

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

# HEFAD

EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 2687-6175



*Ankara Hacı Bayram Veli University*

Sayı 9 / 2023 Güz

*The Journal of Faculty of Letters*

Number 9 / 2023 Autumn



• Sahibi

**Owner**

AHBV Üniversitesi adına / In the name of AHBV University  
Prof. Dr. M. Naci BOSTANCI

• Editör

**Editor**

Prof. Dr. Nurşen ÖZKUL FINDIK

• Editör Yardımcıları

**Editorial Assistants**

Doç. Dr. Atakan AKÇAY  
Doç. Dr. Dinçer APAYDIN  
Dr. Öğr. Üyesi Tuna YILDIZ  
Arş. Gör. Kadirhan ÖZDEMİR

• İstatistik Editörü

**Statistics Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep ASLAN

• İndeks Editörü

**Index Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Leyla YORULMAZ

• İngilizce Editörü

**English Manuscripts Editor**

Doç. Dr. Yavuz ÇELİK

• Fransızca Editörü

**Éditeur de français**

Dr. Öğr. Üyesi Fatma Büşra SÜVERDEM

• Türkçe Dil Editörü

**Turkish Manuscripts Editor**

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILMAZ

• Düzenleme

**Technical Editors**

Dr. Öğr. Üyesi Filiz CANYURT  
Arş. Gör. Ozan BÖKE  
Arş. Gör. Seda KARA  
Arş. Gör. Züleyha Nurgül ERTUĞRUL

• Haberleşme

**Communication**

ahbvedebiyatdergisi@hbv.edu.tr

• Yayın Kurulu Üyeleri

**Editorial Board**

Prof. Dr. Ayşegül AKYURT  
(Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)

Prof. Dr. Erdal AKSOY  
(AHBV Üniversitesi, Türkiye)

Prof. Dr. Imre BASKI  
(Eötvös Loránd Üniversitesi, Macaristan)

Prof. Dr. Jarkin SULEIMENOVA  
(Kazak Devlet Kızlar Pedagoji Üniversitesi, Kazakistan)

Prof. Dr. Klara KUZMOVA  
(Trnava Üniversitesi, Slovakya)

Prof. Dr. Orhan KURTOĞLU  
(AHBV Üniversitesi, Türkiye)

Prof. Dr. Suna TİMUR AĞILDERE  
(T.C. Paris Büyükelçiliği Eğitim Müşavirliği)

Prof. Dr. Abdullah Şevki DUYMAZ  
(Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye)

Prof. Dr. Zaynabidin ABDİRASHIDOV  
(AHBV Üniversitesi, Türkiye)

Doç. Dr. Cemile KINACI  
(AHBV Üniversitesi, Türkiye)

Doç. Dr. Kemal ŞAMLIOĞLU  
(AHBV Üniversitesi, Türkiye)

Dr. Júlia BARTHA  
(Szolnok Millî Müzesi, Macaristan)

• Alan Editörleri

**Field Editors**

Prof. Dr. Ali Ümran KÖMÜŞÇÜ  
(Coğrafya Alan Editörü)

Prof. Dr. Aslı Özlem TARAKÇIOĞLU  
(Mütercim Tercümanlık Alan Editörü)

Prof. Dr. Ayla KAŞOĞLU  
(Slav Dilleri ve Edebiyatları Alan Editörü)

Prof. Dr. Ayşe CANATAN  
(Sosyoloji Alan Editörü)

Prof. Dr. Ayşe Fatma EROL  
(Arkeoloji Alan Editörü)

Prof. Dr. Esmâ REYHAN  
(Tarih Alan Editörü)

Prof. Dr. Fatih KİRİŞÇİOĞLU  
(Çağdaş Türk Lehçeleri Alan Editörü)

Prof. Dr. Giray FİDAN  
(Doğu Dilleri Alan Editörü)

Prof. Dr. Hatice DEMİRBAŞ  
(Psikoloji Alan Editörü)

Prof. Dr. Hasan ŞENER  
(Türk Dili ve Edebiyatı Alan Editörü)

Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ  
(Türk Halk Bilimi Alan Editörü)

Prof. Dr. Nurşen ÖZKUL FINDIK  
(Sanat Tarihi Alan Editörü)

Prof. Dr. Nurten GÖKALP  
(Felsefe Alan Editörü)

Prof. Dr. Okşan BAŞOĞLU  
(Antropoloji Alan Editörü)

Prof. Dr. Selma ELYILDIRIM  
(Batı Dilleri Alan Editörü)



ANKARA  
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ  
EDEBİYAT FAKÜLTESİ

AHBV Üniversitesi, Emniyet Mah. Abant 1. Cad. Toki Blok-  
ları No: 10/2D 9. Kat Yenimahalle/ANKARA

0312 546 06 00/01

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (HEFAD),  
uluslararası, bilimsel ve hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı (Haziran / Aralık) ya-  
yınlanır.

Yayın Tarihi: 28 Aralık 2023

• **Danışma Kurulu Üyeleri**  
**Advisory Board**

Prof. Dr. Abdullah SAYDAM  
(Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Âbide DOĞAN  
(Hacettepe Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet ŞİMŞEK  
(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali DUYMAZ  
(Balıkesir Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali TİLBE  
(Namık Kemal Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali UTKU  
(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Bayram ÇETİN  
(Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Cevdet KILIÇ  
(AHBV Üniversitesi)

Prof. Dr. Emine DEMİREL BOGENÇ  
(Yıldız Teknik Üniversitesi)

Prof. Dr. Erhan ÖZTEPE  
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ertuğrul İŞLER  
(Pamukkale Üniversitesi)

Prof. Dr. Füsün ATASAVEN  
(Yıldız Teknik Üniversitesi)

Prof. Dr. Haldun ÖZKAN  
(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Hüseyin KANDEMİR  
(Selçuk Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim ŞİRİN  
(Kocaeli Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail COŞKUN  
(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail GÖRKEM  
(Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Metin EKİCİ  
(Ege Üniversitesi)

Prof. Dr. Mihaly HOPPAL  
(Tartu Üniversitesi, Macaristan)

Prof. Dr. Muharrem KASIMLI  
(Azerbeycan Devlet Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa ÖNER  
(Ege Üniversitesi)

Prof. Dr. Müslüm AKDEMİR  
(Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Naile HACIZADE  
(Selçuk Üniversitesi)

Prof. Dr. Necmi KARUL  
(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Nedim KULA  
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Nergis BİRAY  
(Pamukkale Üniversitesi)

Prof. Dr. Nermin ŞAMAN DOĞAN  
(Hacettepe Üniversitesi)

Prof. Dr. Nevin GÜNGÖR ERGAN  
(Hacettepe Üniversitesi)

Prof. Dr. Ruhi ERSOY  
(AHBV Üniversitesi)

Prof. Dr. Serkan ŞEN  
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Vasif ŞAHOĞLU  
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Yusuf ADIGÜZEL  
(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Zeki KAYMAZ  
(Ege Üniversitesi)

Doç. Dr. Âdem POLAT  
(AHBV Üniversitesi)

Doç. Dr. İbrahim SARITAŞ  
(AHBV Üniversitesi)

Dr. Fatimah Binti ALI  
(Pahang Üniversitesi, Malezya)

Dr. François SCHMITT  
(Matej Bel Üniversitesi, Slovakya)

Dr. Noor Raha Mohd RADZUAN  
(Pahang Üniversitesi, Malezya)

• **Bu Sayının Hakemleri**  
**Referees**

Prof. Dr. Pınar ÜLGEN  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Doç. Dr. Murat SERDAR  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Doç. Dr. Aysun DURSUN  
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN  
Atatürk Üniversitesi

Dr. Ergin ALTUNSAKABAK  
Aksaray Üniversitesi

Doç. Dr. Dinçer APAYDIN  
AHBVÜ

Prof. Dr. Esmâ REYHAN  
AHBVÜ

Doç. Dr. Murat ÇAYIR  
Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK  
Fırat Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ümral DEVECİ  
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Yeşim DİLEK  
AHBVÜ

Doç. Dr. Aykut KİŞMİR  
Ankara Üniversitesi

Doç. Dr. Hüseyin Kürşat TÜRKAN  
Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi

Doç. Dr. Sağır ATLI  
Manisa Celal Bayar Üniversitesi

Doç. Dr. Hasan İŞİK  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Doç. Dr. Bilal KOÇ  
AHBVÜ

Doç. Dr. Salih Mehmet ARÇIN  
Pamukkale Üniversitesi

Prof. Dr. Gülsüm KİLLİ YILMAZ  
Ankara Üniversitesi

Dr. Süleyman YİĞİT  
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

Doç. Dr. Tuğçe ERDAL  
Yozgat Bozok Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ferhat ONUR  
Karadeniz Teknik Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mehtap DOĞAN  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Cemzade KADER DÜŞGÜN  
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi

Prof. Dr. Aynur KOÇAK  
Yıldız Teknik Üniversitesi

Doç. Dr. Atakan AKÇAY  
AHBVÜ

Dr. Öğr. Üyesi Betül AYDOĞAN ÜNAL  
Ege Üniversitesi

Doç. Dr. Çağrı SOLAK  
Trabzon Üniversitesi

Doç. Dr. Veli Savaş YELOK  
AHBVÜ

Prof. Dr. Erdal AKSOY  
AHBVÜ

Prof. Dr. Nilgün ÇELEBİ  
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

Doç. Dr. Lokman TAŞKESENLOĞLU  
Giresun Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Fırat SEVİNÇ  
Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi

*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi HEFAD*  
*Uluslararası İndexler Tarafından Taranan Hakemli bir dergidir.*

 **EBSCO**host

INDEX  COPERNICUS  
INTERNATIONAL

 **ADVANCED SCIENCE INDEX**

**ASOS**  
indeks

 *teî* türk eğitim indeksi

 **SIS**  
Scientific Indexing Services

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Yazılar, yazarların adlarına göre alfabetik sıralanmıştır.

		Sayfa / Page
Nurşen ÖZKUL FINDIK	EDİTÖRDEN EDITORIAL	7 9
<b>Araştırma Makaleleri</b>	<b>Research Articles</b>	
Abdulkadir ÖNKOL	Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Masallara Etkisi <i>The Effect of Gender Roles on Fairy Tales</i>	11-24
Dr. Banu ÇETİN ÜNAL	Orta Çağ Almanya'sında Kadın Manastırları <i>Women's Monasteries in Medieval Germany</i>	25-32
Ece Ebru BAYAR	Uygulamalı Halk Bilimi ve Koruma Yaklaşımları Ekseninde Karagöz Geleneğinin Aktarımı <i>Transfer of Karagöz Tradition in the Axis of Applied Folklore and Conservation Approaches</i>	33-41
Fatma Bahar İNAN	Ortaöğretim Öğrencilerinin Gözünden "Müzeler" <i>"Museums" from the Perspectives of High-School Students</i>	43-53
Hilal POLAT	Sivas'ın Gürün İlçesine Bağlı Yolgeçen ve Güldede Köylerindeki Ölümü Düşündüren İnanç ve Uygulamalar <i>Beliefs and Practices Reminiscent of Death in The Villages of Yolgeçen and Güldede in Gürün District of Sivas</i>	55-72
Doç. Dr. Mehmet Recep TAŞ	The Burden of Social Inequalities, and its Impact on Marginalization and Human Dignity in Anand's Untouchable <i>Anand'ın Untouchable Romanındaki Toplumsal Eşitsizlik Yükünün Marjinalleşme ve İnsanlık Onuru Üzerine Etkileri</i>	73-81
Arş. Gör. Sema AYZ	Hitit Toplumunda Tanrıları Teskin Üzerine Bir İnceleme <i>A Study on Appeasing the Gods in Hittite Society</i>	83-94
Dr. Öğr. Üyesi Tuğba SARIKAYA AKSOY	Tuva Türkçesinde Son Çekim Edatlarının Tamlayıcılarına Yükladıkları Roller (ışkaş, deg, deeş, -bile, hire) <i>The Roles That Inflected Prepositions Attach to Their Complements in Tuvan Language (ışkaş, Deg, Deeş, -Bile, Hire)</i>	95-111
<b>Yayın Tanıtımı</b>	<b>Book Review</b>	
Semanur KADİM	<i>Dineyri Papazı</i>	113-115

## EDİTÖRDEN

Değerli okurlarımız,

AHBVÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi'nin (HEFAD), Aralık 2023/9. sayısıyla karşınızdayız.

Dergimiz ulusal ve uluslararası indekslerde taranan ve online yayımlanan bir dergi olarak hem daha görünür hem de akademik atanma kriterleri açısından kabul edilebilir olmayı başarmıştır. 2023 yılının bu son sayısının ardından 2024 yılında TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin'e ve diğer uluslararası indekslere başvurmayı planlamaktayız.

Dergimizin bu sayısı sekiz araştırma makalesi ve bir kitap tanıtımından oluşmaktadır. "Orta Çağ Almanya'sında Kadın Manastırları", "Uygulamalı Halk Bilimi ve Koruma Yaklaşımları Ekseninde Karagöz Geleneğinin Aktarımı", "Hitit Toplumunda Tanrıları Teskin Üzerine Bir İnceleme", "Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Masallara Etkisi", "The Burden of Social Inequalities, and Its Impact on Marginalization and Human Dignity in Anand's *Untouchable*", "Sivas'ın Gürün İlçesine Bağlı Yolgeçen ve Güldede Köylerindeki Ölümü Düşündüren İnanç ve Uygulamalar", "Ortaöğretim Öğrencilerinin Gözünden "Müzeler" ve "Tuva Türkçesinde Son Çekim Edatlarının Tamlayıcılarına Yükledikleri Roller (ışkaş, deg, deeş, -bile, hire)" başlıklı makaleler dergimizin araştırma yazılarıdır. Safiye EROL'un "Dineyri Papazı" adlı eserinin tanıtımı da dergimizin bu sayısında yer almaktadır. Söz konusu yazıları kaleme alan yazarlarımız Banu ÇETİN ÜNAL, Ece Ebru BAYAR, Sema AYAZ, Abdulkadir ÖNKOL, Mehmet Recep TAŞ, Hilal POLAT, Fatma Bahar İNAN, Tuğba SARIKAYA AKSOY ve Semanur KADİM'e bundan sonraki çalışmalarında başarılar dilerim.

Son olarak dergimize başta yazılarıyla katkı sağlayan yazarlarımız olmak üzere yayın kurulu heyetimize, kıymetli zamanlarını ayırarak yazıları inceleyen hakemlerimize, büyük bir sorumluluk ve özveri ile derginin uluslararası bir nitelik kazanmasını sağlayan yardımcı editörlerimize ve düzelti ekibinde görev alan hocalarımıza çok teşekkür ederim.

Dergimizin Haziran 2024 sayısında görüşmek dileğiyle sizi yazılarımızla baş başa bırakalım.

Prof. Dr. Nurşen ÖZKUL FINDIK

**Editör**





## EDITORIAL

**Dear Readers,**

Here is the issue December 2023/9 of *AHBVU Journal of Faculty of Letters* (HEFAD).

Our journal has managed to be an online journal indexed nationally and internationally, thus being both more visible and accessible and acceptable for appointment criteria. Following this last issue of the year 2023, we are planning to apply to TUBİTAK ULAKBİM TR index in 2024 and other international indices.

This issue of our journal consists of six research articles and a book review. The articles entitled

“Women’s Monasteries in Medieval Germany”, “Transfer of Karagöz Tradition in the Axis of Applied Folklore and Conservation Approaches”, “A Study on Appeasing the Gods in Hittite Society”, “The Effect of Gender Roles on Fairy Tales”, “The Burden of Social Inequalities, and Its Impact on Marginalization and Human Dignity in Anand’s *Untouchable*”, “Beliefs and Practices Reminiscent of Death in the Villages of Yolgecen and Güldede in Gürün District of Sivas”, ““Museums” from the Perspectives of High-School Students” ve “The Roles That Inflected Prepositions Attach to Their Complements in Tuvan Language (ışkaş, deg, deeş, -bile, hire)” are the research articles of this issue. The review of Safiye EROL’s “Priest of Dineyri” is also included in this issue. Our authors who have penned the abovementioned articles are Banu ÇETİN ÜNAL, Ece Ebru BAYAR, Sema AYAZ, Abdulkadir ÖNKOL, Mehmet Recep TAŞ, Hilal POLAT, Fatma Bahar İNAN, Tuğba SARIKAYA AKSOY and Semanur KADİM. We deliver our sincere thanks to them for their contribution, and to the Board of our journal, to our referees who reviewed the articles by devoting their valuable time to us, to our editors who have contributed to our journal’s acquisition of an international quality through their responsible and self-sacrificing efforts and finally to our proofreading team.

We wish you a fruitful and inspiring reading in the hope of Reunion with you in our next issue in June 2024.

Prof. Dr. Nurşen ÖZKUL FINDIK

**Editor**





## ARAŞTIRMA MAKALESİ

Abdulkadir ÖNKOL

Ankara Hacı Bayram Veli Üni.  
Lisansüstü Eğitim Enst.  
Türk Halk Bilimi  
Doktora Öğrencisi

akadironkol@gmail.com

 0000-0002-2816-0714

 10.56387/ahbvedebiyat.1324036

Gönderim Tarihi: 07.07.2023

Kabul Tarihi: 26.11.2023

Alıntı: ÖNKOL, A. (2023)  
"Toplumsal Cinsiyet Rollerinin  
Masallara Etkisi". *AHBVÜ  
Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (9),  
11-24.

## TOPLUMSAL CİNSİYET ROLLERİNİN MASALLARA ETKİSİ

**ÖZ:** Masallar edebiyattan halk bilimine, psikolojiden sosyolojiye pek çok alanda bilimsel çalışmalara konu olmuş metinlerdir. Özellikle halk bilimi alanında geçmişte masallar üzerine yapılan çalışmaların metin merkezli olduğu bilinmektedir. Son dönemde ise bağlam merkezli araştırmaların yapıldığı görülmektedir. Bu araştırmalarda anlatıcı, dinleyici ve anlatım ortamı birlikte ele alınmaktadır. Halk bilimi çalışmalarında önem kazanan anlatıcının hayat hikâyesi, bağlam merkezli kuramcılar tarafından ortaya atılan 'kişisel boyut' kavramına zemin oluşturmuştur. Kişisel boyutun oluşmasında etkili olan unsurlardan birisi de toplumsal cinsiyet rolleridir. Bu çalışmada Kahramanmaraşlı bir kadın masal anlatıcısı olan Fatma Önkol'un bir masalı ile yine Kahramanmaraşlı olan erkek bir masal anlatıcısı olan Mustafa Baltacı'nın bir masalından yola çıkılarak anlatıcının toplumsal cinsiyet rollerinin, anlattığı masala ne kadar yansıdığı analiz edilmiştir. Genellikle erkeğin anlattığı masalda erkekler cesur ve yiğit bir kişiliğe sahip iken kadınlar kötü, ikinci planda, dış güzelliği ve erkeğine olan sadakatıyla öne çıkarlar. Kadın anlatıcının masalında ise kadın kahramanın güzelliği ve ev işlerindeki başarısının yanında yiğitlik, zekâ ve cesaretiyle de ön plana çıktığı görülmüştür. Sonuç olarak anlatıcıların doğduğu çevre ve şartların, masalı toplumsal cinsiyet açısından etkilediği görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Masal, Masal Anlatıcısı, Anlatı, Toplumsal Cinsiyet.

## THE EFFECT OF GENDER ROLES ON FAIRY TALES

**ABSTRACT:** Fairy tales are texts that have been the subject of scientific studies in many fields from literature to folklore and psychology to sociology. Especially in the field of folklore, it is known that the studies on fairy tales in the past were text-centred. It has been seen recently, however, that context-centred studies are conducted. In these studies, the narrator, the listener and the narration environment are handled together. The life story of the narrator, which has gained importance in folklore studies, has formed the basis for the concept of 'personal dimension' put forward by context-centred theorists. One of the factors that are effective in the formation of the personal dimension is gender roles. In this study, based on a fairy tale by Fatma Önkol, a female fairy tale teller from Kahramanmaras, and a fairy tale by Mustafa Baltacı, a male fairy tale teller also from Kahramanmaras, the extent to which the gender roles of the narrator are reflected in the fairy tale she tells has been analysed. Generally, in the tale told by the male narrator, men have a brave and valiant personality, while women are portrayed as bad and secondary to men on one hand as striking for their external beauty and loyalty to their men. In the female narrator's tale, however, it is observed that the female protagonist stands out with her bravery, intelligence and courage as well as her beauty and success in housework. As a result, it was observed that the environment and conditions in which the narrators were born affected the tale in terms of gender.

**Keywords:** Fairytale, Storyteller, Narrative, Gender.

## Giriş

Masallar pek çok alanda farklı açılardan çalışılmış metinlerdir. Halk biliminde metin merkezli çalışmaların yanında son dönemde bağlam merkezli çalışmalar da öne çıkmaktadır. Bağlam anlatıcı, dinleyici ve anlatım ortamını kapsamaktadır. Halk bilgisi ürünleri belirli bir gelenek çerçevesinde, o geleneğin temsilcileri tarafından oluşturulur ve geleneğin belirlediği şekillerde, zamanlarda, mekânlarda yine anlatıcılar tarafından yeniden kurgulanır ve icra edilir. Bu nedenle; halk bilgisi ürünlerinin incelenmesinde anlatıcı, dinleyici, sosyal çevre ve şartlar gibi unsurları göz önüne almadan sadece metin üzerinde yapılan değerlendirmeler eksik kalır (Gültekin, 2014: 58). Masallar anlatıcısından ve anlatılan sosyal çevreden bağımsız düşünülemez. Bundan dolayı günümüzde masallarla ilgili yapılacak çalışmalarda anlatıcının özelliklerini de göz önünde bulundurmamak gerekir.

Cinsiyet kavramı ise biyolojik ve toplumsal olmak üzere temelde iki yönlüdür. Masal anlatıcısının cinsiyeti konusunda yapılan çalışmalar<sup>1</sup> bize kadınların daha çok masal anlattığını gösterir. Bu biyolojik ayırım dışında bir de toplumların kişilere yüklediği toplumsal roller vardır. Toplumsal cinsiyet üzerine yapılan bilimsel çalışmalar 1970'li yıllarda başlamış ve 1990'lı yıllarda ise yaygınlaşmıştır. Biyolojik yaklaşım, cinsiyeti; fiziksel ve genetik özellikler üzerinden değerlendirirken sosyokültürel yaklaşım ise cinsiyetin toplumsal yönünü ve kültür kavramını ön plana çıkarmıştır. Birincisinde doğuştan gelen özellikler etkiliyken diğeri sonradan edinim vardır (Çelikten, 2022: 740). Ayrıca masalci, kadın veya erkek olduğunda da anlatım değişiklikler gösterir. Kadın veya erkek dinleyicilerin ve anlatıcıların daha çok veya daha az benimseydiği masallar vardır (Boratav, 2009: 39). Sosyokültürel yaklaşım odaklı ele aldığımız bu çalışmada Kahramanmaraşlı kadın masal anlatıcısı Fatma Önkol'un bir masalı ile yine Kahramanmaraşlı erkek masal anlatıcısı Mustafa Baltacı'nın bir masalından yola çıkılarak anlatıcının toplumsal cinsiyet rollerinin, anlattığı masala ne kadar yansıdığı analiz edilmeye çalışılmıştır.

Evrin Ölçer Özünel, masallarla ilgili yapılan çalışmaların motif ve tip incelemesine dayandığını, bunların alana katkısı olduğunu ancak sadece bu yöntemlerle sınırlı kalmanın günümüz halk bilimi yöntemlerinden faydalanmamanın doğru olmadığını ifade eder (2006: 30). Ölçer Özünel'in yukarıda adı geçen çalışması masal üzerine yapılan incelemelerin çok yönlü yapılabilir olduğunu göstermiştir. Özellikle de toplumsal cinsiyet açısından masalların bizlere pek çok anlam ifade ettiğini belirtmiştir. Ayrıca toplumsal cinsiyet çalışmalarının milliyetçilik, uluslaşma ve modernizm kavramları arasında sıkışıp kaldığına, asıl toplumsal cinsiyet kavramını oluşturan kültürel altyapının ve kodların göz ardı edildiğine dikkat çekmiştir.

Robert Georges, 1969 yılında yayınladığı "Öykü Anlatıcılığını Anlamak Üzerine" adlı çalışmasında, öykü anlatımı sırasındaki davranış kurallarını incelemiştir. Metin ve davranış arasındaki farkın yapılabilmesi için anlatıcının hem dil ve beden dili hem de kişilik özelliklerinin araştırmaya dâhil edilmesinin önemini vurgulamıştır (Akt. Gabbert, 2014: 111). Buradan hareketle çalışmada, anlatıcının kişilik özelliği olan ama yaşadığı toplum tarafından biçilen rollerden etkilenen "toplumsal cinsiyet" kavramının anlatıcının masallarına nasıl yansıdığı üzerinde durulacaktır. Dünyada yapılan halk bilimi çalışmalarına bakıldığında anlatıcıların yaşam öyküleriyle anlatıları arasında doğrudan ilgi olduğunu göstermektedir. Mark Azadovski, *Sibirya'dan Bir Masal Anası* adlı çalışmasında anlatıcının anlatıları ile hayat hikâyesi arasındaki bağa dikkat çekerek biyografik bağlamı halk bilimi çalışmalarında ön plana çıkarmıştır (2002: 34). Günümüzde halk bilimi alanında yapılan bağlam merkezli çalışmalarda da anlatıcının hayat hikâyesi önem taşımaktadır. Bu açıdan masalları değerlendirmeye geçmeden önce kısaca anlatıcıları tanıyalım. Fatma Önkol, 01.01.1947 tarihinde Kahramanmaraş'ın merkez ilçesine bağlı olan Hartlap köyünde dünyaya gelmiştir. Ev hanımıdır. 2010 yılında Gaziantep'te, Ali Tutkun İlköğretim Okulunda okuma-yazma kursuna katılarak okur-yazar belgesi almıştır. Oduka geniş ve çeşitli bir repertuarı vardır. Toplamda 103 masal bilmektedir. Masal dışında fıkra, bilmece, tekerleme, ninni, mani gibi sözlü kültür ürünlerine de hâkimdir. Bu masalların büyük bir bölümünü 13 yaşına kadar kaldığı Hartlap köyünde edinmiştir. Hayatında büyük bir

<sup>1</sup> Bu çalışmalara ilerleyen bölümlerde değinilmiştir (Akt. Artun, 2009: 108 ve Boratav, 2009: 18).

yer edinen masal anlatma geceleri onun bir masal anası olmasını sağlamıştır. Masallarını babasından, annesinden ve genelini ise annesinin teyzesinden öğrenmiştir. Çocuklarına, torunlarına masallar anlatmış ve onlara bu geleneği aktarmıştır. Bununla yetinmeyip 2018 ve 2019 yıllarında Ankara Somut Olmayan Kültürel Miras Müzesinde masallar anlatmıştır. Millî Eğitim Bakanlığının, Anadolu Masalları projesinde öğretmenlere de masal anlatmış, bu proje kapsamında Youtube'da masal videosu yayınlanmıştır. Masallarının bir kısmı Abdülkadir Önkol tarafından 2021 yılında *Anadolu'nun Yaşayan Masalları-Geleneğin Masal Anası Fatma Önkol'un Dilinden Masallar* adıyla yayımlanmıştır. Bu şekilde masalları pek çok kişiye ulaştırmıştır. 08 Aralık 2021 tarihinde vefat etmiştir. 2022 yılında ise masal anlatma geleneği alanında, UNESCO'da, Yaşayan İnsan Hazinesi seçilmiştir. Mustafa Baltacı ise 01.01.1939 tarihinde Kahramanmaraş'ın merkez ilçesine bağlı olan Karadere köyünde dünyaya gelmiştir. Mesleği bıçakçılıktır. Evlendiğinden beri Hartlap köyünde yaşamıştır. Okur-yazar değildir. Beş adet masal bilmektedir. Masallarını çocukluğunda adının 'Durdu' olduğunu söylediği Karadere köyünde babasının arkadaşı olan bir adamdan öğrendiğini belirtmiştir. Masallarını çocuklarına ve torunlarına anlatmıştır. 2020 yılında koronavirüs salgınından dolayı vefat etmiştir.

Usta anlatıcılar bir masal bile bilseler o masalı dinleyiciyi etkileyecek şekilde anlatırlar. Masalı dinleyen kişiler sayıca fazla olmakla birlikte masal anlatma yeteneğine sahip dinleyici nadirdir (Sydow, 2010: 66). Yani her dinleyici masal anlatamaz bunun için yetenekli, istekli ve iyi bir dinleyici olmak gerekir. Degh ise kusursuz bir anlatıcının repertuarının en önemli özelliğinin hacimli olması olduğunu söyler. Yapılan araştırmalara göre bazı masalcıların 4 ya da 6 arası hikâyeye bildikleri, bazılarının ise gerektiğinde 20 hikâyenin içeriğini özetledikleri görülmektedir. Usta hikâyecilerin ise genellikle en az 40 ve daha fazla hikâyeye bildikleri tespit edilmiştir. (Degh, 2010: 211). Önkol, hem masal anlatma yeteneğiyle hem geniş repertuarıyla nadir anlatıcılar arasındadır. 2022 yılında UNESCO'da, Yaşayan İnsan Hazinesi programında, masal anlatma geleneğinde masal anası olarak seçilmesi de bunun tescilli olmuştur. Baltacı'nın ise 'masal atası' olmamakla birlikte usta bir anlatı yeteneğinin olduğu söylenebilmektedir. W. Benjamin, bütün hikâyeye anlatıcılarının beslediği kaynağın, nesilden nesile aktarılan deneyim olduğunu söyler (2006: 78). Önkol, atalarından öğrendiği masalları gelecek kuşaklara aktarmıştır. Aynı şey Baltacı için söylenemez. Baltacı'nın kendisinden sonra masallarını aktardığı kimse tespit edilememiştir.

Masallar, her ne kadar içinde olağanüstülükler barındırsa da anlatıcının yaşadığı coğrafi şartların etkisi altında kalmaktadır. Bundan dolayı anlatıcı, yaşadığı coğrafi şartlar ile hayat hikâyesinin yanında, yaşadığı toplumun özelliklerini de masala yansıtmaktadır (Halıcı, 1985: 81-82). Anlatıcının yetiştiği sosyo-kültürel ortam onun dünya görüşünün oluşmasındaki en önemli etkenlerden birisidir. Halbuchs, belleği biyolojik açıdan ele almaz, bunun yerine kişisel bir belleğin oluşması ve korunması için sosyal çevrenin şart olduğunu belirtir. Bellek, insanın sosyalleşme sürecinde oluşur ve her zaman bir bireye aittir ama bu bellek toplumsal olarak belirlenir. Toplumlar ait bir bellek yoktur ama toplumlar üyelerinin belleğini belirler. Sadece başkalarından öğrendiklerimizi hatırlamayız, aynı zamanda onların anlattıklarını anlamlı diye vurguladıklarını ve yansıttıklarını da hatırlarız. Her şeyden önce başkaları tarafından sosyal açıdan belirlenmiş anlamları bağlamında algılarız (Akt. Asmann, 1997: 39-40). Bu konuda Degh ise öncelikle anlatıcıyı kendi doğup, büyüdüğü toprakların geleneğinin etkilediğini söyler (2010: 215). Fatma Önkol'un toplumsal belleği, doğduğu ve çocukluk yıllarının geçtiği Hartlap köyünde oluşmuştur. Anlatıcılık yeteneğinde küçük yaşlarda farkındalık sahibi ve iyi bir dinleyici olmasının etkisi vardır. Önkol'un doğduğu köy, geçmiş değerlerine bağlı ve geniş sosyo-kültürel bir kimliğe sahiptir. Köyde ağıtçılara, şairlere, masal anlatıcılarına, güreşçilere, halk hekimlerine vb. gelenek taşıyıcılarına eskiden yaygın olmakla birlikte günümüzde pek rastlanmamaktadır. Mustafa Baltacı'nın çocukluğu ise Karadere köyünde geçmiştir. Hartlap köyüne göre geleneksel taşıyıcıların az olduğu söylenebilir ama her iki köyün ortak özelliği günümüzde 'muhafazakâr' diye tabir edilen bir yapıya sahip olmasıdır. Bu muhafazakâr yapı zaman zaman anlatı ortamını ve anlatıları etkilemiştir. Burada 'toplumsal cinsiyet' rolleri devreye girmektedir. Genellikle kadın ve erkeğin ayrı ayrı olduğu ortamlarda masallar icra edilmektedir. Eğer bir

arada olunacaksa da anlatılanlar herkese hitap edebilecek şekilde belirlenip 'toplumsal cinsiyet'in oluşturduğu sınırların dışına çıkılmadan anlatım gerçekleştirilmektedir.

Pertev Naili Boratav, Türk masallarının mani, ağıt gibi kadınların ürettiği bir sanat olduğunu söyler. Masalı şekillendiren kadın sanatçı olunca kendi cinsini daha keskin çizgilerle ve özene bezene belirtmesini, onun alın yazısı üzerinde ısrarla durmasını, davalarını ön plana almasını yadırgamamak gerektiğini ifade eder (2009: 18). Masal anlatıcılarının cinsiyeti konusunda Ziya Gökalp ise masalcıların, eski ozanlığın kadınlardan devam eden kolu olduğunu, ozanlığın babadan oğula aktarıldığı gibi masalcılığın da anadan kıza geçtiğini belirtir. Erkek masalcılar varsa da genellikle masalcıların kadın olduğuna ve masalcıların da bir sanatçı olduğuna vurgu yapar (Akt. Artun, 2009: 108). Buradan yola çıkarak eskiden Hartlap köyünde Mehmet Çelik, Mustafa Bakır ve Hatice Bakır'ın iyi masal anlattığı ve ayrıca Hartlap köyüne, Dereboğazı köyünden Fehmi Kanadıkırık, Karadere köyünden Mehmet Ali Us'un masal anlatımı için gelmekte olduğu ve anlatıcının adını hatırlamadığı birkaç kadın anlatıcının varlığından söz edilmektedir. Hartlap köyünde kadın anlatıcıların yanında erkek anlatıcılar da mevcuttur. Ama günümüzde bu geleneği gerçek anlamda yaşatan masal atası diyebileceğimiz birisine rastlanılmamıştır. Ayrıca erkek anlatıcılar masalın yanında daha çok menkıbeler, halk hikâyeleri ve cenknâmelerden kesitler anlatmayı tercih etmektedirler (Önkol, 2011: 38). Bu metinleri tercih etmelerinin sebepleri ise dinî gelenekte yetişmeleri ve pek çok güreşçi çıkarmış yiğitliğe önem veren bir toplum olmalarıdır.

Toplumsal cinsiyet kavramı, çok yönlüdür ve eşitsizlik üzerine kurulu bir kavramdır. Bunun günümüzde eşitlenmeye çalışılması toplumun pek çok katmanını ilgilendirmektedir. Ceren Karaaslan, toplumsal cinsiyet kavramının iktidar, kültürel özellikler, sosyal yaşam, toplumun özellikleri gibi birçok etkenle tanımlandığına dikkat çekmiştir. Cinsiyetler arası eşitsizliğe de vurgu yaptığı çalışmasında bu eşitsizliğin aile, iş ve sosyal yaşamda, iş bölümü gibi gündelik hayatın her alanında kendini gösterdiğini ifade etmiştir. Toplumun, uyulmasını beklediği davranış şekillerinin bazı durumlarda kişiler üzerinde baskı yarattığını ve toplumsal cinsiyetin sadece cinsiyeti değil, toplumsal sınıfları, ırkları da içine alacak şekilde siyasi, toplumsal eşitlik çerçevesinde tanımlanarak tekrar inşa edilmesi gerektiğinin önemini vurgulamıştır (2019: 32). Bu konuda Ayla Korkmaz ve Mürüvvet Başer ise toplumsal cinsiyet eşitliğine dayalı bir toplum oluşturmanın zorluğuna dikkat çekmiştir. Ancak bu soruna geniş bir bakış açısıyla çözüm yolları üretmenin gerekliliğini vurgulamışlardır. Ataerkil sistemin, yalnızca kadını değil, erkeği de aynı düzeyde olmasa da baskıladığını bundan dolayı toplumsal cinsiyet eşitliğine dayalı bir değişimin her iki cinsiyete de özgürlük ve bağımsızlık sunacağını ifade etmişlerdir (Korkmaz ve Başer, 2019: 74). Abdulkadir Önkol tarafından 2011 yılında yapılan alan araştırmasında Hartlap köyünde de erkeklerle kadınların eşit olmadığı ama zaman zaman kadınların bunun mücadelesini verdiği gözlemlenmiştir. Halk arasında yaşayan bu cinsiyet eşitsizliği masalarda da kendisini göstermiştir.

