı’ndaki “kadın” algısını da büyük oranda şekillendirmiştir. Dil yoluyla erkek cinsiyetinin, kadın cinsiyetine üstün tutulduğu ve kadınların çoğunlukla “edilgen” erkeklerin ise “etken” olduklarının vurgulandığı görülmektedir. Pay Püre Bey’in, kendisine haber getiren Dede Korkut’a yönelttiği “Dede oğlan-mısın kız-mısın?” (Ergin, 2011: 127) sorusunda “oğlan” kelimesinin müspet, buna karşılık “kız” kelimesinin menfi anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bu durum, iyi ve kötü kavramlarının ikili cinsiyet sisteminden bakılarak tanımlandığına ve özellikle “kız”ın kötü algılandığına işaret etmektedir (Sakarya ve Gümüş, 2017: 112). Diğer taraftan Oğuz toplumunda yüceltilen değerlerin erkeklikle ilişkilendirilen “eril” kavramlar olduğu, Bamsı Beyrek ve Kan Turalı’nın evlenme isteklerini açıkladığı sahnelerden okunabilmektedir. Birbirine çok benzeyen bu iki sahnede, Bamsı Beyrek ve Kan Turalı, babalarına nasıl bir kadınla evlenmek istediklerini açıklar. Bamsı Beyrek evlenmek istediği kadını “men yirümden turmadın ol turmah gerek, men kara koç atuma binmedin ol binmeh gerek, men karımuma varmadın ol mana baş getürmek gerek” (Ergin, 2011: 124) şeklinde ifade ederken; Kan Turalı da “men yirümden turmadın, men kanlu kafir iline varmadın ol varmış mana baş getürmüş ola” (Ergin, 2011: 185) şeklinde ifade etmektedir. Burada dikkat çeken nokta Bamsı Beyrek ve Kan Turalı’nın bu istekleri karşısında babalarının verdiği tepkidir. Beyrek’in babası Pay Piçen Bey “Oğul sen kız dilemezsin, kendüne bir hampa ister-imişsin” (Ergin, 2011: 124) derken benzer şekilde Kan Turalı’nın babası Kanlı Koca da “Oğul sen kız istemez-imişsin bir cılasun bahadır ister-imişsin” (Ergin, 2011: 185) demektedir. Bu cümlelerde hampa kelimesi “arkadaş, eş” (Ergin, 2016: 135) anlamında kullanılırken; cılasun kelimesi “yiğit, kahraman, babayiğit” (Ergin, 2016: 66), bahadır ise

“yigit, cesur” (Ergin, 2016: 35) anlamında kullanılmaktadır. Bu kelimelerin anlamları ve yer aldıkları cümledeki bağlam düşünüldüğünde evlenilecek kadının, erkeğe ait görülen vasıflar üzerinden değerlendirildiği yorumunu yapmak yanlış olmayacaktır. “Kahramanlık, babayigitlik, cesaret, yoldaşlık” gibi kavramlar eril kavramlar olarak düşünülmekte, kadınlar ise bu yetileri sergiledikleri zaman “hampa, cılasun, bahadır” kelimeleri ile “eril”leştirilmektedir. Savaşmak, yalnızca erkeksi bir eylem olarak düşünüldüğünden bu eylemi gerçekleştiren kadınlara da eril sıfatlar yakıştırılmaktadır. Bu durumun aksine, Oğuz toplumunda hoş karşılanmayan eylemleri gerçekleştiren erkekler de “dişil” kavramlar üzerinden aşağılanmaktadır. Nitekim, Aruz Bey’in bir hileyle Beyrek’i yanına çekmeye çalışması karşısında Beyrek’in kullandığı “Aldayuban er tutmak ‘avrat işidir, ‘Avratundan-mı öğrendün sen bu işi kavat.” (Ergin, 2011: 248) ifadesinden anlaşılacağı üzere “aldatmak, kandırmak, namertçe davranmak” gibi olumsuz eylemler yalnızca kadının yaptığı eylemler olarak görülmekte ve bunu yapan erkekler de “avrat”lara benzetilmektedir. Bu cümle Oğuz toplumunun kadın algısının dile yansımasıdır ve olumsuzlanan bir davranış kadın üzerinden işlenmektedir (Kolikpınar, 2017: 80). Eylemlere eril ve dişil vasıflar yüklendiği bir diğer örnek ise Selcen Hatun’un söylediği “Big yigit, öginür-ise er öginsün aslandur, öginmeklik ‘avratlara bühtandur, öginmek-ile ‘avrat er olmaz” (Ergin, 2011: 197) cümlesidir. Bu cümlenin alt metninde yatan anlama göre “mücadele etmek ve ardından gelen başarı neticesinde övünmek” yine erkeksi eylem olarak görülmektedir. Kadınların, başarı gösterip övünmesi ise Oğuz toplumunda yakışık alan bir durum değildir. Zira “avrat”, övünse bile “er” olamamaktadır. Bu durum kadının kendi ağzından, erkeğin gerisinde kaldığının bir ifadesidir.

Dede Korkut Kitabı’nda kadın algısının dile yansıması konusunda dikkat çeken bir diğer nokta ise kadınların “birey” olarak tanımlanması yerine “bir babanın kızı, bir erkeğin karısı ya da bir oğlun annesi” olarak tanımlanmasıdır. Metinde erkekler, “Dirse Han oğlu Boğaç Han, Ulaş oğlu Salur Kazan, Kanlı Koca oğlu Kan Turalı, Yalancı oğlu Yaltacuk, Duha Koca oğlu Deli Dumrul, Begil oğlu Emren” örneklerinde olduğu gibi baba ismi ile beraber kendi isimlerinin de açıkça ifade edilmesiyle yer bulur. Buna karşın kadınlar -birkaç istisna dışında- “han kızı, Tepegöz’ün peri anası, Kazan’ın anası, Dirse Han’ın hatunu, Pay Piçen Bey kızı Banı Çiçek, Beyregün yavuklusu, Han Beyregün adahlusu, yad kızı halalu, Han kızı halalu, kafır biginün bikir kızı, Kazanun halalı, tekürün avratı” şeklinde yer almaktadır. Kadınları, “erkek” üzerinden tanımlamak için kullanılan bu sözler Oğuz toplumunda kadına verilen konunun dile de yansıdığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Zira

anlatıcının, kadınların kimliklerini, erkeklerle olan akrabalık ilişkileriyle vurgulaması erkeğin, kadın karşısında bir adım önde olduğu algısını yaratmaktadır.

Dede Korkut Kitabı'nda dişil çağrışımıyla dikkat çeken bir diğer sözcük de “namus” sözcüğüdür. Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Boy'da Şökli Melik, esir tuttuğu Kazan Bey'in eşi Burla Hatun'a sâkilik yaptırmak ve onu döşeğine almak ister. Bu durum metinde “Kazan'ın namusunu sındırmak” (Ergin, 2011: 107) şeklinde ifade edilmektedir. Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu'nda ise Selcen Hatun'u almak adına mücadele edeceğini belirten Kan Turalı için “gördiler ki namus için beklemez” (Ergin, 2011: 187) ifadeleri kullanılmaktadır. Her iki durumda da kadın, erkeğin “namus”u olarak aktarılmıştır. Bir toplum içinde ahlak kurallarına ve toplumsal değerlere bağlılığı ifade eden (TDK, 2019) namus sözcüğünün, metinde doğrudan kadınlar için kullanılması dil ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkinin kadın aleyhine geliştiğini göstermektedir.

Dede Korkut Kitabı'nda tespit edilen bu durumlar, sosyal gerçekliğin dil yoluyla aktarıldığını ve bu yolla kadın ve erkek cinslerinin, toplum tarafından uygun görülen rollere büründüğünü ifade eden Linguistik feminizmi haklı çıkarmaktadır.

4.10. Evlilik-Annelik-Cinsellik Tartışmaları Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nda Kadın

Feminist düşünür ve eylemcilerin, sıklıkla ilgilendikleri ve eleştirdikleri olguların başında “evlilik, annelik ve cinsellik” gelmektedir. Tek eşli evlilik kurumu, kadına “zorla” yüklenen annelik görevi, heteroseksüel ilişkiler ve kadının cinsel bir meta hâline dönüşmesi gibi konular neredeyse tüm feminist kuramların tartışma alanına girmiş ve en keskin yorumlar da bu konular hakkında yapılmıştır. Evliliğin bir “tiranlık” şekli olduğunu iddia eden Liberal Feminizm'den bu yana Kültürel, Marksist, Sosyalist, Radikal ve Psikanalitik Feminizmlerin her biri kendi bakış açılarından söz konusu durumlarla ilgili çeşitli tespitlerde ve çözüm önerilerinde bulunmuştur.

Kadın-erkek eşitliği konusunda ilk adımları atan Liberal feministlere göre kadınların içinde bulundukları ikincil durumun nedenlerinden biri ev hanımlığıdır (Sevim, 2005: 58). Tüm gününü evde, ev işleri ile geçiren bir kadın, evinin ve kocasının kölesi hâline gelmektedir. Her gün aynı işlerle uğraştığından dış dünyada var olan gerçekliklere de odaklanamamaktadır. Yuvanın ilk önemli eleştirisini yapan Liberal feminist Grimke'ye

göre böyle bir özel alan, kadınlar için bir tiranlık hâline dönüşür (Bürgin, 2014:7). Ayrıca Grimke: “Erkek kocalığa (birçok ülkede tiranlık ile eş anlama gelen bir kelime) has karakteri ile kadının üstünde sınırsız ve zalim tüm iktidarını kullanır; kadınlar, kocalarının görüşleri ve kaprisleri yüzünden katlanmak zorunda oldukları çok fazla gizli acılar çekmektedir.” diyerek şikayet eder (Donovan, 2016: 46). Diğer bir Liberal feminist John Stuart Mill’e göre de kadının özgür yaşamını engelleyen faktörlerden biri evliliğdir (Bürgin, 2014: 8). Grimke gibi yuva fikrine karşı çıkan Mill yuvanın, kadın-erkek ilişkisinde kadınların ezilmesinin başlıca alanı olduğunu ifade eder (Donovan, 2016: 64). Liberal feministlere göre bu kadınların kurtuluşları ancak ev dışında çalışmakla yani kamusal alana çıkmakla mümkündür (Demir, 2014: 51).

Liberal feminist kuramcılarının değindiği ancak “alternatif” üretmediği yuva ve evlilik konusunda alternatif üretenler ise Kültürel feministler olmuştur. *Women and Economics* (1898) (Kadın ve Ekonomi) isimli eserinde kadına yüklenen annelik ve ev hanımlığı görevlerini eleştiren Charlotte Perkin Gilman, evli kadının erkeğin malı gibi algılandığını, en önemli görevinin çocuk doğurmak ve ona bakmak olduğunu belirtir; kadının tüm gün evde yaptığı işlerin ekonomik değeri olmadığını ve annelik rolü yüzünden kadının kendi hayatını kazanamadığı, tamamen erkeğe bağımlı hâle geldiğini ifade eder (Bürgin, 2014: 9). Kültürel Feminizm’in önemli isimlerinden Victoria Woodhull ise bu tartışmaları bir adım öteye taşıyarak “evlilik ve cinsellik” konularında radikal değişiklikler talep eder. Woodhull’un, kadınların bütün sınırlamalardan, özellikle de kimi ve ne zaman seveceklerine dair baskılardan kurtulması anlamına gelen “serbest aşk” talebi, evliliğin ortadan kalkması anlamına gelmektedir ve Woodhull’a göre evlilik, kölelik gibi modası geçmiş bir kurumdur, bu monarşi sona ermelidir (Donovan, 2016: 107). Kadınların, kendi bedenlerine sahip olmadıkça özgürleşemeyeceklerini düşünen Kültürel feministler, hiyerarşinin başka bir boyutu olarak gördükleri evlilik kurumunu reddetmişlerdir. Çünkü, Kültürel feministlere göre özgür cinselliğin ve aşkın önündeki en büyük engel evlilik kurumudur.