Çalışmada kullanılan masal metinleri, iki farklı tezden seçilmiştir. Fatma Önkol'un, Kınalı Parmak adlı masalı yüksek lisans tezinden seçilmiştir (Önkol, 2015: 179-183). Kınalı Parmak masalı seçilirken anlatıcının bu masalın en çok sevdiği masal olduğunu söylemesi ve bu masalla kendisini özdeşleştirmiş olması dikkate alınmıştır. Anlatıcı bunun sebebinin şu şekilde açıklar: *Ya ben şimdik 'Kınalı Barmağı' anlatmayı çok seviyorum neden dersen bi yandan sevdinin peşine gedi bir yandan da korku insanın kendi içinde, korku diye bir şey yoktur. Hepsini yeniyodur yani.* Önkol'un, hayatında sevgi ve cesaret önemli unsurlar arasındadır. Kendi hayatında çektiği sıkıntılar ve zorluklara rağmen gücünü ve inancını hiç kaybetmediği gözlemlenmiştir. Bu masalın seçiminde anlatıcının etkisi olmuştur. Mustafa Baltacı'nın, Bir Garının Bir Oğlu adlı masalı ise lisans tezinden seçilmiştir (Önkol, 2011: 42-69). Mustafa Baltacı'nın masalı ise hem anlatıcının çok beğenerek anlattığı bir masal olması hem de Kınalı Parmak masalıyla hacim olarak karşılaştırılabilecek seviyede olması bakımından seçilmiştir. Masalların analizine geçmeden, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için aşağıda masalların özetleri verilmiştir.



## 1. Masalların Özeti

### 1.1. Kınalı Parmak Masalının Özeti

Bir padişah oğullarının evlenme çağına gelmeleri üzerine, oğullarını yanına çağırır ve onlara birer elma verir. Elmaları kimin kafasına atarlarsa onlarla evlendireceğini söyler. Bunun üzerine büyük oğlu elmayı büyük vezirin kızının başına, ortanca oğlu küçük vezirin kızının başına, küçük oğlu da rastgele göle atar ve gölden bir kurbağa getirir evine. Bu kurbağa aslında kabuğundan çıkıp dünya güzeli bir kıza dönüşebiliyordur. Oğlan evin işlerinin her gün yapılmasından dolayı kurbağada bir gariplik olabileceğini düşünüp işe gider gibi yapıp evi gizlice izlemeye karar verir. İzlerken kurbağanın çok güzel bir kıza dönüştüğünü görür. Kız da padişahın oğlunun gerçeği öğrendiğini anlayınca onunla bir anlaşma yapmaya karar verir. Padişahın oğluna her gün kabuğuna tekrar dönmek istediğini ve bu nedenle kabuğunu kesinlikle yakmaması gerektiğini söyler. Oğlan da kabul eder. Kırk gün sonra padişahın daveti üzerine bütün çocuklar babasının yanına gideceklerdir ve bu davete gitmeden önce küçük oğlanın karısı kocasına tekrar kabuğunu yakmaması gerektiğini hatırlatır. Eğer kabuğunu yakarsa kuş olup uçacağını söyler. Buna rağmen oğlan dayanamaz ve kabuğu yakar. Bunun üzerine kız kuş olup uçar. Padişahın oğlu karısını aramak için yollara düşer. Karısına kavuşma yolunda kurbağa kızın kız kardeşleri Kınalı parmak, Hamamcı karşılaşır türlü maceralar yaşayan padişahın oğlu en son gün yol üstünde bir masa ve bu masanın üzerinde bir tabak köfte görür; köfteden bir tane alır birden kafasına bir yumruk iner. Bu olay üç kere tekrarlanır ve tılsım birden bozulur ve bir kız ortaya çıkar. Bu kız da kurbağa kızın üçüncü kardeşi olan Köfteci Güzeli'dir. Kız: "Ben köfteci güzeliyim, diğer üç bacım gelmeden seni bir süpürgeye dönüştüreyim." der ve padişahın oğlunu süpürgeye dönüştürür. Dört kız kardeş akşam olunca bir araya gelirler. Bu kardeşlerden birisi kınalı parmak, birisi hamamcı birisi de kurbağa kızdır. Kızlar oturup gün içerisinde başlarından geçenleri birbirlerine anlatınca, hepsi bir yiğitle yaşadığı macerayı anlatırlar ve kurbağa kıza derler ki: " O yiğit burada olsa evlenir miydin?" Kurbağa kız da: "O yiğit zaten benim kocam." der. Bunun üzerine süpürgeyi tekrar padişahın oğluna dönüştürürler ve kurbağa kızla padişahın oğlu birbirlerine kavuşurlar. Hep birlikte kırk gün kırk gece düğün yaparlar ve böylelikle muratlarına ererler (Önkol, 2015: 179-183).

### 1.2. Bir Garının Bir Oğlu Masalının Özeti

Çok fakir bir kadın ve oğlu vardır. Fakirlikten bıkan anne ve oğul zengin olarak yaşayabilecekleri bir yer aramak için yola çıkarlar. Yol üstünde bir konak görürler, ekmek istemek için dururlar. Beklerler, gelen giden olmadığını görünce konağın sahibinin öldüğünü düşünerek konağın kapısını kırıp içeriye girerler. Konaktan içeri girince bir odanın yiyeceklerle diğer odanın da altınlarla dolu olduğunu görürler ve hemen karınlarını doyururlar. Birkaç gün geçer ve gelen gidenin olmadığını görünce eve yerleşirler. Oğlan biraz altın alıp çarşıya gider. Tıraş olur, kendine elbiseler, ok ve yay alır sonra eve döner. Bazı günler ava gider, ceylan vurup getirir, anasıyla yerler.

Aslında evin sahipleri kırk tane devdir. Yeşil dağda yayla evleri vardır ve şu an orada yaşamaktadırlar. Devler bir gün erzakları bitince içlerinden topal olana "Hiçbir işe yaramıyorsun erzakımız azaldı git, konaktan al gel." derler. Dev konağa varır ve kapının kırık olduğunu görür. Yukarı çıkar ve kadınla karşılaşır. Kadına "Çok zamandır adam eti yemiyorum seni yiyeceğim." der. Kadın "Benim gücüm sana yetmez. Ama çok güçlü bir oğlum var seni bulur." der. Dev "Ben seni yiyeyim de bulursa bulsun ama sana bir kolaylık olsun benimle birleşirsen canını kurtarırısın." der. Devle kadın birleşir ve sonrasında oğlan iki ceylan vurmuş halde gelir. Annesi oğlanın geldiğini görünce devi saklar. Bunlar birkaç ay böyle yaşarlar. Sonra oğlanın annesi deve "Bu bizi göreceğimizin elinden nasıl kurtulalım." der.

Sonra annesi hastalık bahanesiyle oğlanı kurtulamayacağı yerlere gönderir. Önce “Ben hastalanınca baban aslan sütüyle kaplan sütü getirirdi.” der. Oğlan “Ben de o babanın evladım getiririm.” der. Yola çıkar. Uzun ve yorucu bir yolculuktan sonra aslan sütüyle kaplan sütünü elde edeceği yere varır. Oranın sahibi ona bir aslan, bir kaplan yavrusu verir ve o da annesinin yanına gelir. Oğlanın geldiğini gören dev, oğlanın annesine “Yeşil Dağ’a gönder, oranın bağındaki üzümde iste o üzümde yiyen kırk gün uyur benim orada otuz dokuz kardeşim var onu yerler.” der. Annesi oğlunun aslan ve kaplan sütü getirdiğini görünce “Yeşil Dağ’da bir bağ var oranın üzümünden getirirdi baban ancak bu üzümde yersem dirilirim.” der. Oğlan yola çıkar ve Yeşil Dağ’a varır. Varınca atını bağlar ve biraz üzüm yer. Üzümü yiyince uykuya dalar. Devlerden birisi bağa gelir. Atı görür “Sabah kahvaltısı yapayım atla.” der. Bakar atın heybesinde aslan ile kaplan var. “Bu köpekler şimdi çok ses yapar önce şu ağacın altında yatan sahibi yiyim.” der. Sonra aslan ve kaplan saldırır deve, oğlanı yedirmezler. Sonra sırayla diğer devler gelir ve hepsini aslan ile kaplan öldürür. Oğlan kırk gün sonra uyanır. Devlerin öldüğünü görür. Devlerin evlerine çıkar ve bakar evin yanında küçük bir kulübe var. Hazinesi varsa biraz alıp götürmek için kulübenin kapısını kırar. İçeri baktığında “aya sen doğma ben doğayım” diyecek kadar güzel bir kız oturur. Kız kendi gibi bir insanoğlu gördüğü için şaşırır “Yiğit durma kaç burada kırk dev var. Dağa oduna gitmişler galiba onlar gelmeden kaç.” der. Oğlan kıza kim olduğunu sorar. O da Hindistan padişahının kızı olduğunu, devlerin onun güzelliğine âşık olduğunu, babasıyla savaştıklarını ve en son kaçırıp buraya getirdiklerini söyler. “Yedi senedir buradayım. Haftada bir gelirler, kapıyı açarlar, güzelliğimi izler, kuş sütüyle beslerler. Bana bir sıkıntı vermezler.” der. Hayatını kurtardığı için oğlana “Artık ben seninim sen de benim. Nerede ölürsen orada ölürüm. Nerede kalırsan orada kalırım.” der.

Sonra oğlan önce “Ben seni babana teslim edeyim işlerimi bitirir, gelirim.” der. Padişaha kızını ulaştırır. Padişah “Hemen düğün kurulsun kızımı sana vereceğim.” der. Oğlan “Padişahım daha zamanı var, işlerimi halledeyim gelirim.” der. Oğlan yola çıkmadan nişanlanırlar.

Oğlan, Yeşil Dağ’a tekrar gelir bir heybe üzüm alır, annesine götürür. Oğlanın geldiğini gören annesi total devi saklar. Oğlan üzümü bırakıp ava gider. Oğlan avdan gelince annesi “Oğlum ben sana bir şey olacak diye korkuyorum. Sen hep gidip de sağ gelinmeyecek yerlerden geldin tilsimin ne? Seni ne zapt eder.” der. Oğlan “Beni hiçbir şey zapt etmez.” der. Annesi “İllaki vardır.” der. Oğlan “Bir top zincir.” der. Denerler zinciri kırar oğlan. Annesi oğlana “Demek bana yalan söyledin. Ben seni emzirdim, büyüttüm. Demezsen hakkımı helal etmiyorum.” der. Oğlan “Anne şu yayın kirişiyile bağla.” der. Bağlar ve oğlu çektiği kiriş bileklerine oturur. Annesi çıkaramayacağını anlayınca ayaklarını da bağlar. Sonra kapıyı açıp total devi çıkartır. Eline bıçağı verir. Deve “ Hadi kes bunu yoksa o bizi öldürür.” der. Dev “Ben böyle bir yiğide kıyamam öldürürse öldürsün.” der. Annesi deve “Ben senin korkak olduğunu anlamıştım zaten.” der. Dev elinden bıçağı alır oğlunun iki gözünü oyar ve ceplerine koyar. Deve, “Al bunu götür.” der. Dev götürür bir kuyuya atar. Atını da oraya bağlar. Sonra aslan ve kaplan kuyuda onu besler. Sonra bir kervan geçer. Oğlanı kuyudan kurtarırlar. Bezirgân başı bütün servetini oğlanın gözleri açılınsın diye harcar. Ama bir türlü açılmaz.

Bu sırada kız uzun zamandır gelmediği için nişanlısının başına bir şey geldiğini düşünür. Kız emir verir, bir otel yaptırır. Sonra tellal çağırır. “Nerede kör, total ihtiyaç sahibi varsa gelsin, bu otelde kalsın.” der. Kız her gün gelir önce tabakları kendisi tadar. Emir verdikten sonra yemeğe başlarlar. Oğlan aslan ve kaplanı bezirgân başına emanet edip o otele gider. Kız yine gelir, tam yemeklerin tadına bakarken oğlan kendi tabağına nişan yüzüğünü koyar, kız fark eder. Nişanlısı olduğunu anlar hemen cariyeler gelir ve oğlanı saraya götürürler. Hamama götürür yıkarlar. Tıraş olur. Padişah “Kurulsun düğün.” der. Oğlan gözleri görmediği için “Bekleyelim biraz.” der.

Oğlan bir gün has bahçeye gitmek ister. Cariyeler hemen götürür. Oğlan “Siz gidin ben biraz yalnız zaman geçireceğim.” der. Sonra oraya iki kuş gelir. Kuşlar kendi aralarında konuşur. “Biz kanat çırpığımızda iki yaprak düşecek bunları alıp salavat getirerek gözlerine sürerse gözleri açılır.” derler. Kuşlar kanat çırpar. Ağacın yaprakları düşer. Oğlan onların dilinden anlar



ve o yaprakları salavat getirerek gözüne sürer ve gözleri açılır. Kız görür, çok mutlu olur ve babasına söyler. “Oğlan düşün beklesin işlerim var halledip geleceğim.” der.

Bezirgânın yanına gider uzun uğraştan sonra aslanını ve kaplanını alır. Sonra annesinin yanına gelir. Annesi “Aman oğlum ben ettim sen etme. Ananım ben senin.” der. Oğlan “Olur anne böyle şeyler sen bir yemek hazırla.” der. Annesi hemen bir ateş yakar ve yemek yapar, yemeğin içine de bir avuç zehir atar. Oğlu tam yiyecekken o sırada aslan eline vurur. Yemek düşer ve oradan geçen kedi yer ve hemen ölür. Oğlan annesine “Sen şu devi getir.” der. Annesi oğlum “Dev gittiydi.” der. Oğlan “Hiç çaren yok o dev gelecek.” der. Annesi kapıyı açar dev çağırır. Bu sırada annesiyle devin beş çocukları olur. Bunu gören oğlan önce o beş çocuğu öldürür. Sonra annesini öldürür. Topal dev kenarda titreyerek izler. Topal deve “Bir zamanlar annem beni sana öldürteceksen kıyamadın. Ben de seni azat ettim. Dilediğin yere git.” der. Sonra oğlan Hindistan’a döner. “Padişahım düşün kurulsun artık.” der. Kırk gün kırk gece düşün yaparlar. Sonra padişah oğlanı kendi yerine padişah yapar. Onlar muradına ererler (Önkol, 2011: 42-69).

## 2. Masallardaki Kişilerin Analizi

İyi derleme yöntemleriyle usta masalcılardan derlenen çok sayıdaki masal incelendiğinde masalların, topluma özgü davranış kalıpları içerdiği görülür. Türk masalcısının anlatmasındaki her tabakadan insanlar, Türk toplumuna ait insanlardır. Kişi nasıl kendi diliyle başka milletlerin fertlerinden ayırt ediliyorsa, davranışlarındaki özelliklerle de içinde yaşadığı topluluğun damgasını taşır. Masalci, masallarında kendi toplumunun dilini konuşturur. Toplumunun acılarını, sevinçlerini, dile getirir. Her ulusun masalı da, yüzyıllar boyunca sayısız masalcıların bir türlü yarışmalarının sonucu bir üslup kazanır (Boratav, 2009: 17-18). Bu üslup içerisinde toplumun masalcılara yüklediği toplumsal cinsiyet rollerini de barındırır. Önkol’un ve Baltacı’nın masallarını anlatırken üsluplarına da yansıdığı görülmüştür. Boratav, masal dilinin, üslubunun, özünün anlatıldığı çevreye, anlatanın kişiliğine uygun bir nitelik kazandığını örnek metinlerle açıklar. Masalların genellikle anlatanın dilini, üslubunu ve meselelerini anlattığını vurgular (2009: 36-37). Bundan dolayı analiz yapılırken daha iyi anlaşılması için masal metinlerinden de örnek parçalara yer verilmiştir. Öncelikle masalarda yer alan kişilerin analizi yapılmış ve daha sonra toplumsal cinsiyet rollerinin masalara yansması üç başlık altında ele alınmıştır. Bu başlıklar şunlardır:

1. Masalarda Eş Seçimi
2. Masalarda İyi ve Kötü Kadın Karakterleri
3. Masalarda Erkeklerin Cesareti ve Yiğitliği

### 2.1. Kınalı Parmak Masalındaki Kişilerin Analizi

**Kınalı Parmak, Köfteci Güzeli ve Hamamcı Kız:** Yiğitlikleri ve olağanüstü özellikleriyle masalda varlıklarını gösterirler.

**Kurbağa Kız:** Masalda yiğitlik, zekâ ve olağanüstü özellikleriyle görülür. Ayrıca kurbağa kız masalda güzelliği ve ev işlerindeki başarısıyla da varlığını göstermektedir. Masalda kötü kadın karakteri bulunmamaktadır.

**Padişahın Oğlu:** Yiğitliği, sevgilisine bağlılığı ve cesaretiyle öne çıkar. Aynı zamanda kendi yaptığı akılsızlığın sonucunda zorlu yollardan geçerek sevdiğine kavuşur.

**Padişah:** Ataerkil toplum yapısındaki otoriteyi temsil eder. Hem oğullarının hem de gelenlerinin üzerindeki baskısı masalda hissedilmektedir.

### 2.2. Bir Garının Bir Oğlu Masalındaki Kişilerin Analizi

**Garının Oğlu:** Masalın asıl kahramanı olan “garının oğlu” cesur ve yiğit bir kişiliğe sahip, annesi için her türlü fedakârlığı yapan, babasının yolundan giden birisidir. Yüceltilmiş bir kişiliğe sahiptir. Oğlanın tek hatası masalın başında annesini dinlemeyerek devlere ait eve yerleşmeleridir. Bu da aslında olayların çıkış noktasını doğurmuştur. Mustafa Baltacı’nın, doğduğu

köy olan Karadere’de de; yaşadığı köy olan Hartlap’ta da erkeklerin egemen olduğu bir toplum yapısı söz konusudur. Kadınlar sosyal hayatta daha çok ikinci planda yer almaktadır. Köyün erkekleri yiğittir. Köyde, güreş alanında Türkiye dereceleri olan güreşçiler yetiştirmişlerdir.

**Topal Dev:** Masalda topal devin, oğlanın annesini dinlemeyerek, oğlanı yiğit bir kişi olmasından dolayı öldürmemesi ve masalın sonunda bu davranışının mükâfatı olarak güç oğlana geçtiğinde topal devin canını bağışlaması, yiğit olan kişinin kendisine yapılan iyiliği unutmayacağını kanıtı niteliğindedir. Erkek egemen bir toplumda “yiğitlik” kavramının önemi bu şekilde masala da yansımaktadır.

**Garı (Anne):** Karaaslan, masalarda anne karakterinin toplumdaki rollerle uyum içerisinde olduğunu annenin çocukları için her şeyi yapan, fedakâr ve sabırlı kadınlar olduğundan bahsetmektedir (2019: 79-80). Bu masalda ise tam tersi durum söz konusudur. Anne, başlangıçta dev ile cinsel birliktelik yaşamak zorunda kalsa da sonrasında dev kabullenip oğlunu öldürmeye çalışan kötü ve olumsuz bir tip olarak karşımıza çıkmaktadır.

**Padişahın Kızı:** Padişahın kızı masalda güzelliğiyle ve masalın sonuna kadar “garının oğlunu” bekleyerek sadakatiyle öne çıkmaktadır. Masalda kadının dış güzelliği ve erkeğine olan sadakati vurgulanarak kadın erkekler için yaratılmış bir varlık olarak gösterilmektedir.

### 3. Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Masallara Yansıması

#### 3.1. Masalarda Eş Seçimi

Türk toplumu geçmişten günümüze ataerkil bir toplum yapısına sahip olduğu için eş seçiminde de erkeklerin daha baskın olduğu görülmektedir. Özellikle ülkenin kırsal bölgelerinde bu durum daha belirgindir. Bu anlayışın toplumsal bir ürün olan masallara da yansıdığı görülür. Karaaslan, incelediği masalarda eş seçimlerinin padişahın kızını ödül olarak sunması ya da kadın kahramanları yaşadığı zorluklardan kurtaran erkeğin o kadınları kendine eş seçmesi şeklinde tespit etmiştir. İki seçenekte de kadınların söz hakkı bulunmadığını ve kadın kahramanın bu durum karşısında sessiz kaldığını ifade etmiştir (2019: 80). Ayrıca kurtarılmayı bekleyen kızın herhangi bir eylemde bulunmadığını, bunu kaderi olarak gördüğünü ve bir erkek tarafından kurtarılacak ödüllendirileceği zamanı beklediğini söyler (2019: 82). Bir Garının Bir Oğlu masasında benzer durum söz konusudur. Kadın kaderine razı olup bekleyen konumundayken erkek ise kurtarıcı rolündedir ve sonrasında kurtarıcısı olduğu kadınla evlenmektedir. Kız ise canını kurtaran erkek için canını verecek kadar kendisini feda eder:

*-Ben o kırk tane devin hepsini öldürdüm. Sen serbes ol, necisin sen? Cin misin, perimisin, necisin sen?*

*dedi biliyın mi?*

*-Ben ne cinim, ne periyim. Ben Hindistan şehrinin padişahının gızıyım ben.*

*dedi.*

*-E, ne yapii peki bu devler?*

*dedi.*

*-Bu devler benim güzelliğime âşık. Haftada gelirler, bu gapıyı açarlar, bana baharlar, baharlar, baharlar... Guşun südüynen beslerler beni, yiyeceğimin hepsini, suyumu neyi, her şeyimi getirirler buraya. Başka bir şeyleri yok bu devlerin, bana bir sıhıntıları.”*

*dedi.*

*-Öyleyse, o devlerin hepsini öldürdüm.*

*dedi.*

*-Artık sen benimsin, ben seninim, benim hayatımı gurtardın. Sen nerde öldün orda ölürüm, nerde galdın orda galırım.*

*Gız, gız öyle dii, yavları çocoğa. Elini ayağına düşii, gurtardın hayatımı diye (Önkol, 2011: 51-52).*

Elma, geçmişten günümüze farklı coğrafyalarda farklı anlamlar yüklenerek çeşitli anlatılara konu olmuştur. Elma dünyadaki anlatılarda *yasak bir meyve olarak baştan çıkartmayı, yasağı çiğnemeyi, cinselliği, doğurganlığı, ödülü, cezayı, ölümü, yaşamı* sembolize etmektedir. (Akyıldız Ercan, 2017: 1058). *Türk kültüründeki anlatılarda ise elma, ölümsüzlük, erkek çocuk, murat, soyun devamlılığı, güzellik, bekâret, verimlilik, ebedilik, gençlik, kuvvet, sağlık, sevgi,*

*yaşam, bağlılık, barış, iyi niyet ve hatta inancı* sembolize etmektedir (Ölmez, 2012: 77). Esmâ Şimşek “Ölümsüzlük İlacı Elma” adlı çalışmasında elmanın evlilik törenlerinin çeşitli aşamalarında nasıl kullanıldığı şu şekilde aktarır:

*Bunlardan birincisi davetiye yerine “okuntu” olarak elmanın verilmesidir. Ayrıca, elma atma geleneği vardır. Bunlardan birincisi, daha çok masalarda görülen, elma atarak eş seçme geleneği; ikincisi ise, gelin, oğlan evine geldikten sonra, damat tarafından bir elmanın gelinin başına atılmasıdır (Azerbaycan, Erzurum, Erzincan, Ağrı, Tunceli, Elazığ vs.). Ayrıca bayrak direğinin süslenmesinde ve sah bezeme geleneğinde de elma vardır (2008: 195).*

Şimşek’in bahsettiği elmayı başa atarak eş seçme geleneği Kınalı Parmak masalında karşımıza çıkmaktadır ve yine eş seçiminde erkeğin belirleyici olduğu görülmektedir. Bu durum masalda:

*Bir varmış, bir yokmuş. Bir padişahın üç tane oğlu varmış. Üçü de evlenme çağına gelmiş. Padişah bunlara birer tane elma vermiş.*

*Demiş kine: ‘Nereye atarsanız, kimin başına atarsanız, işte, onu size alacağım’ dii” şeklinde anlatılmıştır (Önkol, 2015:179-180).*

### 3.2. Masalarda İyi ve Kötü Kadın Karakterleri

Ortaçağın ataerkil toplum düzeninde, kadın erkekle eşit haklara sahip değildir. Hatta Şark-İslam dünyasında, iki cins arasındaki eşitsizlik daha da belirginleşir. Kadının, erkek egemen bir toplumda kendisini var etmesi için büyük bir mücadele içine girmesi gerekir. Masalarda sağduyulu, iyi yürekli, uysal, çalışkan, doğru, güzel kadınlar örnek tiptir ve başroller genellikle bu yapıdaki kadınlara verilmiştir. Masalarda kadının iyi ve güzel olması yeterli değildir. Başına gelen kötülöklere de sabır göstermesi gerekir (Boratav, 2009 18-19). Masalarda iyi kadınlar genel olarak genç, güzel, bazen doğaüstü güçleri olan ve ev işlerinde becerikli kişilerdir. Sosyal alanda kadının güzelliği önemlidir ve bu güzellik ona iyi olanın yolunu açar (Karaaslan, 2019: 81). Kadın, Türk masallarında sadece olumlu olarak değil; üvey ana, cadı karı, bazen zalim ve kötü niyetli kaynana, kıskanç bacılar şeklinde kötü karakterler olarak da karşımıza çıkar (Boratav, 2009 20). Ayrıca bu kötü kalpli kadınların masalarda cezalandırıldığı görülmektedir (Karaaslan, 2019: 84).

Kınalı parmak masalında ana kadın; karakteri, güzelliği ve ev işlerindeki başarılarıyla karşımıza çıkar:

*Gurbağa getirmiş, oraye goymuş. Bir gün, iki gün, o da gurbağayı getirmiş eve goymuş, işe gedermiş, gelirmiş; ev temizlenmiş, yemekler yapılmış. Ev tertemiz. Padişahın oğlu şüphelenirmiş. Bir gün merduvanın altına saklanmış işe gediim, diye ki. Gurbağa, gurbağa gabiğinden çihii. Dünya güzeli bir kız olii. İşi yapii, yemaa yapii, geri gabiğinin içine girii (Önkol, 2015: 180).*

Kadının, sonrasında sadece güzelliği değil zekâsı ve yetenekleriyle de öne çıktığı görülür:

*Padişah bunları davet etmiş gırg gün sonra, üçünü de. Üçü de gedmişler. Bunlar ayrı odada oturmuşlar. Tabii yemeklerini yemişler, oturmuşlar.*

*Yemek yerken bu gurbağa olan kız, tudmuş böyle, bir pençesiinen bir pençe pilav almış, bi cöbüne goymuş. Bi de gemik almış, onu da bi cöbüne goymuş. Sulunun içinden bir gemik almış, edli yemaağın içinden tabi. Onu da bir cöbüne gomuş.*

*Demişler “Güccük gelin gelsin.”*

*Güccük gelin gelmiş. Güccük gelin varmış, eğilmiş. Elini öpmeye. Pirinçler inci olmuş, gemik de hançer olmuş. Padişahın hemen oraye önüne çahılmış hançer de.*

*Oreye varmışlar. O da elini öpmüş. Oturmuş işte, pilavlar inci olmuş, gemik hançer olmuş. Tabii ötekiler şaşmış. Gendileri irezil olmuş, o öyle olmamış (Önkol, 2015: 180-181).*

*Ayrıca kadınların kayınbabalarına da saygı göstermesi gerektiği belirtilir:*

*Padişah demiş “Büyük gelin gessin elimi öpsün.” Gelmişler, demişler “Gayınbaban çağırri. Ged elini öp (Önkol, 2015: 180).*

Kınalı parmak, köfteci güzeli, hamamcı ve kurbağa kız yiğitlik, zekâ ve cesaretleriyle de öne çıkarlar. Ayrıca kurbağa kız masalda güzelliği ve ev işlerindeki başarısıyla da varlığını göstermektedir. Masalda kötü kadın karakteri bulunmamaktadır. Fatma Önkol'un belleğinde çok sayıda masal taşıyarak usta bir şekilde anlatması, hayatında yaşadığı zorluklarla mücadele etmesi ve yaşadığı olaylar karşısında gösterdiği cesaretin, masallarındaki kadın karakterlere de yansıdığı görülür. Aslında Hartlap köyü daha çok kadınların erkeklere itaat ettiği ve ataerkil bir toplum yapısının olduğu bir köydür. Ama Önkol'un bu mücadelecî ruhu dayatılan bu toplumsal cinsiyet rollerine karşı bir başkaldırı niteliğindedir.

Bir Garının Bir Oğlu masalında ise öne çıkan iki kadın karakter vardır. Birincisi anne karakteridir ve kötüyü temsil eder. Yaptığı kötülükler sonucunda ise kendi oğlu tarafından cezalandırılır. Aslında Türk masalarında anne tipi genelde iyidir. Üvey anne tipi kötü karakter olarak karşımıza çıkar. Ancak bu masalda kahramanın öz annesi olması onun kötülük yapmasına engel olmamıştır. Annesi masalın başında canını kurtarmak için alternatif bir yol olan cinsel birlikteliği kabul eder. Ama cinsel birliktelikten sonra kadın devi, oğlana karşı korur ve devle olan ilişkisini öğrenmesin diye oğlundan kurtulmanın yollarını arar:

-Öte ha, beri ha derken. "Yalnız sana" dedi "bir kolaylık var. Bunun için canı gurtarın. Benlen birleşirsen canını gurtarın yohusa seni yiyeceğim" dii. Garının deve gücü yeter mi? Niyese, pencerenin ağzında oturiler. Bid duman yükseldi yazının yüzünden. Topal dev dedi ki:

-Bu neci? dedi.

-İşte oğlum gelii, bu, oğlumun tozu.

dedi.

-Nasıl edeceek ya şimdi?

dedi. Garı bunu bir odanın içine koydu, topal dev sakladı.

- O zaman bunun elinden nasıl gurtulacak?

dedi oğlanın anası. Topal dev dedi ki:

-Bi kolaylık var. Buraya giden hiç gurtulmaz. Bunu oreye gönderek, senin oğlunu"

dedi. Topal dev, bunun böyle öğüdünü verdi. Aslan südüyüneyen gaplan südünü aramaya salacaklar çocuğu (Önkol, 2011: 44-45).

Oğlan, bütün zorlukları aşmasına rağmen annesi onu öldürme planlarını yapmaya devam eder.

-İşte düşmanı duzağa düşürdük. Buçak elinde, anasının. "Al bahim şu bıçağı, kes bahim bunu" dedi. "Kes bahim bunu" dedi.

Topal dev baktı, baktı, baktı, baktı. Öyle bir babayiğide nasıl gıyılır.

-Kes bunu, dedi. "Bağazla (boğazla) bahim bunu" dedi. "Eğer bunun elini çıhardırsak biz" dedi. "Sennen bizi" dedi biliin mi? "Et gimi doğrar bu" dedi. "Heç acımaz, artık sennen bizim birleştiğimizi annadı bu" dedi. "Heç, keser" dedi. "Na gadar yalvarsak çaremiz yok, gurtulamak elinden. Fırsat elde şimdi, kes bahim bunu" dedi, anası (Önkol, 2011: 56-57).

Masalın sonunda bütün zorlukları atlatan oğlan hesap sormak için annesinin yanına tekrar gelir ve kötülüğünün cezasını kendisi verir.

-Anaa, dedi. "Ben de senin evlediyim" dedi. "Ben" dedi. "Bu zenciri, bağladındı, kütür kütür gırdımdı." dedi. "Sen de benim anamsın, gır bahim." dedi. "Bunu, zencirleri sen gır bahim." dedi. Zenciri gırabilir mi? Bunda bis sır varıdı. Çocuk aşşaa endi, bir de kütük getirdi, şöyle bir kütük. Topal dev dinelii. Sıtma duddu topal dev. Anasının, getirdi, ayağının ucunu bağla anası. Ayağının ucunu kütüğün üstüne koydu. Buniinen böyle şimdi giymaya başladı, anasını. Anası o binayı endirip galdirii. Heç duymii.

-Ana, benim gulağım duymaz. Sağır benim gulağam, dii. Bunu bağarttırı, bağarttırı gıyar-ken, gıyarken, gıyarkeen baştan çıktı, anasını. Ondan sonra kalktı, elini sildi, gılıncını sildi (Önkol, 2011: 66-69).

Diğer karakter ise Hindistan padişahının kızıdır. Güzelliğiyle öne çıkar "Aya, 'sen doğma, ben doğyim.' dii. Böyle bir güzel kız." sonrasında sabrı ve sadakatiyle iyi kadın tipinin temsilcisidir. Bir erkek tarafından kurtarılır ve onun için sonrasında kendisi fedakârlıklar yapar ve masalın sonunda ise erkek kahramanla evlenerek iyiliğinin mükâfatını alır. Padişahın kızının nişanlısı için yaptıkları masalda şu şekilde anlatılır:

*Şindi gelelim gıza, gıza geçelim, mevzuyu, gıza. Gız, bekledi, bekledi, bekledi babasına dedi ki:*

*-Muhakgag benim nişanlımın başında bir iş var. İş olmasa, muhakgag uğradı. Ya öldü ya da başında ağır bir iş var, dedi. "Ben bunu bir araştırma yapıcım baba." dedi padişaha, gızı.*

*-Gızım ne yaparsan yap. Emir senin.*

*Padişahın gızı bid dellal çiharttırdı ki: "Bir otel yapılacak ki, bir otel. En eşağı iki bin gişi bu otelde yatacak. Bu gadar büyük. Altı yemekhâne olacak, üstü yatakhâne olacak!" diye bir emir verdi. Na gadar usta varsa bureye hücum ettiler şindi. Bu bina yapıldı. Gız bunu yaptırdı, padişahın gızı. Bir dellal çağırttırdı ki gız: "Nerde kör, nerde topal, nirden yürüyemiyen bir insan varısa, padişahın gızı hayrat açtı, bunları besliyor. Gelsinler, orda yatacaklar. Orda yeyip içip duracaklar" (Önkol, 2011: 61-69).*

Bu yaptırdığı otel sayesinde sevdiğine kavuşur ve sonrasında oğlanla evlenerek ödüllendirilir. Aslında bu evliliğin her iki taraf içinde ödül olduğu söylenebilir. Fakir bir oğlanın padişahlığa yükselmesi erkek açısından bir ödülken kızın da kendisini koruyacak ve himaye edecek kadar güçlü birisiyle evlenmesi ödüldür. Masalda bu durum şu ifadelerle anlatılır:

*Düğün kuruldu. Gırk gece, gırk gündüz düğün çalındı. O, padişahın gızını aldı. Padişah da bunları, oğlanı oraya padişah dikti yerine (Önkol, 2011: 69).*

Toplumsal cinsiyet rolleri masalın başından sonuna kadar kendisini göstermektedir. Her iki masalın sonu evlilikle tamamlanmış ve mutlu bir şekilde bitmiştir. Kadın anlatıcının masalında evlilik erkek için ödül olarak karşımıza çıkarken erkek anlatıcının masalında evlilik kadın için bir ödül olarak değerlendirilebilir.