Marksist ve Sosyalist feministler ise aile kurumuna, maddi temeller üzerinden eleştiri getirirler. Marksist/Sosyalist feminist kurama ilham veren Marx ve Engels’e göre burjuvazi, manevi değerleri ortadan kaldırarak aile ilişkisinin kutsallığını maddesel para ilişkisine indirgemıştır (Marx ve Engels, 2008’den aktaran Bürgin, 2014: 14). Marksist feministlere göre ev içinde kadın-erkek arasındaki ilişki, kamusal alandaki burjuva-proletar

arasındaki ilişkiye benzemektedir. Bütün gün evde ücret almadan çalışan kadının emeği, kocası tarafından sömürülmekte; ayrıca kadının özgürlüğü, kocası tarafından kısıtlanmaktadır. Engels’e göre monogami, kadını baş eğiş konumda tutmakta, onları kocalarına ekonomik olarak bağımlı kılmakta, ikincilliğe zorlamakta ve büyük ölçüde topluma katılımlarını engellemektedir; sadece tek eşli evliliğin yasaklanması bile kadını kurtuluşa erdirecektir (Demir, 2014: 59).

Evlilik ve aşk nedeniyle kadınların, bütün enerjilerini kocalarına verdiğini ve bu sebepten geri kaldıklarını düşünen Radikal feministlerin ise çoğu evliliği reddeder. Radikal Feminizm’e göre heteroseksüel ilişki kadına yapılan baskının temelinde yer alır ve evlilik kurumu kadınları ezmeye hizmet eder (Bürgin, 2014: 26). Kadınla erkek arasında var olan biyolojik farklılık, kadınların kaderi hâline geldiğinden kadınlar mecburen “anne”lik ve “eş”lik görevlerini üstlenmek zorunda kalmıştır. Bu varsayımların yadsınması ve onlara dayalı olarak kurulan toplum düzeninin yıkılması, cinsiyete dayalı iş bölümünü ortadan kaldıracaktır; bu, biyolojik iş bölümüne dayalı ailenin de ortadan kalkması anlamına gelmektedir (Demir, 2014: 67). Diğer taraftan kadınların çocuk doğurması çoğu kez bir devlet politikası özelliğini taşımakta ve bu politikayı da erkekler tespit ettiğinden kadın bu süreçte “araç”sallaştırılmaktadır. Aynı durum cinsel taciz, tecavüz ve kürtaj için de geçerli olduğundan bu durumlarla mücadele edilmesi gerekmektedir (Güriz, 2011: 73). Bunlar erkeklerin, kadın vücudu üzerindeki haksız eylemlerinden kaynaklanmaktadır; kadınlar kendi bedenlerinin kontrolünü ele geçirmelidir (Bürgin, 2014: 28).

Radikal feministlere göre yalnızca evlilik kurumu değil “aşk” da başlı başına kadını oyalayan bir duygu olduğundan, kadını erkeğe bağımlı hâle getirmektedir. *Cinselliğin Diyalektiği* (1971) isimli kitabında Shulamith Firestone, aşk macerası ideolojisinin kadınları afyonlayan bir uyuşturucu olarak tanımlar ve kadınların, güvenlik karşılığında erkeklere bağlandığını ifade eder (Sevim, 2005: 76-77). Aşk, evliliği, cinselliği ve biyolojik kaderi kadını baskılamada temel saldırı noktaları olarak gören Radikal feministler, kadın-erkek fark etmeksizin tüm ilişki sistemlerinde tam özgürleşme talep eder.

Freud’un psikanaliz çalışmalarını, “erkek merkezli” olması ve ataerkil yapıyı pekiştirmesinden ötürü eleştiren Psikanalitik feministler ise -özellikle- kadının “annelik” rolü üzerinde durmuştur. Psikanalitik feministler, Freud’un “psikoseksüel gelişim kuramı”nı eleştirmekle beraber kimi kavramlarından da sıklıkla yararlanmıştır. Bu kurama

göre tek kişide sadece erillik ya da dişillik bulunmaz, ikisi bir arada gözlemlenebilir ve küçük kız çocuğunun cinselliği “eril” bir özellik taşımaktadır (Cesur, 2017: 37). Freud, kızların anneye pre-oedipal bağlılığının önemini vurgular ve kızların, küçük erkek çocuktan ya da küçük biseksüelden yetişkin kadına dönüşmelerinde “annenin reddi”ni can alıcı olay olarak ifade eder (Donovan, 2016: 189-190). Psikanalitik feministler ise, anne kız arasındaki pre-oedipal ilişkinin yeniden diriltilmesini, ataerkil ideolojinin dönüşmesinde bir araç olabilecek, kadınsı imgelemin, kadınsı gücün ve kimliğin kaynağı olarak görürler (Donovan, 2016: 219,221). Başka bir deyişle, anneliği adeta bir “ayakbağı” olarak gören diğer feminist kuramların aksine Psikoanalitik feministler, kadınlık kültürünün yeniden oluşmasını sağlayacak en etkili yöntem olarak benimserler.

Neredeyse tüm feminist kuramların şiddetli eleştiriler getirdiği aile kurumu, Türk geleneğinde kutsal bir noktada durmaktadır. Türk toplumu içerisinde ve devlet yapısında önemli bir konuma sahip olan; soy ve toplumun temeli ve vazgeçilmez unsurları arasında yer alan aile (Çimen, 2008: 116), Dede Korkut Kitabı’nda da Oğuz toplumunun yaşam şekline yön veren geleneksel bir yapıdır. Öyle ki Aydın Oy (1960: 286), Dede Korkut Kitabı için: “[E]ski Türklerde ailenin çok sağlam bir durumda olduğunu, ne kadar sarsılmaz temellere dayandığını göstermek yönünden de bir zenginlik taşır.” yorumunu yapmaktadır. Oy’un bu tespitine de dayanarak Dede Korkut Kitabı’nın verdiği en önemli iletilerden birinin de “aile kurumunun önemi ve gerekliliği” olduğu söylenebilir. Ancak Dede Korkut Kitabı’nda kadının aile içi ilişkilerdeki durumu, feminizmlerin aile ve evlilikle ilgili yaptığı tespitleri destekleyecek nitelikte çeşitli mesajlar da barındırmaktadır.

Aile, topluluğun en üst kademesinin başında bulunan devletin küçük bir modelidir (Donuk, 1982: 147). Nitekim, Dede Korkut Kitabı’ndaki ataerkil anlayış, devlet yönetimini şekillendirdiği gibi aileyi ve aile içi ilişkileri de şekillendirmektedir. Kitapta, kamusal alanda yönetici ve yönlendirici olan erkek, aile içinde de “reis”lik görevini üstlenmiştir. Bu sebeple Mukaddime bölümünde dört gruba ayrılan kadınlardan istenen ve beklenen davranışlar da -genel olarak- aile reisi olan erkeği mutlu ve memnun etmek üzere kurgulanmıştır (Ergin, 2011: 76-77). Aile reisliğinin erkeğin elinde olduğunu kanıtlar şekilde, erkeğin beklentisini karşılamayan kadınlar için de “erün sözünü kulağına koymaz” (Ergin, 2011: 77) eleştirisine yer verilmiştir. Böylece, evde sözü geçen/geçmesi gereken kişinin erkek olduğu; kadının, ailede erkek kadar otorite sahibi olmadığı fikri de güçlenmektedir. Mukaddime bölümünde olduğu gibi boylarda da aile içinde söz sahibi

olan ve aileyi yöneten yine erkektir. Neredeyse hikâyelerin tamamından Oğuz toplumunun, aileyi yönetme ve aile birliğini ayakta tutma görevini erkeğe verdiği anlaşılmaktadır. Kazan Bey'in Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boy'da, Kazan Bey ve oğlu Uruz'u öldürmeye niyetlenen düşmanın bu niyetini "ocağını söyindürün" (Ergin, 2011: 169) cümlesiyle ifade etmesi boşuna değildir. Kazan Bey, ocak sözcüğü ile ifade edilen ailenin reisidir ve ondan sonra gelecek olan oğlu Uruz da aile reisliğini devam ettirecek tek isimdir. Başka bir deyişle Dede Korkut Kitabı'nda erkeğin fiziksel varlığının bulunmadığı aile, aile olma misyonunu kaybetmiş demektir. Deli Dumrul'un, kendi ölümünden sonra geride kalan eşinin tekrar evlenmesini ve yeniden aile olmasını istemesi (Ergin, 2011: 183) de aynı düşünce yapısından kaynaklanmaktadır.

Dede Korkut Kitabı'nda aile içinde erkeğe yüklenen yöneticilik rolü, feministlerin aile ve evlilik ile ilgili bazı tespitlerini haklı çıkarmaktadır. Hikâyelerde kadının, evlilik kurumu içerisinde bazı zamanlarda ikincil planda kaldığı bazı durumlarda ise erkek tarafından baskılandığı ve örselendiği görülmektedir. Kendisine bir evlat veremeyen eşine, Dirse Han'ın "Han kızı yirümden turayım-mı, Yakan-ile boğazundan tutayın-mı, Kaba ökçem altına salayın-mı, Kara polat öz kılıcum elüme alayın-mı, Öz gevdenden başını keseyin-mi, Can tatlusın sana bildireyin-mi, Alça kanun yir yüzüne dökeyin-mi, Han kızı sebebi nedür digil mana, Katı kazab iderem şimdi sana" (Ergin, 2011: 80) şeklinde seslenmesi ev içinde erkeğin, kadına şiddet uygulayabilecek iktidara sahip olduğunu göstermektedir. Benzer şekilde Kan Turalı'nın, nişanlısı Selcen Hatun'a söylediği "gözüm döndi könlüm gitdi öldürem seni" (Ergin, 2011: 196) cümlesi ise şiddetin bir adım daha öteye taşınabileceğini göstermektedir.

Dede Korkut Kitabı'nda evliliği başlatmak ve bitirmek de sadece erkeğin tasarrufundadır. Bütün hikâyeler detaylıca incelendiğinde kadınların, evlenmek ya da eşinden ayrılmakla ilgili herhangi bir söyleminin bulunmadığı görülmektedir. Kadınlar çoğunlukla babalarının, ağabeylerinin ya da diğer Oğuz beylerinin kararı doğrultusunda erkeklere "verilmektedir". Keza, Banu Çiçek, Beyrek'e babasının isteği ile beşik kertme yapılmış (Ergin, 2011: 117); yine Selcen Hatun da babasının şartlarını yerine getiren Kan Turalı ile evlenebilmiştir (Ergin, 2011: 184-199). Başka bir epizotta ise Beyrek'in esaretten kurtulması akabinde yaşanan sevinçle, kırk yiğidin birkaçına Kazan Bey, birkaçına ise Bayındır Han "kız vermiştir". Aynı epizotta Beyrek de yedi kız kardeşini, yedi yiğidine vermeyi uygun görmüştür (Ergin, 2011: 153). Buna karşın erkekler Dede Korkut Kitabı'nda, evlenme

isteklerini rahatça dile getirmekte venasıl bir kadınla evlenmek istediklerini açıklayabilmektedirler (Ergin 2011: 124,185). Diğer taraftan düşmana esir düşen Uruz'un, kurtulmaktan umudunu kestiği vakit babası Kazan Bey'e, annesine iletmesi için "yad kızı halaluma destur virsün" (Ergin, 2011: 170) sözlerini kullandığı görülür. Bu motif, Dede Korkut Kitabı'nda kadının, erkeğin izni olmadan evliliği sonlandıramayacağını düşündürmektedir. Ayrıca erkekler için kullanılan "erlik ile kız almak" (Ergin, 2011: 112), "kız/gelin almak" (Ergin, 2011: 122, 124, 134, 166, 185, 188, 224, 246) "kız dilemek" (Ergin, 2011: 124), "helallığa almak" (Ergin, 2011: 135) ifadeleri ile kadınlar için kullanılan "kız vermek" (Ergin, 2011: 122, 130, 131, 153, 188) ve "gelin getirmek" (Ergin, 2011: 210, 233) ifadeleri evlilik kararında erkeklerin "etken" kadınlarınsa "edilgen" durumda olduklarına işaret etmektedir. Nitekim, Dede Korkut Kitabı'nda "oğlu olan everir, kızı olan köçürür" (Ergin, 2011: 124).