### 3.3. Masalarda Erkeklerin Cesareti ve Yiğitliği

Ataerkil sistem hem kamusal alanda (siyaset, iş, vatan koruması, kültürel hayat), hem de özel alanda (ev ve aile) ortaya çıkmaktadır. Bu düzen kadını özel alanla sınırlandırırken, erkeği kamu alanına hâkim kılar (Korkmaz ve Başer, 2019: 72). Kamusal alanda, erkek egemen bir toplumun masalarında da erkekler yine güçlü ve yiğit karakterler olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadınları için kahramanlıklar yaparlar ve sonunda da ona kavuşurlar. Kınalı Parmak masalında, padişahın oğlu sevdiği kız için gösterdiği cesareti ve çıktığı yolculuğu masalda şu sözlerle ifade etmiştir:

*Oğlan gedmiş. Gedmiş, gedmiş, gedmiş, gedmiş. Önüne bir su çıkmış. Mecbur geçecek o suyu. Suyin içine girmiş, biraz yüzmüş. Bir gınalı bannak çıkmış sudan. Gınalı bannağı vurmuş, gılniçinen yaralamış. Kenara varmış. Bir gınalı bannak daha çıkmış. Onu da yaralamış. Garşıye geçmiş.*

*Gedmiş. Tozdaan, çamurdaan, yağmırdaan ıslanmış... ireli (ileri) varmış ki bir hamam var. Hamama girmiş. Heeç kimse yok. Her tarafın suları buğul buğul ahii. Kimseler yok. Soyunmuş, yıhanmeye başlamış. Yuhardan üstüne bir adam eli admışlar. Heç aldırış edmemiş. Biraz yıhanmış. Bir adam ayağı, bir adam gafası, bir adam gövdesi... Tertemiz yıhanmış, geyinmiş. Çiharken gapiye, bir Arap garşışına çıkmış. Arab'ınan güleşmiş, boğuşmuş. Arab'ı yenmiş, yoluna devam edmiş... Bakmış, bir yazının yüzünde böyle, bir hayma gurulu... Varmış, haymanın altında bir masa. Masanın üstünde bit tabak köfte. Kiimseler yok etrafta. Sağa sola bakmış, kimse yok. Acıkmış. Köfteden bit tene almış. Gafasına bir yumruk enmiş. Heç aldırış edmemiş. Bir köfte daha almış, bir yumruk daha. Bir köfte daha almış bir yumruk daha... (Önkol, 2015: 182).*

Padişahın oğlunu cesaret testlerine tutan kadınlar, onun bu testlerin sonunda başarılı olduğunu görmüştür:

*-Üç seferde tılası mı biddi? Gız meydana çıkmış. Hemen, köfteci gız buna demiş ki:*

*-Gel ben seni bir süpürge edim. Öbür bacılarım gelmeden, seni görmeden, demiş.*

*Hemen oğlanı bir süpürge edmiş. Şoraye dayamış. Gınalı barmak gelmiş. O da gızın bacisiymiş. Hamamcı gelmiş. O da gızın bacisiymiş. Köfteci de gızın bacısı. Gendinin baldızlarıymiş onlar da. Oturmuşlar.*

*-Herkeş bugün neler yaptığını anlatsın? demişler.*

*Gınalı barmak demişkine:*



*“Ben” demiş “ilk barmağımı gösterdiğimde gorharlardı, bayılırlardı, suye düşer ölürlerd” demiş...*

*Hamamcı demiş ki: -O yiğide ben de ırsıtladım, demiş. “Bir adam eli addığımda gorhar bayınırlardı, ölürlerd” demiş.*

*Köfteci güzeli demiş ki: -Aynı yiğide ben de ırsıtladım, demiş. “Bir tane aldı köfteden, vurdum. Heç bana mısın, demedi” demiş... (Önkol, 2015: 182-183).*

Padişahın oğlu sevdiği için her şeyi göze alarak gösterdiği cesaret sonucunda sevdiğine kavuşmuştur:

*-O yiğid, şimdi burda olsa onnan evlenir miydın? demişler gıza.*

*Gız demiş ki: -O, zaten benim gocam.” demiş. “Evlenirdim” demiş. “Burda olsaydı” demiş.*

*Ordan öyle diyişin geri süpürgeyi insan edmişler. Gene geri yeniden gırg gece gırg günüz düğün çalıp, evlenmişleer. Onlar muradına ermiş. Darısı ermeyenlere (Önkol, 2015: 182-183).*

*Bir Garının Bir Oğlu masalında annesi topal deve karşı oğlunun yiğitliğini öne sürerek korumaya çalışmaktadır:*

*-Benim gücüm sana yetmez, dedi avrat. “Amma beni yiyebilin. Yalnız benim bir oğlum var. Göktee guşa hökmeder.” dedi. “Yerin altına girsen bulur seni. Göge çıksan gene bulur. Sen, sağ galırım diye mi.” dedi. “Gendi endine güveniini? dedi (Önkol, 2011: 44).*

*Erkekler genel de baba ile özdeşleşmektedir. Baba, erkek çocuk için toplumda rol modeldir. Masalda oğlan babası gibi yiğit olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır:*

*-Böyle gene hastalanırdım da, dedi. “Rahmetlik baban” dedi. “Aslan südüynen gaplan südü getirirdi bana da.” dedi. “Bunları içerdim de” dedi. “Derdimin şifası sadece bu.” dedi. -Onu da nerden bulacaksın? Baban öldü getti. dedi.*

*-Eyi ana, dedi. “O babanın evladı da işte benim.” dedi. “O adamın evladı benim. Babam bunu getirirmiş de, ben de getireceem bunu (Önkol, 2011: 45).*

*Oğlan inanç ile her türlü şeyi göze alarak ve cesaret göstererek çıktığı yolculuğu tamamlamaya çalışmaktadır:*

*At dedi ki buna:*

*-Bundan vazgeç! dedi. “Bu ölüm yolu.” dedi. “Bundan gurtuluş yoktur.” dedi. “Sen bundan vazgeç.”*

*-Amma ben bundan vazgeçersem, benim annem ölii. Derdine çare buyumuş. Ya ölecek ikimiz de ya bu aslan südüynen gaplan südünü bulacaak.” dedi (Önkol, 2011: 47).*

Annesi daha sonra oğlanı farklı şekillerdeki zor işler için gönderir. Oğlan her defasında yiğitliği, korkusuzluğu ve cesaretiyle bu işlerin üstesinden gelir. Bu zorlukların birinde oğlan, Hindistan padişahının kızıyla karşılaşır. Kızı devlerden kurtararak esaretine son verir ve kızı sahiplenir.

Her iki masalda da erkekler zorlu yollara çıkan ve burada başlarına gelen her türlü olayla korkusuzca baş edebilen yiğit kişiler olarak ön plana çıkmaktadır. Bu olaylar sonucunda da her şeyin üstesinden gelen kahramana ödül olarak hep bir kadın karakter vardır. Masallarda kadınlar da zaten kavuşacağı kahramanını beklemektedir. Her iki masalda evlilikle sonlanmakta ve mutlu bitmektedir. Boratav, Osmanlının belli bir döneminde yüksek devlet makamlarının kan ve soy imtiyazı olmaktan çıktığını belirtir. Ayrıca ırk, din, sınıf, mezhep farklarına bakılmaksızın devşirilmiş halk çocuklarının devlet yapısında en yüksek basamaklara kadar ulaştıklarını söyler. Bu sınıf değiştirmenin bir yolu ise evliliklerdir. Bu durumun hem kadın hem erkek için geçerli olduğunu ve bunun masallara da yansıdığını ifade eder (2009, 21). Masallarda gerçekleşen evliliklere bakıldığında erkeğin göstermiş olduğu yiğitlik ve cesaret görülmektedir. Ayrıca Kınalı Parmak masalında kız olağanüstü özelliklere sahiptir ve padişahın gelini olmasının onun için bir ayrıcalık olmadığı söylenebilir. Bir Garının Bir Oğlu masalında ise fakir oğlanın gösterdiği cesareten dolayı padişah olması bir sınıf değişiminin göstergesi sayılabilir.

## Sonuç

Ataerki toplum yapısının sonucunda oluşan toplumsal cinsiyet rolleri, anlatılmak için seçilen metnin türünü de etkilemiştir. Önceki çalışmalarda olduğu gibi Hartlap köyünde de masalların asıl anlatıcıları ‘masal ana’larıdır. Erkek anlatıcıların da varlığı bilinmektedir. Ancak erkekler masalların yanında menkıbeler, halk hikâyeleri ve cenknâmelerden kesitler de anlatmayı tercih etmektedirler. Dinî ve millî geleneklerine bağlı olan köy halkı için bu tür metinler de

önemli görülmüş ve daha çok erkekler tarafından anlatılmıştır. Çünkü ataerkil toplum düzeninde genel olarak kutsal sayılabilecek metinlerin anlatıcıları erkeklerdir. Masallar ise daha çok “kocakarı” masalı olarak adlandırılarak kadına mal edilmiştir.

İncelenen her iki masalda da erkekler cesur ve yiğit bir kişiliğe sahiptir. Ancak bu güçlü gösterilen karakterlerin aldığı yanlış kararlar yaşadıkları olayların temel çıkış noktasıdır. Kınalı Parmak masalında padişahın oğlu kurbağa kıza verdiği söz tutmamış ve kabuğunu yakmıştır. Bundan dolayı zorlu bir yolculuğa çıkmıştır. Bir Garının Bir Oğlu masalının girişinde ise oğlan annesini dinlememekte ve kendi doğru bildiği şeyi yaparak devlerin evine yerleşmektedir. Bu iki olay sonraki yaşanacakların çıkış noktası olmuştur.

Kadınlar ise ‘Bir Garının Bir Oğlu’ masalında; ‘Garı (Anne)’ olumsuz bir tip olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadın burada kötü ve ikinci planda olup annelik gibi bir olgu bile onun bu kötü yönünü giderememektedir. Yine bu masaldaki padişahın kızı, masalda güzelliğiyle ve masalın sonuna kadar ‘garının oğlunu’ bekleyerek sadakatiyle ön plana çıkmaktadır. Masalda kadının dış güzelliği ve erkeğine olan sadakati vurgulanarak kadın erkekler için yaratılmış bir varlık olarak sunulmaktadır. ‘Kınalı Parmak’ masalında ise güzelliği ve ev işlerindeki başarısının yanında yiğitlik, zekâ ve cesaretleriyle de kadınlar kendisini göstermektedir. Bu masalda herhangi olumsuz bir kadın tipi yoktur.

Anlatıcıların doğduğu çevre ve şartlar masalı ‘toplumsal cinsiyet’ açısından etkilemektedir. Mustafa Baltacı’nın tam da doğduğu ve yaşadığı köylerde kadının daha çok ev işleri yaptığı, kocasının sözünden çıkmadığı görülmektedir. Kadınlar sosyal hayatta daha çok ikinci planda yer almaktadır. Köyün erkekleri ise yiğittir. Güreş alanında Türkiye dereceleri olan güreşçiler yetiştirmişlerdir. Fatma Önkol da Hartlap’ta yaşayan kadınlardan farklı olarak masalındaki güçlü kadınlar gibi cesareti ve zekâsıyla öne çıkar. Bundan dolayı da bu masalda anlatıcının hayat hikâyesiyle anlatısı arasında bir bağ kurduğu söylenebilir.

Masallarda erkeklerin eş seçimini belirlemesi erkek egemen bir toplum yapısının masallara yansımaları şeklinde yorumlanabilir. Çünkü Hartlap köyünde de özellikle geçmişte daha yaygın olan görücü usulü denilen evlilik sisteminde erkekler evleneceği kızları isteterek evlenmektedir. Kızlar ise eş seçiminde daha çok pasif konumda bulunmaktadır.

Toplumsal cinsiyet algısı günümüz dünyasında çok hızlı bir şekilde değişmekte ve bu, zaman zaman sözlü anlatılarımıza da yansımaktadır. Bu değişimin hangi yönde olduğu, kimlerin bu değişimi nasıl yorumladığı ve sürece ne şekilde katkıları olduğu gibi konular gelecekte yapılacak olan bilimsel çalışmalarla aydınlatılması gereken konular arasındadır. Hem kırsal da hem de kentte toplumsal cinsiyet ile sözlü anlatılar üzerine yapılacak karşılaştırmalı çalışmalar günümüz toplumundaki kadın ve erkek rollerini anlamak açısından önem taşımaktadır. Ayrıca bu çalışmalar daha özgür ve eşitlikçi bir toplum düzeni oluşturulmasına katkı sunabilir.

## KAYNAKLAR

- ARTUN, E. (2009). *Anonim Türk Halk Edebiyatı Nesri* (Dördüncü Baskı). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- AKYILDIZ ERCAN, C. (2017). “Söylencelerde ve Masalarda Elma Sembölü”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.21, (3), 1043-1060.
- ASSMANN, J. (1997). *Kültürel Bellek (Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlatma ve Politik Kimlik)*. (Çev. Ayşe Tekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- AZADOVSKY, M. (2002). *Sibirya’dan Bir Masal Anası*. (Çev. İ. Başgöz). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- BENJAMIN, W. (2006). *Son Bakışta Aşk Walter Benjamin’den Seçme Yazılar* (Sunuş ve Hazırlayan: N. Gürbilek ve Sabir Yücesoy). (Dördüncü Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.
- BORATAV, P. N. (2009). *Zaman Zaman İçinde* (İkinci Baskı). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- ÇELİKTEN, H. (2022). “Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Yeniden İnşası Sürecinde Masallar: “Eşit Masallar” Örneği”. *Folklor Akademi Dergisi*, C.5, (3), 738–751.

- DÉGH, L. (2010). "Hikâye Anlatıcılar". (Çev. A. Koç). *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*, 211-223. (Orijinal Makalenin Yayın Tarihi, 1989), Ankara: Geleneksel Yayınları.
- GABBERT, L. (2014). "Metin/Bağlam Anlaşmazlığı ve Halk Biliminde Davranışsal Yaklaşımların Ortaya Çıkışı". (Çev. M. Kösemek, G. Tekin). *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 4*, 110-116. (Orijinal Makalenin Yayın Tarihi, 1999), Ankara: Geleneksel Yayınları.
- GÜLTEKİN, M. (2014). "Yerelleşme, Performans ve Beden Folkloru Bağlamında Balıkesirli Masal Anlatıcısı Kezban Karakoç", *Millî Folklor*, (104), 46-59.
- HALICI, F. (1985). *Türk Halk Edebiyatı ve Folklorunda Yeni Görüşler*. Ankara: Konya Kültür ve Turizm Derneği Yayını.
- KARAASLAN, C. (2019). *Anonim Türk Masallarında Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadın*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Radyo, Televizyon ve Sinema Anabilim Dalı, İstanbul. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- KORKMAZ, A. , BAŞER M. (2019) "Toplumsal Cinsiyet Rollerini Bağlamında Ataerkillik ve İktidar İlişkileri" *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi*, C.28, (1), 71-76.
- ÖLÇER-ÖZÜNEL, E. (2006). *Masal Mekânında Kadın Olmak* (Birinci Baskı). Ankara: Geleneksel Yayınevi.
- ÖLMEZ, F. (2012). "Meyve ve Türk Sanatları Bağlamında Elma" . *Art-e Sanat Dergisi*, C.5 (10) , 77-102.
- ÖNKOL, A. (2011). Kahramanmaraş İli Hartlap Köyü Anlatı Geleneği, Mersin Üniversitesi, Yayınlanmamış Lisans Tezi.
- ÖNKOL, A. (2015). Fatma Önkol'un Masal Anlatıcılığı ve Masalların Anlatıcı-Dinleyici ve Anlatım Ortamı Açısından İncelenmesi. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- SYDOW, C.W.V. (2010). "Coğrafya ve Masal Ekotipleri". (Çev. T. Işıkhani). *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*, 61-70. (Orijinal Makalenin Yayın Tarihi, 1934), Ankara: Geleneksel Yayınları.
- ŞİMŞEK, E. (2008). "Ölümsüzlük İlacı Elma". *Journal of Turkish Studies*, C.3. (5), 193-204.

## KAYNAK KİŞİLER

Kaynak kişi ile ilgili bilgiler; "adı, soyadı, doğum yılı ve yeri, mesleği, medeni hâli, eğitim durumu ve ikamet" şeklinde sıralanmıştır.

K.K.1. Mustafa BALTACI, 1939, Karadere/Kahramanmaraş, bıçak satıcısı, evli, okuma-yazması yok, Hartlap/Kahramanmaraş.

K.K.2. Fatma ÖNKOL, 1947, Hartlap/Kahramanmaraş, ev hanımı, evli, okur-yazar, Gaziantep.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Alan araştırması 2020 senesi öncesinde yapıldığı için etik komisyon iznine gerek bulunmamaktadır.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.


**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.




## ARAŞTIRMA MAKALESİ

Dr.  
Banu ÇETİN ÜNAL

banunal@hotmail.com

 0000-0003-2651-6286

 10.56387/ahbvedebiyat.1265135

Gönderim Tarihi: 14.03.2023

Kabul Tarihi: 03.12.2023

Alıntı: ÇETİN ÜNAL, B. (2023)  
"Orta Çağ Almanya'sında Kadın  
Manastırları". *AHBVÜ Edebiyat  
Fakültesi Dergisi*, (9), 25-32.

## ORTA ÇAĞ ALMANYA'SINDA KADIN MANASTIRLARI

*Bu çalışma 2022 yılında Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi bünyesinde hazırlanan "Orta Çağ'da Otto Rönesansı" başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.*

**ÖZ:** Orta Çağ Avrupası'nın sosyal yapısına bakıldığında erkek egemen bir kültürün var olduğu görülmektedir. Bu erkek egemen kültürde kadınlar bir şekilde ayakta kalabilmek için çabalamışlardır. Bu noktada kadın manastırları onlar için güvenilir bir sığınak olmuştur. Kadın manastırlarının en yoğun olduğu bölgelerden birisi de Almanya'dır. Orta Çağ Almanya'sında birçok kadın manastırı kurulmuştur. Hatta bazı bölgelerde erkekler için kurulan manastırlardan daha fazla kadın manastırı kurulmuştur. Kadınlar için sadece bir sığınak değil aynı zamanda bir eğitim kurumu olan bu manastırlar, kadınlar için farklı alanlarda eğitim alma imkânı sağlamıştır. Alman kadın manastırları arasında Gandersheim, Quedlinburg, Essen ve Helfta gibi manastırlar özellikle dikkat çekmektedir. Ayrıca bu kadın manastırlarında daha sonraki dönemlerde adlarından söz ettirecek önemli isimler de yetişmiştir. Bu kadınlar başarılı çalışmalara imza atarak birçok kadına örnek olmuşlardır. Aslında kadınlar genel olarak erkek egemen bir kültürde yaşamış olmalarına rağmen bazı kadınlar bir yazar, bir şair ya da bir başrahibe olarak yöneticilik sıfatıyla ön plana çıkmayı başarmışlardır. Bu kadınlar tüm baskı ve kısıtlamalara rağmen kadınların başarılı olabileceklerini herkese göstermişlerdir. Çalışmamızda hem bir sığınak olarak hem de eğitim merkezi olarak hizmet eden Alman manastırlarının özellikleri ve bu manastırlarda yetişen kadınların başarılarından bahsedeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Orta Çağ Almanya'sı, Kadın, Manastır, Başrahibe.

## WOMEN'S MONASTERIES IN MEDIEVAL GERMANY

**ABSTRACT:** A look at the social structure of Medieval Europe makes it clear that there was a patriarchal culture then. In this male-dominated culture, women struggled to survive in some way. At this point, women's monasteries became a reliable shelter for them. One of the regions with the highest concentration of women's monasteries is Germany. In Medieval Germany, a lot of monasteries were established for women. It was even possible to see that more monasteries for women were built in some regions than the ones for men. These monasteries, which were not only a refuge but also an educational institution for women, provided opportunities for women to receive education in different fields. Especially monasteries such as Gandersheim, Quedlinburg, Essen, and Helfta stand out among German women's monasteries. Additionally, important figures who would later make a name for themselves emerged from these women's monasteries in later periods. These women set an example for many more women by achieving successful works. In fact, although women generally lived in a male-dominated culture, some women were able to come to the forefront as a writer, a poet, or a prioress, achieving prominence in leadership roles. Despite all the oppression and restrictions, these women showed everyone that women could as well be successful. In our work, we will discuss the characteristics of German monasteries that served both as a refuge and an educational centre as well as the achievements of the women who were trained in these monasteries.

**Keywords:** Medieval Germany, Woman, Monastery, Abbess.

## Giriş

Orta Çağ Avrupası'nda kadın manastırları, genellikle kilise tarafından yönetilen ve kilise inançlarına uygun bir yaşam sürdüren kadınlar için kurulan yerlerdi. Kadın manastırları, kadınların toplumdaki ayrılarak kilise inançlarına göre bir yaşam sürdürmelerine yardımcı olduğu gibi, onların dinî eğitim almalarını da sağlamıştır. Orta Çağ Avrupası'nda kadın manastırları, ayrıca kadınlar için bir sığınak olarak da hizmet görmüştür. Kadınlar bu manastırlara girerek kilise tarafından bir nevi koruma altına alınmış oluyorlardı.

Aynı şekilde Orta Çağ Avrupası'nda da birçok kadın manastırı kurulmuştur. Kurulan bu kadın manastırları arasında Quedlinburg, Gandersheim, Essen ve Helfta manastırları özellikle dikkat çekmektedir. Bu manastırların bu bölgelerde kurulmasının farklı nedenleri vardır. Örneğin Quedlinburg, Otto Hanedanı döneminde önemli bir politik ve dinî merkez hâline gelen bir yerdi. Gandersheim de, politik ve dinî bir merkez olarak gelişim gösteren bir yerdi ve imparatorluk ailesi için önemliydi. Ayrıca Quedlinburg ve Gandersheim, coğrafi koşullar açısından önemli bir konumda bulunuyorlardı. Bu manastırların her biri, kurucularının dinî ve politik etkileri, aidiyetleri veya kişisel maneviyatları nedeniyle bu bölgelerde kurulmuştur. Kurucuları, muhtemelen manastırları kendi aidiyetlerini, dinî inançlarını veya politik güçlerini yansıtan yerler olarak görmüşlerdir.

Orta Çağ'da manastır hayatına katılımın önemi kilise tarafından vurgulanmış ve kadınlar da bu nedenle manastıra girerek kilise tarafından onaylanmış bir yaşam tarzına sahip olmak istemiş olabilirler. Ancak manastır hayatının tam bir özgürlük sağladığı söylenemez, manastır hayatının zor ve yönetim şartlarının ağır olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Bu nedenle çoğu zaman kadınların manastır hayatına katılımı gönüllü olmayabiliyordu. Netice itibarıyla Hristiyan inancına göre yaşayan kadınlar için oluşturulan yaşam alanları olan bu Alman kadın manastırları, kadınlar için hem bir eğitim merkezi hem de bir sığınak olarak hizmet etmiştir.

Hatta bu manastırlarda Orta Çağ'da iz bırakmış çok önemli kadınlar da yetişmiştir. Orta Çağ Avrupası'nda kadınların manastır hayatına katılımı çeşitli nedenlere bağlı olarak gerçekleşmiştir. Bazı kadınlar evlenmek yerine manastır hayatına girmeyi tercih ederken, bazıları düzenli bir yaşam biçimine sahip olmak ve kiliseye daha çok hizmet etmek için, bazıları da ailelerinin yönlendirmesiyle manastıra girmişlerdir.

## Kadın Manastırlarının Temel Özellikleri

IV. ve V. yüzyıllarda Bologna, Verona, Marsilya ve Cenevre Gölü yakınlarında kadın manastırlarının varlığından kısa süreliğine bahsedilse de Batı'da kadın manastırlarını geniş ölçekte destekleyen ilk bölge İrlanda'dır. Kildareli Brigit'in (dördüncü ya da beşinci yüzyıl), birçoğu çifte manastır olan kadın manastırlarının burada yayılmasından sorumlu olduğuna inanılmaktadır. Başlangıçtan itibaren bu manastırlar kendi üyelerini eğitmiş ve bazıları kız ve erkek çocuklar için harici okullar kurmuştur. Kadın manastırları İngiltere'ye biraz geç gelmiş olsa da bu manastırlarda birçok etkili başrahibe yetiştirmiştir. Bu kadın manastırlarının en ünlüsü ise Hilda'dır (614-680) (Ranft, 2015: 1407-1408).

Bununla birlikte özellikle IX. ve X. yüzyıllarda kadın manastırlarının en yoğun olduğu yer Almanya'ydı. Wemple, bize kadın ve erkek soylularının erkeklerden ziyade kadın manastırları kurmayı tercih ettiğini söylüyor. X. yüzyılda Halberstadt piskoposluk bölgesinde altı erkek manastırı kurulurken on iki kadın manastırı kurulmuştur (Ranft, 2002: 24). IX. ve X. yüzyıllar boyunca günümüz Almanya coğrafyasının kuzey bölgelerinde Herford, Essen, Quedlinburg ve Gandersheim gibi dört önemli kadın manastırı kurulmuştur (Ranft, 2015: 1408). Bunların dışında Orta Çağ Avrupası'nın önemli manastırları arasında Gernrode ve Helfta da vardır.

## Herford Manastırı

Yaklaşık 800 yılında Sakson soylusu Waltger, Herford'daki mülkünde bir manastır kurmuştur. Burayı zenginleştirmiş ve İngiltere'den kutsal emanetler getirtmiştir. Dindar Louis'den kraliyet koruması alınmıştır. Şarlman'ın kuzenleri Adalhad ve Wala, manastır yaşamında önemli değişiklikler yapmışlardır (Wemple, 1994: 192).

Bir manastırın başrahibesi genellikle kraliyet ya da imparatorluk ailesinin bir üyesiydi. Rahibe manastırları, yönetici sınıftan kadınların ikamet ettiği yerler ve eğitim aldıkları okullardı. Aynı şekilde Herford da bir eğitim merkezi olarak ünlenmiştir. Çeşitli konular öğretiliyordu ve bunlar arasında din, Latin klasik yazarları, iplik eğirme, dokuma ve nakış çalışmaları yer alıyordu (Goodman, 1995: 148). Kraliçe Mathilda<sup>1</sup> da çocukken, rahibe olmak için değil, edebiyat ve el sanatları eğitimi almak için Herford Manastırı'nda yaşamıştır (Jestice, 2018: 139).

### Essen Manastırı

Essen Manastırı'nın kuruluşuna dair belgeler belirsiz olsa da çoğu bilgin topluluğun 850 ile 860 yılları arasında Hildesheim Piskoposu Altfrid tarafından kendi mülkünde kurulduğu ve Aziz Damian ve Cosmas'ın yanı sıra Meryem Ana'ya adandığı konusunda hemfikirdir. İlk başrahibesi, muhtemelen Altfrid'in akrabası olan Gersuit'tir. Manastır Otto Hanedanıyla yakın ilişki içerisindeydi. İmparator I. Otto'nun ve ilk karısı Edith'in torunu olan Mathilda (949-1011) Essen'deki manastırın ilk büyük başrahibesiydi. Mathilda başrahibe olduğunda (971 civarı), Essen çoktan etkileyici elyazmaları biriktirmiş ve muhtemelen kendi *scriptorium*'unu (yazı atölyesi) geliştirmişti (Scheck, 2006: 549). Görüldüğü üzere Essen Manastırı, sadece dini bir merkez olmanın ötesine geçerek, çağının önde gelen entelektüel merkezlerinden biri haline gelmiştir.

Essen'de kadınlar tarafından yazılmış herhangi bir metnin varlığı bilinmese de el yazması koleksiyonları, sanatsal, müzikal ve entelektüel uğraşlara güçlü bir vurgu yaparak, yerel dilde okuryazarlığın yanı sıra yüksek düzeyde Latinceye işaret etmektedir. Görkemli ayin kitapları da manastır zenginliğinin yanı sıra yüksek bir dindarlık düzeyini göstermektedir (Scheck, 2006: 549).

### Gandersheim Manastırı

Gandersheim Manastırı, yaklaşık 850 yılında Saksonya Dükü Ludolph tarafından Frank prensesi olan karısı Oda'nın isteği üzerine kurulmuştur. O dönemde Saksonya'daki eğitim ve öğretimin simgesi olan Gandersheim Manastırı, "özgür manastırlardan" biriydi. X. ve XI. yüzyıllar boyunca bu manastırın başrahibeleri özellikle imparatorluk tahtına kadar yükselmiş olan Saksonya kraliyet hanedanından seçilmiştir. Otto Hanedanı gücünün doruk noktasına geldiğinde özellikle Gandersheim ve Quedlinburg manastırları hanedanın "en önemli iki dinî kuruluşu" haline gelmiştir. Bu manastırlar güçlerini imparatorluk akrabalık bağlarına ve kraliyet başına borçluydular. Dolayısıyla manastırları yöneten kadınlar imparatorluk ailesinden gelmekteydiler. Leuckfeld, kraliyet rahibelerini tüm lüksü ve dış etkenleri topluluğun yaşamından uzak tuttukları ve Aziz Benedict Kurallarına sıkı sıkıya uydukları için öven çağdaş bir kronikçi-den alıntı yapar. Kronikçi şu ifadeleri kullanır: *Hastalık durumu hariç, belirlenen zamanlarda ortak sofradan uzakta yemek yemeleri yasaktı. Birlikte uyudular ve kanonik saatleri kutlamak için bir araya geldiler. Ve ne zaman bir iş yapılması gerekse birlikte çalışmaya koyuldular* (The Plays of Roswitha, 1923: viii-ix; Richmond, 2016: 2-3).

Gandersheim Manastırı sadece soylu ailelerin kızlarını kabul etmiş ve burada onlara klasik sanatlar, müzik, teoloji ve muhtemelen biraz da felsefe eğitimi verilmiştir (Classen, 2006: 323). Ayrıca diğer büyük dinî kuruluşlar gibi, Gandersheim da okul, kütüphane, hastane, siyasi ve dinî merkez gibi çok çeşitli işlevleri yerine getirmiştir (Wilson, 1984: 31). Gandersheim Manastırı'nın hem dinî hem de laik alanda geniş bir etki ve işlevsellik göstermesi, o dönemdeki manastırların sadece dinî öğreti ve uygulamalarla sınırlı kalmadığını, aynı zamanda toplumsal ihtiyaçlara da cevap veren önemli merkezler olduğunu göstermektedir.

Ottolar yönetimindeki X. yüzyıl Almanyası kültür ve eğitim açısından oldukça ileri düzeyde olan bir ülkedydi; temelde manastır duvarları arasında eğitim, zanaat ve yazı çalışmaları sürdürülmekteydi. Gandersheim, sahip olduğu şöhreti kazanmak için uygun bir konumdaydı.

<sup>1</sup> Widukind'in ailesinden bir kontun kızı olan Mathilda, Sakson soyundan gelen ilk hükümdar I. Heinrich'in ikinci eşi. Heinrich ve Mathilda'nın Otto, Heinrich, Bruno adlı üç oğlu ile Gerberga ve Hadwig adında iki kızı olmuştur (Schulze, trz: 4; Ennen, 1999:79).

Benedikten Tarikatının yeni kurulan her manastır için ilk önem verdiği konularından biri bir kütüphanenin oluşturulmasıydı. Bu, manastırlar için çok önemliydi ve her Benedikten manastırı, mümkün olduğunca eksiksiz bir kütüphanenin kurulması için titizlikle çabalamıştır. Bu manastırların öğrenim merkezleri olarak statüleri, el yazmalarındaki zenginlikleriyle ölçülmeye başlanmıştır. Bu özel manastır, kraliyet soyundan gelen bir başrahibe tarafından yönetildiği için daha da gelişmiştir (Burgess, 1957: 13-14).

### Quedlinburg Manastırı

Quedlinburg'daki, kadın manastır topluluğunun Otto kraliyet ailesi ile alışılmadık derecede yakın bir ilişkisi vardı ve kraliyet statüsü ile ilgili olağan avantajların hepsine sahipti. Manastırın muhtemelen kadınların görev aldığı aktif bir *scriptorium*'u ve bir de okulu vardı (Merseburg, 2001: 43). Aslında manastır, Alman Kralı I. Heinrich'in karısı olan Kraliçe Mathilda tarafından 936'da kocası Kral Heinrich'in yaşamını ve ölümünü anmak için kurulmuştur. Topluluğa Heinrich'in halefi olan ilk oğlu Otto tarafından derhal kraliyet koruması ve dinî dokunulmazlık verilmiştir (Scheck, 2009: 22). Kraliyet koruması altına alınan manastır yerel laik yasalardan muaf tutulmuş ve topluluğun kadın üyelerine dış otoriteler tarafından kendilerine dayatılan bir başrahibeyi kabul etmek yerine kendi başrahibelerini seçmelerine izin verilmiştir (Holladay, 2001: 633).

Quedlinburg ve Gandersheim manastırlarının tartışmasız ortak özelliklere sahip oldukları söylenebilir. İlk başta her biri Otto hanedanı döneminde bir "imparatorluk manastırı" olarak adlandırılmıştır. Her kurum, imparatorluk ailesinin cömert himayesinin yanı sıra bu sınıflandırmadaki manastırları karakterize eden ekonomik güç ve genel bağımsızlığa sahipti. Ek olarak Quedlinburg ve Gandersheim, coğrafi koşulların avantajlarından yararlanmışlardır. Her ikisi manastır da önemli kraliyet yolları üzerinde bulunuyordu ve bu nedenle kraliyet soyundan gelenlere konukseverlik sağlıyorlardı. Kraliyet maiyeti Quedlinburg'da daha düzenli olarak ikamet ederken, Gandersheim'in da sürekli olarak seyahat eden saray halkı tarafından ziyaret edildiğinde konukseverlik sağlama görevi vardı. Ayrıca bu manastırlar, her şeyden önce ilahi geleceklere adanmış ruhani ve eğitim kurumları olarak kalmışlardır. Her ikisi de yalnızca soylu ailelerin kızlarına ev sahipliği yapıyordu ve kraliyet soyundan gelen kadınlar, söz konusu dönem boyunca istikrarlı bir şekilde her birinin başrahibeleri olarak hizmet etmişlerdir. Quedlinburg ve Gandersheim, her zaman hüküm süren başrahibe ile yakından özdeşleştirilmiştir (Richmond, 2016: 12-14).

Quedlinburg ile ilgili eserler biraz karmaşık olsa da "Annales Quedlinburgenses" ve her iki "Vitae Mathildis" de büyük olasılıkla Quedlinburg'da yazılmıştır. Bu metinlerin oluşmasında her kurumun entelektüel atmosferi etkili olmuştur. Hem Quedlinburg hem de Gandersheim bu tür çabalarda örnek teşkil etmiş ve Otto hanedanı döneminde kadın kurumlarının eğitim ve entelektüel üretim için en yüksek kapasitelerini göstermiştir (Çetin Ünal, 2022: 158). Bu eserlerin doğuşu, kadınların entelektüel üretkenliği ve eğitimdeki rolünün vurgulanması açısından önemlidir.

Bu Alman manastırları Otto Hanedanı döneminden Reformasyona ve hatta ötesine kadar kadınlara alışılmadık fırsatlar sunmuşlardır. Gandersheim, Quedlinburg ve Gernrode gibi manastırlar, başrahibeleri imparatorluğun en güçlü kadınlarından oluşan özgür imparatorluk manastırlarıydı. Özgür imparatorluk manastırlarının efendisi yalnızca imparatordu. Başrahibenin ise yönettiği manastır üzerinde yargı yetkisi vardı. Sakinleri resmî yeminler etmemişler ve kesinlikle manastıra kapatılmamışlardır. İstedikleri zaman ayrılabilirlerdi ve hiçbir tarikata bağlı değillerdi (Stevenson, 2005: 224-225).