Evliliğin sonlanması durumunda kadının, geri kalan hayatında nasıl davranması gerektiği de yine erkeğin ilgilendiği konular arasındadır. Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu'nda, tutsak olan ağabeyini kurtarmadan gerdeğe girmeyeceğini belirten Segrek, eşine: "Kız sen mana bir yıl bakgıl, bir yılda gelmez isem iki yıl bakgıl, iki yılda gelmez-isem üç yıl bakgıl, gelmez-isem ol vakıt menüm öldüğümü bilesin, aygır atum bogazlayup aşum virgil, gözün kimi tutar-ise, könlün kimi sever-ise ana vargıl" (Ergin, 2011: 228) şeklinde seslenmektedir. Kadının yeniden evlenmek için belli bir süre beklemesi ve bu sürenin erkek tarafından belirlenmesi oldukça ilginçtir. Başka bir örnekte ise kadının, evlilik sonrası yaşadığı sürece hiçbir etkisinin bulunmadığı görülmektedir. Babası tarafından beşik kertme olarak Beyrek'e verilen Banu Çiçek, Beyrek'in ölüm haberi üzerine bu kez de ağabeyi Deli Karçar tarafından Bayındır Han'ın da izniyle Yalancı Oğlu Yaltacık'a verilmiştir (Ergin, 2011: 131). Diğer yandan, on altı yıllık esareti sırasında kafir beyinin kızı ile "gülüp oynadığı" anlaşılan ve esaretten kurtulduğunda kızı almaya söz veren Beyrek (Ergin, 2011: 135), bu süre içerisinde Banu Çiçek'in başkasıyla evlenip evlenmediğini önemsemektedir (Ergin, 2011: 133). Ayrıca son hikâyede Aruz Bey tarafından öldürülmeye çalışılan Beyrek ölmeden önce, Banu Çiçek'in Aruz Bey'in oğlu Basat ile evlenmesinden Kazan Bey oğlu Uruz ile evlenmesini vasiyet etmiştir (Ergin, 2011: 249). Tüm bu gelişmeler yaşanırken Banu Çiçek'in bu durumlar karşısında herhangi bir yorumu ya da itirazının olmaması da evlilik sürecinin, kadının edilgenliği üzerine kurgulandığını düşündürmektedir. Bu durumda, Dede Korkut Kitabı için "eş seçiminde kişisel tercihler esastır" (Duran, 2012: 134) tespitinin de sorgulanması gerekliliği

doğmaktadır. Ancak kitapta, ilginç bir şekilde, aile kurmanın ilk adımı olan evlenme eylemini tarif etmek için “ayağına at tusağın urun” (Ergin, 2011: 228) tabirinin kullanıldığı görülür. “Tusak” kelimesinin metin içerisinde “köstek, ayak bağı” (Ergin, 2016: 297) anlamında kullanıldığı düşünüldüğünde Oğuz toplumunun kendi içinde de evliliğe, feminist eleştirileri destekler şekilde, bireysel özgürlükleri kısıtlayıcı bir eylem gözüyle baktığı görülmektedir.

Feminist kuramların eleştirdikleri bir diğer konu olan “annelik” ise Dede Korkut Kitabı’nda büyük anlamlar yüklenerek yüceltilmiştir. Çünkü Oğuz toplumunun inancı gereği “Ana hakkı Tanrı hakkı”dır (Ergin, 2011: 107, 227). Metin içerisinde bu sözü haklı çıkaran ve oğulları için her türlü mücadeleye girmekten çekinmeyen anneler olduğu gibi, bir “anne”den beklenmeyecek tepkiler veren anneler de bulunmaktadır. Örneğin, Burla Hatun ve Dirse Han’ın eşi her türlü tehlikeyi göze alarak oğullarını kurtarabilirken (Ergin, 2011: 90, 173) Deli Dumrul’un annesi, oğlu için de olsa canından vazgeçememektedir (Ergin, 2011: 182). Ancak feminist kuramlar bağlamında Dede Korkut Kitabı’ndaki annelik olgusunu ilgilendiren asıl konu, kadının anneliğinin, *tek başına ve kendi için birey* olma özelliğinin önüne geçmesidir. Özellikle evlenmeden önce “alp tipi”nde olan kadınlardan güçlü, güzel, savaşçı olarak bahsedilirken evlendikten sonra aynı kadınların annelik ve eşlik rollerine girmesi ve diğer özelliklerinden pek bahsedilmemesi kadını metin içerisinde *hiçleştirmektedir* (Sakarya ve Gümüş, 2017: 112). Diğer taraftan metin bünyesinde kutsallık atfedilen “anne”nin, bazı durumlarda oğulları tarafından ölümle tehdit edilebilecek bir varlığa dönüşmesi (Ergin, 2011: 107, 227, 239) ve bazen de oğlu ile yaşadığı iddia edilen ensest bir ilişki yüzünden iftiraya uğraması da (Ergin, 2011: 84) bu kutsallıkla ilgili çeşitli soru işaretleri ve çelişkiler doğurmaktadır.

Feministlerin, kadınlar için endişe ettiği bir diğer konu ise çocuk sahibi olma durumunun çoğu yerde bir “devlet politikası” olarak algılanmasıdır. Özellikle erkek çocuk sahibi olmak, erkek egemen toplumlarda devletin varlığı ve devamlılığı için önem arz etmektedir. Feministlere göre, gerek kamusal gerekse özel alanda babadan oğula geçen hegemonik yönetim anlayışında kadınlar, çocuk doğurmak için bir “araç” olarak algılanmaktadır. Dede Korkut Kitabı’nın genelinde bireylerin evlat, özellikle de “erkek evlat” sahibi olma isteği içinde oldukları düşünüldüğünde (Deveci, Belet ve Türe, 2013: 300) -bir noktaya kadar-feministleri haklı çıkaran sonuçlarla karşı karşıya kalındığı görülmektedir. Nitekim Bayındır Han’ın düzenlediği toyda Oğuz beylerini, çocuk sahibi olup olmama durumlarına

göre kategorize etmesi (Ergin, 2011: 78), çocuk sahibi olmanın Oğuz toplumunda da devlet politikası hâline geldiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. İstenen evlada yani erkek evlada sahip olan beylerin ak otağa, “görece” daha az tercih edilen kız evlada sahip olan beylerin kızıl otağa ve oğlu ya da kızı olmayan beylerin ise kara otağa kondurulması ise devlet yapılanması içindeki beylerin statülerini belirlemek anlamına gelmektedir. Bu toyda, çocuk sahibi olmadığı için kendine uygun görülen statüden rahatsız olan Dirse Han’ın, evine gelerek eşinden “çocuksuz” olmalarının sebebini sorması ve eşinin çocuk isteyip istemediğini önemsemeksizin bu duruma çare bulmasını istemesi de “devlet politikaları”nın aile içindeki gücünü yansıtmaktadır. Bu duruma ek olarak Dirse Han’ın “Tanrı Ta’âla bize bir batman oğul virmez nedendür” (Ergin, 2011: 80) cümlesiyle doğrudan erkek evlat istediğini ifade etmesi de, devlet yapılanması içinde yaşadığı “statü kaygısı” olarak yorumlanabilir. Ayrıca doğacak erkek evladın da özelde “ata”ya genelde ise “devlet”e faydalı olması gerektiği; aksi durumda bu evladın “ana rahmine düşse bile doğmamasının tercih edilmesi” (Ergin, 2011: 74) de yine erkek evlat sahibi olmanın bireylerden çok devlet için önemli bir husus olduğunu düşündürmektedir. Zira, Oğuzların ve göçebe bozkır kültürünün temeli “oğul” üzerine yoğunlaştığından Dede Korkut Kitabı’nda “oğul” hem iktidarın hem de iktidarın sürekliliğini sağlayan nesillerin devamı olarak görülmektedir (Erbay, 2014: 234).

Çocuk sahibi olmanın bireysel mutluluktan önce toplumu -ve dolayısıyla devleti- memnun etmek açısından önemli olduğunu gösteren bir diğer örnek ise Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu’nda bulunmaktadır. Segrek ile gerdeğe giremediği için çocuk sahibi olamayacağı ve kendisine toplum tarafından “kısır” yakıştırması yapılacağından endişe eden Segrek’in eşi, bu durumu Segrek’in anne ve babasına anlatır. Anlatmadan önce ise kendini haklı çıkarmak adına “kademi kutsuz gelin diyinçe udsuz gelin disünler” (Ergin, 2011: 229) ifadesini kullanmaktadır. Burada artık kadının derdi şahsî olmaktan çıkmıştır; kısır ve istenmeyen gelin olmadığını göstermek için “utanmaz” gelin olmayı göze almıştır (Sakarya ve Gümüş, 2017: 114). Diğer yandan feministlerin iddia ettiği gibi, kadının bir “doğum nesnesi” hâline gelmediği; aksine evlat sahibi olma noktasında önemli bir yerde durduğu ise metinde “oğul kimden olduğın ana bilür” (Ergin, 2011: 75) cümlesiyle açıklanmaktadır. Bu cümle ile Dede Korkut’taki kadının, annelik rolü ile ne kadar önemli bir sorumluluk aldığı vurgulanmaktadır. Ayrıca, Mukaddime bölümünde geçen “kız anadan görmeyinçe öğüt almaz” (Ergin, 2011: 74) cümlesi ise kadının, annelik rolünü önemseyen ve anne ile

kız arasında erken dönemlerde kurulan ilişkiyi, kadının kurtuluşu için önemli bir adım sayan Psikanalitik feministleri onayan bir cümle olarak yorumlanabilir.

Feministlerin, kadını oyalayan ve erkeğe bağımlı kılan bir duygu olarak gördükleri “aşk” ise Dede Korkut Kitabı’nda özellikle kadınlar tarafından yoğun bir şekilde yaşanmaktadır. Ancak Dede Korkut Kitabı’ndaki kadınların aşkı yaşayış şekilleri, feministlerin aşk ile ilgili tespitlerini büyük oranda haklı çıkarmaktadır. Nitekim, aşk duygusunun verdiği aidiyet hissi ile Banu Çiçek, Beyrek’i on altı yıl beklerken (Ergin, 2011: 116-153); aynı süre içerisinde Beyrek, kafir beyinin kızı ile “gülüp oynamakta”dır (Ergin, 2011: 135). Hatta Beyrek, Banu Çiçek’e âşık olmasına rağmen esaretten kurtulduğu zaman kafir kızını helalliğe almaya da söz vermiştir (Ergin, 2011: 135). Diğer bir hikâyede ise Selcen Hatun, Kan Turalı’ya olan aşkından ve kavuşma isteğinden dolayı düşmanla mücadele etmiş ancak karşılığında Kan Turalı tarafından öldürülmeye çalışılmıştır (Ergin, 2011: 197). Eşine olan bağlılığını “senden sonra men neylerem” cümlesiyle açıklayan Deli Dumrul’un eşi ise kendi rızasıyla Dumrul’un yerine canını vermeye gönüllü olmuştur (Ergin, 2011: 183). Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu’nda ise kardeşini kurtarmaya giden Segrek’e, eşi: “Yigidüm men sana bir yıl bakam, bir yılda gelmez-isen iki yıl bakam, iki yılda gelmez-isen üç dört yıl bakam, dört yılda gelmez-isen biş yıl altı yıl bakam, altı yol ayırına çadır dikem, gelenden gidenden haber soram, hayır haber getürene at ton virem kaftanlar geydürem, şer haber getürenün başın kesem, irkek sinegi üzerüme kondurmayam, murad vir murad al andan git yigidüm” (Ergin, 2011: 229) şeklinde seslenerek kocasına olan güçlü bağlılığını ifade etmiştir. Tüm bu örnekler, Dede Korkut Kitabı’nda kadınların, erkeğe olan aşklarını yoğun bir şekilde yaşadıklarını ve kendilerini sadece “o erkeğe” ait hissettiklerini göstermektedir. Feministlere göre bu bağlılık hissi kadının, erkeğe olan muhtaçlığından kaynaklanmaktadır. Bu his kadını, erkeğin gerisinde bıraktığından gelişimini engellemekte ve onu kısır bir döngü içine hapsetmektedir.

Kadınların, kendi bedenlerini kontrollerine almadıkça gerçekten özgür olamayacaklarını iddia eden feministlerin bir başka odak noktası ise kadının cinsel hayatı olmuştur. Dede Korkut’ta hem erkek hem de kadınların cinsel hayatları ile ilgili oldukça sınırlı veri bulunmasına karşın erkek ve kadınların cinselliklerinin farklı algılandığı görülmektedir. Her şeyden önce cinsellik kavramı ile de ilintili olarak düşünülebilecek “namus” kavramının metinde, kadınlar ve erkekler için farklı anlamlar ifade ettiği açıktır. Dede Korkut Kitabı’nda erkekler, “ne yerde güzel kopsa çekip almakta” (Ergin, 2011: 83), “otuz

yedi kale beyinin mahbub kızlarını çalıp bir bir boynunu kucaklayıp yüzünden dudağından öpmekte” (Ergin, 2011: 113), düşmanının “göz kakıp gönül alan güzelinin boynunu öpmekte” (Ergin, 2011: 187), “kızını, gelinini ak göğsünde oynatmakta” (Ergin, 2011: 237) ve karşısındaki kızın rızasını sorgulamadan “uç öpüp bir dişlemekte” (Ergin, 2011: 123) serbesttir. Üstelik bu davranışlar metinde “erlik” göstergesi olarak kabul edilir. Ancak benzer eylemleri yaptıkları ve özel hayatlarında “rahat” davranabildikleri için Kısırca Yenge ve Boğazca Fatma gibi kadınlar bu yaşayışları yüzünden ayıplanmaktadır (Ergin, 2011: 146-147).

Namus kavramının kadın ve erkekler için farklı anlamlar ifade ettiği diğer örnekler ise Salur Kazan’ın Evinin Yağmalandığı Boy’da bulunmaktadır. Bu boyda Burla Hatun’un düşmanın döşeğine girmesi ihtimali, kocası Kazan Bey’in “namusunu sındırmak” (Ergin, 2011: 107) olarak ifade edilir. Yani evli bir kadının kocasından başkasıyla ilişki yaşayacak olması, doğrudan kocasının şerefine gölge düşürecek bir hareket olarak değerlendirilir. Hikâyenin devamında Kazan Bey’in yanında bulunan Karaçuk Çoban, düşman Şöklî Melik’i “aşağılamak” için ondan kızını Kazan Bey’e vermesini ister; böylece Kazan Bey ile Şöklî Melik’in kızının ilişkisinden doğacak çocuk Kazan Bey’e düşman olarak yetiştirilecektir (Ergin, 2011: 111-112). Burla Hatun’un yaşayacağı gayrimeşru ilişki Kazan Bey’e zarar vermekte iken, Kazan Bey’in evli olmasına rağmen başka bir kadınla ilişki yaşamasında herhangi bir beis görülmemektedir. Bu durum kadın cinselliği ile erkeğin cinselliğinin, Oğuz toplumu için aynı sosyal kaygıları barındırmadığının bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Dede Korkut Kitabı’nda kadınların ayrıca güzellikleri nedeniyle, hem bir arzu nesnesine hem de savaşta elde edilen ganimetlerle beraber bir “meta”ya dönüştürüldüğü de görülmektedir. Nitekim, Bayındır Han’a sunulan ganimetler arasında “kızın gökçeği”ne (Ergin, 2011: 152) yani “güzeline” yer verilirken; Oğuz beylerinin toplantılarında da “tokuz kara gözlü, hub yüzlü, saçı ardına örülü, göksi kızıl dügmelü, elleri bileginden kınalu, parmakları nigarlu, mahbub kafır kızları” (Ergin, 2011: 95, 154) beylere sâkilik yapmaktadır. Bu örneklerde, kadın bedeni ve arzusunun tasvirinde de cinsiyetçi öğelerin hakim olduğu görülmektedir (Sakarya ve Gümüş, 2017: 113).

Dede Korkut Kitabı’nda cinsel temaların net bir şekilde yer aldığı Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu’nda ise erkek ve kadının cinsel fantezilerinin aynı çağrışımları yapmadığı görülmektedir. Kan Turalı, “cicili bicili bir Türkmen kızı” ile ilgili olan fantezisinden

“nagahandan dayanam, üzerine düşem, karnı yırtıla” (Ergin, 2011: 185) şeklinde bahsetmektedir. Kan Turalı bu söylemiyle, çocuk arzusunu cinsel istekleriyle birlikte “farklı” bir şekilde dile getirmektedir. Aynı hikâyede ise Kan Turalı’yı gören Selcen Hatun için “taraklığı boşaldı, kedisi mavladı, avsıl olmuş tana kibi ağzının suyu akdı” (Ergin, 2011: 188) benzetmesi yapılmaktadır. Buradaki “taraklığı boşaldı” cümlesinden kadının, “tohumluğu, cinsel organı boşaldı” ve kadın “orgazm oldu” anlamı ortaya çıkmaktadır (Yıldırım, 2005: 92). Kadının arzuları “hayvanlarla” ilişkilendirilip aktarılırken, erkeğin arzularının “çocuk sahibi” olma üzerinden yüceltildiği görülmektedir.

Basat’ın Tepegöz’ü Öldürdüğü Boy’da, Konur Koca Sarı Çoban tarafından -tam olarak insan vasfında olmasa da- Peri Kızı’na tecavüz edilmesi ise (Ergin, 2011: 207) kadın bedeninin tamamen ihlal edildiği tek örnektir. Bütün bu tespitler bir arada düşünüldüğünde Dede Korkut Kitabı’ndaki kadınların cinsel yaşamlarında erkeklere oranla daha fazla toplumsal baskı altında olduğu görülmektedir. Bu durum, feministler açısından kadının özgürleşmesi önündeki en büyük engellerden birisi olarak düşünülse de, Oğuz toplumunun inandığı değerler göz önüne alındığında oldukça “normal” gözükmemektedir.

4.11. Ötekileştirilme Algısı Bağlamında Dede Korkut Kitabı’nda Kadın

Aydınlanma geleneğinden beslenen “modernizm” kavramı ve bu kavramın getirileri 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sorgulanmaya başlanmıştır. Modernizm’in kuralcı yapısı, akli ve bilimi öncelemesi, rasyonalizme önem vermesi ve var olan tüm sistemleri ikili yapılar üzerinden kategorize etmesi (ikicilik) eleştirilere sebep olmuştur. Modernizm’in sorgulanmaya ve reddedilmeye başlandığı bu dönemde yeni düşünce akımları da şekillenmeye başlamıştır. Modernizm’in reddi ya da devamı olarak görülen Postmodernizm’in çıkışı ise bu dönemlere denk gelmektedir. Hem Postmodernizm’in hem de feminist hareketlerin temel eleştiri alanının “modernizm” olması, Postmodernizm ile Feminizm’in yaklaşmasına da sebep olmuştur.

Postmodernizm ve Feminizm’i birleştiren eleştirel bakış, her iki akımın da Aydınlanma düşüncesinin oluşturduğu hiyerarşilere ve hiyerarşik yapılara karşı çıkmasıdır (Güriz, 2011: 76). Postmodern Feminizm olarak adlandırılan bu oluşum büyük oranda Simon de Beauvoir’in *özne* eleştirilerinden etkilenmiştir. Çağdaş feminist teorinin en önemli çalışmalarından olan Beauvoir’in *The Second Sex* (İkinci Cins, 1949) isimli eseri 20. yüzyılın felsefi akımlarından biri olan varoluştan türemiş ve Beauvoir bu eserini

yazarken Fransız düşünür Jean Paul Sartre'ın varoluş üzerine yaptığı tespitlerinden yararlanmışır (Donovan, 2016: 223). Beauvoir'e göre kadınların, erkekler karşısında ikincilliğinin nedeni toplumlarda oluşturulan örf ve adetler, mitolojiler, dinsel teori ve pratikler olmakla beraber asıl sorun kadınların kendilerini "efendi" karşısında "köle", "ben" karşısında "öteki" olarak içselleştirmesidir (Özsöz, 2008: 71). Kadın ve erkeğin biyolojik ve psikolojik olarak farklı olduklarını kabul eden Beauvoir, üreyimde kadının erkeğe göre birincil rolü, fiziksel güç olarak erkekten zayıflığı, cinsel ilişkilerdeki pasif durumu vs. gibi farklılıkların nasıl bir anlam taşıdığının ortaya konabilmesinin, kadın ve erkekle ilgili bu gibi biyolojik ve psikolojik olguların değerlendirilmesinin sosyal bir bağlamı gerektirdiğini söylemektedir (Demir, 2014: 94). Diğer bir ifadeyle Beauvoir, kadınla erkek arasındaki farklılığın yalnızca biyolojik sebeplere dayandırılmasına karşı çıkar ve kadının ikincilleşmesinin nedenlerinin çok yönlü ele alınması gerektiğini savunur. Beauvoir'e göre kadın ve erkekler kendilerine biçilen rolleri bizzat kendileri seçmemiş; bu roller onlara "dayatılmıştır". Bu rollerin belirlenmesinde erkeği "ben", kadını ise "öteki" yapan algı erkek egemen toplumun bir sonucudur. Kadınların en büyük düşmanı da onlara dışarıdan dayatılan engellerden ziyade, kendilerini "öteki" kabul etmelerine sebep olan "kafalarının içindeki engellerdir" (Demir, 2014: 96).

Postmodern Feminizm -Beauvoir'ın de iddia ettiği şekliyle- dişil olanı, erilin yokluğu ya da "öteki"si olarak konumlandıran algılara karşı çıkarak kadının özgüllüğüne ve farklılığına dikkat çeker (West, 2008'den aktaran Saliya, 2013: 279). Erkeklik olgusunun ve iktidarının "tartışılmaz" temellere oturtulması, kadının "erkek" değerleri üzerinden tarif edilmesine neden olmuştur. Bu durumda kadın ve kadınlık değerleri, erkeklik değerlerinin gölgesinde kalmaktadır. Oysa Postmodern feministlere göre kadın, erkeğin alternatifi değil *kendi için ve kendi başına bir bireydir*.

Diğer taraftan Postmodern Feminizm'e göre kadınların içinde bulunduğu kültürel, sosyal, politik ve ekonomik vb. yapılar birbirinden farklılık gösterdiğinden kadınlık deneyimleri de farklılaşmaktadır. Tek bir kadın tipi değil, kadın tipleri vardır; bu sebepten kadınla ilgili tek bir sorundan değil "sorunlardan" bahsedilmesi gerekmektedir (Güriz, 2011: 78). Her kadının birey olarak farklı yaşamlara sahip olduğu fikri Postmodern feministleri pragmatik ve çoğulcu bir görüşe sürüklemiştir. Bu sebeple Postmodern Feministler, kadın sorunlarına göreceli (rölatif) yaklaşır; onlara göre kadınlarla ilgili çözümlerin evrensel ve mutlak olması imkânsızdır. Kadınları topyekûn kurtuluşa ulaştıracak çözümler, her

kadının kendi gerçekliğini göz ardı etmek demektir. Sorunlar farklı ise çözümler de farklılık gerektirir. Kadınlar içindeki farklılıkları göz ardı eden evrensel yöntemler de Postmodern Feministler tarafından “totaliter” olmakla suçlanmışlardır. Ancak Postmodern Feminizm’in kadın sorunlarına karşı böyle bir yaklaşım sergilemesi aynı zamanda bu sorunlarla ilgili genel, somut ve teorik öneriler geliştirememelerinde de etkili olmuştur.

Postmodern feministlerin itirazı, erkekliğin ideolojik bir yapıya dönüştürülmesine ve bu yapı içerisinde kadınların “ikinci” ya da “öteki” olarak algılanmasıdır. Bu bağlamda, yöneticilerin ve kural koyucuların büyük oranda erkekler olduğu Dede Korkut Kitabı’nda erkeklik olgusu “en üst satatüde olma” olarak algılandığından kadının, çoğu zaman “ben”e karşı “öteki” algısında “öteki”yi temsil ettiği görülmektedir. Bu durumun en açık göstergesi Bayındır Han’ın düzenlediği toyda “oğlu olanı ak otağa, kızı olanı kızıl otağa, oğlu kızı olmayanı kara otağa” kondurmasıdır (Ergin, 2011: 78). Ak rengin temizlik, ululuk, rütbe, devlet ve adalet gücü gibi eril değerleri simgelemesi (Çoruhlu, 2000: 190-191); buna karşın kızıl rengin daha çok “dişilik”le ilişkilendirilmesi (Ekici, 2016: 105) renk sembolizmi üzerinden erkeğin birincil konuma yerleştirildiğine ve kadın cinsinin ötekileştirildiğine işaret etmektedir.