### Helfta Manastırı

Helfta, Sistersiyen reform hareketinden ve onun lideri Clairvauxlu Bernard'dan<sup>2</sup> güçlü bir şekilde etkilenmiş bir Benedikten vakfıydı. Çoğu İngiliz ve Fransız kadın manastırının aksine, Helfta Manastırı eğitim veren bir kurumdu (Barrat, 2010: 50). Helfta, Hackebornlu başrahibe

<sup>2</sup> Clairvauxlu Bernard hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Abdurrahmanoğlu, 2023; Yavaş, 2021).

Gertrude'un gözetimi altında gelişmiş ve kadınların hem öğrenim hem de maneviyat merkezi olarak kendini kabul ettirmiştir. Yetenekli bir başrahibe olan Hackebornlu Gertrude 1251 yılında on dokuz yaşındayken başrahibe seçilmiş ve yönetiminin sonunda sayıları yüze yaklaşan kadın topluluğunu kırk yıl boyunca yönetmiştir. O, Helfta rahibelerinin eğitilmiş ve kültürlü olması gerektiğini dile getirmiştir. Harflerin çalışılması ihmal edilirse, kısa süre sonra Kutsal Yazıların artık anlaşılamayacağını ve manastır yaşamının bozulacağını belirtmiştir. Rahibeler trivium (dilbilgisi, retorik ve mantık) konularında eğitilmiş ve bazıları quadrivium'a (aritmetik, geometri, astronomi, müzik) kadar ilerlemiştir (Voaden, 1997: 76).

Ayrıca Helfta rahibeleri el yazmalarını kopyalayıp tezhiplermiş, zarif nakışlar ve önemli müzikler üretmişlerdir. Helfta'ya dair tüm kayıtlar hem entelektüel hem de ruhani gelişimi teşvik eden uyumlu bir topluluk olmasının yanında, kadınların cesaretlendirildiği ve güçlendirildiği bir topluluk olduğu konusunda hemfikirdir (Voaden, 1997: 76).

### Manastırlarda Yetişen Önemli Kadınlar

Gandersheim Manastırı denilince akıllara ilk başta Orta Çağ'ın en yetenekli yazarlarından biri olan Gandersheimli Hrotsvit gelmektedir. Hrotsvit, X. yüzyılda Saksonya'daki Gandersheim Manastırı'nda yaşamıştır. Hrotsvit'in, *Saksonya'nın ilk şairi, ilk kadın Alman şairi, Almanya'nın ilk oyun yazarı, ilk kadın Alman tarihçisi* olmak gibi birçok özelliği vardır (Evans, 2001: 169; Wilson, 2004: 4). Hrotsvit'in ailesiyle ilgili bilgiler belirsizlik taşımaktadır, soyu ve geçmişi en ünlü bilginler tarafından dahi kesin kanıtlarla belirlenememiştir. Onun hakkında var olan kısıtlı bilgiler ise büyük ölçüde yazdığı eserlerden yola çıkılarak ulaşılmış bilgilerdir. Gandersheim Manastırı'na girdiği tarih tam olarak belli olmasa da küçük yaşlarda bu manastırda bulunduğu düşünülmektedir (Çetin Ünal ve Ülgen, 2021: 109-110; Sternal, 2018: 89).

Hrotsvit'in dikkat çekici bilgeliği sürekli olarak Gandersheim Manastırı'yla ilişkilendirilmekteydi. Hayatını bu manastırda çalışarak geçirdiği için de Gandersheimli Hrotsvit adını almıştır. Hrotsvit, çok sayıda soylu kadına ev sahipliği yapmış olan Gandersheim Manastırı'nda felsefe öğrenmiş ve sağlam temelli Latince eğitimi almıştır. Eserlerini kaleme alırken kullandığı tüm malzemeleri manastırın kütüphanesinde bulduğunu ifade etmiştir. Hrotsvit'in bu manastırda yaptığı çalışmalara bakarak Gandersheim'in son derece zengin bir kütüphaneye sahip olduğu düşünülse de XV. yüzyıldaki bir ihtilaf nedeniyle kütüphanenin el yazmalarının çoğu kaybedilmiştir. Eserlerine bakıldığında biraz Yunanca bildiği ve hem Orta Çağ hem de antik edebiyat konusunda bilgisi olduğu söylenebilir. Hrotsvit ayrıca Lucan, Horace, Statius, Boethius, Ovid, Virgil ve Terence gibi Romalı ünlü yazarların eserleriyle tanışma fırsatı da bulmuştur (Case, 2014: 32; Jansen, 2017: 4; Wilson, 1984: 31).

Gandersheimli Hrotsvit X. yüzyılda, manastırdaki kız kardeşlerinin ahlaki ve dinî açıdan yükselmesi, ruhani açıdan eğlenmesi ve öğrenmesi için Latince bir dizi dramatik oyun, dinî efsane ve destansı şiir yazmıştır (Classen, 2007: 48).

Bir kültür merkezi hâline gelen Helfta Manastırı ise özellikle üç önemli mistik kadının adıyla ön plana çıkmaktadır. Bunlar Magdeburglu Mechthild, Hackebornlu Mechthild ve Büyük Gertrude'dur.

Helfta Manastırı'nın ünlü rahibelerinden ve en dikkat çeken isimlerinden birisi Alman bir mistik olan Magdeburglu Mechthild'dir. Soylu bir aileye mensup olan ve ozanlığa değer veren bir kültürden gelen Mechthild bir şair, mistik ve Beguine'dir. Mechthild, bir gün bir Beguine olmak amacıyla Magdeburg şehrine gitmiş ve yoksulluk hareketine katılarak çileci ve ruhani bir yaşam sürmeye başlamıştır. Bu süre zarfında *Das fließende Licht der Gottheit* (Tanrı'nın Akan Işığı) adlı eserini yazmaya başlamıştır (Freinberger, 2013: 7). Mechthild yaklaşık 1270 yılında ise Hackebornlu Gertrude'un önderliğinde tanınan Helfta'daki Sistersiyen manastırına girmiştir (Tobin, 2006: 463).

Dikkat çekici bir eser olan *Das fließende Licht der Gottheit* yedi kitaba bölünmüştür. Bütünleyici bir edebi eser olarak *Das fließende Licht der Gottheit* vizyonlar, vahiyler, seçmeler,



diyaloglar, dualar, ilahiler, mektuplar, alegoriler, benzetmeler ve anlatılar içerdiği için tür bakımından kategorize edilmesi zordur. Mechthild, anlatıcı olarak kendisini vizyoner, âşık, kâhin, öğretmen, eleştirmen, danışman ve arabulucu rollerine büründürmüştür (Andersen, 2000: 691; Jones and Jones, 2019: 498).

Mechthild çok çeşitli edebî ve edebî olmayan ifade biçimlerini kullanarak kehanetlerde bulunur, öğütler verir, eleştirir ve öğretir (Tobin, 2006: 464). Ayrıca eserlerini Almanca olarak yazan ilk mistik olarak bilinmektedir. Yaşadığı dönemde Mechthild'in çalışmaları büyük ilgi uyandırmıştır (Freinberger, 2013: 7).

Helfta Manastırı'nda yetişen bir diğer önemli isim XIII. yüzyılın en etkili kadın mistiklerinden birisi olan Hackebornlu Mechthild'dir. Onun vizyonları, duaları ve şarkıları, yüzyıllar boyunca Katolik dindarlığı üzerinde çok önemli bir etkiye sahip olmuştur (Classen, 1991: 518). Mechthild yedi yaşındayken kız kardeşinin başrahibe olduğu Almanya'daki Helfta Manastırı'na girmiştir (Barrat, 2010: 50). Mechthild burada genç kızlar için öğretmen ve genç rahibeler için ruhani rehber olarak görev yapmak üzere eğitilmiştir (Wiberg Pedersen, 2006a: 552).

Helfta rahibeleri Mechthild'in vizyonlarını kaydetmekten toplu olarak sorumluydu. Bu vizyonlar 1291 yılı civarında Latince olarak *Liber Specialis gratiae* adıyla yazıya dökülmüştür. Metin yedi kitaba bölünmüştür ve her kitap farklı bir tematik odağı benimsemiştir (Campion, 2022: 40).

Helfta Manastırı denildiğinde akıllara gelen bir diğer isim Büyük Gertrude'dur. Mistik bir yazar olan Büyük Gertrude neredeyse beş yaşındayken Helfta Manastırı'na girmiştir. Gertrude, topluluktaki kız kardeşleri Hackebornlu Mechthild ve Magdeburglu Mechthild ile birlikte Helfta'nın XIII. yüzyıl mistisizminin odak noktası hâline gelmesinde etkili olmuştur. Hayatını teoloji okuyarak, tefsir ve ruhani metinler yazarak geçirmiştir (Lewis, 2006: 250).

Hackebornlu başrahibe Gertrude ve Hackebornlu öğretmen Mechthild, ona yedi özgür sanat ve teoloji konusunda kapsamlı bir eğitim vermiştir (Wiberg Pedersen, 2006b: 323). Gertrude *Legatus divinae pietatis* ve *Exercitia spiritualia* adlı iki büyük eser yazmıştır. Aslında ilk çalışması *Legatus* diğer isimsiz Helfta rahibelerinin ortak çabaları sonucunda ortaya çıkan bir eserdir. Beş bölümden oluşan kapsamlı bir çalışma olan *Legatus*'un yalnızca İkinci Kitabı, bizzat Gertrude tarafından yazılmıştır (Sterling-Hellenbrand, 2002: 160; Sauer, 2004: 307).

## Sonuç

Orta Çağ Almanyası'ndaki kadınlar için kimi zaman bir sığınak, kimi zaman bir eğitim kurumu olarak hizmet gösteren kadın manastırları önemli bir konuma sahiptir. Kadınlar burada tamamen özgür olmasalar da buralar kendini gerçekleştirmek isteyen kadınlar için güvenilir yerlerdi. Aynı şekilde Orta Çağ Alman manastırları da aldıkları övgüyü fazlasıyla hak eden kurumlardı. Buralar hem kadınlar için barınak görevi görüyor hem de onlara kapsamlı bir eğitim sunuyordu.

Gandersheim, Quedlinburg ve Helfta gibi Alman manastırları Orta Çağ'da kadınlar için fazlasıyla önemli olan kurumlardı. Bu manastırların her biri farklı bir donanıma sahipti. Buralar kadınlara istedikleri gibi çalışma ve kendilerini geliştirme olanağı sağlamıştır. Ayrıca manastırlar bazı kadınların yüksek konumlar elde etmelerine de yardımcı olmuştur.

Bazı manastırlarda önemli kadın yazarlar ve düşünürler yetişmiştir. Birçok kadın Avrupa çapında ses getiren başarılı işlere ve eserlere imza atmışlardır. Bu kadınlar, kadın manastırlarının onlara sağladığı olanaklar sayesinde kendilerine olan güvenlerini kazanmışlardır. Ayrıca bu kadınlar daha sonraki dönemlerde birçok kadına da örnek olmuşlardır. Sonuç olarak, kadın manastırları kadınların toplumdaki rolü için önemli bir adım olmuştur.

**KAYNAKLAR**

- ABDURRAHMANOĞLU, A. (2023). "Sistersiyen Tarikatı'nın Altın Çağı, Yapısı ve İşleyişi". *Journal of Universal History Studies*, C.1, (6), 1-18.
- ANDERSEN, E. A. (2000). "Mechthild von Magdeburg". Matthias Konzett (Ed), *Encyclopedia of German Literature*. Chicago and London: Fitzroy Dearborn Publishers, 691-692.
- BARRATT, A. (Ed.). (2010). *Women's Writing in Middle English*. Harlow: Longman.
- BURGESS, H. E. (1957). *Hroswitha of Gandersheim: A study of the author and her Works*. Montana State University, Master's Thesis.
- CAMPION, L. (2022). *Cushions, Kitchens and Christ: Mapping the Domestic in Late Medieval Religious Writing*. University of Wales Press.
- CASE, S.E. (2014). *Feminism and Theatre*. New York: Routledge.
- CLASSEN, A. (1991). "Mechthild von Hackeborn". Katharina M. Wilson (Ed), *An Encyclopedia of Continental Women Writers*. Vol.1, New York: Garland Publishing, 518.
- CLASSEN, A. (2006). "Hrotsvit of Gandersheim (Hroswitha) (ca. 935–after 972)". Jay Ruud (Ed), *Encyclopedia of Medieval Literature*. New York: Facts On File, 322-324.
- CLASSEN, A. (2007). *The Power of a Woman's Voice in Medieval and Early Modern Literatures*. Berlin: Walter De Gruyter.
- ÇETİN ÜNAL, B. (2022). *Orta Çağ'da Otto Rönesansı*. (Doktora tezi). Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi.
- ÇETİN ÜNAL, B. ve ÜLGEN, P. (2021). "Orta Çağ Almanya'sının Unutulan Bilge Kadını: Gandersheim'li Hrotsvit". *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, (17), 108-123.
- ENNEN, E. (1999). *Frauen im Mittelalter*. 6. Auflage, München: C.H. Beck
- EVANS, D. D. (2001). "Hrotsvit of Gandersheim (c.935-c.975)". Mary R. Reichard (Ed), *Catholic Women Writers: A Bio- Bibliographical Sourcebook*. Westport: Greenwood Press, 169-174.
- FREINBERGER, R. (2013). *Das Gottesbuch Mechthilds von Magdeburg – eine Ressource für spirituelle Theologie heute*. Paris-Lodron-Universität Salzburg, Master-Thesis.
- FRIDERUCUS SCHULZE (trz). *De Brunonis I. Archiepiscopi Coloniensis Ortu Et Studiis Praecipuisque Rebus Ab Eo Gestis*, Halis Saxonum, Formis H. Gocht Cothenensis.
- GOODMAN, E. (1995). *The Origins of the Western Legal Tradition: From Thales to the Tudors*. NSW: The Federation Press.
- HOLLADAY, J. A. (2001). "Quedlinburg". John M. Jeep (Ed), *Medieval Germany: An Encyclopedia*. New York: Garland Publishing, 633-634.
- JANSEN, C. (2017). "*Clamor Validus*" vs. "*Fragilitas Sexus Feminei*": *Hrotsvit of Gandersheim on the Agency of Women*. Western Michigan University, Master's Thesis.
- JESTICE, P. G. (2018). *Imperial Ladies of the Ottonian Dynasty: Women and Rule in Tenth-Century Germany*. Charles Beem and Carole Levin (Ed), Switzerland: Palgrave Macmillan.
- JONES, H. and JONES, M. H. (2019). *The Oxford Guide to Middle High German*. New York: Oxford University Press.
- LEWIS, G. J. (2006). "Gertrud von Helfta". Richard K. Emmersons (Ed), *Key Figures in Medieval European: An Encyclopedia*. New York: Routledge, 250-251.
- RANFT, P. (2002). *Women in Western Intellectual Culture, 600–1500*. New York: Palgrave Macmillan.
- RANFT, P. (2015). "Women's Monasteries: Western Christian". William M. Johnston and Christopher Kleinhenz (Ed), *Encyclopedia of Monasticism*. Vol.1&2, New York: Routledge, 1407-1409.
- RICHMOND, P. A. (2016). *Communities Empowered: Developing Institutional Identities at Quedlinburg and Gandersheim under the Ottonians*. Budapest: Central European University, Master's Thesis.
- SAUER, M. M. (2004). "Gertrude "the Great" of Helfta". Phyllis G. Jestice (Ed), *Holy People of the World: A Cross-Cultural Encyclopedia*. Vol.1, Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 307.

- SCHECK, H. (2006). "Mathilda and the Monastery At Essen". Margaret Schaus (Ed), *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*. New York: Routledge, 549-550.
- SCHECK, H. (2009). "Queen Mathilda of Saxony and the Founding of Quedlinburg: Women, Memory, and Power". *Historical Reflections /Reflexions historiques*, C.35, (3), 21-36.
- STERLING-HELLENBRAND, A. (2002). "Getrude the Great (1256-1301/1302)". Jana K. Schulman (Ed), *The Rise of the Medieval World, 500-1300: A Biographical Dictionary*. Westport: Greenwood Press, 160-161.
- STERNAL, B. (2018). *Harzer Persönlichkeiten: Lebensbilder*. Norderstedt: Books on Demand.
- STEVENSON, J. (2005). *Women Latin Poets: Language, Gender, and Authority, from Antiquity to the Eighteenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- The Plays of Roswitha*. (1923). (Trans. Christopher St. John). London: Chatto & Windus.
- THIETMAR OF MERSEBURG. (2001). *Ottonian Germany: The Chronicon of Thietmar of Merseburg* (rans. David A. Warner). Manchester: Manchester University Press.
- TOBIN, F. (2006). "Mechthild von Magdeburg (ca. 1207–ca. 1282)". Richard K. Emmersons (Ed), *Key Figures in Medieval European: An Encyclopedia*. New York: Routledge, 463-464.
- VOADEN, R. (1997). "All Girls Together: Community, Gender and Vision at Helfta". Diane Watt (Ed), *Medieval Women in their Communities*. Toronto: University of Toronto Press, Toronto, 72-91.
- WEMPLE, S. F. (1994). "Women from the Fifth to the Tenth Century". Christiane Klapisch-Zuber (Ed), *A History of Women in the West*. USA: Harvard University Press, 169-201.
- WIBERG PEDERSEN, E. M. (2006a). "Mechthild of Hackeborn". Margaret Schaus (Ed), *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*. New York: Routledge, 552.
- WIBERG Pedersen, E. M. (2006b). "Gertrude The Great". Richard K. Emmersons (Ed), *Key Figures in Medieval European: An Encyclopedia*. New York: Routledge, 323.
- WILSON, K. M. (1984). "The Saxon Canoness: Hrotsvit of Gandersheim". Katharina M. Wilson (Ed), *Medieval Women Writers*. Athens: The University of Georgia Press, 30-63.
- WILSON, K. M. (2004). "Introduction". Phyllis R. Brown, Linda A. McMillin, Katharina M. Wilson (Ed), *Hrotsvit of Gandersheim: Contexts, Identities, Affinities, and Performances*. Toronto: University of Toronto Press, 3-12.
- YAVAŞ, H. (2021). "Orta Çağ'da Sistersiyen Ekonomisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (46), 58-73.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.





## ARAŞTIRMA MAKALESİ

Ece Ebru BAYAR

Ankara Hacı Bayram Veli Üni.  
Lisansüstü Eğitim Enst.  
Türk Halk Bilimi Bölümü  
Doktora Öğrencisi

ece.bayar@hbv.edu.tr

 0009-0009-1228-9802

 10.56387/ahbvedebiyat.1297459

Gönderim Tarihi: 15.05.2023  
Kabul Tarihi: 03.10.2023

Alıntı: BAYAR, E. E. (2023)  
"Uygulamalı Halk Bilimi ve  
Koruma Yaklaşımları Ekseninde  
Karagöz Geleneğinin Aktarımı".  
AHBÜ Edebiyat Fakültesi  
Dergisi, (9), 33-41.

## UYGULAMALI HALK BİLİMİ VE KORUMA YAKLAŞIMLARI EKSENİNDE KARAGÖZ GELENEĞİNİN AKTARIMI

**ÖZ:** Karagöz geleneği yüzlerce yıldır sürdürülen kadim bir gelenektir. Bu gelenek - diğer pek çok geleneğe olduğu gibi - süreç içinde değişmiş ve dönüşmüştür. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinden itibaren Karagöz'ün icra ortamlarının gittikçe kaybolması, Karagöz'ü icra eden sanatçıların toplumda karşıladığı işlevleri başka aktörlerin üstlenmesi (sinema, batılı tiyatro, TV, telefon vb.) ve genç kuşağın bu sanata ilgisizliği gibi nedenler yok olma endişesini de beraberinde getirmiş ve geleneği dönüştürmüştür. Karagöz'ün dil ve metin içeriğinin günümüze adapte edilmemesi, çocuklar ve gençlerde geleneğe karşı merak duygusunun olmaması; örgün, yaygın eğitim ve sargın öğretimin içinde Karagöz'ün kendine yer bulamaması; sanatçıların bu geleneği aktaracak ortamının olmaması; geleneğin yanlış uygulamalarla bağlamdan koparılması ve aşırı ticarileştirilmesi ve usta çırak ilişkisinin eskisi kadar güçlü olmaması, bu geleneğin en temel sorunlarındandır. Nesiller arası aktarımı engelleyen her olay geleneği de etkilemektedir. Bu makale genç kuşakların ilgisizliğinin uygulamalı halk bilimi yaklaşımlarıyla nasıl değiştirilebileceğine; Karagöz adının geçtiği her uygulamayı (Somut Olmayan Kültürel Miras'ın koruma yaklaşımını temel alarak) koruma olarak görmememiz gerektiğine ve geleneğin 'doğru uygulamalarla' aktarıldığında Karagöz'ün kendisine nasıl yeni aktarıcılar ve icra ortamları bulabileceğine odaklanmaktadır. Makalede, geçmişteki Karagöz uygulamaları ile günümüzdeki Karagöz uygulamaları, alan araştırmasında elde edilen bulgularla yola çıkılarak kıyaslanmıştır. Karagöz geleneğinin yeni icra tarzları ve bu icraların Somut Olmayan Kültürel Miras Sözleşmesi'ndeki koruma yaklaşımına uygun olup olmadığı tartışılmıştır. Araştırmalardan hareketle, devletin desteği ve işi bilen uzmanların ortak çalışmaları sayesinde yeni Karagöz icracıları ile icra ortamları bulunabileceği, böylelikle Karagöz geleneğine olan ilginin arttırılabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Karagöz Geleneği, Uygulamalı Halk Bilimi, Aktarım Sorunları, Yeni İcra Ortamları.

## TRANSFER OF KARAGÖZ TRADITION IN THE AXIS OF APPLIED FOLKLORE AND CONSERVATION APPROACHES

**ABSTRACT:** The Karagöz tradition is an ancient tradition that has been maintained for hundreds of years. This tradition, like many other traditions, has changed and transformed within the process. Reasons such as the gradual disappearance of Karagöz performance environments since the last periods of the Ottoman Empire, the assumption of the functions of the artists performing Karagöz in society by other actors (cinema, western theatre, TV, telephone, etc.), and the young generation's lack of interest in this art have brought about the concern of its extinction, transforming the tradition. Among the basic problems of this tradition are the facts that; Karagöz's language and text content are not adapted to the present day; children and young people do not have a sense of curiosity towards tradition; Karagöz cannot find a place for itself in formal, non-formal education and informal teaching; artists do not have an environment to transfer this tradition; the tradition is removed from its context with wrong practices and is excessively commercialized; and the master-apprentice relationship is not as strong as it was before. Any event that prevents transfer from generation to generation also affects the tradition. This article focuses on how the apathy of younger generations can be changed with applied folklore approaches, on the fact that we should not see every practice in which the name Karagöz is mentioned as protection (based on the conservation approach of Intangible Cultural Heritage) and on how Karagöz can find new transmitters and performance environments when the tradition is transferred with 'correct practices'. In the article, past Karagöz practices and today's Karagöz practices have been compared, based on the findings obtained in the field research. New performance styles of the Karagöz tradition and whether these performances comply with the conservation approach in the Convention on Intangible Cultural Heritage have been discussed. Based on the research, it has been concluded that thanks to the support of the state and the joint work of experts who know the job, performance environments with new Karagöz performers can be found, thus increasing the interest in the Karagöz tradition.

**Keywords:** Tradition of Karagöz, Applied Folklore, Transfer Problems, New Performance Space.

## Giriş

Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması düşüncesi, folklor kavramı ile ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Bu düşünce UNESCO'nun 1972 Doğal ve Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'nin hazırlık çalışmaları sırasında uluslararası bir araca dönüşmüştür. Bolivya, 1973 yılında Yazar Hakları Evrensel Sözleşmesi'ne "folklorun korunması" ile ilgili bir protokol eklenmesini önermiştir. Bu öneriden sonra "folklor" bir UNESCO terimi niteliği kazanmıştır. 1989 Geleneksel Kültür ve Folklorun Korunması Tavsiye Kararı, 1994 Yaşayan İnsan Hazine Programı, 1997/98 İnsanlığın Sözlü ve Somut Olmayan Başyapıtları İlan Programı ve nihayet 2003 yılında imzalanan Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi bu süreçte ve bu koruma düşüncesi içinde hazırlanmıştır (Oğuz, 2009b: 6).

Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'nin birinci maddesinde somut olmayan kültürel miras unsurları beş ana başlık altında (dil somut olmayan kültürel mirasın aktarılmasında bir araç işlevi gördüğü sözlü anlatımlar ve sözlü gelenekler, gösteri sanatları, toplumsal uygulamalar, ritüeller ve festivaller, halk bilgisi, evren ve doğa ile ilgili uygulamalar, el sanatları geleneği) toplanmıştır. Somut olmayan kültürel miras toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekânlar anlamına gelmektedir. Kuşaktan kuşağa aktarılan somut olmayan kültürel miras, toplulukların ve grupların çevreleriyle, doğayla ve tarihleriyle etkileşimlerine bağlı olarak, sürekli biçimde yeniden yaratılır ve bu onlara kimlik ve devamlılık duygusu verir; böylece kültürel çeşitliliğe ve insan yaratıcılığına duyulan saygıya katkıda bulunur.

Bu sözleşme ile somut olmayan kültürel miras şu üç listeye göre tasnif edilmektedir: "İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsilî Listesi", "Acil Koruma Gerektiren Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi", "Korumanın İyi Uygulamaları Kaydı".

Türkiye'nin Acil Koruma Gerektiren Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi'nde iki unsuru bulunurken, İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsilî Listesi'nde yirmi üç unsur bulunmaktadır. Bu 25 unsur listelere girerek hem listeye dâhil eden ülkelerde hem de uluslararası arenada koruma altına alınmaktadır. Bu noktada Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'nin Tanımlar maddesindeki "koruma"yı aktarmak yerinde olacaktır. Sözleşmeye göre koruma terimi, somut olmayan kültürel mirasın yaşayabilirliğini güvence altına alma anlamına gelir; buna kimlik saptaması, belgeleme, araştırma, koruma, geliştirme, güçlendirme ve özellikle okul içi ya da okul dışı eğitim aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarma olduğu kadar, bu kültürel mirasın değişik yanlarının canlandırılması dâhildir.

Bu çalışmada, İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsilî Listesi'ne 2009 yılında giren "Karagöz" ele alınmıştır. Karagöz geleneği yüzlerce yıldır sürdürülen bir gelenektir. Tıpkı diğer gelenekler gibi süreç içinde değişmiştir. İcra ortamlarının gittikçe kaybolması, Karagöz'ün toplumda karşıladığı işlevi başka aktörlerin ve sektörlerin üstlenişi ve insanların bu geleneğe ilgisizliği Karagöz'ü dönüştürmüştür. Çalışmada üstünde duracağımız problemler ise neden genç nesle aktarılamayan bir geleneğe dönüştüğü, kendine neden yaşam alanı bulamadığı ve Karagöz'ün farklı teknik ve tarzlarla sahneye konulmasının korumanın neresinde olduğudur. Bu problemlerin giderilmesi için kültür koruma ve uygulamalı halk bilimi yaklaşımlarından nasıl yararlanabileceği de aktarılmaya çalışılacaktır.

## Karagöz Geleneğinin Oluşumu

Karagöz oyununun kökeniyle ilgili kesin bir bilgi olmamakla beraber gölge oyununun ilk defa nerede ortaya çıktığı, Anadolu'ya nasıl ve ne zaman geldiği ile ilgili birçok görüş vardır. Saim Sakaoglu *Türk Gölge Oyunu Karagöz* adlı kitabında Türk gölge oyununun kökeni ile ilgili çalışmaları sekiz madde ile değerlendiren Andreas Tietze'nin listesine yer vermekte ve beşinci görüşü diğer görüşlere kıyasla "daha akla yatkın" bulmaktadır (2011: 26). Bu görüşe göre: I. Selim'in (Yavuz 1512-1520) Mısır'ı fethinden (1517) sonra Osmanlıların başşehrine (İstanbul) Mısır'dan getirilmiştir (And, 1969: 113). Bu görüş farklı kaynaklarda şöyle açıklanmıştır:

1517 yılında Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethettiğini ve Memlûk Sultanı II. Tumanbay'ı 15 Nisan 1517'de astırdığını ifade etmiştir. Saraydaki bir gölge oyuncusu, Tumanbay'ın asılmasını ve ipin iki kez kopmasını canlandırmıştır. Yavuz Sultan Selim bu gösteriyi çok beğenmiştir ve oyuncuyu İstanbul'a davet etmiştir. Bu yüzyılda şehzadelerin sünnet düğünlerinde Karagöz oynatılması İstanbul'da Karagöz oyununa dair kanıtlardan biridir (And, 2014: 40; Kudret, 1968: 14).

Karagöz'ün ortaya çıkışı hakkında çeşitli rivayetler vardır. Halk, Karagöz ve Hacivat'a olan sevgisi dolayısıyla onlar hakkında çeşitli anlatılar oluşturmuş ve onları yaşayan kişiler olarak görmüştür. Karagöz ve Hacivat hakkında bilinen en yaygın anlatı ise Sultan Orhan zamanında Bursa'da oynatılmış olmasıdır. Sultan Orhan zamanında Bursa'da Karagöz demirci, Hacivat (Hacı İvaz) ise duvarcı olarak bir cami yapımında çalışmaktadırlar. Karagöz ve Hacivat'ın güldürücü muhavereleri ve meddahlıklarını dinleyen işçiler cami inşaatını aksatmaktadırlar. Sultan Orhan bu durum üzerine Karagöz ve Hacivat'ı idam ettirmiş ve bir süre sonra pişman olmuştur. Şeyh Küşteri, Karagöz ve Hacivat'ın tasvirlerini çizmiş ve bir perde arkasında oynatıp Sultan'ı teselli etmeye çalışmıştır (Göktaş, 1992: 8; Sevilen, 1969: 2; Şapolyo, 1947: 36). Gölge oyunu ve Karagöz arasındaki organik bağ bu şekilde aktarılmaktadır. Araştırmacılar, gölge oyununun teknik olarak Mısır'dan geldiği konusunda hemfikirdir. Fakat Karagöz diğer gölge oyunlarından farklı oynatım tekniği, tasvirlerin işlenmesi ve boyanması, oyuna verilen tasavvufi anlam ve Türk kültürüyle birleşerek perdeye gelen tipler aracılığıyla; Anadolu topraklarını, Anadolu irfanını ve Anadolu insanını anlatan bir oyun olarak Türk kültürünün mihenk taşlarından olmayı başarmıştır.

Genel bir ifadeyle Karagöz, İstanbul'u merkez alarak, dönemin imparatorluk yaşantısını yansıtan, perdedeki tiplerin her birinin, ait oldukları çevrenin özelliklerinin komik taraflarıyla yansıtıldığı hem büyüklerin hem de küçüklerin rağbet ettiği bir sanattır. Karagöz yalnızca bir halk eğlencesi değil, aynı zamanda sosyal işlevlere de sahip bir sanattır (Türkyılmaz, 2013: 52). Sabri Esat Siyavuşgil, halk zihniyeti ile Karagöz oyunları arasında bir paralellik olduğunu da şu şekilde aktarmıştır: *Karagöz oyunlarında çevresi ve tarihi gelişimi belli bir halk tabakasının yalnız nüktesi değil, aynı zamanda çeşitli cemiyet hadiseleri karşısındaki hissi, zihni davranışları da belli bir sembolizm dâhilinde tezahür eder ve bu oyunları psiko-sosyolojik bakımdan tetkik etmekle o halk zihniyetinin bazı karakteristiklerini tespit etmek mümkündür* (Siyavuşgil, 1941: 19). Asırların kültür birikimini kullanarak gelişen Karagöz sanatı, yüzyıllar boyunca Türk zekâsını en iyi ifade eden araçlardan biri olmuştur. Ancak Batı tarzı tiyatro geleneğinin imparatorluk sınırlarından yavaş yavaş sızmaya başlaması, Karagöz sanatının yok olma sürecine girmesinde etkili olmuştur. Batı tiyatrosu karşısında Karagöz kaba saba bulunmuş ve Batı kültürüyle yetişen kimi aydınlar hem Karagöz'e hem de Karagöz'ün perdeden inmiş hali olan orta oyununa yüz vermemişlerdir (Türkyılmaz, 2013: 53).

Günümüzde ise Karagöz, yaşlıların hafızasında hoş bir yere sahip olan, çocuklar tarafından ise genellikle karakterleri bilinen fakat içeriğine dair çok bilgi sahibi olunmayan bir oyuna dönüşmüştür. Çocuklar tarafından -en azından- Karagöz'ün adının bilinmesini ise örgün ve yaygın eğitim yoluyla öğretilen bilgiler aracılığıyla olduğunu söylemek, oldukça güçtür. Çünkü eğitim müfredatında bu denli öneme sahip olan bir geleneğe hak ettiği kadar yer verilmediği bilinmektedir. Sargın öğrenimde öğrenilenlerin ise ne denli doğru bilgiler olduğu belirsizdir. Zira M. Öcal Oğuz'un da dediği gibi, *okuldan kovulan hayattan kovulmaktadır* (2014: 28). Karagöz geleneği önceki yüzyıllar kadar canlı ve etkili bir biçimde sürdürülme de "yok olma tehlikesi yaşayan" bir gelenek olarak da değerlendirilemez. Hala bu geleneği temsil eden aktarıcılara ve belirli bir izleyici kitlesine sahip olduğu da bir gerçektir.

Karagöz, SOKÜM Temsili Listesine girdikten sonra Karagöz geleneğinin güçlü temsilcileri olan bazı sanatçılar UNESCO'nun Yaşayan İnsan Hazinesi Programı kapsamında yaşayan insan hazinesi olarak ilan edilmiştir. Böylelikle hem Karagöz'ün yaşatılması hem de gelecek kuşaklara aktarılması süreçlerine katkı sağlanması hedeflenmiştir. Tüm bu girişim ve gelişimlere rağmen Karagöz'ün günümüzdeki durumu ise amaçlanan hedeflere erişilmediğinin bir göstergesidir. Birazdan aktarılacak olan sorunlar ise sadece bu dönemde değil geçmişte de sürekli bir endişe kaynağı olmuştur.

## Karagöz'ün Kuşaklar Arası Aktarımındaki Sorunlar

Karagöz geleneğinin geleceği hakkında söz söylemek için dikkate alınması gereken iki temel husus vardır. Aktarıcı olarak isimlendirilen, geleneği sürdüren kişiler ve aktarılan olarak isimlendirilen, geleneği sürdürmek isteyen izleyiciler. Karagöz her ne kadar biçim değiştirirse de -bazı sanatçıların- benim ustam Youtube'dur, gibi söylemlerine rağmen, usta çırak ilişkisi içinde öğrenilen ve aktarılan bir gelenek olduğunu düşünülürken "genç kuşağın" bu geleneğe ilgi göstermesi ve öğrenmeyi talep etmesi geleneğin ayakta kalması açısından önem taşımaktadır. Genç kuşağın geleneğe ilgi göstermesi için de öncelikle bu geleneğin dilini ve içeriğini anlaması gerekmektedir.