Dede Korkut Kitabı’nda, özellikle “yiğitlik, kahramanlık, savaşma ve cesaret” gibi olgular erkeklikle ilintili görüldüğünden erkek, bu konularda kendini kadından üstün görmekte ve hatta kadının, kendinden daha başarılı olduğunu gördüğünde hoşnut olmamaktadır. Banu Çiçek ile at binme, ok atma ve güreşme mücadelesinde yenileceğini anlayan Beyrek’in bu durumdan rahatsız olarak söylediği “Bu kıza basılacak olur-isem Kalın Oğuz içinde başuma kahınç, yüzüme tohınç iderler” (Ergin, 2011: 123) cümlesi bu durumun bir göstergesi olarak gözükmektedir. Aynı zamanda, Kan Turalı örneğinde olduğu gibi, kahramanlık vasıflarına sahip olan erkeklerin “kendilerine lâayık” kız arama (Ergin, 2011: 185) çabalarında olması da erkeğin, kadın karşısında kendini merkeze oturttuğunu düşündürmektedir. Aynı hikâyenin devamında Kan Turalı ile beraberindeki kırk yiğidin “bir kız yüzünden” ölecek olmasının endişe yaratması da (Ergin, 2011: 189) söz konusu tespiti desteklemektedir. Ayrıca Dede Korkut Kitabı’nda erkeklerin, yalnızca fiziksel özellikleriyle değil zihinsel kapasiteleriyle de kendilerini kadınlardan üstün gördükleri sezinlenmektedir. Nitekim Dirse Han’ın, eşinin sözünü dinleyerek çocuk sahibi olmak için toy düzenlemesi “dişi ehlinün sözü”nü dinlemek (Ergin, 2011: 81) olarak aktarılmış; Selcen Hatun’un, Kan Turalı’ya kalınlık hayvanlarla savaşırken yardım etmek istemesi ise

“kız sözü”nü dinlemek (Ergin, 2011: 192) olarak ifade edilmiştir. Begil Oğlu Emren’ün Boyu’nda ise Begil’e, öfkesinin geçmesi amacıyla ava gitmesini tavsiye eden eşi için “hatun kişinin ‘aklı keleşisi eyüdür” (Ergin, 2011: 218) cümlesi kullanılmıştır. Bu örnekler Dede Korkut’taki erkeklerin, “kadın, kız ya da hatun” sözü dinlemekten -çoğunlukla- imtina ettiklerini; kadınların, düşünme yetileri bakımından erkeklere sıklıkla güven vermediğini düşündürmektedir. Keza, kadınların düşünme yetilerini kullandıkları zamanlarda da genellikle iyi niyetli olmadıkları “aldayuban er tutmak ‘avrat işidür” (Ergin, 2011: 248) sözleriyle ifade edilmektedir. Bu durumda kadın, zihinsel kapasite bakımından da ikincil planda kalmaktadır.

Dede Korkut’ta kadınlar yalnızca tek bir sınıf olarak görülüp ötekileştirilmemekte; aynı zamanda farklı sosyal sınıfa mensup ve farklı özelliklere sahip kadınlar da kendi aralarında “istenen ve istenmeyen” kadın olarak erkek bakış açısından kategorize edilmektedir. Mukaddime bölümünde kadınların, erkeğe karşı sorumlu oldukları hizmetlerin sıralanması kadını, erkeğe tâbi bir varlık olarak göstermeye örnek olmakla beraber (Sakarya ve Gümüş, 2017: 112); “hizmetçiye elbise giydiren hanım olmaz” (Ergin, 2011: 74) denilerek de hizmet eden *kadın* ile gerçek bir *hanım* arasındaki fark da eril bakış açısından ortaya konmaktadır. Hikâyelerde ise hizmet görevinde bulunanların özellikle “kafir kızlar”dan seçilmesi (Ergin, 2011: 95, 154) etnik köken ve din gibi olguların da kadınlar arasında ötekileştirmeye sebep olabileceğini göstermektedir. Nitekim erkeğin iktidarını hatırlattığı ve onaylattığı toylarda şarap hizmetinde bulunan kafir kızlar, bu hatırlatma ve onaylatmanın bir *nesnesine* dönüşmektedir (Çetinkaya, 2015: 187). Bu duruma ek olarak Urus örneğinden anlaşıldığı üzere, kafir kızlarla evlenmenin erkeği “küçük düşüren” bir durum olarak görülmesi de (Ergin, 2011: 155), kadınlar arasındaki ötekileştirmenin başka boyutlara taşındığını düşündürmektedir.

Dede Korkut’ta, evlat sahibi ol(a)mama ve genel ahlaka uymayan davranışlarda bulunmak da kadının ötekileştirilmesinde diğer sebeplerdir. Kam Püre’nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu’nda çocuğu olmadığı için “kısır” sıfatı yakıştırılan Kısırca Yenge ile “kırk oynaslı” olduğu için ayıplanan Boğazca Fatma örnekleri (Ergin, 2011: 146-147) sosyal yaşantıda eril bakış açısından kadının sahip olması gerektiği özellikleri aktarmaktadır. Böyle kadınlarla evlenilmemesi gerektiğinin mesajı da Beyrek ağzından Banu Çiçek’e söylenen, “ ‘ayıbluça han kızı ere varmak ‘ayıb olur” (Ergin, 2011: 148) sözleriyle verilmektedir. Toplum içerisinde “ayıp” sayılabilecek davranışlarda bulunan kadınların, “er” ile

evlenmesinin yakışık almayacağı açıktır. Bu kadınların “çobanlara” layık görülmesi de başka bir ötekileştirme durumuna işaret etmektedir.

Dede Korkut Kitabı’nda ötekileştirme olgusu ile ilgili en dikkat çeken nokta ise kadınların da bu durumu içselleştirmiş olmalarıdır. Kitapta yalnızca erkekler, kadınları “diğeri” statüine koymamakta; kadınlar da kendi ağızlarından erkeği “merkeze” konumlandırmaktadır. Kadının, erkekle hüner gösterme açısından benzer özelliklere sahip olsa bile bunu dile getirmek ya da duyurmanın toplumsal yapı içerisindeki değersizliği (Çeinkaya, 2015: 185) Selcen Hatun ağzından “Big yigit, öğünir-ise er ögünsün aslandur, öginmeklik ‘avratlara bühtandur, öginmeklik-ile ‘avrat er olmaz” (Ergin, 2011: 197) sözleriyle aktarılmaktadır. Bu örnekte erkek egemen yapının toplumsal kabullerinin, kadın söylemlerini de şekillendirdiği görülmektedir.

Özetle, erkek egemen söylemin büyük oranda hâkim olduğu Dede Korkut’ta kadın, zaman zaman savaşmak gibi aktif roller üstlense de genelde geleneksel çizgiden kopamayan bir varlık olarak gösterilirken; erkek daha dışa dönük, kurallar koyan ve sözü dinlenen hareketli bir varlık olarak gösterilmiştir. Toplumsal kabuller gereği metinde kadının, erkeğin bir adım gerisinde kalması, -çoğunlukla- erkeğin “ben”i kadının da “öteki”ni temsil etmesine neden olmuştur.

SONUÇ

Dede Korkut Kitabı, günümüze kadar birçok bakımdan Türk Dili ve Edebiyatı araştırmalarına kaynaklık etmiştir. Bu araştırmaların önemli bir kısmını, Dede Korkut'ta bulunan kadın tipleri oluşturmuştur. Söz konusu çalışmalarda kadının sosyal hayattaki durumu ve konumu tespit edilmeye çalışılmıştır. Ancak Dede Korkut'ta kadın ile ilgili yapılan çalışmaların genelinin kuramsal bir çerçeveye oturtulmadığı fark edilmiştir. Ayrıca kadın ile ilgili bazı noktaların da yeterince aydınlatılamadığı görülmüştür. Bu sebepten çalışmamız, “kadın”ı, kadın bakış açısından ele almaya ve anlatmaya çalışan Feminist Kuramlar ile Dede Korkut'ta karşılaşılan kadın ve kadınlık durumlarını birleştirmeyi amaçlamıştır.

Feminist Kuramlar, *öznesi* olan kadının iyilik durumunu incelemiş ve erkek egemen yapılar içerisinde ikincilleşmesinin nedenlerini aramıştır. Bu arayış neticesinde kadınlarla ilgili bazı soru ve sorunlar da gündeme gelmiştir. Ortak öznenin kadın olması, kuramlar içerisinde tartışılan sorunların da benzer olmasına neden olmuştur. Bu sebepten çalışmamızda, Feminist Kuramlar'ın ilgilendiği “kadınlık durumları ile ilgili tespit ve talepler” başlık olarak seçilmiş; bu başlıklar altında Dede Korkut Kitabı'nda karşılaşılan kadın tipleri yorumlanmaya çalışılmıştır.

Dede Korkut Kitabı'nın genelinde erkek egemen bir toplum yapısı hâkimdir. İslâmiyet'le birlikte sosyal hayatta ve düşünüşte gerçekleşen değişiklikler neticesinde bu yapı, hikâyelere oranla Mukaddime bölümünde kendini daha fazla hissettirmektedir. Bu durum kadının konumunun belirlenmesinde de etkili olmuştur. Hikâyelerde kadınlar daha aktif ve görünür iken; Mukaddime bölümünde artık tamamen özel alana kapanmış kadınlar bulunmaktadır.

Mukaddime bölümünde kadınların dört gruba ayrılarak aktarılması eril bakış açısının bir sonucu olarak gözükmektedir. Nitekim bu bölümde kadınların değeri, erkeğe hizmet etmek, onun sözünü dinlemek ve ev işi yapmakla doğru orantılı olarak belirlenmiştir.

Erkeğin beklentilerini karşılayan kadının soyu ile ilgili olumlu göndermeler yapılması, buna karşın erkeğin beklentilerini boşa çıkaran kadınlar içinse “eşek” benzetmesinin yapılması, toplum nezdinde kadına verilen “değeri” göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Erkeğe hizmeti önemseyen ve kadının konumunu buna göre belirleyen Oğuz toplumu, aynı zamanda “hizmetçi” kadınlar ile “hanım”ları da ayrı konumlandırmaktadır. Hizmet etmeyi meslek olarak icra eden kadınların, çok çabalasa dahi gerçek bir “hanım” olamayacağının vurgusu da kadınları ötekileştirmenin bir başka boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Diğer taraftan Mukaddime bölümünde, en makbul kadının “dizini basıp evinde oturan” kadın olarak iletilenmesi, sosyal hayat içerisinde kadını silikleştirmeye çalışmanın açık bir ifadesi olarak gözükmektedir. Böylece, kadına yüklenen en önemli görevin “ev hanımlığı” olduğu bir kez daha anlaşılmaktadır. Ayrıca bu kadınlardan beklenen de gelecekte - kendileri gibi- “ev hanımı” olacak kız çocukları yetiştirmesidir. Bu durumda, anneden kıza kuşaklar arası aktarımla “kadın”lık rolleri de pekişerek devam edecektir. Ancak kadına yüklenen tüm bu roller, ataerki yapının kadına “uygun” gördüğü toplumsal rollerdir. Bu rollerin işletilmesinde erkeğin çıkarlarının öncelenmesi, kadının *birey* olarak varlığının ve isteklerinin göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir.

Mukaddime bölümünde dikkat çeken başka konu ise toplumsal rollere uygun davranmayan, diğer bir ifadeyle erkeğin beklentilerini karşılamayan kadınların toplumdaki tecrit edilmeye çalışılmasıdır. Oysa metne yakından bakıldığında bu kadınların, aslında özgür iradeleriyle hareket eden ve kendi isteklerini gözetken kadınlar olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum ataerki toplumlar için sorun teşkil etse de, Feminizm açısından oldukça önemlidir. Zira Feminizm’in amaçlarından biri de kadının, tüm toplumsal rollerden sıyrılması ve her şeyden “bağımsız” yaşamasıdır.

Sosyal hayat ve düşünüşteki farklılık nedeniyle hikâyelerde karşılaşılan kadınların, Mukaddime bölümünde anlatılan kadınlardan kısmen daha “özgür” olduğu söylenebilir. Özellikle Burla Hatun, Selcen Hatun, Banu Çiçek ve Dirse Han’ın eşi gibi alp özellikler gösteren kadınlar hem Dede Korkut Kitabı’nda hem de akademik çalışmalarda ön plana çıkmaktadır. Ancak bu kadınlar kitabın “istisna” kadınları olarak gözükmektedir. Çünkü bu isimler dışında kitaptaki kadınların neredeyse tamamı içe dönük ve edilgen durumda bulunmaktadır. Diğer taraftan bu dört kadın da çoğunlukla “ataerki” müsaade ettiği sürece yine “ataerki”ye hizmet etmektedir. Zira, alp vasfında olsalar bile, evlenmeden önce

babalarının ve/veya ağabeylerinin gözetimindeyken evlendikten sonra bu kez de kocalarının ve oğullarının seçimlerini yaşadıkları görülmektedir. Hatta “evlilik” gibi kişisel tercihlerin öncelenmesi gereken durumlarda bile-büyük oranda- söz sahibi olmadıkları görülmektedir.

Burla Hatun, Selcen Hatun, Banu Çiçek ve Dirse Han’ın hanımı için tartışmalı olan bir diğer konu ise kamusal alana çıkma özgürlükleridir. Savaşçı özellikler gösterdikleri için konumları erkeklerle aynı tutulan bu kadınların, kaos durumları olmadıkça kamusal alanlarda varlık göstermedikleri tespit edilmiştir. Yalnızca oğullarını, eşlerini ya da sevgililerini kurtaracakları vakit kamusal alanlara çıkmaları; ancak av, yağma, toy vb. gibi kamusal faaliyetlerde bulunmamaları, “erkek ile eşit kadınlar” değerlendirmesini de saf dışı bırakmaktadır. Ayrıca Oğuz toplumunun, yönetimde de bu kadınlara söz hakkı tanımadığı görülmüştür. Tüm bu kısıtlamaların, kitabın en aktif kadınları için bile geçerli olması, ataerkil yapının kadın üzerindeki baskısını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Dede Korkut Kitabı’nda yalnızca alp tipinde kadınlar bulunmamaktadır. Genellikle Oğuz beylerine ya da soylularına hizmet eden kâfir kızlar ile hizmetçiler, cariyeler, köleler ve günlük hayatın akışı içerisinde yer alan “sıradan” kadınlarla da karşılaşılır. Akademik çalışmalarda çoğu zaman göz ardı edilen ya da etraflıca değerlendirilmeyen bu kadınlar, Oğuz toplumunun “kadın” a bakış açısını yansıtan kritik sahnelerde karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Oğuz beylerinin şarap meclislerinde sakilik yapan kâfir kızların, beden güzellikleri ile tasvir edilmesi ve zaman zaman da beylerin cinsel arzularını dile getirdiği cümlelerde isimlerinin kullanılması, kadına yönelik bir “meta” algısı yaratmaktadır. Oğuz beyleri, cinsel söylem ve eylemlerinde herhangi bir kısıtlanma yaşamazken; cinsel hayatlarında daha “rahat” davranan kadınların ayıplanması ve yaftalanması da ataerkil yapı içerisinde kadının, erkeklerle eşit noktada durmadığını ve “erkeklik” ile “kadınlık” ın farklı anlamlar ifade ettiğini göstermektedir. Ayrıca, savaş ganimetleriyle birlikte elde edilen cariyeler ve mutlu günlerde azat edilen kul ve hizmetçilerin ise genelde kadın olması, ataerkil yapı içerisinde kadının, erkeğin istek ve amaçlarına hizmet eden bir “araç” olarak algılandığını düşündürmektedir.

Dede Korkut Kitabı’nda kadın için en çok öne çıkarılan vasıfların ise “iyi bir eş ve anne” olmak olduğu tespit edilmiştir. Öyle ki kadınlar, en büyük mücadelelerini oğulları, eşleri ya da sevgilileri için vermektedir. Hatta iyi bir eş ya da anne olmak da tek başına yeterli görülmemekte; eş olsa dahi anne ol(a)mayan ya da anne olsa bile evladı için fedakârlık

yapmayan kadınlara da iyi gözle bakılmamaktadır. Ancak tüm bu durumlarda kadın, “kendi için ve kendi başına birey” olma özelliğini kaybetmektedir. İyi bir eş ve anne olma rollerinin kadın için bir “görev” olarak görülmesi ve bu rollerin kadın kimliğinin üzerinde tutulması kadını, erkek egemen kültüre hizmet eden “ikincil” bir varlık konumuna indirgemektedir. Diğer yandan Dede Korkut Kitabı’nda kadınların konumunun, erkek ile olan ilişkileri üzerinden belirlenmesi dil kullanımlarına da yansımaktadır. Kadınların, kitap bünyesinde çoğunlukla “bir erkeğin eşi, sevgilisi, kızı ya da annesi” olarak tanıtılması ve “kadın”lık özellikleri ile eş tutulan bazı kelimelerin erkeklere hakaret amaçlı kullanılması, ataerkil yapının çıkarlarının kadın aleyhine işlediğini ve kadının ötekileştirildiğini gösteren diğer tespitlerdir. Ancak, kadınların da dili kullanma şekillerine bakıldığında bu “ötekileştirme” sürecini içselleştirdikleri ve kendilerini, erkeklerden daha geri bir noktada gördükleri anlaşılmaktadır.

Araştırmamız neticesinde elde edilen tespitlere göre Dede Korkut Kitabı’nda genel olarak erkek kendini, kadının ve doğanın hâkimi olarak görmekte ve dil kullanımından eylemlerine kadar bu görüşünü yansıtmaktadır. Dolayısıyla kitapta kadının, erkek ile bazı sahnelerde eşit olmaya çok yaklaştığı görülse de tam anlamıyla onunla eşit ol(a)madığı görülmektedir. Bu durumun nedeni Oğuz toplumunda ataerkil kültürün benimsenmesi ve sosyal hayatın tüm kurallarının erkek egemen bakış açısıyla işletilmesidir. Her ne kadar kitapta, anaerkil döneme göndermeler yapan izler bulunmakta ise de bu izler, kitabın geneli düşünüldüğünde oldukça silik kalmaktadır. Özellikle kitaba sonradan eklendiği düşünülen Mukaddime bölümündeki sosyal yapının tamamen eril izlekler barındırması Dede Korkut Kitabı’nın, anaerkil dönemden ataerkil döneme geçişte son safhaları yaşayan Oğuz toplumuna ait olduğunu düşündürmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdulla, K. (2015). *Mitten Yazıya veya Gizli Dede Korkut* . İstanbul: Ötüken Neşriyat .
- Abdulrezzak, A. O. (2015). Dede Korkut Kitabında Erkek Kahraman Statüsü. *E-Journal of New World Sciences Academy*, 94-114.
- Aça, M. (2007). "Reşideddin Oğuznâmesi"nde Kadın. *Milli Folklor* (76), 76-92.
- Aça, M., Yolcu, M. A., Çeribaş, M., Akat, A., Özen, H., &Düzgün, Ü. K. (2016). *Halk Bilimi El Kitabı*. Konya : Kömen.
- Adams, C. J. (1994). Ekofeminizm ve Hayvan Yeme. *Birikim Aylık Sosyalist Kültür Dergisi* (57-58), 92-105.
- Adams, C. J. (2010). *Etin Cinsel Politikası/Feminist-Vejetaryen Eleştirel Kuram*. (G. Tezcan, & M. E. Boyacıoğlu, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Akbalık, E. (2014). Dede Korkut Kitabı'nda Bir Cinsiyet Rejimi Olarak 'Erkeklik'. *Türkbilig*, 105-119.
- Akın, C. (2015). Dede Korkut'ta Yer Alan Atasözlerinde Metaforların İşleyişi. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* (15), 105-109.
- Alsaç, F. (2018). Dede Korkut Hikâyelerinde Arketipsel Bir Sembol Olarak Kadın. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 6 (14), 91-122.
- Altınbaş, D. (2010). Feminist Tartışmalarda Liberal Feminizm. *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 21-52.
- Altındal, A. (1985). Türkiye'de Kadın. İstanbul : Süreç.
- Altun, H. (2008). *Feminist Kuramlar Doğrultusunda Bir Okuma/Sahneleme ve Bir Örnek Çalışma: Denizden Gelen Kadın*.Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara
- Arat, N. (2017). *Feminizmin ABC'si*. İstanbul: Say.
- Arı, B., & Karateke, E. (2010). Dede Korkut Hikâyelerinde Kadın ve Çocuk Eğitimi. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7 (14), 275-284.

- Aslan, N. (2017). Türk Halk Anlatılarında Cengâver Kız Motifi ve "Arabüzengi" Üzerine . *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatında "Kadın" Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (s. 145-154). Ankara: KIBATEK .
- Ata-Yıldız, N. (2015). *Türk Dünyası Destancılık Geleneği ve Destanlar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Atnur, G. (2013). Türklerde Kadın Kahramanlık Destanları. *Düşünce Siyaset Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi* (20), 143-154.
- Ayaz, B. (2015). Dede Korkut Kitabı Bağlamında Anaerkil Yapıdan Ataerkil Yapıya Geçiş Sürecinde Avankulat (Dayı Kültü) Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme. *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi* (1), 155-162.
- Aytaç, D. (2004). Dede Korkut Öyküleri ve... Dede Korkut Kitabı'nda Türk Kadını. *Bütün Dünya Dergisi* (4), 39-43.
- Bars, M. E. (2014). Türk Kahramanlık Destanlarında Kadın Tipleri. *International Journal of Languages' Education and Teaching*, (3) 122-140.
- Başar, L. K. (2012). Dede Korkut Hikâyelerinde Savaşçı Eğitimi. *Turkish Studies*, 7 (4), 1009-1017.
- Başgöz, İ. (1998). Dede Korkut Destanında Epitetler. *Milli Folklor* (37), 23-35.
- Bayat, A. H. (1985). Dede Korkut'tan Günümüze Kadın Tipleri. *Türk Folkloru* (73), 3-4.
- Bayat, F. (2017a). *Kadim Türklerin Mitolojik Hikâyeleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2016a). *Mitten Tarihe Sözdən Yazıya Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2017b). *Türk Kültüründe Kadın Şaman*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2016b). *Türk Mitolojik Sistemi 2*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2015). *Türk Mitolojik Sistemi 1*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2006). Türk Mitolojisinde Dağ Kültü. *Folklor/Edebiyat*, 12 (46), 47-60.
- Bekki, S. (2015). Dede Korkut Kitabı'nın Mukaddimesi ile Boylar Arasındaki Organik Bağ. *Milli Folklor* (107), 5-13.
- Bekki, S. (2017). Türk Destanlarında "Altın" Lakaplı Kadın Kahramanlar. *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatında "Kadın" Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (s. 231-242). Ankara: KIBATEK.
- Berktaş, F. (2012). *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın Hristiyanlık'ta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. İstanbul: Metis Yayıncılık.