Karagöz'le ilgili yapılan bu çalışmada ele alınan ilk sorun, Karagöz'ün kendi yapısından dolayı oluşan dil ve metin içeriği konusudur. Karagöz'ün hala 17. yüzyıldaki hali ile benzer şekilde oynanması, günümüze uygun şekilde uyarlanmaması, metinlerinin dili ve içeriği ile ilgili klasik tekniklerin kullanılması önemli sorunların başında gelmektedir. Nejat Uygur'un Halk Tiyatrosu Dergisi'nde yazdığı yazı bu sorunun geçmişte de olduğunu göstermektedir. Uygur, 1995 yılında Türk temaşa sanatlarının bir müze anlayışı içinde değil, aktüel hale getirilerek yaşatılabileceğini, söylemiştir. Karagöz ve orta oyununun yüzyıllar boyunca Osmanlı Devleti'nin tek eğlence kaynağı olduğunu aktarmıştır. Fakat günümüzde oynanan oyunların hala o günlerin dili ve esprisi ile oynatıldığını ifade ederek günümüz ile gelenekteki oyunların birbiriyle kaynaşmamasından yakınmaktadır (Uygur, 1995: 2). Bu sorun geçmişte olduğu gibi günümüzde de devam etmektedir. Karagöz oyununun açılışındaki "Açılış Gazeli"nden itibaren kullanılan dil, günümüz gençlerine ağır gelmekte ve onların öğrendiği Türkiye Türkçesine uzak kalmaktadır.

Metinlerin içeriği ise Osmanlı Devleti dönemindeki gibi kaliteli kara mizah ve güncel konular üzerine değil de basit dil sürçmeleri ve yanlış anlaşılmalara üzerine kurgulanmıştır. Haliyle çocukların birkaç defa izledikten sonra ezberleyeceği bu gösteriler gençlerin dikkatini hiç çekmemektedir. Karagöz, sahnelendiği ilk dönemlerde devlet adamları ile onların çevresindeki kişileri hicvetme ve yerme amacı taşıırken, sonraki dönemlerde çocuklara yönelik bir hale bürünmüştür. Karagöz izleyicileri değişirken, oyunlarda ve aktarılan sözlerde fazla değişiklik olmamıştır. Günümüzde Karagöz dendiğinde büyüklerden ziyade küçüklere dönük bir oyun akla geliyorsa bu duruma uygun metin kurgulamanın yerinde olacağı düşünülmektedir. Çocukların Karagöz'ü içselleştirilmesi için öncelikle anlaması gerekmektedir. Onların konuştuğu günümüz Türkçesine uygun kelimelerin seçilmesi ve metin içeriklerinin çocukların ilgisini çekecek konular üzerinden uyarlanması, Karagöz geleneğinin çocuklar tarafından benimsemesine aracı olacaktır. Bunun sonucunda da kültürel aktarım yapılmış olacak ve gelenek kendisine yaşayacak alan bulacaktır.

Dil ve metin içeriğinden sonra ele alınması gereken bir diğer sorun ise çocuklarda ve gençlerde Karagöz hakkında merak duygusunun eksik olmasıdır. Çocuklarda bu merak duygusunu uyandırmak için de örgün ve yaygın eğitimi, sargın öğrenmeyi kullanarak, uygulamalı halk bilimine yer ver mantıklı olacaktır. Ahmet Erman Aral, *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Eğitimi ve Kültürün Aktarımı: Türkiye Örneği* adlı doktora tezinde, örgün eğitimi belirli program, hedef, malzeme ve amaçlar dâhilinde, esnekliğe imkân tanımayan kurumsal bir yapı içinde okullarda sağlanan eğitim; yaygın eğitimi, yine kurumsal ve planlanmış bir çerçeveyi yansıtmakla beraber görece daha kısa süreli ve esnek, örgün eğitimin tamamlayıcısı veya (kimi durumlarda) onun alternatifi olan ve oldukça geniş bir kursiyer profiline (yaş, meslek, eğitim, vb.) hitap etmesi yönüyle hem zorlu hem de potansiyeli güçlü bir eğitim alanı; sargın öğrenmeyi ise kurumsallaşmamış, rastlantısal ve düzensiz olsa da gündelik hayattaki deneyimlere dayalı olarak pek çok hususun öğrenilmesine imkân tanıyan bir alan biçiminde değerlendirilmiştir (Aral, 2020).

Çocukların bu geleneğe değer vermesi için öncelikle örgün eğitimde gördükleri ders kitaplarında ve okunması tavsiye edilen roman, hikâye, şiir gibi eserlerde Karagöz'e yer verilmesidir. Karagöz'e hakkında yazılan bazı kitaplarda bulunmaktadır: *Karagöz Kibarlık Öğreniyor*,



*Hacivat ve Karagöz ile Değerler Eğitimi – Adalet/ Doğruluk/ Sevgi/ Saygı...*, *Karagöz ile Hacivat'ın Maceraları- Okuma Öğreniyor, Üzüm Bağında, Tanrı Misafiri, Kırk Haramilere Karşı*. Bu kitaplarda, Hacivat ve Karagöz sadece isim olarak kullanılmakta onların ağızından çocuklara doğru konuşma, doğru davranış sergileme gibi konular aktarılmaktadır. Hiç olmamasındansa ismen geçmesi de elbette kültürün faydasıdır. Fakat bu kadarla yetinmek Karagöz'e ve onun çevresindeki geleneğe haksızlık olacaktır. Bu yüzden özellikle devlet kanalıyla tüm öğrencilere ulaştırılan ilkökul ve ortaokul kitaplarında gerek Karagöz geleneğini anlatan paragraflar bulunmalı gerekse Karagöz oyunun metinleri doğrudan verilmelidir. Üstelik alışlagelinen gibi sadece Türkçe ya da Tarih gibi ders kitaplarında değil tüm ders kitaplarında Karagöz'e değinilmelidir. Böylelikle Somut Olmayan Kültürel Miras unsurlarından olan Karagöz, bir "öğrenme" kaynağı haline getirilebilir.

Aral bu konuyu "mirasla beraber ve miras yoluyla öğrenme" olarak aktarmış ve *Learning with Intangible Heritage for a Sustainable Future* adlı çalışmadan örnekler vermiştir:

*Geometri dersinde dokumacılık üzerinden geometrik kalıpları; doğa bilimleri sınıfında hasat türkeleri üzerinden tarımı, hasat döngüsünü ve sürdürülebilir tarımı; biyoloji dersinde yumuşakçalardan söz edilirken (hammadde sağlamaları bakımından) bu hayvanların korunması ile sedef kakma sanatının sürdürülmesi arasındaki yakın ilişkiyi, halk hikâyeleri ile coğrafyayı, geleneksel müzik aletlerinin (zil, gonk, telli çalgılar, vb.) yaydığı seslerin yardımıyla fizik dersinde ses dalgalarının titreşimini ve sözlü anlatımlar (şiir) aracılığıyla tarihi anlatmak mümkündür (2020: 148).*

Aral verdiği bu örnekle, "kültürel miras yoluyla öğrenme"nin sağladığı yeni perspektifin eşliğinde, somut olmayan kültürel miras kavramının eğitime ve kültürün öğretilmesine önemli derecede genişlik ve etki gücü kazandırabileceğini ileri sürmektedir. Ders kitaplarında kültürel unsurlara yer vermenin, 2003 Sözleşmesi'nin temelini oluşturan "kültürün aktarım imkânlarını canlı tutma ve güçlendirme" hedefine doğrudan hizmet ettiğini (2020: 149), gözler önüne sermiştir.

Yaygın ve sargın eğitim konusunda da çocukların ve gençlerin Karagöz ve çevresindeki gelenek ile buluşacağı ortamlar hazırlanmalıdır. Yaygın eğitim her ne kadar halk eğitimi ya da yetişkin eğitimi olarak adlandırılan bir eğitim şekli olsa da orada yetişkinlere sağlanan imkânlar çocuklara da sağlanmalıdır. Çocuklar için Karagöz'ün anlatıldığı, aktarıldığı, tasvirlerin nasıl yapıldığı, bir "Hayali"de bulunması gereken üstün ve önemli şartların neler olduğu, sesin yerinde kullanımı gibi birçok hususun dikkatle aktarıldığı ortamlar yaratılmalıdır. Bu konuda Ankara özelinde bir değerlendirme yapılacak olursa Ankara Kalkınma Ajansı, Gazi Üniversitesi ve Altındağ Belediyesi iş birliği ile gerçekleştirilen 2013 tarihli proje sonucunda oluşturulan Ankara Somut Olmayan Kültürel Miras Müzesi'ni örnek gösterilebilir. Bu müzede, ziyaretçiler Karagöz perdesi önünde önce gelenek hakkında bilgi almakta daha sonra usta çırak ilişkisi içinde yetişen kişilerin oyununu izlemektedir. Ayın belirli zamanlarında Karagöz atölyeleri düzenlenmektedir. Burada da Karagöz tasvirleri yaptırılmakta ve tüm detayları ile öğretilmektedir.

Uygulamalı halk bilimi ise aynı konuya diğer kuramlardan ve önerilerden farklı olarak yaklaşmayı sağlar. M. Öcal Oğuz *Küreselleşme ve Uygulamalı Halkbilimi* adlı çalışmasında bu kuramı, seçkincilerin yarattığı ve uyguladığı yaklaşımlarla ortaya çıkan, denenen kuramların yararsız sonuçlarından dolayı yerel renkleri küresel olana yeni yorumlamalarla katma amacını güden bir anlamda *kuramlardan sıkılmışlığın kuramı* (Oğuz, 2002: 26), olarak nitelendirmiştir. Karagöz geleneğinin öğretilmesinde ve yaşatılmasında da bu kuramdan yararlanmak yerinde olacaktır.

Uygulamalı halk bilimi aracılığıyla Karagöz geleneğine reklam filmlerinde, sinema filmlerinde, karikatürlerde ve çizgi filmlerde yer vermek çocuklara aktarımı sağlayacak yollardandır. Bu noktada Selcan Gürçayır Teke'nin "âşıklık geleneği" için duyduğu endişe Karagöz geleneği için de akıllara gelmektedir: *Gelenekten yararlanan popüler kültür ürünlerinde kimi zaman bu geleneğin gerçekte aktarıcısı olmayan yeni aktörler kazandıkları görülmektedir* (Gürçayır Teke, 2016: 96). Karagöz geleneği için de benzer sıkıntıların yaşanmaması için Karagöz'ü farklı alanlara katmaya çalışan kişilerin, işi bilen kişiler olması gerekmektedir. Karagöz geleneğinin gelecek kuşaklara bir vizyon oluşturacak şekilde korunması ve aktarılması için devletin bu

konuyla alakalı birimlerinden, sivil toplum kuruluşlarından ve özellikle yaşayan insan hazinesi olarak kabul edilen icracılardan destek alınması gerekmektedir.

Yukarıda aktardığımız sorunların yanında, diğer pek çok yaşatılmaya çalışılan gelenekte olduğu gibi; “değişen yaşam şartları, prestijli olduğu düşünülen diğer mesleklere yönelme”, Karagöz’ün kazanç getirmeyeceği düşüncesi, Karagöz sanatını icra etmenin toplumun geneli tarafından itibar görmediği düşüncesi vb. nedenler de göze çarpan diğer sorunlardır (Gürçayır Teke, 2016: 93).

### **Karagöz’ün İcra Ortamı: Her Uygulama Koruma Mıdır?**

Karagöz geleneği, sosyal hayatla doğrudan teması ve etkileşimi olan bir gelenek alanıdır. Geleneğin nesiller arasında yaşatılması için sosyal hayatın içinde yaşama ortamı ve aktarım nedenleri bulması gerekir. Kitle iletişim araçlarının olmadığı dönemlerde sosyal ve siyasi olaylara eleştiri yapması, insanların sosyalleşme ihtiyacını karşılaması gibi pek çok neden Karagöz’ün varlığını sürdürülmesine aracı olmuştur. Günümüzde, insanların telefon üzerinden görüşebilmesi, farklı mecralar üzerinden sosyalleşmesi; Karagöz gibi insanları kalabalık ortamlarda toplayan geleneklere ihtiyaç kalmadığı şeklinde düşünülmesine neden olmaktadır. Bu konuda Ölçer Özünel geleneksel sosyal pratikler, bunları icra edenlerin ortak kimliklerini şekillendirerek sosyal bağları ve toplulukların sosyal uyumunu pekiştirir (2017: 29) diyerek, insan yaşatışında geleneğin ne denli önemli olduğunu vurgulamıştır. Karagöz’ün ortaya çıktığı ilk dönemlerdeki ve Osmanlı Devleti zamanındaki yaygın halleri ile günümüzdeki hali kıyaslandığında fark görülmektedir. İnsanların sosyalleşmek için başka alanlara yönelişi ve bu geleneğin aktarım ortamlarının azalışı, geleneğin geleceği için sorun teşkil etmektedir. Daha evvel de açıklandığı üzere Karagöz’ün uygulamalı halk biliminin bir parçası haline getirilmesi geleneğe yeni çıkış kapıları aralayabilir.

Karagöz, uygulamalı halk bilimi yaklaşımlarıyla birlikte kendine yeni aktarıcılar ve yeni aktörler bulabilir. Bu kuram adı altında Karagöz adıyla, onu anıştıracak temsili kıyafetlerle ya da Karagöz ve Hacivat’ın karşılıklı konuşmalarının taklidiyle sahneye konulan her gösterinin geleneğe uygunluk noktasında kabul edilip edilmemesi tartışmaya açıktır. Burada da akla gelen soru şudur: “Her uygulama, koruma mıdır?”

Karagöz, insanların kıyafet giyerek canlı performans sergilediği bir oyun değildir. Karagöz geleneğine ait tasvirlerin yapımına ve karakterlerin özelliklerine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Karagöz ve Hacivat, şeffaflaştırılmış deriden yapılan tasvirlerin, arkadan verilen ışıkla beyaz perde üzerine yansıtılması temeline dayanan, değnekler yardımı ile oynatılan söze dayalı bir perde oyunudur. Oyunun içinde birçok farklı karakter bulunmasına karşın “Karagöz ve Hacivat” oyunun asıl karakterleridir. Bu karakterleri canlandıran ve oynatan kişiler ise “*hayal*” olarak adlandırılmaktadır. Hayalîler, yeni oyunları yaratma ve halkın ihtiyaçlarını belirlemede önderlik etmiş yazar, yönetmen, müzisyen, oyuncu ve tasvir yapımcısı kimliklerini birleştiren çok yönlü sanat erbabı kişilerdir. Bu sanatçılar oyunlardaki bütün tipleri ve müzikleri tek başına seslendiren, oyunları izleyici kitlesine göre doğaçlama olarak değiştirebilen, tasvirlerini kendi yapan ve bu yönleriyle örneğine az rastlanan yetenek ve zekâyâ sahip kişilerdir. Tek cümle ile özetlenmesi gerekirse, Karagöz’ün bir perde oyunudur ve onu sahne arkasında oynatan tek kişidir. Günümüzde ise Karagöz perde oyunundan ziyade kişilerin üstüne Karagöz ve Hacivat’ı temsil eden kıyafetler giyip sahnede yaptığı -canlı- gösterilerle anılmaktadır. Geleneğin bu denli değişiminin altında pek çok sorun yatmaktadır.

Karagöz’ün sahnedeki canlı performansı yeni bir icra biçimi değildir. Canlı performans hakkında, Halk Tiyatrosu Dergisi’nin, “Geçmişten Haberler” köşesinde bu durumu örnekle açıklayan bir yazı vardır. Vedat Nedim Tör, 1975’te Macaristan’da katıldığı 5. Türk Sanatları Kongresi’nde “Macarca Karagöz” oyunu sergilendiğini ve sergilenen oyunun beyaz perdeye yansıyan deri tasvirlerle değil, canlı sanatçılarla ortaya konulduğunu aktarmıştır. O dönemin konjonktürü içinde bu oyun orijinallik olarak adlandırılmıştır. Karagöz figürlerine uygun kostümler, sahneye konuluş, oynanış ve müzik düzeni bakımından bu durum parlak bir buluş sayılmıştır (1995: 7). Burada görülen farklılık ise günümüzde geleneği ve aktarımını bilen kişiler

tarafından kültür yozlaşması olarak adlandırılan durum, geçmişte kültürün yaşatılması için önemli bir kapı olarak görülmektedir. Günümüzde Ramazan etkinlikleri başta olmak üzere, iftar programlarında, okul gösterilerinde, sünnet düğünlerinde, şehirlerin ve belediyelerin etkinliklerinde sahneye çıkan canlı Karagöz ve Hacivat performansları bulunmaktadır. Yine Türkiye sınırları içindeki turistik bölgelerde animasyon ekibi adı altında, tatile gelen kişileri eğlendiren insanlar, Hacivat ve Karagöz'ü geleneğe olduğu haliyle aktarmak yerine, canlı performans sergileyerek geleneği farklı şekilde sunmaktadır. Burada görülen sorun ise Ölçer Özünel'in tanımlaması ile SOKÜM'ün karanlık yüzlerinden "aşırı ticarileşme ve bağlamından koparmadır" (Ölçer Özünel, 2017: 350).

Burada yapılan yanlış uygulamaları bir kişiye ya da kuruma mal etmek doğru olmayacaktır. Fakat bu performansların, geleneğin korunmasında ne kadar faydalı olduğu tartışmaya açıktır. Karagöz'ü sahnede bu şekilde görmeye aşina olan bir nesil elbette ki doğrusunu öğrenmedikçe geleneği aynı şekilde sürdürmeye devam edecektir. Bununla beraber köy odaları, evin salonları, görece daha küçük alanlarda icra edilen Karagöz uygulamalarına karşın büyük tiyatro sahnelerinde sergilenen Karagöz oyunu yok mudur? Bu noktada karşımıza birçok farklı isim çıkmaktadır. Bu çalışma için görüşme sağlanan Kültür Bakanlığı Karagöz Sanatçısı olan İbrahim Can Atlı, Karagöz'ü geleneksel olarak kabul edilen hali ile aktarmaktadır. Karagöz oyununu, "Ankara kare perdesi" olarak adlandırılan 150\*150 cm'lik perdede oynatmaktadır. Atlı, "Karagöz İsim Arıyor" adlı kâr-i kadim oyuna kattığı yenilikler ile Ankara Bambu Sahne'de geleneksel Karagöz'ü icra etmektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta ise, Karagöz'ün geleneğe uygun şekilde ve doğru aktarıcılarının aracılığıyla, -sadece sayıca az bir topluluk önünde sergilenen değil- büyük tiyatro sahnelerinde de sergilenebilecek bir oyun olduğu gerçeğidir.

Karagöz'ün tiyatro sahnesinde sergilendiği bir başka örnek ise tiyatrocusu Şevket Çoruh'un İstanbul- Baba Sahne'deki girişimidir. Çoruh, Rasim Öztekin'den Kel Hasan'a ait olduğu söylenen kavuğu aldıktan sonra, sahnesinde Karagöz ve Hacivat oyununun oynatılmasına öncelik vermiştir. Baba Sahne'de geleneğe uygun bir şekilde tasvir yapımından, metin yazımına; müziklerin oluşturulmasından sahnede oynatılmasına kadar ustalıklı çalışın ve bilgi sahibi olan Karagöz sanatçılarının kapısını açmıştır. Fakat bu olay çok yeni olduğu için elimizde henüz somut bir çıktı yoktur. Fakat böylesine büyük sahnelerde Karagöz'ün adının anılması sevindiricidir.

Tiyatro sahnelerinden sonra sinema sahnelerinde de Karagöz ve Hacivat'a yer verildiği görülmektedir. Uygulamalı halk bilimi kapsamında sahnelenen iki tane sinema filminin konusunu da burada açmak yerinde olacaktır. 2006 tarihli, yönetmeni Ezel Akay olan "Hacivat Karagöz Neden Öldürüldü?" ile 2010 tarihli, yönetmeni Derviş Zaim olan "Gölgeler ve Suretler" bu geleneğe yer veren Türk yapımı filmlerdir. Ezel Akay'ın filminde Hacivat ve Karagöz karakter olarak çok net şekilde ifade edilmiş, Sultan Orhan zamanına dayanan rivayet aktarılmış, Şeyh Küşteri'nin Hacivat ve Karagöz'ün ölümünden etkilenip perde kurup ışık yaktığı noktada film sonlanmıştır. Derviş Zaim ise filmine bir perde ile açılış yapıp bir başka perde ile bitirmiştir. Filmin ilk sahnelerinde baba karakteri geleneğe uygun şekilde kendi el yapımı tasvirlerini, perdeye yansıttığı ışık ile oynatmakta aynı zamanda bu geleneğin çok önemli olduğunu kızına aktarmaktadır. Daha sonra sözlü olarak filmde aktarılmaya bile tasvirlerin elden düşmemesi Karagöz'ü insanların dikkatine -sargın öğrenim yoluyla- sunmaktadır.

Burada üstünde durulması gereken konu iki filmin içeriği ya da ne kadar başarıya ulaştığı değildir. Karagöz'ün hem komedi de hem de dram filminde yer alacak kadar derin anlama sahip bir gelenek olmasıdır. Uygulama olarak adlandırılan bu iki filmin, çocuklara ve konunun ilgililerine geleneğin tanıtılması ve hatırlatılması noktasında faydası olduğu düşünülmektedir. Lakin Karagöz ile ilgili yeteri kadar bilgi aktarılmaması da gözden kaçmamaktadır. Burada yapılan uygulamaları "aktarımsız" olarak adlandırmak uygun olacaktır.

Karagöz'ün icra ortamı ile ilgili aktarılacak son sorun ise usta- çırak ilişkileri üzerine olacaktır. Günümüzde ustalar çıraklardan, çıraklar ustalardan şikâyetçidir. Sadece Karagöz değil usta-çırak ilişkisi ile ortaya koyulan tüm geleneklerde geçmişe bakıldığında bu ikili arasında

bağ (baba- oğul, dede- torun, çocuk- mahalle büyüğü) olduğu gözlemlenmiştir. Günümüzde ise birçok gelenek temsilcisi kendi çocuklarını ya da torunlarını farklı nedenlere dayanarak çırak olarak yanına al(a)mamaktadır. Bu durum sonucunda ustalar dışarıdan gelen yabancılara işin her sırrını aktarmamakta, kendine rakip yetiştirmeyi istememektedir. Çırak açısından bakılacak olursa yukarıda anlatılan sorunların yanı sıra geleneğin kırsalla ilişkilendirilmesi, geleceğe dair bilgi sahibi olunmaması, geleneğin tanınmaması, değişen sanat beğenisi gibi birçok sorun çocukların çırak olma düşüncesinin önüne geçmektedir. Aynı zamanda küçük-büyük arasında sevgi ve saygıya bağlı ahlak yapısı gittikçe yozlaşmaktadır. Bu sıkıntıları oluşturan kişiler sadece çocuklar olarak görülmemelidir. Onlara bu ahlak yapısını aşıl原因amayan büyükler ve toplumun temel yapı taşlarındaki bozulmalara aracı olan TV, dizi, film gibi sektörlerdir. Ama bu ikili arasındaki sıkıntılı durum icra ortamı sorununu beraberinde getirmektedir. Zira bir icra ortamı olması için, ortada icra edilecek bir sanat; sanatın olması içinde onu yaşatacak insanlara ihtiyaç vardır.

### Sonuç

Sonuç olarak farklı başlıklar ve örnekler altında sorunları aktarılan Karagöz geleneği, öyle ya da böyle günümüze gelmiştir. Geçmişteki “gözde” olduğu dönemle günümüze kıyaslanmanın da faydası yoktur. SOKÜM Sözleşmesi ve Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri doğrultusunda ilerleyerek bu geleneğin nasıl yaşamın içinde yer bulacağını kodlarını çözmek gerekmektedir. Örgün, yaygın, sargın eğitimle kişilerin hayatlarına dâhil edilmeli; uygulamalı halk bilimi ve kültür endüstrisinde bağlamında Karagöz’den yararlanılmalı; her uygulamanın koruma olmadığının ve hatta korumayla zıtlaştığının farkına varılmalıdır. Ama bu demek değildir ki üç yüz- dört yüz yıl önceki haliyle sergilensin. Karagöz, günümüze uyarlanmalı kişilerin hayatları boyunca karşılarında çıkmayacak olan karakterlerin yerine daha güncel kişilerin tasvirleri yapılmalıdır. Bununla beraber daha önceleri de olduğu gibi toplumu güldürürken düşündürmeli, güldürü unsuru olarak dil sürçmeleri değil de mevcut sorunların bir eleştirisi kullanılmalıdır. Devletin, sivil toplum kuruluşlarının ve üniversitelerin özellikle halk bilimi ve kültür üzerine çalışmalar yürüten bölümlerinin birbirleriyle beraber çalışmaları sağlanmalıdır. Karagöz geleneğinin, Somut Olmayan Kültürel Miras Temsili Listesi aracılığı ile kayıt altında olmasının, geleneğin korunmasında yeterli olmayacağı fark edilmelidir. Marta Severo, *listeye kaydedilen unsurların aslında dijital bir sabitleme* stili olduğunu söylemiştir (2018: 168). Temsili listede Karagöz’e yer verilmesi gerek ulusal gerekse uluslararası arena için önemli bir adım olarak görülmelidir fakat nesiller arasında aktarım yapılmazsa, insanların bu gelenekten beslenmeleri sağlanmazsa, geleneğin listede sadece ismen yer bulacağı bilinmelidir. SOKÜM unsurlarının geleneğin sabitlenmesi için değil tam aksine folklorun dinamik yapısına uygun olarak yaşatılması ve aktarılması için kaydedildiği unutulmamalıdır.

### KAYNAKLAR

- AND, M. (1969). *Geleneksel Türk Tiyatrosu (Kukla-Tiyatro-Ortaoyunu)*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- AND, M. (2014). *Başlangıcından 1983’e Türk Tiyatro Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ARAL, A. E. (2020). “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Eğitimi ve Kültürün Aktarımı: Türkiye Örneği”. Yayımlanmış Doktora Tezi. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi. Ankara.
- GÖKTAŞ, U. (1992). *Dünkü Karagöz*. İzmir: Akademi Kitabevi.
- GÜRÇAYIR TEKE, S. (2016). “Uygulamalı Halk Bilimi ve Âşıklık Geleneğinin Geleceği”. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergisi*, (31), 91-100.
- <https://ich.unesco.org/en/RL/karagz-00180>
- KUDRET, C. (1968). *Karagöz*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- OĞUZ, M. Ö. (2002). *Küreselleşme ve Uygulamalı Halkbilimi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- OĞUZ, M. Ö. vd. (2009a). “Kültürel İfadelerin Çeşitliliğinin Korunması ve Geliştirilmesi Sözleşmesi”. *Millî Folklor*, (81), 106-115.



- OĞUZ, M. Ö. (2009b). "Somut Olmayan Kültürel Miras ve Kültürel İfade Çeşitliliği". *Millî Folklor*, (82), 6-12.
- OĞUZ, M. Ö. (2014). "Unesco'nun Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi ve Kırkpınar Yağlı Güreşleri". Erişim Tarihi: 10.05.2023. <https://slideplayer.biz.tr/slide/1999604/>
- ÖLÇER ÖZÜNEL, E. (2017). "İnsanlar, Gezegen ve Refah İçin Bir Eylem Planı: Somut Olmayan Kültürel Miras ve 2030 Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerine Eleştirel Yaklaşım". *Millî Folklor*, (116), 18-32.
- ÖLÇER ÖZÜNEL, E. (2017) "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Karanlık Yüzleri: Turistifikasyon, Bağlamından Koparma, Millîleştirme, Müzeifikasyon, Otantifikasyon ve Aşırı Ticarileşme", *Kültürel Mirasın Korunması Uluslararası Bursa Sempozyumu*, 349-366.
- SAKAOĞLU, S. (2011). *Türk Gölge Oyunu Karagöz*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- SEVERO, M. (2018). "Safeguarding Without a Record? The Digital Inventories of Intangible Cultural Heritage". *Towards a Philosophy of Digital Media*. University Paris Nanterre. 165-182.
- SEVİLEN, M. (1969). *Karagöz*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRASIN KORUNMASI SÖZLEŞMESİ (Çev. M. Öcal Oğuz, Yeliz Özay ve Pulat Tacar). *Millî Folklor*, 163-171.
- ŞAPOLYO, E. B. (1947). *Karagözün Tekniği*. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- TÖR, V. N. (1995). "Macarlar Bize Karagöz Oynattı". *Halk Tiyatrosu Dergisi*. C.1, (6), 7-8.
- TÜRKYILMAZ, D. (2013). "Karagözü Yeniden Hayata Katmak Üzerine Bazı Öneriler". *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, C. 1, (12), 51-58.
- UYGUR, N. (1995). "Türk Temaşa Sanatı". *Halk Tiyatrosu Dergisi*. C. 1, (9), 6-7.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.





## ARAŞTIRMA MAKALESİ

Fatma Bahar İNAN

Gazi Üni.  
Gazi Eğitim Fak.  
Tarih Eğitimi  
Yüksek Lisans Öğr.

baharinan29@gmail.com

 0009-0007-7761-8414

 10.56387/ahbvedebiyat.1383941

Gönderim Tarihi: 31.10.2023  
Kabul Tarihi: 14.11.2023

Alıntı: İNAN, F. B. (2023)  
"Ortaöğretim Öğrencilerinin  
Gözünden 'Müzeler'". *AHBVÜ  
Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (9),  
43-53.

## ORTAÖĞRETİM ÖĞRENCİLERİNİN GÖZÜNDEN "MÜZELER"

*Bu çalışma, Fatma Bahar İNAN tarafından hazırlanan ve Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü'nde sunulacak olan "Tarih Öğretiminde Etnografya Müzelerinin Etkili Kullanımı: Rehberli ya da Rehbersiz Gezilerin Öğrencilerin Müze Algısına ve Başarısına Etkisi" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.*

**ÖZ:** Bu çalışmanın amacı; ortaöğretim 11. sınıf öğrencilerinin, okul dışı öğrenme ortamlarından biri olan müzelere ilişkin algılarını tespit etmektir. Bu amaca yönelik olarak yapılan çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın deseni ise fenomenolojik desen olarak belirlenmiştir. Araştırma, 2022-2023 Eğitim-Öğretim Yılı'nın Mayıs ayında gerçekleştirilmiştir. Çalışmaya Ankara ili Çankaya ilçesinde bulunan sosyal bilimler lisesi 11. sınıf öğrencileri, gönüllülük esasına göre katılmıştır. Veri toplama aracı olarak kompozisyon yazdırma tekniği kullanılmıştır. Elde edilen verilerin analizi için tümevarımcı içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Verilerden elde edilen kodlar tablo haline getirilerek yorumlanmıştır. Araştırmanın sonucuna göre, öğrencilerin çoğunlukla tarih müzelerini ziyaret ettiği tespit edilmiştir. "Müze" kavramının genellikle tarih alanıyla bağdaştırıldığı görülmüştür. Yine bu çalışmada müze ziyaretlerinin, boş zaman değerlendirme ve performans ödevi yapmak amacıyla gerçekleştirildiği ortaya çıkarken ziyaretlerin ekseriyetle plansız yapıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Öte yandan müzelerin, öğretici rolüne vurgu yapan öğrenciler göze çarpmaktadır. Müze ziyaretlerinin verimliliği açısından müze rehberinin gerekliliğine dikkat çeken katılımcılar bulunurken, ziyaretlerini rehbersiz yapan öğrenciler bu eksikliği dile getirmişlerdir. Araştırmanın sonucu doğrultusunda, müzelerin eğitim işlevinin yerine getirilmediği görülmektedir. Verimli bir müze ziyareti için planlı ve amaçlı müze ziyaretlerinin yapılması önerilmektedir. Millî Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanan öğretim programlarında dikkat edilecek hususlar arasında yer alan, müze ve tarihî alan gezilerini teşvik etmek ve ziyaretlerin amacına ulaşması için tarih disiplini ve aynı zamanda disiplinler arası müze eğitimine önem verilmesi önerilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Müze, Müze Algısı, Müze Eğitimi, Rehber, Ortaöğretim Öğrencileri.

## "MUSEUMS" FROM THE PERSPECTIVES OF HIGH-SCHOOL STUDENTS

**ABSTRACT:** The purpose of this study is to determine the 11<sup>th</sup>-grade high-school students' perceptions of museums, one of the out-of-school learning environments. Qualitative research method was used in the study conducted for this purpose. The design of the research was determined as phenomenological pattern. The research was conducted in May of the 2022-2023 Academic Year. 11<sup>th</sup>-grade students of the Social Sciences High-School in Çankaya district of Ankara participated in the study on a voluntary basis. Composition writing technique was used as a data collection tool. Inductive content analysis technique was used to analyse the data obtained. The codes obtained from the data were tabulated and interpreted. According to the results of the research, it was determined that students mostly visited history museums. It was found out that the concept of "museum" is generally associated with the field of history. It was also concluded in this study that museum visits were made for the purpose of spending free time and doing performance homework, and that the visits were mostly unplanned. On the other hand, there were some students who emphasized the educational role of museums. While there were participants who pointed out the necessity of a museum guide for the efficiency of museum visits, the students who visited without a guide expressed this deficiency. In line with the results of the research, it is seen that the educational function of museums is not fulfilled. For a productive museum visit, it is recommended to make planned and purposeful museum visits. It is also recommended that there is a need for the encouragement of museum and historical field trips, which are among the issues to be considered in the curriculum prepared by the Ministry of National Education, and that importance should be attached to the discipline of history and interdisciplinary museum education in order to achieve the purpose of the visits.

**Keywords:** Museum, Museum Perception, Museum Education, Guide, High-schoolers.

## Giriş

“Müze” kelimesinin kökeni, Yunanca “mouseion” yani perilerin (muses) tapınağı sözcüğünden gelmektedir. Avrupa dillerindeki müze sözcükleri incelendiğinde de yine bu kökten geldiği görülmektedir. Örneğin; İtalyancada museo, Fransızcada musée gibi (Kandemir-Uçar, 2015: 20).

ICOM ise “müze”yi 2022 yılında şu şekilde tanımlamıştır;

*Müze somut ve somut olmayan mirası araştıran, toplayan, muhafaza eden, yorumlayan ve sergileyen, toplumun hizmetinde olan, kâr amacı gütmeyen, kalıcı bir kurumdur. Kamuya açık, erişilebilir ve kapsayıcı müzeler, çeşitliliği ve sürdürülebilirliği teşvik eder. Eğitim, keyif, düşünce ve bilgi paylaşımı için çeşitli deneyimler sunarak etik, profesyonel ve toplulukların katılımıyla çalışır ve iletişim kurarlar.*

Bu tanımda müzelerin halka açık ve kapsayıcı olduğuna değinilirken işlevlerine dikkat çekilmiştir.

Müzeler kuruldukları ilk dönemlerde somut mirasın sergilendiği bir yer iken zaman içerisinde yeni işlevler taşımaya başlamıştır. 19. yüzyılda müzelerin temel işlevi eser toplama, korumaya, sergileme ve araştırma iken 20. yüzyıl ile birlikte bu eğitim işlevinin de bu işlevler arasına katıldığı görülmektedir (Özkasım, 2013: 11).

Ata’ya (2002) göre, müzelerin, turistik, bilimsel ve eğitimsel olmak üzere farklı işlevleri bulunmaktadır.

Müzenin eğitsel işlevi, ziyaretçi ve müze eserleri arasındaki iletişimi sağlamak amacıyla yapılan çalışmaları kapsamaktadır (Tezcan-Ödekan, 2011: 152). Müze eğitiminin bir takım ilkeleri bulunmaktadır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

1. Müze eğitimi devamlılığı olan ve tüm yaşamı kapsayan bir eğitim türüdür.
2. Her müze, kendisine mahsus bir eğitim programı sunar.
3. Müzedeki eserler ile ziyaretçinin ihtiyaçları doğrultusunda bir ilişki kurmak gerekmektedir.
4. Müze eğitiminde katılımcının isteği esastır.
5. Müzedeki öğrenme türü yaşayarak ve sergilenen eser yoluyla edinilen duyu temelli bir öğrenmedir.
6. Müze eğitiminde, ziyaretçiler çevre ve eserler ile etkileşim halinde olmalıdır.
7. Müze ziyareti sırasında sadece bilgi aktarımı değil, hayal gücü ve yaratıcılık da teşvik edilmelidir.
8. Müze eğitiminin keyifli olması beklenmektedir.
9. Müze eğitiminde, somuttan soyuta doğru bir öğrenme modeli vardır (Yeşilyurt, 2023: 15).

Yukarıdaki ilkelerden de anlaşılacağı üzere, müze eğitimi herkese uygulanabilmektedir. Fakat bu eğitimin çoğunlukla örgün eğitim gören öğrencilere uygulandığı görülmektedir. Eğitim-öğretim müfredatında bulunan, hemen her ders için, müze eğitimine başvurulabilir. Tarih dersi ise bu derslerin başında gelmektedir. Tarih derslerinde müze ve tarihî yerlerin eğitim amaçlı kullanımı, 19. yüzyıl başlarına dayansa da özellikle 1970’lerde yaygınlaşmış, 1990’lı yıllardan sonra ise uzmanlık gerektiren bir alan olmuştur (Tezcan-Akmehmet, 2014: 155). 21. yüzyıla gelindiğinde ise, müzelerin eğitimdeki rolü iyice artmıştır.

Müze eğitimi, okullardaki eğitimciler tarafından planlanabildiği gibi müzeler tarafından ziyaretçi çekmek için de planlanmaktadır. Özellikle, çocuk etkinliği olarak dokunsal ve işitsel öğelerin bulunduğu eğitim paketleri hazırlanmaktadır.

Türkiye’de müze eğitiminin yaygınlaşması konusunda Millî Eğitim Bakanlığı’nın girişimleri önem arz etmektedir. Müze eğitimi konusunda yapılan çalışmalara, üniversitelerde ders olarak okutulması, ulusal ve uluslararası projelerin hazırlanması, seminer programlarının yapılması, sivil toplum örgütleriyle iş birliği kurulması ve farklı türde müzelerin kurulmasının desteklenmesi gibi çalışmalar sayılabilir (Paykoç, 2003: 51). Ayrıca matematik, sosyal bilgiler, fen ve teknoloji gibi derslerde çeşitli müze etkinliklerine yer verilmiştir (Karadeniz, 2014: 188). Lise seviyesinde ise müze eğitimi ders olarak müfredatta yerini almaktadır.

MEB tarafından hazırlanan Ortaöğretim Tarih Öğretimi Programı'nda, tarih öğretiminin amaçları on üç madde hâlinde hazırlanmıştır. Bu amaçlara ulaşmak için yer temelli öğrenmenin önemine dikkat çekilerek, mümkün olduğunca müze ve tarihî alan gezilerinin yapılması gerekliliği belirtilmiştir (MEB, 2023). Ancak, tüm bu girişimlere rağmen müzelere yapılan gezilerin eğitim havasında yapılmadığı, bu gezilerin çoğu zaman plansız yapıldığı görülmektedir. Müzelerin işlevsel kullanımına yönelik çalışmalar incelendiğinde ilköğretim düzeyini hedef alan çalışmaların çoğunluğu oluşturduğu görülmektedir. Şişman (2019) yaptığı çalışmada sosyal bilgiler öğretiminde müze eğitimi ile öğrencilerde oluşan kültürel varlıklara ilişkin bilinci incelemiştir. Işık (2013), müze ve tarihi mekânlar ile eğitimin öğretmenlerin tutum ve görüşlerine etkisini incelemiştir. Kartal ve Şeyhoğlu (2020), sosyal bilgiler dersinde öğrenci bakış açısıyla müzeleri incelemiştir. Yalçın (2010), müzelerin toplumsal tarih bilincinin kazandırılmasında etkisini çalışmıştır. Ata (2002), tarih öğretmenlerinin müze eğitimi hakkındaki görüşlerini incelemiştir. Eşki (2022), sosyal bilgiler dersinde müze eğitiminin öğrencilerin akademik başarılarına etkisini incelemiştir. Müze eğitiminin önemine vurgu yapan çalışmalarda ortaöğretim öğrencilerinin müzeyi algılama şekilleri önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmanın literatürdeki bu eksiği kapatacağı düşünülmektedir.

### **Araştırmanın Amacı**

Bu çalışmada ortaöğretim öğrencilerinin müzeyi algılama ve tercih etme şekilleri merak edilmiştir.

Bu çalışmanın ana problemi ortaöğretim 11. sınıf öğrencilerinin müzeyi algılama şekillerini ortaya koymaktır.

Araştırmanın alt problemleri ise şu şekildedir:

- 11. sınıf öğrencileri zihinlerinde yer edinen müze ziyaretlerini ne zaman, kiminle ve ne amaçla yapmıştır?
- 11. sınıf öğrencileri hangi müzeleri ziyaret etmeyi tercih etmişlerdir?
- 11. sınıf öğrencilerinin müze ziyaretlerinde tercih sebepleri nelerdir?
- 11. sınıf öğrencilerinin müze ziyaretinde dikkatlerini çeken nesne/nesneler nelerdir?
- 11. sınıf öğrencilerinin müze ziyareti hakkındaki düşünceleri nelerdir?
- Ziyaret edilen müzelerin mimari özellikleri 11. sınıf öğrencilerinin dikkatini çekmekte midir?
- 11. sınıf öğrencilerinin müze ziyaretlerinde rehberin rolü var mıdır?

### **Yöntem**

Bu bölümde; araştırmanın modeli, örnekleme, veri toplama aracı ve veri analizi ile ilgili bilgiler yer almaktadır.

### **Araştırmanın Modeli**

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırma; gözlem, doküman analizi ve gözlem yapma gibi veri toplama araçları ile doğal ortamda, tümevarımcı bir şekilde yapılmaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2006: 39). Bu yöntemde çevre ilgili veri, süreç ile ilgili veri ve algılar ile ilgili veri olmak üzere üç tür veri toplanmaktadır (Yeşilbursa, 2011: 102).

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik desen kullanılmıştır. Fenomenoloji, kişilerin belirli bir kavram ile ilgili yaşantılarını, duygularını, düşüncelerini ve algılarını ifade eden nitel araştırma yöntemidir (Tekinal-Uğuz, 2020: 156). Çalışmaya katılan öğrencilerin "müze"yi algılama şekilleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

### **Örneklem**

Bu araştırma Ankara ili, Çankaya ilçesinde gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın örneklemini, Çankaya'da bulunan sosyal bilimler lisesi 1. sınıf öğrencileri oluşturmuştur. Gönüllülük esasına dayalı olarak toplam 45 öğrenci çalışmaya katılmıştır.

### Veri Toplama Aracı

Bu araştırmada veri toplamak amacıyla öğrencilere bir kompozisyon yazdırılmıştır. Kompozisyon sorusu ve kompozisyonun analizi için uzman görüşü alınmıştır. Öncelikle bu çalışmaya katılan öğrencilerin isimleri gizli tutulmuş, öğrenciler isim yerine kod kullanmışlardır. Daha sonrasında kompozisyon çalışması yapılmıştır.

### Verilerin Analizi

Çalışmada veri toplama aracı olarak kullanılan kompozisyonlar, öncelikle birkaç defa okunmuş ve içeriklerine göre kodlar oluşturulmuştur. Bu kodlar sıralanarak verilen cevaplara göre derecelendirilmiştir. Elde edilen veriler yorumlanarak bulgu hâline getirilmiştir. Çalışmanın analizinde verilen cevapların adetleri tablolarda belirtilmiştir. Yüzdeler hesaplanarak verilen kısımda yüzdeler bölümü küsurattan kaynaklı yukarı yuvarlanmıştır.

### Bulgular

Bu başlık altında, araştırmamızın alt problemlerinden elde edilen bulgular sunulmuştur.

#### Birinci Alt Probleme İlişkin Bulgular

11. sınıf öğrencilerinin zihinlerinde yer edinen müze ziyaretlerini ne zaman, kiminle ve ne amaçla yaptıkları sorusuna ilişkin araştırmamızın birinci alt probleminde elde edilen bulgular Tablo 1, Tablo 2 ve Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 1  
Öğrencilerin Müze Ziyaretlerinin Ait Olduğu Zaman

ZAMAN	CEVAPLAYAN SAYISI	YÜZDE
2022-2023 Eğitim Öğretim Yılı	26	%57.7
Lise	12	%26.6
Ortaokul	2	%4.4
İlkokul	1	%2.3
Zaman Belirtmeyen	4	%9
Toplam	45	%100

Öğrencilere kompozisyon yazdırılırken akıllarına gelen herhangi bir müze gezisini yazmaları istenmiştir. Öğrencilerin aklına gelen müze gezileri *aynı eğitim yılı, lise dönemi, ortaokul ve ilkokul* dönemine ait gezilerdir. Ayrıca, gittikleri zamanı belirtmeyen dört öğrenci bulunmaktadır. Tabloya bakıldığında öğrenciler en çok aynı eğitim öğretim yılına ait müze gezilerini kompozisyona aktarmışlardır. Katılımcıların bu cevabı vermesinde müze deneyimlerinin, kalıcılığının rol oynadığı düşünülmektedir.

Tablo 2  
Öğrencilere Müze Ziyaretlerinde Eşlik Eden Kişi/Kişiler

MÜZE ZİYARETİNE EŞLİK EDEN	CEVAPLAYAN SAYISI	YÜZDE
Okul Grubu	8	17.7
Arkadaş	21	46.6
Aile	10	22.2
Belirtilmeyen	5	11.1
Yalnız	1	2.2
Toplam	45	%100

Kompozisyonda öğrencilerden müze gezisini kiminle yaptıklarının belirtilmesi istenmiştir. Bu soruya *okul grubu, arkadaş, aile, yalnız* olarak cevap vermişlerdir. 5 öğrenci ise müze gezisine kiminle gittiğini belirtmemiştir. Tablo incelendiğinde öğrenciler en çok arkadaşları ile gitmeyi tercih etmişlerdir. Arkadaşlar cevabını, aile ve okul grubu takip etmiştir.

**Tablo 3**  
**Öğrencilerin Müzeyi Ziyaret Etme Amaçları**

AMAÇ	CEVAPLAYAN SAYISI	YÜZDE
Performans Ödevi	16	%35.5
Okul Gezisi	9	%20
Boş Zaman Değerlendirme	19	%42.2
Erasmus Gezisi	1	%2.2
Toplam	45	%100

Öğrencilerin müzeye gitme amaçları *performans ödevini yapmak, okul gezisine katılmak, boş zamanı değerlendirmek ve Erasmus gezisine katılmak* olarak sıralanmıştır. Tablodan da görüldüğü üzere, müzelere en çok boş zamanı değerlendirmek ve performans ödevini yapmak için gidilmiştir.

### İkinci Alt Probleme İlişkin Bulgular

10. sınıf öğrencilerinin hangi müzeleri ziyaret ettikleri ve bahsi geçen müzeyi tercih etme sebeplerine ilişkin araştırmanın ikinci alt problemine ait bulgular Tablo 4 ve Tablo 5'te verilmiştir.

**Tablo 4**  
**Öğrencilerin Ziyaret Ettiği Müzeler**

Ziyaret Edilen Müze	Cevaplayan Sayısı	YÜZDE
Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi	10	22.2
Ankara Etnografya Müzesi	1	2.2
Ankara Resim Heykel Müzesi	2	4.4
Sümela Manastırı	1	2.2
Efes Antik Kenti	1	2.2
Osmaniye Müzesi	1	2.2
Ankara İş Bankası Müzesi	12	24.4
Anıtkabir	2	4.4
Şehit Cuma Dağ Tabiat Tarihi Müzesi	4	8.8
Malatya Fotoğraf Müzesi	1	2.2
Cunda Oyuncak Müzesi	1	2.2
Türk Hava Kuvvetleri Müzesi	1	2.2
Eskişehir Büyükşehir Belediyesi Yılmaz Büyükerşen Balmumu Müzesi	1	2.2
Türk Tarih Müzesi ve Parkı	1	2.2
Karatepe Aslantaş Açık Hava Müzesi	1	2.2
Konya Mevlana Müzesi	1	2.2
Ankara Rahmi Koç Müzesi	3	6.6
Wannsee Konferansı Müze Evi (Almanya)	1	2.2
Toplam	45	%100

Öğrencilerin ziyaret ettiği müzeler incelendiğinde, çoğunluğun Ankara ilinde bulunan bir müzeye gittiği görülmekte olup toplamda 35 öğrenci Ankara ili müzelerini ziyaret etmiştir. Ankara ilinde ise en çok Ankara İş Bankası müzesinin ziyaret edildiği öğrencilerin verdiği cevaplar doğrultusunda tespit edilmiştir.

4 öğrenci tatil amaçlı gittikleri şehirlerdeki müzeleri ziyaret etmiştir. 5 öğrenci ise, memleketlerinde bulunan müzeleri ziyaret etmeyi tercih etmiştir. Son olarak 1 öğrenci, Erasmus programına katılmış ve bu proje esnasında bir müzeyi ziyaret etmiştir.



**Tablo 5**  
**Öğrencilerin Müzeleri Tercih Sebepleri**

MÜZEYİ TERCİH SEBEBİ	VERİLEN CEVAP SAYISI	YÜZDE
Misafir Gezdirmek	1	%5
Müzeyi Ziyaret Etmeyi İstemek	2	%10
Tur Gezisi	1	%10
Okul Gezisi	9	%45
Memleket Gezisi	4	%20
Aile Tercihi	4	%20
İlgi Alanı	1	%5
Öğretmen Tavsiyesi	1	%5
Eve Yakın Oluşu	1	%5
Toplam	20	%100

Bu araştırmaya katılan 45 öğrenci, yazdıkları kompozisyonlarda, 18 farklı müzeye yer vermiştir. Yukarıdaki tablo incelendiğinde müze seçiminde en çok okul tarafından düzenlenen gezilerin belirleyici olduğu görülmektedir. Bu tercihi ailenin yaptığı seçim ve memleket ziyaretleri esnasında yapılan boş zaman değerlendirme gezileri takip etmiştir. Bu durum bireysel ilgi ve meraktan ziyade başkaları tarafından planlanmış gezilerin daha çok yapıldığını göstermektedir.

### Üçüncü Alt Probleme İlişkin Bulgular

11. sınıf öğrencilerinin müze ziyaretinde dikkatlerini çeken nesne/nesnelere sorusuna ilişkin araştırmanın üçüncü alt problemine ait bulgular Tablo 6'da sunulmuştur.

**Tablo 6**  
**Öğrencilerin Müzede Dikkatini Çeken Nesne/Nesnelere**

NESNE TÜRÜ	VERİLEN CEVAPLAR	YÜZDE
Günlük Eşya	4	%11.1
Duvar Resmi	1	%2.7
Heykel	6	%16.6
Video Gösterimi	2	%5.5
Savaş Araçları	3	%8.3
Dini Motifler	1	%2.7
Tablet	2	%5.5
Basılı Eser	8	%22.2
Tablet	2	%5.5
Kasa	1	%2.7
Oyuncak	1	%2.7
Kıyafet	1	%2.7
Vazo	1	%2.7
Para	1	%2.7
Dinozor İskeleti	1	%2.7
Doğal Taşlar	2	%5.5
Toplam	36	%100

Bir müzenin öne çıkan özelliklerinin başında sahip olduğu nesnelere gelmektedir. Müzede ziyaretçilerin ilgisini çeken en önemli şey sergilenen nesnelere dir. Araştırmaya katılan öğrenciler, ziyaret ettikleri müze gezilerinde çeşitli nesne örnekleri vermiştir. Tablodaki nesnelere incelendiğinde en çok el yazması ve basılı eserlerin hatırlandığı görülmektedir. Bu tür eserlerden sonra ise en çok heykeller dikkatlerini çekmiştir. Bunun yanında hiç nesne belirtmeyen öğrenciler de bulunmaktadır. Yaptığı müze ziyaretinden sonra hiçbir nesneyi hatırlamayan bir öğrenci bulunmaktadır. Hiçbir nesnenin hatırlanmıyor olma durumu müze ziyaretinin kalıcılığı ve etkinliği noktasında eksik kaldığını göstermektedir.



### Dördüncü Alt Probleme İlişkin Bulgular

11. sınıf öğrencilerinin müze ziyareti hakkındaki düşüncelerinin tespit edilmeye çalışıldığı, araştırmanın dördüncü alt problemine ilişkin bulgular Tablo 7’de sunulmuştur.

Tablo 7

#### Öğrencilerin Ziyaret Ettikleri Müze Hakkındaki Düşünceleri

MÜZE HAKKINDAKİ DÜŞÜNCE	VERİLEN CEVAPLAR	YÜZDE
Eğlenceli	5	%10
İlgi Çekici	3	%6
Sıkıcı	7	%14
Beğeni	12	%24
Öğretici	8	%16
Etkileyici	6	%12
Empati	1	%2
Yorucu	2	%4
Beklentinin Üzerinde	3	%6
Alışveriş Merkezi Gezmek Gibi	1	%2
Keyifli Zaman	2	%4
Toplam	50	%100

Öğrenciler, müze gezilerini çoğunlukla beğendiklerini belirtmiştir. Bir kısım öğrenci müzeyi öğretici bulurken, başka bir kısım öğrenci ise bu deneyimi sıkıcı bulunduğunu belirtmiştir.

B17 kodlu öğrenci, *Müzenin sıkıcı bir deneyim olduğunu düşündüğüm için daha önce hiç böyle bir gereksinim duymamıştım. Ancak sandığımın aksine oldukça keyifliydi. Zorunluluktan gitmiş olsak da artık yeni bir hobim var.* cevabını vermiştir.

C11 kodlu öğrenci ise, *Müzedeki dikkatimi çeken çok fazla şey olmasına rağmen özel olarak aaaa bu çok güzeldi diyebileceğim bir şey aklıma gelmiyor. Müze gezisinden çok arkadaşımın AVM gezer gibi bir gezi yaptık.* şeklinde görüş bildirmiştir.

### Beşinci Alt Probleme İlişkin Bulgular

“Ziyaret edilen müzelerin mimari özellikleri 11. sınıf öğrencilerinin dikkatini çekmekte midir?” sorusuna cevap aranan çalışmanın, beşinci alt problemine ilişkin bulgular Tablo 8’de sunulmuştur:

Tablo 8

#### Öğrencilerin Ziyaret Ettiği Müze Mimarisi Hakkındaki Düşünceleri

MÜZE MİMARİSİ VE TASARIMI	VERİLEN CEVAPLAR	YÜZDE
İyi Işıklandırma	1	%4.54
Kötü Işıklandırma	2	%9.09
Etkileyici	3	%13.63
Karışık	3	%13.63
Beğenilen Yapı	7	%31.81
Büyük Yapı ve Yorucu	1	%4.54
Nesne Etiketleri	5	%22.72
Toplam	22	%100

Öğrenciler, yaptıkları müze ziyaretlerinde nesne etiketlerini okumakta zorlandıklarını ve hangi nesneye ait olduğunu anlamının güç olduğunu dile getirmiştir.

Bazı öğrenciler ise, bu etiketler sayesinde eserleri anladığını dile getirmiştir.

A16 kodlu öğrenci, *Sergilenen her şeyin altında bilgilendirme yazıları var. Bu çok yararlı.* ifadesini kullanmıştır.

Ankara Medeniyetler Müzesi’ni ziyaret eden 2 öğrenci müzenin ışıklandırmasının kötü olduğunu, gezinin sonlarına yaklaştıkça uykularının geldiğini dile getirmiştir.

B6 kodlu öğrenci, *Müze içi çok karanlıktı ve zaten özel bir ilgim olmayan bir konu üzerinde çalışırken o karanlık mekân (Ankara Medeniyetler Müzesi) iyice uykumu getirdi.* şeklinde görüş belirtmiştir.

Verilen cevaplar incelendiğinde Ankara Medeniyetler Müzesi ve Ankara İş Bankası Müzesi'nin mimari özelliklerinin dikkat çekici olduğu ve beğenildiği anlaşılmıştır. Bu durum müze mimarisinin önemini ortaya koymaktadır.

### Altıncı Alt Probleme İlişkin Bulgular

11. sınıf öğrencilerinin müze ziyaretlerinde rehberin rolüne ilişkin durumun tespitine yönelik araştırmanın altıncı alt problemine ait bulgular Tablo 9'da sunulmuştur.

Tablo 9  
Öğrencileri Müze Rehberine İlişkin Görüşleri

MÜZE REHBERİ	VERİLEN CEVAP SAYISI	YÜZDE
Müze Rehberin Eksikliği	6	%50
Müzedede Rehber Bulunmakta ve Verimli	4	%33.3
Müzedede Rehber Var Fakat Etkisi Yetersiz	2	%16.6
Toplam	12	%100

Toplamda 45 kompozisyonun bulunduğu çalışmada, 12 öğrenci müze rehberinden bahsetmiştir.

6 öğrenci rehberin eksik olduğunu fark etmiştir.

B6 kodlu öğrenci, *Rehber ile gezmediğimiz için her tabloya ve yazıya bakarak zaman kronolojisini kaçırmamaya çalıştık.* demiştir.

B13 kodlu öğrenci ise, *Vurgulamak istediğim bir şey var. İlk medeniyetlere ait çok bir bilğim olmadan gittim ve yanımda beraber gittiğim arkadaşımın tarihi çok iyi. O olmasaydı büyük ihtimalle çok bir şey anlamayacaktım. Yani bizlere eserin altında bilgi veriliyor müzedede ama bilgili biriyle gidilirse daha çok bilgi alınabilir ve bu gezinin daha verimli geçmesini sağlar.* şeklinde görüşünü bildirmiştir.

Yapılan çalışmada 4 öğrencinin rehberli müze ziyaretinin olumlu yönlerine dikkat çektiği görülmektedir.

C7 kodlu öğrenci rehberle birlikte verimli bir gezi olduğunu şu sözlerle belirtmiştir: *Rehberimiz bizi parçalara ayırarak çok detaylı ve anlaşılır bir şekilde gezdirdi.*

2 öğrenci ise rehberli gezi yapmasına rağmen rehberli gezi ile ilgili olumsuz düşüncelerini belirtmiştir.

C4 kodlu öğrencinin görüşü şu şekildedir: *Müzeyi gezerken kalabalık olduğumuz için rehberin bazı anlattığı yerleri kaçırmıştım.*

### Sonuç

Bu çalışmamızda ortaöğretim 11. sınıf öğrencilerinin sahip olduğu müze algısının nasıl şekillendiğinin tespitine çalışılmıştır.

Araştırmamızın birinci alt probleminin sonuçları doğrultusunda, öğrencilerin aklına gelen ilk müze gezisinin, genellikle aynı yıl yapılan müze gezileri olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durum, öğrencilerde önceki deneyimlerinin kalıcılığının az olduğunu ve daha çok yakın zamanı hatırladıklarını ortaya çıkarmaktadır.

Yine araştırmanın birinci alt probleminde, öğrencilerin %42'si müze ziyaretinin amacına, boş zaman geçirmek cevabını verirken, %35'i performans ödevi için gittiğini belirtmiştir. Bu

maddeden hareketle müze ziyaretlerinin genellikle gezmek amaçlı yapıldığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Fakat kompozisyonlarda, müze eğitimi amacını taşıyan müze ziyarete hiç rastlanmamıştır. MEB tarih öğretiminin amaçlarından biri olan müze eğitiminin, öğrenciler açısından eksik kaldığı neticesi ortaya çıkmıştır.

Araştırmanın ikinci alt probleminde öğrencilerin çoğunluğunun tarih müzelerini tercih ettiği görülmektedir. Tarih müzelerini, arkeoloji ve doğa tarihi müzeleri takip etmiştir. Verilen cevaplar doğrultusunda öğrencilerin kompozisyonlarında bilim veya modern müzelere yer vermediği ortaya çıkmakta, müze algısının tarih konularında yoğunlaştığı görülmektedir. Ayrıca müze tercihlerinde, 25 öğrenci devlete bağlı müzeleri tercih etmişken, 12 öğrencinin giriş ücreti olmayan özel müzeyi tercih ettiği görülmektedir. Geriye kalan öğrenciler ise giriş ücretine tâbi müzeleri tercih etmiştir.

Araştırmanın üçüncü alt probleminde öğrencilerin kompozisyonlarında yer verdiği nesnelere incelenmiştir. Toplamda 36 nesneye örnek verilirken, bir kısım öğrenci nesne örneği vermemiştir. Müzeler öncelikle sergiledikleri eserlerle öne çıkmaktadır. Öğrencilerin bu eserlere dair verdiği kısıtlı cevaplar kalıcı öğrenmenin boyutunu göstermektedir. Bulgular kısmında da belirtildiği gibi geziden geriye hiçbir şey hatırlamayan öğrenci bulunmaktadır. Bu durum müze gezilerinin planlı ve belirli bir amaç çerçevesinde yapılmasının önemini ortaya koymaktadır. Eşki (2022) yaptığı çalışmada, müze eğitiminin öğrencilerin bilişsel süreçlerine katkı sağladığını ve akademik başarılarını arttırdığını ortaya koymuştur. Eğitim amacı taşıyan faaliyetlerin öğrencilerin başarısı konusunda etkili olduğu düşünülmektedir. Bu noktada çalışmada elde edilen veriler bu görüşü destekler niteliktedir.

Araştırmanın dördüncü alt probleminde öğrencilerin müze hakkındaki düşünceleri incelenmiştir. Sonuçlar neticesinde öğrencilerin %24'ü müzeyi beğendiğini, %16'sı müzenin öğretici olduğunu, %14'ü ise sıkıcı olduğunu düşünmektedir. Verilen cevapların çoğunluğunun bir genelleme olduğu görülmektedir. Ziyaret ettiği müze hakkında düşünce ve hissiyatına dair bilgi vermeyen öğrenciler de bulunmaktadır. Kompozisyonlar incelendiğinde öğrencilerin müze gezisine, herhangi bir yere yaptıkları geziden bahseder gibi cevap verildiği anlaşılmaktadır. Bu durumun müze gezileri esnasında öğrencilerin müzeyi yeterince keşfetmemesinden kaynaklı olduğu düşünülmektedir (Kartal-Şeyhoğlu, 2020: 143). Yalçın (2010), çalışmasından müzelerin öğretim alanı olarak kullanılmasının öğrencilere tarih bilinci kazandırılması ve tarihsel mirasa duyarlılık ve ilgisinin arttığı sonucunu çıkartmıştır. Makaleden elde edilen sonuçlar göz önüne alındığında müze eğitiminin önemi ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda müze eğitiminin bir tarafı olan öğretmenlerin görüşleri de önem arz etmektedir. Işık (2013), yaptığı çalışmada bu konu üzerinde durarak öğretmenlere verilen eğitim sonucunda bilgi ve becerilerinde artış gözlemlemiştir. Bu noktada müze eğitiminin öğrenciye yansımaları için öğretmen eğitimlerinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Araştırmanın beşinci alt probleminde, müze mimarisinin öğrencilerin algılarına etki durumu merak edilmiştir. Toplamda 20 öğrenci, müze mimarisi ve tasarımı konusuna değinilmiştir. 7 öğrenci müze binasının etkileyici olduğunu dile getirmiştir. Burada özellikle Ankara İş Bankası Müzesi öne çıktığı görülmektedir. Bunun sebebi ise müzenin tarihî binaya kurulmuş olmasıdır. 3 öğrenci ise müzelerdeki ışıklandırmanın durumuna değinerek, sergileme açısından önemine dikkat çekmiştir.

Araştırmanın altıncı alt probleminde öğrencilerin gözünden rehberle ilişkin durum ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Kompozisyonlarında rehberden bahseden öğrencilerden yarısı, rehbersiz gezinin bir eksiklik olduğunu ve geziyi verimsizleştirdiği belirtmiştir. Rehber ile gezen 6 öğrenciden 4'ü gezinin verimli olduğunu düşünürken 2'si kalabalık grupta rehberin etkisini kaybettiğini belirtmiştir. Bu sonuçlar, bir müze gezisinde rehberin önemini ortaya koymaktadır. Müze rehberinin donanımlı olması müze deneyimini etkileyen önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda müzenin durumuna göre belirli bir katılımcı sayısı ile rehberli gezinin gerçekleştirilmesinin önemi ortaya çıkmaktadır.

## Öneriler

Araştırmanın sonuçları doğrultusunda şu önerilerde bulunulabilir:

- Araştırmanın birinci ve üçüncü alt probleminin sonucu doğrultusunda, müze gezilerinin zihinlerdeki kalıcılığının sınırlı olduğu ve bu durumun aşılabilmesi için planlı müze gezilerinin önemli olduğu görülmektedir. Müze öncesi, müze gezisi ve müze sonrası uygulamalara önem verilerek bu uygulamaların teşvik edilmesi önerilebilir.
- Araştırmanın ikinci alt probleminin sonucu ışığında, müzelerin genellikle tarih dersiyile bağdaştırılması müzelerin işlevlerinin göz ardı edildiğini ortaya çıkarmaktadır. Fakat her dersin müzede işlenebileceği ve MEB'in bu durumu desteklediği bilinmektedir. Planlı bir müze eğitimi programı ile müze türlerinin etkin kullanılması önerilmektedir.
- Araştırmada müze ziyaretlerinin başlıca amaçlarından birinin performans ödevi hazırlamak olduğu görülmektedir. Ancak öğrencilere göre müze, ödev için fotoğraf çekilip çıkılacak yer gibi algılanmaktadır. Performans ödevi verilirken daha özellikli ödevlerin planlanması önerilmektedir.
- Müze tercihleri incelendiğinde ailelerin rolü dikkat çekmektedir. Ailelerin müze farkındalığı, öğrenci deneyimini etkilemektedir. Ailelerin müze gezisi öncesi, mekân hakkında bilgi sahibi olması önerilmektedir.
- Araştırmanın altıncı alt probleminin sonucu doğrultusunda, müze rehberinin veya uzmanın öğrenci deneyimindeki etkisinin büyük olduğu ortaya çıkmaktadır. Müzelerin bünyesinde daha çok rehber/uzmana yer vermesi ve bu hizmetin öğrenciler tarafından ulaşılabilir olması önerilmektedir.

## KAYNAKLAR

- ATA, B. (2002). *Müzelerle ve tarihi mekanlarla tarih öğretimi: tarih öğretmenlerinin 'müze eğitimi'ne ilişkin görüşleri*. Doktora tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- EŞKİ, H.E. (2022). *Sosyal bilgiler dersine yönelik müze eğitimi etkinliklerinin geliştirilmesi ve öğrencilerin akademik başarılarına etkisinin değerlendirilmesi*. Yüksek lisans tezi, Gaziantep Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Gaziantep.
- ICOM. (2022). <https://kulturlimited.com/icomdan-yeni-muze-tanimi/#:~:text=ICOM%20taraf%C4%B1ndan%20onaylanan%20yeni%20m%C3%BCze,amac%C4%B1%20g%C3%BCtmeyen%2C%20kal%C4%B1c%C4%B1%20bir%20kurumdur,sitesinden 28.10.2023 tarihinde erişilmiştir>.
- IŞIK, H. (2013). "The Effect of Education-Project via Museums and Historical Places on The Attitudes and Outlooks of Teachers". *International Journal of Academic Research*, C. 5, (2), 300-306.
- KANDEMİR, Ö. ve UÇAR, Ö. (2015). "Değişen Müze Kavramı Ve Çağdaş Müze Mekânlarının Oluşturulmasına Yönelik Tasarım Girdileri". *Sanat ve Tasarım Dergisi*, C. 5, (2), 17-47.
- KARADENİZ, C. (2014). "Müze, Oyunlar, Oyuncaklar Ve Çocuklar". (Ed. D. Maktal Canko). *Çağdaş müzelerde eğitim yaklaşımları: çocuk müzeleri ve bilim, teknoloji ve keşif merkezleri*. s.173-197. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- KARTAL, A., & ŞEYHOĞLU, A. (2020). "Öğrenci Bakış Açısıyla Sosyal Bilgilerde Okul Dışı Öğrenme Ortamları Bağlamında "Müzeler" ". *Gazi Eğitim Bilimleri Dergisi*, C. 6, (1), 128-146.
- MEB, (2023). Ortaöğretim tarih dersi (9,10 ve 11. sınıflar) öğretim programı. <https://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=1265> sayfasından 16.10.2023 tarihinde erişilmiştir.
- ÖZKASIM, H. (2013). "Müze ve Müzecilik". (Ed. E. Altınşapan ve N. Küçükhasköylü), *Müzecilik ve Sergileme*. Ankara: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- PAYKOÇ, F. (2003). Türkiye'de Müze Eğitimi Uygulamaları. *Müze eğitimi Seminerleri I, Akdeniz Bölgesi Müzeleri s.49-60*. Antalya: Suna- İnan Kıraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü.

- ŞİŞMAN, Z.B. (2019). *Sosyal bilgiler öğretiminde kültürel varlıklara ilişkin öğrencilerde farkındalık bilinci oluşturmada müze eğitimi etkisi (Malatya ili örneği)*. Yüksek lisans tezi, İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Malatya.
- TEKİNDAL, M. & UĞUZ ARSU, Ş. (2020). Nitel araştırma yöntemi olarak fenomenolojik yaklaşımın kapsamı ve sürecine yönelik bir derleme. *Ufkun Ötesi Bilim Dergisi*, C. 20, (1), 153-172.
- TEZCAN AKMEHMET, K. & ÖDEKAN, A. (2011). "Müze Eğitiminin Tarihsel Gelişimi". *İtü Dergisi*, C. 3, (1).
- TEZCAN AKMEHMET, K. (2014). Eğitim Ve Müzeler. (Ed. D. Maktal-Canko), *Müzeler, oyunlar, oyuncaklar ve çocuklar*, 155-161. İzmir:Dokuz Eylül Üniversitesi
- YALÇIN, F. (2010). *Tarih öğretim alanı olarak müzelerin kullanılmasının toplumsal tarih bilincinin kazandırılmasındaki etkileri*. Yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- YEŞİLBURSA, C, C. (2011). *Sosyal bilgilerde miras eğitiminin öğrencilerin somut kültürel mirasa karşı tutumlarına ve akademik başarılarına etkisi*. Doktora tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- YEŞİLYURT, B. (2023). *Öğretmenlerin hizmet içi müze eğitimine ilişkin görüş ve deneyimlerinin incelenmesi*. Yüksek lisans tezi, Osmangazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eskişehir.
- YILDIRIM, A. & ŞİMŞEK, H. (2006). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara:Seçkin.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.







## ARAŞTIRMA MAKALESİ

Hilal POLAT

Sivas Cumhuriyet Üni.  
Edebiyat Fak.  
Antropoloji Böl.  
Yüksek Lisans Mez.

hilalpolat\_58@hotmail.com

 0000-0001-5052-3254

 10.56387/ahbvedebiyat.1369251

Gönderim Tarihi: 30.09.2023  
Kabul Tarihi: 18.12.2023

*Alıntı:* POLAT, H. (2023) "Sivas'ın Gürün İlçesine Bağlı Yolgeçen ve Güldede Köylerindeki Ölümü Düşündüren İnanç ve Uygulamalar". *AHBVÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (9), 55-72.