- Beşirli, H. (2011). Türk Kültüründe Gücü İktidar, İtaat ve Sadakatin Yemek Sembolizmi Esasında Değerlendirilmesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (58), 139-152.
- Beydili, C. (2015). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Bilton, T., Bonnett, K., Jones, P., Lawson, T., Skinner, D., Stanworth, M. (2008). *Sosyoloji*. (K. İnal, Çev.) Ankara: Siyasal Yayınevi.
- Birgöl Kahya, A. (1999). Dede Korkut Hikâyelerinde Kadının Konumu. A. Kâhya-Birgöl, & A. Şimşek-Canpolat (Dü.), *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri* (s. 229-244). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Boratav, P. N. (2015). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı* . Ankara: BilgeSu Yayınları .
- Boratav, P. N. (1958). Dede Korkut Hikâyelerindeki Tarihî Olaylar ve Kitabın Te'lif Tarihi. *Türkiyat Mecmuası* , 31-62.
- Boratav, P. N. (1983). *Folklor ve Edebiyat (1982) II*. İstanbul : Adam Yayınları .
- Boratav, P. N., & Fıratlı, H. V. (2000). *İzahlı Halk Şiiri Antolojisi*. İstanbul: Tarih Vakfı.
- Bürgin, D. E. (2014). Feminist Kuram. *Kadın ve Toplum* (s. 1-37). İzmir: İzmir Üniversitesi.
- Cesur, F. (2017). *Feminist Teoriler ve Türkiye'deki İzdüşümleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Ceyhun, A. (1984). Dede Korkut Kitabında Türk Kadını. *Milli Kültür* (44), 59-64.
- Cunbur, M. (1960). Dede Korkut Oğuznamelerinde Kadın. *Türk Yurdu* (281), 53-54.
- Çaha, Ö. (1996). *Sivil Kadın/Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın* . Ankara : Vadi Yayınları.
- Çakır, S. (2007). Feminizm Ataerkil İktidarın Eleştirisi. *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler* (s. 413-476). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları .
- Çakır, S. (2008). Kapitalizm ve Patriyarkaya Karşı: Sosyalist Feminizm. *Toplum ve Demokrasi*, 2 (4), 185-196.
- Çelik, C. (2010). Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı ve Din. *Karadeniz (Black Sea-Çernoye More) Sosyal Bilimler Dergisi* (8), 25-35.
- Çetin, O. B. (2005). Ekofeminizm: Kadın-Doğa İlişkisi ve Ataerkillik. *Sosyoekonomi*, 1, 61-76.
- Çetinkaya, G. (2015). *Dede Korkut Hikâyeleri'nde Semboller*.Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- Çevik, M. (2016). Dede Korkut'un 21. Yüzyılda Müzikal Yorumu: Musa Eroğlu ve 'Dedem Korkut' Albümü. *III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi: Dede Korkut ve Türk Dünyası*, (s. 396-404). İzmir .
- Çimen, L. K. (2008). *Türk Töresinde Kadın ve Aile*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Çobanoğlu, Ö. (2016). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2007). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*. Ankara : Akçağ .
- Çobanoğlu, Ö. (2017). Türk Mitolojisinde Anaerkil Yapının Son Direniş Unsuru Olarak "Al Karısı". *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatında "Kadın" Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (s. 267-275). Ankara: KIBATEK.
- Çoruhlu, Y. (2000). *Türk Mitolojisinin Anahatları* . İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Davletov, T. B. (2016). Türk Halklarının Dede Korkut Kitabı ve Ah Çibeg Arığ Destanında Kadının Toplumsal Yeri. *III. Uluslararası Türkrk Dünyası Kültür Kongresi "Dede Korkut ve Türk Dünyası" Bildiriler Kitabı* (s. 1661-1671). İzmir: Ege Üniversitesi Matbaası .
- Demir, İ. (2003). Liberal, Marksist ve Radikal Feminist Söylemler. *Sosyologos* (2), 7-10.
- Demir, Z. (2014). *Modern ve Postmodern Feminizm*. Bursa: Sentez Yayıncılık .
- Deniz, Ş. (2009). Dede Korkut Hikâyeleri'nde Kadının Toplumdaki Yeri ve Makbul Kadının Özellikleri. *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi* (276), 39-41.
- Deveci, H., Belet, D., & Türe, H. (2013). Dede Korkut Hikâyelerinde Yer Alan Değerler. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 12 (46), 294-321.
- Dikici, E. (2016). Feminizmin Üç Ana Akımı: Liberal, Marxist ve Radikal Feminizm. *The Journal of Academic Social Science Studies* (43), 523-532.
- Dilek, İ. (2013). *Türk Mitoloji Sözlüğü (Altay-Yakut)*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Doksat, K., & Önen, B. (2004). Portreler/Sigmund Freud. *Yeni Symposium* 42 (2), 60-71.
- Donovan, J. (2016). *Feminist Teori*. İstanbul : İletişim Yayınları .
- Donuk, A. (1982). Çeşitli Topluluklarda ve Eski Türklerde Aile. *Tarih Dergisi* (33), 147-168.
- Döğüş, S. (2015). Kadın Alplardan Bacıyân-ı Rum'a (Anadolu Bacıları Teşkilatı); Türklerde Kadının Siyasî ve Sosyal Mevkii. *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 12 (1), 127-150.

- Duran, Z. G. (2012). Dede Korkut Boylarında Eş Seçimi ve Bu Bağlamda Kadın-Erkek İlişkileri . *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü IV. Genç Bilim Adamları Sempozyumu*, (s. 125-135). Ankara.
- Dursun, A. (2011). Dede Korkut Hikâyelerinde Halk Hukuku. *Turkish Studies* (6/4), 107-122.
- Duymaz, A. (1999). Dede Korkut Kitabı'nda Alpların Eğitim ve Geçiş Törenleri . *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri* (s. 109-122). Ankara: Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Ediz, Z. (1995). *Kadınların Tarihine Giriş* . İstanbul: Adım Yayıncılık .
- Ekici, M. (1999). Dede Korkut Kitabı'nda Kadın, *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri* (s. 123-139). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Ekici, M. (2016). Türk Kültüründe "Al" Renk. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 2 (16), 103-107.
- Eliade, M. (2014). *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Eliade, M. (2019). *Kutsal ve Kutsal-Dışı*. (A. Berktay, Çev.) İstanbul: Alfa.
- Eliuz, Ü. (1999). Dede Korkut Hikâyelerinde Tipler, *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri* içinde (s. 139-155). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını .
- Eliuz, Ü. (2001). Dede Korkut Hikâyelerindeki Şahıs Kadrosunun Karakter Yapıları Bakımından İncelenmesi. *Bilig* (18), 63-84.
- Emre, E. M. (2015). *Tarihte ve İslam'da Kadın*. İstanbul: Son Kale .
- Engels, F. (2003). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. 17 Nisan 2019 tarihinde <http://w.antikapitalist.net: http://w.antikapitalist.net/kutuphane/acik-kitaplik/marxengels/ailedevletozelmulkiyet.pdf> sayfasından erişilmiştir.
- Erbay, H. (2014). *Dede Korkut Kitabı Han'ım Hey*. (Haz. İ. Genç, A. Kılıç, & İ. H. Aksoyak) Ankara: Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği (TOBB) .
- Ercilasun, A. B. (2008). *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi* . Ankara: Akçağ Basım Yayım.
- Erdoğan, D. (2014). Feminist Kuramlar: Radikal Feminizm ve Marksist Feminizmin Ortak Yolu Olarak Sosyalist Feminizm. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları.
- Ergin, M. (2016). *Dede Korkut Kitabı 1-2*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergin, M. (2004). *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul : Boğaziçi Yayınları .

- Ergin, M. (2011). *Dede Korkut Kitabı-1*. Ankara : Türk Dil Kurumu Yayınları .
- Ergun, P. (2003). Dede Korkut Hikâyeleri'nde Dağ Kültü. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 51 (2), 78-88.
- Eroğlu, E. (2016). Sosyo-Ekonomik Açıdan Eski Türklerde Kadının Konumu. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9 (44), 443-447.
- Farrer, C. R. (1975). Women and Folklore: Images and Genres. *The Journal of American Folklore*, 88 (347), 5-15.
- Gaag, N. V. (2018). *Feminizm*. (B. S. Aydaş, Çev.) İstanbul: Sel.
- Gençoğlu, G. (2017). Dede Korkut'ta Aile Kavramının Sosyal Genetiği Üzerine. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, IV (XII), 120-145.
- Gökalp, Z. (2016). *Türk Ahlakı*. İstanbul: Bilgeoğuz.
- Gökalp, Z. (2015). *Türk Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Bilgeoğuz.
- Gökalp, Z. (2008). *Türkçülüğün Esasları* . İstanbul : Akvaryum Yayınevi .
- Gökyay, O. Ş. (2007). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Gömeç, S. (2006). *Türk Kültürünün Ana Hatları*. Ankara: Akçağ .
- Gösteri Dergisi (1983). *Feminizm Nedir, Ne Değildir?* . (32) . İstanbul : Hürriyet Ofset .
- Güçlü, S. (2012). Feminist Metodoloji Tartışmaları. *Mediterranean Journal of Humanities*, II (1), 107-120.
- Gültepe, N. (2013). *Türk Kadın Tarihine Giriş* . İstanbul : Ötüken Neşriyat .
- Gültepe, N. (2015). *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Resse Kitabevi Sahaf.
- Günay, U. (2000). İslâmi Dönemde Türk Toplumunda Kadının Yeri ve Önemi. *Milli Folklor*, 12 (46), 4-9.
- Günay, U. (1984). Tarih Boyunca Türk Kadını. *Kadın Ansiklopedisi II* , 403-423. İstanbul.
- Güneş, A. (2012). *Oğuz Grubu Türk Kahramanlık Destanlarında Kadın*. Ankara: Kurgan Edebiyat.
- Güneş, F. (2017). Feminist Kuramda Ataerki Tartışmaları Üzerine Eleştirel Bir İnceleme. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27 (2), 245-256.
- Güriz, A. (2011). Feminizm, Postmodernizm ve Hukuk . Ankara : Phoenix.
- Heper, A. (2014). Feminizm ve Hukuk. *Hukuk Kuramı*, I (5), 11-27.

- Heywood, A. (2013). *Siyasî İdeolojiler*. (A. K. Bayram, Ö. Tüfekçi, H. İnaç, Ş. Akın, & B. Kalkan, Çev.) Ankara: Liberte Yayın Grubu .
- Hırata, H., Laborie, F., Doare, H. L., & Senotier, D. (2015). *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*. (G. Acar-Savran, Çev.) Ankara: Dipnot.
- Hooks, B. (2016). *Feminizm Herkes İçindir-Tutkulu Politika*. (E. Aydın, B. Kurt, Ş. Özgün, & A. Yıldırım, Çev.) İstanbul: bgst.
- Humm, M. (2002). *Feminist Edebiyat Eleştirisi*. (Haz. G. Bakay) İstanbul: Say Yayınları.
- İnan, A. (1998b). Dede Korkut Kitabında Eski İnançlar ve Gelenekler. *Makaleler ve İncelemeler II* (s. 239-252). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İnan, A. (1998a). Türk Mitolojisinde ve Halk Edebiyatında Kadın. *Makaleler ve İncelemeler I* (s. 274-280). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi .
- Jung, C. G. (2005). *Dört Arketip*. İstanbul: Metis Yayınları .
- Kabak, T. (2018). Dede Korkut'ta Aşk. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11 (60), 148-152.
- Kaçalin, M. S. (2017). *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı* . Ankara : Türk Dil Kurumu Yayınları .
- Kafesoğlu, İ. (2016). *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kaplan, M. (1951). Dede Korkut Kitabında Kadın. *Türkiyat Mecmuası* (9), 99-112.
- Kaplan, M. (2004). *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3-Tip Tahlilleri* . İstanbul : Dergâh Yayınları .
- Karabaş, S. (1996). *Dede Korkut'ta Renkler* . İstanbul: Yapı Kredi Yayınları .
- Karataş, P. (2015). Dede Korkut Hikâyelerinde Kadınlar ve Kadınların Hikâye Akışına Etkisi. *Dört Kıtada Folklorun İzinde: Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu Armağanı* , 797-814. Ankara: Hakim Yayınları.
- Kayabaşı, O. A. (2016a). *Destan ve Hükümdar Türk Destanlarında Devlet ve Yönetim*. Konya: Kömen Yayınları.
- Kayabaşı, O. A. (2016b). Türk Mitolojisinin Kutsal Dışısı: Umay. *International Journal of Eurasia Social Sciences*, 7 (22), 220-228.
- Kayhan, F. (1999). *Feminizm* . İstanbul : BDS .
- Keleş, S. (2013). Feminist Empirizm ve Feminist Doğal Epistemoloji. *Özne Feminizm ve Felsefe* (18), 165-177.

- Kılıç, L. K. (2011). Dede Korkut Hikâyeleri'nde Aile, Kadın ve Kişilik Eğitimi. *Türk Yurdu*, 31 (63) (291), 270-277.
- Koca, K., & Uğurlu, S. (2010). Dede Korkut Hikâyelerinden Hareketle Türk Kültüründe Erkek Evlat Olarak Oğul Kavramı. *Akademik Bakış* (22), 1-10.
- Kocakaplan, İ. (1984). İslâmî Türk Destanlarında Kadın Tipleri. *Kadın Ansiklopedisi II* , 423-433. Tercüman Gazetesi.
- Koksal, H. (1999). Anadolu'da İslâmî Dönemde Teşekkül Eden Türk Destanlarındaki Kadın Tipler. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* , 207-2014.
- Kolıkpınar, M. (2017). *Dede Korkut Anlatılarında Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Dil*.Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ardahan
- Korkmaz, Z. (2006). Dede Korkut Hikâyelerinde İnsan ve Doğa. *Türk Dili*, XCII (657), 205-257.
- Kousaleos, N. (1999). Feminist Theory and Folklore. *Folklore Forum*, 1/2 (30), 19-34.
- Köprülü, M. F. (2004). *Edebiyat Araştırmaları* . Ankara: Akçağ Basım Yayım.
- Köprülü, M. F. (2004). *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Akçağ .
- Köse, N. (1994). Sevdiğini Yenerek Alan Genç Kız Motifi ve Türk Halk Hikâyeleri. *Milli Folklor*, 28 (6), 24-30.
- Laugerre, O. (2015). *Feminizm-Âlem-i Nisvân*. (K. Bakır, A. Kutlu, Dü, & B. Tevfik, Çev.) Konya: Çizgi Kitabevi.
- Michel, A. (1984). *Feminizm*. (Ş. Tekeli, Çev.) İstanbul : Kadın Çevresi Yayınları .
- Michel, A. (1993). *Feminizm*. (Ş. Tekeli, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mitcel, J. (1984). *Psikanaliz ve Feminizm*. (A. Kurtulmuş, Çev.) İstanbul: Yaprak Yayınları.
- Modrak, D. W. (2001). Aristoteles'in Bilgi Kuramı ve Feminist Epistemoloji. *Felsefelogos* (15).
- Moran, B. (2002). Edebiyat Kuramları ve Eleştiri. İstanbul: İletişim Yayınları .
- Mutlu, S. Ö. (2003). 1923 Öncesi Dönemde Türk Kadını. *Aydınlanma* 1923 (46), 57-64.
- Notz, G. (2018). *Feminizm*. (S. D. Çetinkaya, Çev.) Ankara: Phoenix.
- Oğuz, M. Ö. (2017). *Hem Varmış Hem Yokmuş Anlatı Kahramanları Üzerine Yazılar*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

- Olgun, C. K. (2003). Feminist Teoriler. *Sosyologos* (2), 4-6.
- Oy, A. (1960). Dede Korkut Kitabında Kahramanların Aile Hayatları. *Türk Dili*, IX (102), 289-288.
- Ögel, B. (1988). *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul : Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı .
- Ögel, B. (1971). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları-II*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi .
- Öncül, K. (2008). Dede Korkut Hikâyelerinde Savaşçı Kadın Tipi ve Animus Kavramı. *Turkish Studies* (3/2), 574-521.
- Özarslan, M. (2001). *Erzurum Âşıklık Geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Özaydınlık, K. (2014). Toplumsal Cinsiyet Temelinde Türkiye'de Kadın ve Eğitim. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* (33), 93-112.
- Özbudun, S. (1984). *Niçin Feminizm Değil?* İstanbul : Süreç .
- Özbudun, S., Şafak, B., & Altuntek, N. S. (2006). *Antropoloji-Kuramlar/Kuramcılar* . Ankara : Dipnot Yayınları .
- Özçelik, S. (2016). *Dede Korkut -Dresden Nüshası- Giriş, Notlar I. Cilt*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Özsöz, C. (2008). Kültürel Feminist Teori ve Feminist Teorilere Giriş . *Sosyoloji Notları* , 51-56.
- Öztan, E. (2015). Feminist Araştırmalar ve Yöntem, *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* (s. 271-289). Ankara: Dipnot Yayınları .
- Öztürk, E. (2017). *Feminist Teori ve Tarihsel Süreçte Türk Kadını* . Ankara : Gece Kitaplığı Yayınları .
- Öztürk, M. (2013). *İslamiyetten Önce Türklerde Aile ve Kutadgu Bilig'de Türk Ailesi*.19 Şubat 2019 tarihinde History Studies International Journal of History : <http://www.historystudies.net> sayfasından erişilmiştir.
- Parlak Kavasoglu, E. (2015). Dede Korkut Kitabı'na Feminist Edebiyat Eleştirisi Bağlamında Bir Bakış Denemesi, *Türkiye'de ve Dünyada Kadın Araştırmaları* (s. 157-164). Adana : Çukurova Üniversitesi Basımevi.
- Pehlivan, G. (2015). *Dede Korkut Kitabı'nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım Dresden ve Vatikan Nüshalarının Mukayeseli Bir İncelemesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Plumwood, V. (2004). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Ramazanoğlu, C. (1998). *Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri* . İstanbul: Pencere Yayınları .

- Reed, E. (2003). *Bilim ve Cinsiyet Ayrımı*. (Ş. Yeğin, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.
- Ritzer, G. (2011). *Modern Sosyoloji Kuramları*. (H. Hülür, Çev.) De Ki Basım Yayım
- Rousseau, J. J. (1943). *Emile yahut Terbiyeye Dair*. (H. Z. Ülken, A. R. Ülgener, & S. Güzey, Çev.) İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Roux, J. P. (2011). *Eski Türk Mitolojisi*. (M. Y. Sağlam, Çev.) Ankara: BilgeSu.
- Roux, J. P. (1992). La Femme Turque Medievale (Ortaçağ Türk Kadını). (G. Yılmaz, Çev.) *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 6 (18), 693-725.
- Sadıç, Ş. A. (2008). *Masallarda Kadın (Güneydoğu Anadolu ve Doğu Akdeniz Masal Örnekleri)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep
- Sağ, V. (2001). Tarihsel Süreç İçerisinde Türk Kadını ve Atatürk. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2 (1), 9-23.
- Saim, H. (1991). *Kadın Kendini Arıyor*. İstanbul : Venüs Yayınları .
- Sakarya, N., & Gümüş, Y. (2017). Toplumsal Cinsiyet ile Örülen Heybemizden Çıkan Erkeklik ve Kadınlıklar: Dede Korkut Hikayeleri'nin Vegan Feminist Okunması. *ODTÜ THBT Toplumsal Cinsiyet ve Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri* (s. 110-122). Ankara: Ürün Yayınları.
- Saliya, D. A. (2013, Nisan). Feminizm ve Postmodern Feminizm. *Özne Felsefe ve Bilim Yazıları Feminizm ve Felsefe* (18), s. 275-291.
- Sarpkaya, S. (2015). Dede Korkut Kitabı'nda Olağanüstü Tipler. *Milli Folklor* (107), 97-107.
- Sarup, M. (1997). *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*. (A. B. Güçlü, Çev.) Ankara: ARK.
- Satılğan, N. (2012). Marx'ın Ekonomi Yazıları Kitabına Önsöz, *Kapital'in İzinde* (s. 32-40). İstanbul: Yordam Kitap.
- Savran, G. (1985). Feminizmler. *Yapı-Toplumsal Araştırmalar Dergisi* (9), 5-26.
- Schroeder, S. K. (2007). *Popüler Feminizm-Türkiye ve Britanya'da Kadın Dergileri*. İstanbul: Bağlam .
- Scott, J. W. (2013). *Feminist Tarihin Peşinde*. İstanbul: bgst yayınları.
- Selçuk, H. (2014). *Türk Tarihinde Kadın ve Savaş*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Serinken, N. D. (2016). Anaerkil Toplumun Sonu. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9 (42), 1070-1076.
- Sevim, A. (2005). *Feminizm*. İstanbul: İnsan Yayınları.

- Sevinçli, V., & Gürgün, H. (2016). Dede Korkut Hikâyelerinde Kadın. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (33), 67-86.
- Şahin, S. S. (2016). Geçmişten Günümüze Türkmenlerde (Oğuzlarda) Kadına Bakış. *Türk Dünyasında Kadın Algısı.II*, s. 643-651. Manisa: Manisa Celal Bayar Üniversitesi Yayınları.
- Şen, S. (2008). *Anadolu Masallarında Kadının Yeri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Şen, S. (2008). Dede Korkut Kitabı'nda Kadına Yönelik Hitaplar. *Turkish Studies*, 3 (2), 627-641.
- Şen, S. (2003). Oğuz Kağan Destanı'nda ve Dede Korkut Hikâyeleri'nde Kadın. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* (21), 123-128.
- Şimşek, E. (2017). Türk Masallarından Hareketle Kadında Aranılan Özellikler ve Bunların Sosyo-Kültürel Açısından Değerlendirilmesi. *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatında "Kadın" Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (s. 867-881). Ankara: KIBATEK .
- Şişman, N. (2006). *Emanetten Mülke Kadın, Beden, Siyaset*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Tanesini, A. (2012). *Feminist Epistemolojilere Giriş*. (G. Demiriz, B. Binay, & Ü. Tatlıcan, Çev.) İstanbul: Sentez.
- Taş, G. (2016). Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri ve Dönüşümleri. *Akademik Hassasiyetler/The Academic Elegance* , 163-175.
- TDK. (2019). *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. 10 Temmuz 2019 tarihinde sozluk.gov.tr: <http://sozluk.gov.tr/sayfasından> erişilmiştir.
- Tellioğlu, İ. (2016). İslam Öncesi Türk Toplumunda Kadının Konumu Üzerine. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* (55), 209-224.
- Togan, İ. (1995). Kanıkey'in Düşünü: Kadın Tarihi Açısından Bir Değerlendirmenin Manas Varyantları ve Dede Korkut Hakkında Düşündürdükleri, *Manas 1000 Bişkek Bildirileri* (s. 187-223). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Tong, R. P. (2006). *Feminist Düşünce*. İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Torun, A. (1999). *Dede Korkut Destanlarında Kadın Hakkında Telakkiler ve Bunun Eski Türk Kültüründen Taşındığı İzler* .19 Şubat 2019 tarihinde Afyon Kocatepe Üniversitesi Akademik Arşiv: <http://acikerisim.aku.edu.tr> sayfasından erişilmiştir.
- Tural, S. (1997). Dede Korkut Destanlarında Aile. *Dede Korkut*, (s. 8-12). Bakü .
- Türküne, M. (1995). *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü*. Ankara: Ark Yayınları .

- Ulukan, A. (2012). *Dede Korkut Hikâyeleri ve Grimm Masallarında Kültür ve İnançlara Yerleşmiş Renk ve Sayı İmgelemi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya
- Uygur, H. K. (2013). Dede Korkut Boylarında Kadın Statüsü, *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kongresi Bildiriler Kitabı-I* (s. 385-405). Saraybosna.
- Ünal, N. (1992). Dede Korkut ve Türk Kadını. *Azerbaycan Türk Kültür Dergisi* (286), 16-21.
- Üzel, E. (2005). Feminizm ve Doğa Ekseninde Ekofeminizm. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı* .
- Walby, S. (2016). *Patriyarka Kuramı*. (H. Osmanağaoğlu, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Walters, M. (2005). *Feminizm*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Wollstonecraft, M. (2012). *Kadın Haklarının Müdafaası*. (K. Erol, Çev.) İstanbul: Doruk Yayımcılık.
- Yakıcı, A. (2007). Dede Korkut Kitabı'nda Görülen Ozan Tiplerinin Türkiye Sahası Âşıklık Geleneğinin Oluşumuna Etkisi. *Millî Folklor* (73), 40-47.
- Yalçınkaya, F. (2015). Geleneği Geleceğe Taşıyan Oğullar: Dede Korkut Kitabı'nda Baba-Oğul İlişkisi. *Millî Folklor* (107), 60-71.
- Yazıcı, H. (2008). Dede Korkut Hikâyelerinde Av. *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi* , 91-105.
- Yıldırım, D. (1972). Dede Korkut ve Yunus Emre'de Hayat, Tabiat, Tanrı ve Ölüm. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XX, 37-47.
- Yıldırım, D. (2005). 'Kitâb-ı Dedem Qorqud' Nüshasında Bir Problem Sözcüğün Çözümlemesi. *Türkbilig* (10), 79-94.
- Yılmaz, A. E. (2018). Erkek-İktidar İlişkisine Halk Bilimsel Bir Bakış: Dede Korkut'ta "Eril" in İktidar Çıkmazı. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 11 (24), 240-251.
- Yılmaz, A. (2004). Türk Kültüründe Kadın. *Millî Folklor* (61), 111-123.
- Yolcu, M. A. (2017). Kadın Folkloru Üzerine. *Kadın Folkloru/Kuram ve Yöntem Üzerine Yazılar* (s. 1-17). Konya: Kömen Yayınları.
- Yörük, A. (2009). Feminizmler. *Sosyoloji Notları* (7), 63-86.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı	YURTSEVER, Derya
Uyruğu	T.C.
Doğum Yeri ve Tarihi	Alaca/ 03.12.1989
Medeni Hâli	Bekar
E-posta	deryayurtsever89@hotmail.com

Eğitim Derecesi	Okul/Program	Mezuniyet Yılı
Lise	Alaca Mehmet Çelik Anadolu Lisesi	2007
Üniversite	Abant İzzet Baysal Üniversitesi/ Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü	2012

İş Deneyimi, Yıl	Çalıştığı Yer	Görev
2015-?	MEB	Öğretmen

Yabancı Dil	Seviye
İngilizce	C

Yayınlar

(2018). Âşık Ali Kızıltuğ'un Şiirlerinde Gurbet Temi. *Turnalar Uluslararası Hakemli Türk Dili, Edebiyat ve Çeviri Dergisi*, 69(82-90).

DERYA YURTSEVER

FEMİNİST KURAMLAR BAĞLAMINDA DEDE KORKUT KİTABI'NDA KADIN

AĞUSTOS-2019