## SİVAS'IN GÜRÜN İLÇESİNE BAĞLI YOLGEÇEN VE GÜLDEDE KÖYLERİNDEKİ ÖLÜMÜ DÜŞÜNDÜREN İNANÇ VE UYGULAMALAR

**ÖZ:** Ölüm olayının gerçekleşmeden hemen öncesinde, ölümün yaklaştığına dair bazı belirtilerin olduğuna inanılmaktadır. Her kültürde var olan bu inançlar, sembollerin ve yorumlamanın etkisiyle farklılık göstermektedir. Bu çalışmada Sivas'ın Gürün ilçesine bağlı Yolgeçen Köyü ve Güldede Köyü'nde ölüm belirtisi olarak kabul edilen inanç ve uygulamaların incelenmesine karar verilmiştir. Araştırma alanının konuya uygun olduğunun gözlemlenmesinin ardından sorular hazırlanmıştır. Çalışma sırasında derinlemesine görüşme formu ve katılımcı gözlem tekniği kullanılmıştır. Çalışmada Sünni ve Alevi olmak üzere iki görüş ayrı ayrı incelenmiş ve kültürel farklılıklar varsa ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Ancak iki topluluk arasında gerçekleşen kültürleşmenin etkisiyle çok az farklılık gözlemlenmiştir. Araştırılan topluluklarda ölümden sonra yaşamın devam ettiği inancının da etkisiyle insanlar ölümden hem korkmuş hem de ölümü merak etmişlerdir. Bunun doğrultusunda ölüm öncesindeki ecel belirtilerinin neler olduğunu bulmaya çalışmışlardır. İnsanlar etraflarında olup biten her şeyi gözlemlemeye çalışarak birtakım sonuçlara varmışlardır. Ölümün belirtisi olduğu düşünülen inanç ve uygulamalar; hayvan ve bitkilere bağlı olan, rüyada görülen olaylara bağlı olan, doğa olaylarına bağlı olan, eşyalara bağlı olan, hastanın fiziki ve psikolojik değişikliklerine bağlı olan ve ölümü çağrıştıran diğer inançlar olarak altı başlıkta sınıflandırılmıştır. Sınıflandırılan bu inanç ve uygulamalar insanların zihninde önemli yer edinmiş ve ölüme bakış açısını genişletip, insanların ölümden sonraki yaşam inancını kuvvetlendirmiştir. Elde edilen bulgulara bakıldığında, topluluklara ölümü çağrıştırdığı düşünülen inançlar, onlar için birer sembol hâline gelmiş ve semboller sayesinde nesiller arasında aktarımı sağlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ölüm, İnanç, Sembol, Kültür, Topluluk.

## BELIEFS AND PRACTICES REMINISCENT OF DEATH IN THE VILLAGES OF YOLGECEN AND GÜLDEDE IN GÜRÜN DISTRICT OF SİVAS

**ABSTRACT:** It is believed that just before the death occurs, there are some signs that death is approaching. These beliefs, which exist in every culture, differ due to the influence of interpretation and symbols. This study was intended to examine the beliefs and practices that are considered signs of death in Yolgeçen Village and Güldede Village in Gürün district of Sivas. Questions were prepared after observing that the research area was suitable for the subject. An in-depth interview form and participant observation technique were used during the study. In the study, two views, Sunni and Alevi, were examined separately within the purpose of revealing the cultural differences, if any. However, very few differences were observed due to the influence of acculturation between the two communities. In the communities studied, people were both afraid of and curious about death, under the influence of the belief that life continues after death. In line with this, they tried to find out what the signs of death were before death. People indeed reached some conclusions by trying to observe everything that is happening around them. Beliefs and practices thought to be a sign of death are classified under six headings: Beliefs that depend on animals and plants, those that occur in dreams, those that depend on natural events, those that depend on objects, those that depend on the patient's physical and psychological changes, and other beliefs that evoke death. These classified beliefs and practices have gained an important place in people's minds, broadened their perspective on death and strengthened their belief in life after death. Considering the findings, beliefs that are thought to remind communities of death have become symbols for them and have been transmitted between generations thanks to symbols.

**Keywords:** Death, Belief, Symbol, Culture, Community.

## Giriş

Ölüm evrensel bir olgu olup insanlık tarihi boyunca üzerinde en çok düşünülen ve aşılması gereken bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğumla başlayan yaşam döngüsü ölümle son bulmaktadır. Ölümlü olmanın insan için çaresizlik olarak algılanması, insanın ölümü aşamaması, ölümden ve ölüm sonrası tehlikelerden kaçınmak için çeşitli inanç ve uygulamaları beraberinde getirmiştir (Hökekleli, 2008: 14; Bauman, 2000: 10; Tunç, 2021b: 206).

Kültür yapıcı bir varlık olarak insanın ölüme yaklaşımı çeşitlilik gösterir. Ancak insanlık tarihi göz önüne alındığında insanın yaşamında üç önemli geçiş aşaması olduğu kabul edilmektedir. Bunlar; doğum, evlenme ve ölümdür. Geçiş aşamalarının çevresinde pek çok adet, tören, kaçınma ve dinsel büyüsel işlemler bulunmaktadır (Örnek, 2017: 17). Bu işlemlerin gerçekleşmesindeki temel amaç, kişilerin var oldukları yeni geçiş aşamalarında daha iyi bir durumda olmalarındandır.

Ölümün bütün insanlık için bir kaçınılmaz son oluşu ve tekrar dirilme inancı, dünyanın her yerinde ölüm çevresinde oluşan âdetlere ve uygulamalara evrensel bir karakter kazandırarak bir kültür hâline gelmiştir (Göde ve Türkan, 2015: 69). Dolayısıyla kültürün bu aşamada en önemli etkileşimi din olgusuyla olmaktadır (Tunç, 2021c: 57 vd). Din inananların hayatlarına belli değişiklikler getiren, kural ve normlarıyla toplumsal değişme yönünü belirleyen bir olgudur. Toplumun belli yöndeki alışkanlık ve uygulamalarında din ve dinsel olguların mutlak hâkimiyeti söz konusu olduğunda din-kültür arasındaki ilişki ve etkileşim ölüme ilişkin pratikleri çeşitlendirmektedir (Tunç, 2021a: 22; Atay, 2012: 22).

Yapılan uygulamalar, inançlar ve ölüme gösterilen saygı, ölüm sonrasında varlıklarının devam ettiği inancına dayanır. Toplulukların ölüme bakış açısı, inançları ve gelenekleri, ölüm sonrası gerçekleştirilen ritüel ve uygulamalardan anlaşılır.

Sedat Veyis Örnek, ölüm konusunu; ölüm öncesi, ölüm anı ve ölüm sonrası olarak üç ayrı başlıkta incelemiştir (2017: 19). Bu çalışmada da ölüm öncesi döneme odaklanılmıştır. Ölüm öncesinde, ölüm olgusuna duyulan merakın ortaya çıkardığı inançlar, insanların ölüm korkusuyla baş etme çabalarının bir yansımasıdır. Ölüme dair inançların olduğu durumlarda, beklenen felaketi önlemek amacıyla çeşitli kaçınma stratejileri uygulanmıştır. Ayrıca hayatın son bulacak olması, insanın kökeni, kimliği ve temel amacının ne olduğu konusunda ebedî soruların doğmasına yol açmıştır (Spellman, 2017: 14).

Yapılan çalışma, Sivas'ın Gürün ilçesine bağlı Yolgeçen ve Güldede köylerindeki ölüm öncesinde gerçekleşen inanç ve uygulamaları içermektedir. Mayıs 2022-Mayıs 2023 tarihleri arasında gerçekleştirilen alan çalışması, ölümün habercisi olduğuna inanılan düşünceler konusunda detaylı bilgi sağlamıştır. Araştırma boyunca toplamda 44 kişiyle görüşülüp, 9 tane cenaze törenini gözlemlene fırsatı bulunmuştur. Yolgeçen Köyü'nde yaşayan kişiler Sünni'dir. Kaynak kişilerin verdiği bilgiye göre köyün yaşlı ve genç nüfusu birbiriyle orantılıdır. Burada cenazelerin yıkanması için bir gasilhane, cenaze namazları için iki cami, cenaze yemekleri için de bir adet köy konağı bulunmaktadır. Güldede Köyü'nde yaşayan kişiler Alevi'dir. Köyde kırk yaş altı birey yoktur. Önceden okul olarak kullanılan alan, köyde öğrencinin olmamasından dolayı kullanılmadığı için günümüzde gasilhane ve cenaze yemeklerinin yenildiği yer olarak kullanılmaktadır. İki köy arasındaki katılımcı sayısını dengede tutmak ve ölüm olayı hakkında bilgi sahibi oldukları düşünüldüğü için, araştırmaya sadece kırk yaş üstü bireyler katılmıştır. Bu çalışmada birbiri ile sınırı olan bu iki köyde uygulanan ritüellerin ve inançların, farklılıklarını gözlemlenmek hedeflenmiştir.

## 1. Ölümü Düşündüren İnanç ve Uygulamalar

Ölüm, kaçınılmaz olarak her canlının yaşayacağı bir olaydır. Bu durum insanlar tarafından genel olarak kabul edilmiştir. Ölüm olayının bilincinde olan kişiler, bilinçaltına ölüm korkusunu yerleştirmiştir ve ölüm öncesinde yapılan her şeyi gözlemleyerek ve sonrasında ölümle ilişkilendirerek yorumlamışlardır. Örnek'e göre ölüm korkusunun etkisiyle tedirgin olan toplum, gelecekte olacak şeyleri de tahmin etmek istediği için sürekli olmayan ve olduğu zamanda

genelde kötü sonuçlanan davranışları yorumlamaya çalışmışlardır. İnsanlar hayvanları, rüyaları, eşyaları, hava olaylarını, kişilerde görünen fizyolojik ve psikolojik değişimleri, ölümle ilgili olayları ve bunun gibi durumları gözlemleyerek buradaki durumları ölümün belirtisi olarak kabul etmişlerdir (2017: 23). Olayları ve durumları yorumlarıyla birleştiren kişiler bunları ölümün sembolü olarak kabul etmişler ve bu ölüm sembolleri geçmişten günümüze aktarılarak o kültürü benimseyenler tarafından kabul edilmesini sağlamışlardır.

İnsanlar, ölümle ilişkilendirdikleri olayları yorumlayarak kendilerine göre inançlar oluşturdukları gibi ölümün ve kötü durumların gelmesini engellemek amacıyla da kendilerine göre kaçınmalar bulmaya çalışmışlardır. Bulunan kaçınmalar da yine inançların yorumlanmasında olduğu gibi toplumun içinde bulunduğu kültürün de etkisiyle ortaya çıkmış ve her toplumda farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır.

### 1.1 Rüyada Görülen Olaylara Bağlı Olan İnanç ve Uygulamalar

Kişilerin rüyalarının ne yönde olacağı, gün içindeki istek ve hayallerinin etkisiyle şekillenmektedir. Bu hayallerin şekillenmesinde semboller ön plandadır. Semboller, hayallerdeki olayların fiziksel olarak karşılanmasında ve bilinçdışı kurgulanan durumların bilince aktarılmasında aracı olmaktadır. Bu durumda hayallerde ve isteklerde olan durumlar rüyalara doğrudan yansıtacağı gibi sembollerle de yansıtılabilmektedir. Rüyadaki sembollerin ne anlama geldiği de geçmişten günümüze kadar sürekli ilgi çekici olmuştur. Sembollerin ne anlama geldiği araştırıldığında genel olarak toplumsal, geleneksel ve kültürel nedenlerle ilişkili sonuçlara ulaşılmıştır. Rüyalarda görülen bazı nesne, kişi ve olaylar da ölüm olgusunun bir sembolü olarak kabul edilmektedir. Ölüm olayının, insanların düşüncelerinde önemli bir yer edindiği bilinmektedir. Rüyada görülen bazı durumların araştırılması ve çeşitli fikirlerin ortaya atılması ölüm olayıyla birleştirilmiş ve bu birleşmeyle beraber de toplumda herkesin kabul ettiği ortak bir sembol dili hâlini almıştır (Eren, 2010: 1077). Bu semboller yöreden yöreye farklı yorumlanmıştır. Bunu etkileyen en önemli unsur da kişilerin içinde bulunduğu kültürel yapıdır.

Rüyalar, ölümle ilgili haberler verdiği için çok sık duyulan olgulardır. Araştırılan toplum tarafından "Ayan oldu" kavramı bu nokta da karşımıza çıkmaktadır (Toprak, 07.06.2022). Ölümle ilişkilendirilmiş bir rüya gördükten sonra bir ölüm olduğunda "bana ayan olmuştu bu rüyayla" diye anlatılmaktadır. Burada kişi rüya aracılığıyla ölüm olacağına dair bilgilendirildiğine inanmaktadır. "Ayan olmakta", olayı hissetmek ve olayla ilgili bilgilendirilmek anlamlarında kullanılmaktadır. Ölümle ilişkilendirilmiş olan rüyalardan herhangi birini gören kişi, rüyasını kimseye anlatmadan köpeğe ekmek verir. Bunu sadaka niyetiyle yapar. Köpeğe ekmek verilerek kötü bir haberin gelmesi engellenmeye çalışılmaktadır. Bunun yerine fakir birine yemek yedirenler veya para verenler de vardır (Toprak, 01.06.2022; Moğulkoç 07.06.2022; Kartal M., 14.09.2022). İnsanların günlük hayatta yaşadıkları olayların bilinçaltına yerleşmesi ve bunun rüya olarak görülmesi olayına insanlar çok fazla anlam yüklemişlerdir.

Ölüm, insan zihninde genellikle karanlık ve korkunç bir şekilde yer almaktadır. Sevdiklerini kaybetme korkusu insanların içlerinde hep var olmuştur. Rüyada sevdiğinin ölümünü gören bir kimse bunu kabullenemez ve genellikle gördükleri rüyadan sonra ölüm haberi veya kötü haber gelmemesi için kimseye anlatmamaktadır. Anlatmak isteyen kişiler ise suya anlatıp daha sonra da suyu dökmektedirler (Aktaş, 12.07.2022; Aslan H., 15.09.2022). Korkulan olayın, suyla birlikte akıp gideceğine inanılmaktadır. Bazı kimseler ise rüya gördükten sonra bir sevap işleyerek iç ferahlığı sağlamaya çalışmaktadırlar (Kartal M., 14.09.2022; Tepe B., 01.03.2023).

Ölüm olgusuyla ilişkilendirilmiş durumlardan biri de evdeki duvarın yıkıldığını veya evin çatısının uçtuğunu rüyada görmek olmuştur. Böyle bir rüyanın görülmesi, Ölümüne dair bir inanca işaret etmektedir. Bir yerin yıkılmasıyla ilgili rüya görmek, ölüm habercisi olarak sıkça ifade edilen inançlardan biridir. Bu rüyalardaki olaylar, ölümle bağlantılı semboller arasında değerlendirilmektedir.

Bir yerlerin yıkılması, birinin öleceğine ve evinin yıkılacağı anlamına gelmektedir. Evinin yıkılması burada mecazi anlamda olup, cenaze sahiplerinin üzüntüden çok kötü olacağı anlamına gelmektedir. Anlatılan bir örnek şöyledir:

*Rüyamda evin arkasına doğru yürüyordum, samanlık evin arkasındaydı, bir baktım büyük bir rüzgâr geldi, samanlığın çatısı uçtu, duvarları yıkıldı, komşumuz Fadime abla vardı, çatı onun evinin önüne kondu, Fadime abla zaten hastaydı ben anlamıştım onun öleceğini, zaten sabah da haberi geldi (Çopur, 18.07.2022).*

Evin yıkılması, insanların ölümden sonra duyduğu derin üzüntüye benzetilmiştir. İnsanlar rüyalarında evlerinin yıkıldığını, ölümle bağdaştırmış ve buna inanmışlardır. Rüyada bir evin yıkılması, hanede yaşayan kişilerin çok üzüleceği bir olay yaşayacağı anlamına gelmektedir. Bu olayda genel olarak ölüm olarak anlatılmaktadır. Yengel, tarafından yapılan çalışmada, Adana'da da aynı inanç gözlemlenmiştir. Rüyada evin duvarının yıkıldığının görülmesi ölüm olarak yorumlanmıştır. Bu inanca göre rüyada evin ön kısmı yıkılırsa rüya sahibinin kendisinin öleceği, arka kısmı yıkılırsa rüya sahibinin yakınının ölüm haberi geleceğine inanılmıştır (Özdamar, 2022: 42; Yengel, 2008: 14).

Dişlerin rüyada dökülmesi durumu da ölüm sembolü olarak kabul edilmektedir. Dişlerinin sadece birkaçının döküldüğünü gören kişi, bu durumu bir kişinin ölümünün işareti olarak yorumlamaktadır (Moğulkoç, 01.06.2022; Avcu, 04.04.2023). Azı dişinin rüyada döküldüğünü görmek, yakın bir akrabanın ölümüne işaret olarak kabul edilmektedir. Bu durum, rüyada görülen azı dişinin akrabayı ve ölümü temsil eden bir sembol olduğunu vurgular (Tepe, 14.09.2022; Moğulkoç, 19.02.2023). Eğer bir kişi rüyasında dişlerinin tamamının döküldüğünü görürse, bu durum dişlerinin tamamının dökülmesine kadar uzun bir ömür süreceği şeklinde yorumlanmaktadır (Tepe, 04.06.2022). Kaynak kişinin anlattığı rüya şu şekildedir:

*Rüyamda sağ ve alt taraftaki en sondaki dişim düşüyordu, yemek yemeye çalışıyordum ama bir türlü yiyemiyordum. Ağzıma aldığım hiçbir şeyi çiğneyemiyordum. Sabah uyandığımdaya rüyayı kayıvalideme anlattım. O rüyamı duyunca donakaldı. Hemen bir kova sütü fakir bir komşuya götürdü. Rüyanın anlamı ölümmüş, anlatmadan önce birlerine yardım yapsak daha iyi olurmuş aslında. Kayınbabamı kaybettik bu rüyadan sonra, onun öleceği bana böyle ayan olmuştu (Kul, 20.08.2022).*

Kayseri, Erzurum, Konya, Maraş, Uşak, Rize, Çorum ve birçok ilde de rüyada dişin görülmesi ölüm haberi olduğuna inanılmıştır. Rüyada dişin çekilirken acıması ya da acımaması, dişin hangi yönden çekildiği gibi durumların ölecek kişi hakkından bilgi verici olarak kabul edilmiştir (Örnek, 2017: 34-35).

Kişinin saçının rüyada kesildiğini görmesi, kendi ölümünün habercisi olduğuna inanılmıştır. Saçın kesilmesi, rüya gören kişinin yaşamıyla ilgili bir sembol olarak ifade edilmiştir. Bu noktada, rüya sahibinin gençse saç kestirmenin ömrünü uzatacağına inanılırken, yaşlı bir bireyin böyle bir rüya görmesi durumunda öleceğine inanılmaktadır (Aslan H., 15.09.2022; Aslan B., 15.09.2022). Saçın kesilmesiyle ilgili anlatılan bir rüya örneği şu şekildedir:

*Babaannem hasta yatıyordu. Ölüm döşeğindeydi. Temel ihtiyaçlarını bile bizim yardımımızla karşılıyordu. Bir rüyasında babam tarafından saçını kesilirken görmüş, böyle bir rüyayı genç biri gördüğünde ömrü uzarmış ama babaannem gibi yaşlı biri gördüğünde ölümünün yakın olduğuna dair bir işaretmiş. Bu rüyadan sonra babaannemi kaybettik. Canını teslim ederken yanında sadece babam vardı. Galiba rüyasında babamın saçını kesmesi de bunun işaretiydi (Bulut, 01.06.2022).*

İnsanlar rüyasında gördüğü olayları yaşlarıyla da ilişkilendirmiştir. Genç biri rüyasında saçının kesildiğini görürse o kişinin ömrü uzar, hayra yorulur. Ancak bu rüyayı yaşlı bir insan görürse yaşı itibarıyla hayatının sona ereceğine, saçlarının kesildiği gibi hayatının sona ereceğine inanırlar. Yaşlı insanlar için ölüm daha kabul edilebilir bir olgu olurken genç insanlar için bu pek düşünülmemektedir. Ancak ölüm kavramı hayatın bir gerçeğidir. Gagauz Türklerinde de rüyada görülen saç kesilmesi ölüm habercisi olarak kabul edilmiştir (Dinç, 2004: 92).

Nur olarak isimlendirilen bir ışık sembolünün rüyada görülmesi, ölüm habercisi olarak kabul edilmektedir. Araştırılan topluluk, rüyada görülen ışığı nur olarak değerlendirmiş ve bu ışığı ölümle ilişkilendirmiştir. Rüyada görülen ışık, ölecek kişinin vefatından sonra aydınlık bir şekilde öteki dünyada yaşamını sürdüreceğinin bir işareti olarak algılanmıştır. Nur olarak adlandırılan ışığı gören bir kişinin anlatımı şu şekildedir:

*Rüyamda birinin evinin önünde toprağın ve pisliğin üstünde yorgan dikecektik, yerleri elimle düzelttim, yorganı serdim. Birden yorganın ortasında bir ışık, aydınlık belirdi. Sanki oraya nur doğdu. Işık o kadar parlaktı ki gözümü alıyordu. Işığı elimle aldım, yanıma koydum. Koyduğum yer topraklı. Sabahında torunumun ölüm haberini aldım. Torunumu toprağa koymuşum (Dişli, 07.06.2022).*

Rüyada görülen ışık sembolü aslında öbür dünya ile ilişkilendirilmiştir. İnsanların doğasında var olan ahiret inancı bunu destelemektedir. İnsanlar beyaz ışığı gördükleri an öbür dünya akıllarına gelmektedir. Çünkü insanların bilincinde öteki taraf nurlu ve beyaz bir ışığı çağrıştırmaktadır.

Kapının kenarındaki tahtaların rüyada sökülmesi veya söküldüğünün görülmesi durumunda bir kişinin öleceğine inanılmaktadır (Toprak, 20.08.2022; Avcu, F., 02.03.2023). Araştırılan toplumun yerel ağzına göre kapının alt kısmındaki tahtalara eşik, kapının yan tahtaları da sivik olarak adlandırılmıştır. Rüya sahibinin, evinin kapısının eşığının ve siviklerinin söküldüğünü gördüğünde bu durumun ölümünün habercisi olduğuna inanılır. Bu durumu, rüya sahibinin tabutu için tahtalar hazırladığı şeklinde yorumlayanlar da vardır (Toprak, 20.08.2022). Başka bir yorum da tabut evden çıkarken zorlanılmaması için tahtaların söküldüğü şeklindedir (Avcu, F., 02.03.2023). Her iki durumda da ölümle ilişkili olan tabut ile bağdaştırılarak, ölüm belirtisi olarak kabul edilmiştir.

Yaz mevsiminde rüyada kar görülmesi, olağandışı bir durumu simgeler ve genellikle rüya sahibinin kötü haberler alacağına ve bu haberle derin bir üzüntü yaşayacağına dair bir inançla ilişkilidir. Bu rüya, genellikle bir kişinin ölümü veya ciddi bir hastalığa yakalanma gibi olumsuz olayları temsil etmektedir. Bunun tam tersi olarak kış mevsiminde, yazlık meyve toplamak yine aynı anlamı ifade eder. Burada rüyada görülen terslik, kötü haberlerin gelmesi olarak kabul edilmektedir (Tuna, 20.08.2022). Rüyada kış mevsimiyle ilgili olaylar görmek çoğu zaman ölümü çağrıştırmıştır. Yaz mevsiminde her yer güneşli ve sıcakken, birden rüyasında kara kış gören insanların içine ölüm korkusu düşmektedir. Mevsimlerin de ölümü sembolik olarak düşündürmesi olağandır.

Rüyada bir kişiyi bulgur kaynatırken görünce, bulguru kaynatan kişinin ölüm haberinin gelmesi beklenmektedir. Bu rüya, bulguru kaynatan kişinin suyunun ısındığını, yolun sonuna geldiğini işaret etmektedir (Tuna, 27.10.2022; Dere, 02.03.2023). Konuyla ilgili anlatılan olay şu şekildedir:

*Bekir'in karısını hastaneye götürdüler, onun gecesinde rüya gördüm. Bizim evin oradan onlara doğru gidiyordum. Bekir'in evinin arkasında boş bir alan var orada bulgur kaynatıyorlar bir sürü kalabalık var. Bulguru karıştıran da Bekir'in karısı Fatma'ydı. Sabah olunca Fatma öldü (Tuna, 27.10.2022).*

Kaynak kişi, bireyin hastaneye gitmesini görmesi nedeniyle zihninde onun ölüm haberinin alınacağı fikrini yerleştirmiş ve bu durum rüyasında bu olayı görmesine sebep olmuştur. Samsun'da gerçekleştirilen bir çalışmada ise, rüyada kazan görmenin ölüm habercisi olarak algılandığı belirtilmiştir (Saraç, 2021: 244). Araştırılan toplumda bulgur kaynatılmasının ölüm habercisi olarak kabul edildiği bir bağlamda, Samsun'da bulgurun kaynatıldığı kazanın da ölüm haberi olarak algılandığı ortaya çıkmıştır.

Rüyada bir kimsenin ölen kişileri rüyasında sık sık görüp kendini çağırdığını söylemesi gibi durumlar da ölümün habercisi olarak kabul edilmektedir. Bir kişi artık sürekli ölen kişileri sayıklayıp, onlarla konuşuyor gibi davranması ve rüyasında o kişilerin kendisini çağırdığını görünce ölümünün beklenmesi muhtemeldir (Dişli, 07.06.2022; Kartal Z., 14.09.2022). Anlatılan bir olay şöyledir:

*Kayınbabam ölecekti belliydi, yatmıyordu ama benzi sararmıştı, ayakları şişmişti. Komşunun yanına doğru gitti, döndüğünde ölen kişilerin de orda olduğunu anlattı. Rüyasında da o gün babasının ne duruyorsun artık gel dediğini anlatmıştı. Çok geçmedi, akşamında kayınbabamı kaybettik (Aslan, 12.08.2022).*



Ölen bir kişinin rüya sahibini yanına çağırması, ölümle ilişkilendirilen bir başka olgudur. Sanal, yapmış olduğu incelemede bir gazete yazısına değinmiştir. Orada yazılanlara göre, hasta kişi, rüyasında ölen arkadaşının kendini çağırdığını anlatmıştır. Görülen kişi, organ bağı yaptıği için, kendisinin de aynı davranışı sergilemesini rüya sahibinden istemiştir. Rüya sahibi bu rüyadan sonra öldüğü zaman organlarının bağışlanmasını istemiştir. Gazete, bu durumu “öte taraftan gelen metafiziksel bir işaret” olarak yorumlamıştır (2013: 194). Ölen kişi tarafından çağrılmak, bu hayattaki süresinin dolduğuna ve artık öteki tarafa göç etmesi gerektiği şeklinde yorumlanır. Ölen bir kimse inançlarımız doğrultusunda ahirette olmaktadır. Rüyaı gören kimsenin bu fikre kapılması ve onun da ahirete gideceğine inanması çok olağan bir durumdur. İnançlarımız doğrultusunda ahiret inancı, öteki taraf inancı gibi kavramlar bu inançların temelini oluşturmaktadır. Tatar Türklerinde de aynı inanç bulunmaktadır. Rüyaı ölen birinin rüya sahibinin çağırdığını görmesi, çağırdığı zaman gittiğini görmesi, kişinin hayatının son bulmasının yakın olacağı şeklinde yorumlanmıştır (Zaripova Çetin, 2008: 106).

Siyah ayakkabı görmek, ölümün habercisi olarak kabul edilir. Ayakkabı sembolü, bir kişi öldüğünde ayakkabısının kapının önüne konulma geleneğinden kaynaklanır. Siyah bir ayakkabıyı kapının önünde, giyilmemiş bir şekilde görmek ise ölümün habercisi olarak tanımlanır. Ölen kişinin ayakkabısını kapının önüne koymak, bazılarında göre cenaze evinin belli olması ve yas tutulduğunun anlaşılması amacıyla yapılırken (Tuna, 20.08.2022; Tepe, 15.09.2022), diğerleri ise başkasının alıp giymesini, faydalanmasını sağlamak ve sevap kazanmak amacıyla yapılır (Çopur S., 03.02.2023). Bu konuda farklı inançlar bulunmaktadır. Ölümünden sonra gerçekleştirilen bir eylemin rüyada görülmesi, ölüm habercisi olarak yorumlanır.

Bulanık su, ölümle ilişkilendirilen başka bir semboldür (Avcu, S., 02.03.2023). Bulanık su gören kişinin ölümünün yakın olduğuna inanılır ve bu durum, ölen kişinin gömülmeden önce yıkandığı suyun bir işareti olarak kabul edilir.

Bunun dışında bir de bulanık su, kişinin artık yaşamında göreceği aydınlık günlerinin olmayacağını ve hayatın sonuna geldiğini ifade etmektedir. Saraç'ın (2017: 188), Boyabat folklorunda ölüm adetlerini araştırdığı çalışmasında da aynı sonuca varılmıştır. Bu bölgede de bulanık su ölüm belirtisi olarak kabul edilmiştir.

Tabut da ölümün bir simgesidir. Rüyaı tabut gibi kapısız penceresiz bir ev görmek de ölümün habercisi olan inançlardandır (Bulut, 01.06.2022; Çopur, F., 03.02.2023). Rüya sahibi, rüyasında böyle bir evde bulunup, bir de burası ne güzel derse öte dünya da yaşamının güzel olacağı şeklinde yorumlanmaktadır. Rüyaı görülen bu ev kişinin yeni evi yani mezarı olarak kabul edilmektedir.

Hem araştırılan toplum da hem de benzer örneklerin bulunduğu toplumlara bakıldığında rüyaların ölüm olgusuyla ilişkisi açık olarak görülmüştür. Araştırmanın yapıldığı toplumlarda rüyaya bağlı inançlar konusunda, iki köy arasında farklılık görülmemiştir. Çalışmaya yazılan her örnek iki köyde de yaygındır. Genel olarak kadınlar erkeklere oranla rüyanın ölümle ilişkisine daha çok inanmaktadır.

## 1.2. Hayvan ve Bitkilere Bağlı Olan İnanç ve Uygulamalar

Hayvan ve bitkiler, Türk kültüründe oldukça önemli bir yere sahiptir. İnsanlarla ayrı kabul edilemeyip, insanların sosyal yapısının oluşmasında da etkili olmuşlardır. Hayvanların her hareketini inceleyen insanlar, onlara bazı anlamlar yüklemiştir. Yine aynı şekilde bitkilerin de oluşum şekli ve kullanım alanları gibi incelemelerle onlara da anlamlar vermişlerdir. Hayvan ve bitkiler bu şekilde birer sembol hâlini almışlardır. Türk toplumu, özellikle hayvanlarla o kadar içli dışlıdır ki, hayvanlar ve zaman arasında bir bağ kurmuşlar ve on iki hayvanla on iki yılı eşleştirerek bir takvim oluşturmuşlardır. On iki yılda bir başa saran bu takvimde yıllar hayvanlara göre şekillenmiştir (Türkmen, 2012: 97-100). Zaman dışında, geçmişten günümüze kadar gelmiş birçok eserde de hayvan ve bitki kültü ile karşılaşmak kaçınılmaz olmuştur. İnsanlar, hayvanların davranışlarını inceleyerek, içinde buldukları kültüründe etkisiyle onları sınıflandırmışlardır. Bu sınıflandırma kutsal ile kutsal olmayan şeklinde olmuştur. Davranışları dışında dış görünüşleri de sınıflandırmanın temel olgularındandır. Burada oluşturulan sınıflandırma ile



hayvanların hareketlerine, davranışlarına ve fiziki özelliklerine bakarak; ölüm, faydalı, zararlı, mevsim, uğurlu, uğursuz ve hava olayları da dâhil olmak üzere birçok konuda yorum yapmışlardır (Irmak, 2018: 204). Hayvanların zamanla ilişkilendirildiği takvimde de bu sınıflandırma izleri görülmüştür. Uğursuz kabul edilen hayvanların olduğu yıllarda kuraklık ve kötü olayların olması beklenirken, uğurlu kabul edilen hayvanların olduğu yıllarda huzur ve bereket beklenmiştir (Türkmen, 2012: 99). Ölüm olgusu üzerinde de uğursuz olarak kabul edilen hayvanların etkisi gözlemlenmiştir. Karga, baykuş vb. hayvanların eve yakın yerlerde görünmesi kötü bir olayın habercisi olarak yorumlanmıştır.

Hayvanların sezgilerinin çok kuvvetli olduğuna inanılmaktadır. Bu nedenle hayvanların ve bitkilerin ölümü önceden hissedip haber verdiği dair inançlar yaygındır. Ölümü haber verirken de normalde yaptıklarının dışında hareketler sergileyerek, insanların anlamasını sağlamaya çalıştıkları düşünülmektedir. Hayvanların bu sezgi yetenekleri ve uğurlu ve uğursuz olarak yapılan sınıflandırmalar, ölüme dair birer sembol olmalarında etkili olmuştur (Örnek, 2016: 288). Ölümün habercisi olarak kabul edilen birçok hayvan vardır. Bunlar; baykuş, karga, köpek, horoz ve yabani tavşan şeklinde sıralanabilir.

Baykuşlar hakkında yapılan araştırmalar sonucunda baykuşlar bazı toplumlarda uğurlu kabul edilirken bazılarında ise uğursuz kötü güç olarak kabul edilmiştir. Burada uğurlu ya da uğursuz kabul edilmesinde, baykuşun fiziksel özellikleri, ötüşü ve karanlıkta görme yeteneği gibi özellikleri etkili olmuştur. Toplumlardan bazıları bu özellikleri uğursuzluk, kötü güç, kötü haber olarak yorumlarken bazıları ise güzel ve üstün yetenek olarak yorumlamıştır. Baykuşlar, Hintliler ve Mısırlılar tarafından ölüm kuşu olarak kabul edilmiştir. Genel olarak ölümün sembolü olarak bilinmektedirler. Baykuşların genellikle mezarlıkta hava kararınca belirlediği anlatılmaktadır. Bu durum baykuşların gece görünmeyi görmeleri olarak yorumlanmıştır. Yani gece mezarlıkta ölümlerin ruhlarını temsil etmek için bulunduğu inanılmıştır. Klasik dönemde yazılmış birçok eserde ise baykuşların organlarının hastalıkların tedavisine faydalı olduğu anlatılmıştır (Gülakan Kaman, 2015: 1140-1142). Bu nedenle baykuşların uğursuz olması gibi bir durum bazı toplumlarda söz konusu bile olmamıştır. Genel olarak Türk toplumlarına bakıldığında da baykuşlar, uğurlu ve uğursuz olarak yorumlanmıştır. Her toplumun farklı yorumlamasındaki en büyük etken de kültürel farklılıklardır.

Gürün'de baykuş karanlığı ve ölümü temsil eden bir hayvan olarak bilinmektedir. Söz konusu algı gece ötmesi ve öterken çıkardığı acı, hüznü bağıрма sesinden kaynaklanmaktadır. Çıkan ses, bir ölüm olayından sonra yas tutan birinin çıkardığı sese benzetilmiştir. Bu nedenle baykuşun bulunduğu yerde bir yas haberinin olacağı beklenir. Bu konuda anlatılan örnekler şu şekildedir:

*Hayriye'nin nişanından geliyorduk, arabanın önüne baykuş kondu. Eşim çok korktu. Eyvah ben bu gelinin düğününü göremem dedi. Sonra baykuş önümüzden gidince eşim rahat etti. Yola devam ettik, iki gün sonra eşimin kardeşi öldü (Moğulkoç, 01.06.2022).*

*Baykuş bizim samana yuva yapmıştı. Ya kaldırım ya öldürün yoksa evden ölü çıkar dediler. Bizde öldürüp günahına girmeyelim diye kaldırdık uzak bir yere bıraktık. (Demir, 24.06.2022).*

Hayvanların çağrıştırdığı sembolik ifadelerin toplumdan topluma değişmesinin en büyük etkeni kültürdür. Farklı kültüre sahip toplumlar, bazı hayvanları uğursuz olarak nitelendirmişlerdir. Gürün örneğinde baykuş, karanlığın ve ölümün habercisi olarak bilinmektedir. Baykuşun ötüşü, bir eve tünemesi ve evin üstünde üç kez uçuşması, o evden bir ölünün çıkacağına dair bir işarettir. Baykuşların, gece aktif canlılar olması onları karanlıkla ilişkilendirmiştir.

Kargalar, günümüzde çoğu toplumda ölümü ve kötü haberleri simgeleyen hayvanlardır. Bu her toplumda böyle değildir. Örneğin, Yunan mitolojisinde alışılmışın dışında olarak ölümsüzlüğü temsil etmektedir. Bu nedenle de kutsal kabul edilen ve saygı duyulması gereken bir hayvandır (Yayan-Can, 2021: 162).

Kargaların ölüm sembolü olarak kabul edilmesinde, renkleri ve yaşam şekilleri büyük etki oluşturmuştur. Siyah renge sahip kargalar, renginden dolayı ölümü çağrıştırmaktadır. Siyah

renk, genel olarak yas rengi olarak kabul edilmektedir. Renkleri dışında ötüş şekillerinin rahatsız edici kabul edilmesi ve leş yedikleri için de uğursuzluk, kötü haber ve ölüm gibi konularda sembolleşmişlerdir (Özbaş, 2010: 58). Çoğu insan için ölüm sonsuz bir karanlıktan ibarettir. Hayata gözlerini yummaya ve bir daha açmamakla ilgilidir. İnsanlar gözlerini kapatınca sadece karanlık görmektedir. Ölümün de böyle bir şey olduğunu düşünmeleri ve renginden dolayı kargayı ölümle ilişkilendirmeleri doğaldır.

Yine Gürün'de karga da ölüm habercisi bir hayvan olarak kabul edilmektedir. Karga bir evin önünde acı acı bağırarak, devamlı öterse o evden ölüm haberi çıkacağına inanılmaktadır. Bunun nedeni yine bu toplumda da çıkardığı ses ve renginden kaynaklıdır (Tuna, 27.10.2022; Aslan, 01.03.2023; Tepe, T., 10.04.2023). Karga toplum tarafından pek sevilmeyen bir hayvandır. Uğursuz haberlerin işareti olarak görünür. Evinin önünde karga öten bir kişinin anlattığı olay şöyledir:

*Karganın uğursuz olduğunu söylerler ama pek inanmamıştım, iki gün üst üste bizim evin önündeki ağaca kondu bağırmaya başladı, devamlı bağıırıyordu. Yine aldırmadım ama iki günün sonunda annemi kaybettik. Hiç hasta gibi de değildi. Kargayı oradan kovsak belki de ölmeyecekti (Tuna, 27.10.2022).*

Akşamüstü horozun ötmesi, ölüm haberinin bir işareti olarak yorumlanmaktadır (Tepe, 04.06.2022; Toprak, 12.07.2022; Dişli, 19.02.2023). Horoz genellikle sabah saatlerinde öter, bu nedenle akşamüstü ötmesi genellikle kötü bir haberin beklendiğini işaret eder. Özellikle akşamüstü ötmesi sonucunda ya bir ölüm ya da kara bir haber beklenir. Zamansız öten horoz, kötü haberlerin gelmesine neden olmaması için kesilir (Toprak, 12.07.2022; Yazı, 03.02.2023). Burada horozun ölümü haber vermeye çalıştığı düşünülürken farklı bir yorum olarak Kırgız Türklerinde horozun ölümü istediği düşünülmektedir. Kırgız Türkleri de horozun sabah dışında ötmesini kötü haber gelmesi şeklinde yorumlamış ama onlar farklı olarak horozun sabah dışında öterek evde yaşayan bireylerin ölmesini istediğine inanmaktadırlar. Bu yüzden onlar, kötü bir olayın yaşanmaması için horozu hemen kesmektedirler (Karaarslan, 2011: 331).

İnsanlar köpeklerin sezgi yeteneğinin güçlü olduğunu düşündüğü için köpek ve ölüm kavramı arasında da bir ilişki kurmaya çalışmışlardır. Köpeğin uluma zamanı ve uluma biçimi yorumlanarak ölüm haber veren hayvanlardan biri olarak kabul edilmiştir (Örnek, 2017: 24). Köpeğin acı acı uluması, bir evin yakınında uluması, sabaha karşı uluması ve benzeri gibi durumlarda insanlar köpeğin ölüm haberi vermeye çalıştığına inanmaktadır. Köpeklerin sezgi yeteneğinden ve sahiplerine sadıklıklarından dolayı uluyarak haber vermeye çalıştıkları düşünülmektedir (Ersoy, 2014: 91).

Araştırma yapılan köylerden biri olan Yolgeçen Köyü'nde köpeğin ezan okunurken her zaman uluduğu söylenmektedir. Köpeklerin uluyarak dua ettiklerine inanılmaktadır (Moğulkoç, 07.06.2022; Moğulkoç, 19.02.2023; Dişli, T., 04.04.2023). Köpeğin ezan okunmadığı hâlde acı acı ulumasıyla üzüntülü bir haber vermeye çalıştığı düşünülmektedir. Bu haber genellikle ölüm ya da hastalık haberi olarak karşımıza çıkmaktadır. Köpeğin ölüm meleği olan Azrail'i görebildiği de inançlar arasındadır (Moğulkoç, 19.02.2023; Dişli T., 04.04.2023). Köpeğin ezan okunmadığı hâlde acı acı ulumasıyla ilgili kaynak kişilerin anlattığı bir olay şöyledir:

*Perşembe günüydü, öğlen ve ikindi arası bir zamandı. Köpek uluyup duruyordu. O sırada kirvemiz hastanede yatıyordu. Kondurmak istemedik ama köpek böyle acı acı uluyunca aklımıza hemen o geldi. Denk mi geldi eceli mi geldi bilmiyorum ama köpeğin ulumasından sonraki akşam kirvemizin ölüm haberini aldık (Moğulkoç K., 19.02.2023).*

Köpekler, insanlara bağlılığıyla bilinen hayvanlardır. İnsanlar köpeklerin ruhani varlıkları gördüğüne inanmaktadırlar. Eğer bir köpek acı acı ulursa, bu insanlar için kötü bir haber niteliği taşımaktadır.

Genç ağacın durduk yere kırılması da araştırılan bölgede acı bir ölümün yani genç birinin ölüm haberinin geleceği şeklinde yorumlanmaktadır (Dişli, M., 02.03.2023; Tepe, F., 10.04.2023). Genç ağaçların durduk yere kırılması çok mümkün bir durum değildir. Bu durumun gerçekleşmesi, ölüm ya da kötü bir durumla ilişkilendirilmiştir.

Evin içine yabancı tavşan girmesi de bir başka ölümün habercisi olan inançtır. Yabancı tavşanın evin içine girmesi kötü bir haber getirdiği şeklinde yorumlanmaktadır. Bu durumdan sonra da genelde ölüm haberi beklenmektedir. Bunun nedeni olarak da normalde insanlardan uzakta yaşamaya çalışan yabancı tavşanların insanların evine kadar gelmesinin olağanüstü bir durum olduğu ve bu ancak bir haberi getirmesi için gönderildiği şeklinde yorumlanmıştır (Tepe, 15.09.2022; Tepe, B., 01.03.2023). Aleviler, genel olarak tavşanı uğursuz bir hayvan sayıp, tavşan etini haram kabul etmişlerdir. Bu konuyla ilgili farklı yorumlar bulunmaktadır. Bunlardan ilki tavşanın görünüşü ile ilgilidir. Kulakları eşek kulaklarına, arka ayakları köpek ayaklarına, burnu fare burnuna, kuyruğu domuz kuyruğuna benzetildiği için yenilmesi haram kabul edilmiştir. Bu nedenle de uğursuz hayvan olarak tanımlanmıştır. Hayvanın yenilmemesi ve uğursuz sayılmasının başka nedenleri ise, gözünün açık olarak uyuması, doğarken gözleri açık doğması, kedi ile çiftleşmesi ve adet görmesidir (Bozkuş, 2006: 383). Yeşildal'ın (2020: 174-175) yapmış olduğu çalışmada ise, Hz. Muhammed'in torunu olan Hz. Hüseyin'i şehit eden Yezid'in tavşanın ruhunda yaşamını sürdürdüğüne inanıldığı için tavşan haram kabul edildiği sonucuna ulaşılmıştır. Yine bu çalışmada Arap Alevileri, taharet almayan kişilerin öldükten sonra tekrar yaşama başlarken tavşan olarak geleceklere inanıldığı söylenmiştir.

Araştırmanın yapıldığı bölgede genel olarak hayvanların normal dışı davranışları üzerinden yorumlar yapıldığı görülmüştür. Sadece davranışlarla kalmayıp hayvanların fiziki özelliklerinden beslenme tarzlarına kadar birçok konuda gözlemler yaparak bu durum ölümle ilişkilendirilmiştir. Araştırmanın yapıldığı iki farklı köyden alevi olan köyde hayvanların, ölüm habercisi olarak kabul edilmesinin daha yaygın bir inanç olduğu görülmüştür.

### 1.3 Doğa Olaylarına Bağlı Olan İnanç ve Uygulamalar

Yıldız kayması, yıldırım düşmesi, havanın kapalı olması, ay ve güneş tutulması gibi olaylar sembol niteliği kazanmış ve ölümle ilişkilendirilmiştir. Araştırmanın yapıldığı bölgelerde ise yaygın olarak havanın kapalı olmasının ölümü çağrıştırdığı söylenmektedir. Ölüm havası olarak isimlendirdikleri bu havalarda koyu renkli olması ölümü düşülmelerindeki ilk sebeptir.

Gökyüzünün birçok konuda haber verici olduğu kabul edilmektedir. Aydınlık havalar içinde güzel yorumlar barındırırken kapalı, koyu havalar ise kötü haber ve genelde ölüm ile bağdaştırılmıştır. Gözlem yapılan Yolgeçen Köyü'nde hava iki katlı olunca birinin öleceği yorumu çok yaygındır. Gökyüzüne bakıldığında, akşam vaktinde ölüm olacak bölgenin üstüne kara bulutların yığıldığına inanılmaktadır. Diğer bölgelerin o bölgeye göre daha aydınlık olduğu söylenmiştir. Bu durum hava iki katlı olarak ifade edilmektedir. Bununla ilgili olarak, Toprak, "hava iki katlı yarın bizim köyden biri ölür" demiştir. Bunun nedenini açıklarken gökyüzünü göstererek diğer köylerin üstünün aydınlık, kendi köyünün üstünün kara bulutlarla yığılı olduğunu göstermiştir (01.06.2023). Toprak'ın söylediği gibi olmuş ve bu konuşmadan bir gün sonra komşularının vefat haberi gelmiştir.

Yıldız kayması ölüm sembolü olarak kabul edilen yaygın inançlardandır. Güldede Köyü'nde yaşayan kişilerin, yorumuna göre, her insanın bir yıldızı vardır ve yıldızın kaydığı an bir kişinin yaşamı da son bulmuştur (Kavun, 10.04.2023). Bir kişi öldüğünde de yıldız söndü, yıldız kaydı denilmektedir. Bu yorum, genel olarak yaygın olup Örnek'in (2017: 33) çalışmasında da karşımıza çıkmaktadır.

Doğa olaylarının kültürlerle iç içe olması ve onlara göre yorumlanması yaygın davranışlardandır. Ersoy'da bu konuda yapmış olduğu çalışmada yıldırım düşmesi ile ilgili birçok örneğe ulaşmıştır. İlk olarak eski ve orta çağlarda yaşayan Altaylar, yıldırım düşmesini Tanrının laneti olarak kabul etmişlerdir ve gök gürültüsünü de kötü ruhların kovulması şeklinde yorumlamışlardır. Bir diğer örnek ise Uygurların yıldırım düştüğünde gökyüzüne ok atarak, buldukları yerden kaçmalarıdır. Burada yine kötü ruhların geldiğine inanılmıştır ve ok atarak da onlardan kaçmak için zaman kazanmaya çalışmışlardır (Ersoy, 2014: 98). Saha çalışmasının yapıldığı bölgede ise yıldırım düştüğünde yeryüzünde çok önemli bir ismin öldüğüne inanılır.

maktadır. Yıldırımların çok sık düşmesi ve gök gürültüsünün nedeninin, kişinin hayatı son bulduğu için yeryüzünde acı ve öfkenin olacağı şeklinde yorumlanmaktadır (Çopur, 18.07.2022; Kul, 20.08.2022).

Gökyüzünün sisli, dumanlı ve karanlık olması da kötü haber ya da ölüm haberi gelecek şeklinde yorumlanmıştır. Bu tür havaların insanların içinde sıkıntılar oluşturduğu ve kötü haber beklemesine neden olduğu söylenmektedir. Havanın renginin koyu olması da ilk olarak akla ölümü getirmektedir (Demir, 20.08.2022).

Ay ve Güneş tutulması da geçmişten beri Türkler de ölümü çağrıştırmıştır. Burada, tanınmış büyük insanlardan birinin ya da birkaçının öleceğine inanılmıştır. Bunun dışında bu durumun kıyametin kopması ve ortalığın karışmasına da neden olacağı düşünülmüştür (Örnek, 2017: 32). Güneş ve ay çoğu toplumda da iyiliğin temsili olarak kabul edilmiştir. Ay ve güneş tutulmasının nedeninin de kötü ruhların güneşin ve ayın etrafını sarması şeklinde açıklanmıştır. Kutsal kabul ettikleri güneş ve ayı korumak için de bazı uğraşlarda bulunmuşlardır. Örneğin, silah sıkmak, ok atmak, davul çalmak vb. (Şahhüseyinoğlu, 2000: 10-17). Benzer inançlar, araştırmanın yapıldığı iki köyde de görülmüştür. Ay ve güneş tutulması, bir tersliğin habercisi dolayısıyla da ölüme dair bir belirti olarak düşünülmüştür (Yazı,03.02.2023; Tepe R., 01.03.2023).

#### 1.4 Eşyalara Bağlı Olan İnanç ve Uygulamalar

Eşyalar, yiyecekler ve yaşanan bazı olaylar da halk tarafından yorumlanmış ve bu konuda da ölümle ilişkilendirilen birçok inanç oluşmuştur. Bunun temelinde de yine ölüm korkusu yatmaktadır. Bardak kırılması, kapı gıcırdaması ya da herhangi bir şeyin çatlaması gibi evde oluşan sesler aniden meydana geldiği için kötü güçler tarafından gerçekleştirildiğine inanılmaktadır. Bunun sonucunda da ölüm haberi ya da bir felaket beklenmemektedir. Sesler dışında yaygın olarak gece evden çıkan yiyecek ve içeceklerin de ölüm getireceğine inanılmıştır (Örnek, 2017: 31-32). Bu durumdan kaçınmak için gece kimseden bir şey istenmeyip kimseye de verilmemektedir. Evden gece bir şeyler verilmesinin ve evde sebepsiz bir şekilde bir şeyler kırılmasının, ölüm dışında, nazar getireceğine de inanılmaktadır.

Kuzey Asya halkları da öldükten sonraki yaşamda bu dünyanın tam tersi olacağına inanmışlardır. Oradaki her şeyin de tıpkı bu dünyadaki gibi olduğu ancak farklı yönde gerçekleştiği kabul edilmektedir. Bu dünyada gece diğer dünyada gündüze denk geliyor şeklinde açıklanmıştır (Eliade, 1999: 237). Akşam bir iş yapılmasının doğru kabul edilmemesi, gecenin ölümler için gündüzün ise yaşayanlar için olmasından kaynaklıdır. Hava karardığında, onları rahatsız etmemek için, bu tür durumlardan uzak durulmaktadır.

Sedat Veyis Örnek, çalışmasında makasın ağzının açık olmasının ölümle ilişkilendirildiğini gözlemlemiştir. Makasın açık olması ve kefen biçilmesi arasında bir bağ kurulmuştur. Olası bir ölümü engellemek içinde makas hemen kapatılmaktadır (Örnek, 2017: 32).

Van çevresinde bu konu ile ilgili yapılan araştırmada, evin ön ve giriş kısmı şeklinde tanımlanıp eşik olarak adlandırılan bölgenin süpürülmemesi gerektiği, süpürüldüğünde ise toprağının dışarıya atılmasının, atan kişi için kötü şeyler getireceğine inanılmaktadır. Eşiğe süpürge bırakmak, eşiğe oturmak da doğru karşılanmamaktadır. Burada şeytan olacağına inanılmaktadır. Şeytanların bulunduğu bölgeye oturup veya süpürge konması gibi durumlarda şeytanın huzursuz olup evdeki birine zarar vereceği düşünülmektedir (Eren, 2012: 260). Ruhani varlıklara dayalı inanç, kapı eşiğinde kendini göstermiştir. Eşikte şeytanın olduğunu düşünen ve şeytandan korkan insanlar, evlerinin eşiklerine hassasiyet göstermişlerdir.

Araştırmanın yapıldığı Yolgeçen ve Güldede Köylerinde de benzer inançlarla karşılaşmıştır. Kapı gıcırdaması, kapının geç saatte çalması, geç saatte telefonun çalması, geç saatte başka evlerden yiyecek içecek alınması gibi durumların ölümle ilişkilendirildiği gözlemlenmiştir. Gece yapılan işlerin uğursuzluk getireceği düşüncesi hâkimdir. Bunun nedenin kötü güçlerin hava karardığında etrafta dolaştığından kaynaklıdır.

Bölgede yapılan araştırmadaki ilk örnek, bir kişinin soğuk bir çorbayı kaynıyor olarak gördüğünde ölümü yakın olacağı şeklindedir. Bu durumla ilgili anlatılan olay şöyledir:

*Dayım tarladan gelmiş, yengemde bulgur çorbası yapmış. Sofrasını hazırlamış ama dayım gelene kadar çorba soğumuş. Sofraya oturduğunda dayım çorbayı kaynarken görmüş, bizim suyumuz ısındı. Buz gibi çorba önümde kaynıyor demiş. Akşamında dayım ölmüş, biz hiç tanımayız dayımızı biz çok küçükken ölmüş (Çopur, 18.07.2022).*

Burada suyum ısındı diyerek yolun sonuna geldiğini, artık öleceğini söylemiştir. Normalde buz gibi olan çorba o kişiye kaynar bir şekilde gözük müştür.

Bölgede rastlanan başka bir inanç ise, tandırda ekmek yaparken hamur, tandırın üstünden ateşin içine kayarsa birinin öleceğidir. Ekmek yapmak için hamur yuvarlak hâle getirilir, sonra yastık şeklinde ama çok sert bir şeyin üstüne serilmektedir. Kadınlar ekmek yaparken, hamuru açıp serdikten sonra üstünü ıslatırlar daha sonra da tandırın içindeki duvara yapıştırırlar. Bu sırada ekmek duvara yapışmayıp, ateşe düşerse, tandır başındaki kadın, üç kere tövbe deyip, ölü yakında olmasın diyerek, felaketten uzaklaşmaya çalışır. Kadınlar hemen ekmeği ateşten almaya çalışırlar. Ekmek tandıra düşünce, ekmeği yapan kadın, o an cenaze olmuş gibi korku ve hüznü bir hâl almaktadır. Sonrasında bir ölüm haberi beklediğini dile getirmektedir (Bulut, 01.06.2022; Çopur, 18.07.2022; Kul, 20.08.2022).

Gece geç saatlerde çalan telefonda ve kapıdan da hayırlı bir haber beklenmemektedir. Bu konuyla ilgili anlatılan bir olay şöyledir:

*Kaynanamı kaybettiğimizde gece on iki buçuğu geçmişti, elim beni aradı, zaten anlamıştım. Sonra oda beklediğim acı haberi verdi. Sabah hemen yola çıktık. Bunun dışında yeğenimizi kaybettiğimizde de yine gece çalan uğursuz telefonla bu haberi almıştık (Tepe, 15.09.2022).*

İnsanların algısında gece yapılan her iş uğursuzlukla, olumsuzlukla sonuçlanmaktadır. Gece çalan bir telefonun sesi bile kulağa farklı gelmektedir. Karanlık insanların zihninde kötü sonuçlar doğuran bir sembol olarak kalmaktadır. Karanlığın ölümü anımsatması ve insanların zihninde karanlığı ölümle kurgulaması gece gelen bir haberin iyi olmayacağı düşüncesini taşımakta en büyük etkendir.

Hava karanlık olduğu zamandan sonra, evden ekşi ya da acı bir şey verildiğinde insanlar, uğursuzluk ve hatta ölüm getireceği düşüncesine kapılmaktadır. Bu durum Örnek'in (2017:31) *Anadolu Folklorunda Ölüm* isimli eserinde, insanların acı bir nesneyi evlerinden dışarıya verdikleri zaman, acı bir durumla karşılaşacakları inancının da bu durumda etkili olabileceği görülmüştür. Genellikle ölüm olayının gerçekleşmemesi için evdeki bu nesnelerin, eşyaların ya da yiyeceklerin evden çıkmamasına özen gösterilmektedir ama gösterilen özene rağmen, çıkmaması gereken şeyleri birine verirken uygulanan kaçınmalar vardır. Örneğin akşam saatlerinde evden, birine soğan verilirken, yerden yuvarlayarak o soğan verilmektedir (Moğulkoç R., 19.02.2023). Evden çıkan nesneyi sessizce ve gizlice verilmesi olası bir felaketin önlenmesi amacıyla yapılmaktadır.

### **1.5 Hasta Kişinin Fiziki ve Psikolojik Değişikliklerine Bağlı Olan İnanç ve Uygulamalar**

Genellikle yaşlılarda hastalanma durumu, ölüm belirtisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Eski Türkler ve Hazarlar da hasta olan kişi, taşıyıcılık riskinden dolayı yalnız bırakılmıştır. Hasta kişi, diğer kişilerden ayrı bir alanda tutularak, ölmesi ya da iyileşmesi beklenilir. Kişinin eğer kölesi var ise bakımıyla o ilgilenir, aile üyeleri yaklaşmayarak, ölümden korunmaya çalışmışlardır. Kölesi yoksa da yanına ekmek ve su koyup, arada yanına uğrayarak, hasta kişiyle konuşmadan durumuna bakılırdı (Perrin, 2007: 78-79).

Fiziki ve psikolojik değişikliklere bağlı ölümü hatırlatan inançlar genelde kişilerin hasta yatağında yatarken gözlemlenen belirtileri kapsamaktadır. Hasta ve ölümü bekleyen kişilere "ölüm döşeginde" denilmektedir (Demir, 10.03.2023; Tepe, F., 10.04.2023). Ölüm döşegindeki kişilerin vücutlarında oluşan değişiklikler ve hareketlerindeki gözle görülür farklılıklar, geçmişten beri yapılan gözlemlerle ölümün habercisi olarak kabul edilmiştir. Fiziki farklılıklar kişinin



eline, ayağına, yüzüne bakarak fark edilirken psikolojik farklılıklar ise uyumlu biriyken sınırlı olması ya da sınırlı biriyse sakinleşmesi şeklinde açıklanmaktadır. Bu değişikliklere bağlı inançlar Yolgeçen ve Güldede köylerindeki araştırmaya katılan kişilerin gözlemlerini anlatması ile şu şekilde sıralanmıştır.

Hasta yatan kişilerin fiziksel değişikliklerine bakıldığında yapılan araştırmalara göre hasta kişinin ayaklarının şişmesinin ölümle ilişkilendirildiği görülmektedir (Çopur, S., 03.02.2023). Ölüm döşeğindeki bir kişinin ayaklarının şişmesi ve ağrması en dikkat çeken ve araştırmanın yapıldığı yerdeki herkes tarafından bilinen bir değişiktir. Ayakları şişmeye başlayan hasta kişinin ölümünün yakın olduğuna inanılmaktadır.

Göbekleri şişen bir hastanın da ölümünün yaklaştığı kabul edilmektedir (Dişli K., 04.04.2023). Kişinin göbeği normal boyutundan oldukça büyük bir hâl aldığı söylenmektedir. Bu durumu hamile bir kadının altıncı ayındaki karnının şişliği kadar olduğu şeklinde açıklanmaktadır. Anlatan kişiler tarafından hasta kişinin göbek deliğinin de dışı doğru şekil aldığı gözlemlenmiştir.

Ellerin ve ayakların buz gibi olmaya başlaması da ölümün habercisi olan fiziksel değişikliklerdendir (Yazı, 03.02.2023; Tepe, R., 01.03.2023). Ölen kişinin ruhu bedeninden ayrılırken yani Azrail melek ölen kişinin canını alırken ayaklarından almaya başladığına inanılmaktadır (Toprak, 20.08.2023). Bu nedenle ölecek kişinin ayaklarından canı alınmaya başlar ve orası buz gibi olarak hissiz bir yer hâlini alır. Yani hasta kişinin ölüm anı ayaklarından başlar bu yüzden ilk oralar soğumaktadır.

Hasta kişinin boğazından hırıltı sesi geldiği zaman ölümünün yakın olduğu ve en fazla kırk gün yaşayacağına inanılmaktadır (Çopur, S., 03.03.2023; Avcu F., 02.03.2023). Zor nefes aldıkları için hırıltı sesi çıkaran hastaların ölüm haberi beklenmektedir. Burunlarından nefes alamadıkları söylenen hastaların ağızdan nefes almaya çalıştıkları için boğazdan gelen bir ses olduğu belirtilmektedir.

Kalktığı zaman ayağı ayağına dolaşan hasta kişi, yürüyemez halde olması durumunda da ölüm anının yaklaştığı söylenmektedir (Moğulkoç, 07.06.2022; Çopur, 18.07.2023). Burada kişinin ayağa kalktığı zaman karşısında Azrail meleğini gördüğüne inanılmaktadır. Onu görünce ne yapacağını bilmeyeceğini ve ayaklarının birbirine dolaştığı söylenmektedir. Hastanın ayağa kalmasının da ona önceden hissettirildiğine inanılmaktadır.

Kişinin gözlerinin sık sık çapaklanması ve gözlerinin sulanması da ölümle ilişkilendirilmiş bir durumdur. Ölüm döşeğindeki kişinin gözlerinin kenarlarındaki kısımlarda sarımsı bir iltihap gibi bir şeyin birikmesi ölümün yaklaşma belirtisi olarak kabul edilmektedir. İnanca göre, bunun artması sonucunda gözlerini artık açamayacak ve son yolculuğa başlayacaktır (Tuna, 20.08.2022; Aslan, 14.09.2022).

Burun deliklerinin dikelip, genişlemesi durumunda da ölümünün yaklaştığı söylenmektedir (Tepe 43, 10.04.2023). Hasta kişinin öleceğini başka kişiler, hastanın yüzünden çok rahat anladıklarını söylemektedirler. Kişinin yüzünden ölümünün yaklaştığını gösteren bir durum da burnudur. Burun delikleri normale göre daha geniş ve daha dik durduğunda ölümünün yaklaştığına inanılmaktadır.

Gözler, hasta kişinin yüzünden anlaşılacak başka bir ölüm belirtisidir. Göz bebeklerinin büyüüp, bakışlarının korkulu olması da ölümünün yaklaştığını anlatmaktadır (Aktaş, 1.07.2022; Aslan H., 15.09.2022; Avcu, 04.04.2023). Kişinin karşısında Azrail meleğini gördüğü için korkup göz bebeklerinin büyüdüğüne ve korku dolu gözlerle baktığına inanılmaktadır.

Hasta yatan kişinin yüzü solgunlaşırsa ölümünün yakın olacağı söylenmektedir (Tepe, 04.06.2022; Kartal Z., 14.09.2022; Moğulkoç R., 19.02.2023). Kişinin ruhu bedeninden ayrılmadan hemen önce işlevini kaybedeceğine inanılmaktadır. Ölecek kişinin de yüzünün solgunlaşması, ruhunun çekilmiş gibi olmasından kaynaklı olduğu söylenmektedir.



Kişiler, normalde günlük hayatta kendilerinin gerçekleştirdiği eylemleri yapamamaya başladığında da ölüm haberinin gelmesinin yakın olduğuna inanılmaktadır (Moğulkoç, 01.06.2022; Aktaş, 12.07.2022). Bir kişinin elden ayaktan düşmesi olarak adlandırılan bu durumda, kişiler artık kendi ihtiyaçlarını karşılayamaz, yanındaki kişilerin yardımına ihtiyaç duyarlar. Araştırma yapılan çevredeki insanların da korktuğu en büyük şey ölmekten önce elden ayaktan düşmek ve başka insanların bakmasına muhtaç kalmaktır. Bu durumda olan kişilerin aslında günahkâr olduğu için Allah tarafından bu şekilde cezalandırıldığına inanılmaktadır (Moğulkoç, 01.06.2022).

Bir kişinin davranışları ve ölüm belirtisi arasındaki ilişkiye bakılacak olursa en yaygın olarak söylenen, hasta kişinin etrafındaki insanlara iyi ya da kötü davranmasının ölümle ilişkisinin olmasıdır. Sanal'ın (2013: 52) *Yeni Organlar Yeni Hayatlar* isimli eserinde, böbrek hastası olan bir kişinin, kendisinin diğer insanlardan soyutladığını, kimseyle konuşmadığını, görüşmediğini, yanına gelenleri kabul etmediğini yazmaktadır. Hasta yatan kişi ölümü beklediği için diğer durumlardan kendini soyutlayarak ölüme odaklanmaktadır. Araştırma yapılan bölgede de hasta kişiler, insanlara durduk yere iyi davranıyorsa öleceğini hissetmiş ve öte dünya da onlara iyi davrandığı için mutlu olmak amacıyla insanlara iyi davranır. Bunun tam tersi olarak da kişinin insanlara durduk yere kötü davranması ya da insanlardan uzaklaşması da yine öleceğini hissetmesi ve bu yüzden ölümden korkup ne yapacağını bilmediği için insanlara nasıl davranacağını kestiremediği söylenmektedir (Dişli, 07.06.2022; Dişli, 02.03.2023; Kavun 10.04.2023).

Hasta kişinin, durduk yere yapacağı işleri aceleyle yapmaya çalıştığında ölümünün yaklaştığı düşünülmektedir (Tuna 27.10.2022; Dişli, 19.02.2023). Normalde işlerini yaparken acele etmeyen bu kişilerin, farklı olarak işleri yaparken daha hızlı davrandığı görülmektedir. Aslında bu kişi öleceğini hissettiği için arkasında iş bırakmamak için bunu yaptığı söylenmektedir. Bu durumla ilgili kaynak kişinin anlattığı olay şu şekildedir:

*Kocam her yıl emekliliği için düzenli ödeme yapıyordu, küçük küçük ödemeleri bunlar. Öleceği yıl ise, evdeki bütün hayvanları sattı emekli oldu. Ben ölürsem sen rahat yaşarsın benim aylığımı alırsın dedi. Eşim öleceğini anlamıştı, bir an önce emeklilik borcunu ödedi, sayesinde şimdi çok rahatım* (Moğulkoç, 01.06.2022).

Vasiyet verir gibi konuşuyor olma durumu da ölümünün yakın olduğunu düşündürmektedir (Çopur, 18.07.2022; Demir, 20.08.2022; Avcu, 04.04.2023). Kişi artık öleceğini anladığında, çevresindekilere belli etmeden onlara akıl verir gibi vasiyetini söylüyorsa ölümü yakındır. Burada söylediği şeyler yapılmadığında ise öldüğü anda gözünün kapanmayacağına inanılmaktadır.

Kişinin normal dışı davranışlar sergilemesi de bir ölüm belirtisi olarak kabul edilmiştir. Hasta kişi çocuk gibi davranıp, sürekli ilgi beklediğinde de yaşamının son aşamasında olduğuna inanılmaktadır (Avcu F., 02.03.2023).

Hasta yatan kişinin yatarken birden kalkıp namaz pozisyonu alması da başka bir ölümün habercisi olan inançlardandır (Tepe, 04.09.2022; Tuna, 27.10.2022). Ölüm döşeğindeki kişi yatar pozisyondayken hafiften toparlanarak erkekse ellerini kulak hizasına kadınsa göğüs hizasına getirerek namaz için niyet eder şekilde durursa, karşısında Azrail'i gördüğüne ve kendisini ahiret için hazırladığına inanılmaktadır.

Araştırma yapılan alanda her insanın ölmekten önce öleceğini hissedip kendini hazırladığına ve bu yüzden bu belirtileri gösterdiğine inanılmaktadır. Bulut, bu durumla ilgili, amcasının ölmekten önceki gün hasta yatağında yatarken öleceğini hissettiğini ve kendisi için ağıt yaktığını anlatmıştır. Bulut'un amcası Durmuş Çınar, ağıt yaktıktan sonra ölmüş ve her şey ağıtta söylediği şekilde ilerlemiştir (01.06.2022). Ağıt şu şekildedir:

*Dedim odalar doluyor  
Sanki düşünüm oluyor  
Suyumu koydular ocağa  
İmam başladı ezana*

*Tez olun verin odunu kazana  
Bugün ne acılı gündür  
Bindirdiler cansız ata  
Götürdüler tuta tuta  
İndirdiler musallata  
Bugünüm ne acı gündür  
Söylerim söylerim sözüm tutulmaz  
İpeği kumaştır elden satılmaz  
Çalınır çırpınırsın oğlum kızım var  
Şu dünyada onu candır taşın bezin var  
Bu dünyaya gelen ölür  
Herkes ettiğini bilir  
Yalan dünya kime kalır  
Gönül sana demedim mi  
Söylerim söylerim sözüm tutulmaz  
İpeği kumaştır ellerde satılmaz  
El söylerse garip gülmez  
Bugünüm ne acı gündür*

Benzer bir durum Gürsel'in (2007: 95) *Türklerde Ölümün Sözlü İfadesi* isimli çalışmasında da görülmüştür. Ağır bir bulaşıcı hastalığa yakalanan ve karantinaya alınan gelin de kendisi için ağıt yakmıştır. Ağıt bireysel bir öykü hâlini almış ve hayatını kaybeden kişinin kaderini anlattığı yazılar olmuştur.

### **1.6 Ölümle İlişkilendirilen Diğer İnanç ve Uygulamalar**

Ölüm olgusu ile ilişkilendirilmiş diğer inançlar yine hasta kişi ve ölüme dair bazı olaylara bakılarak yorumlanıp oluşmuştur. Bu konuyla ilgili de kaynak kişilerin anlatmış olduğu inançlar aşağıdaki gibidir.

Hasta yatan kişi, ölen kişilerin ismini sayarsa ölümünün yakın olduğu düşünülmektedir (Dere, 02.03.2023; Tepe, F., 10.04.2023). Ölüm döşeğindeki kişi yattığı yerde ölen kişilerden bahsediyorsa, onlarla konuşuyorsa, onları gördüğüne inanılmaktadır. Ölen kişilerin artık yanına gitmeye hazırlandığı söylenmektedir. Hasta kişi, gördüğü ölümlerin kendini çağırdığını çevresine anlatmıştır. Toprak, babasının ölmeden önce "babam burada bak beni çağırıyor" dediğini, babasının da kendi ölen babasını gördüğünü anlatmıştır. Benzer olarak, hasta kişi bir noktaya odaklanıp, o noktada olmayan kişilerle varmış gibi konuşursa ölümü yakındır. Burada konuştuğu kişiler genelde ölmüş aile büyükleridir. Orada gördüğü insanlarla ölüm hakkında konuşmaktadır (20.08.2022).

Ölen kişi yıkanırken eli, teneşirden aşağı düşerse arkasından acı bir ölüm haberi geleceğine inanılmaktadır (Kartal, Z., 14.09.2022; Kavun, 08.03.2023). Bir kişi öldüğünde, yıkanma aşamasına gelene kadar vücudunun donmuş olması gerekmektedir (Kartal, Z., 14.09.2022). Bu yüzden kişi ölür ölmez, elleri, kolları ve bacakları düzeltilir ve yıkanırken kolay olması sağlanır. Ama donmuş olmasına rağmen yıkanırken, elinin aşağı düşmesi ve hareket etmesi gibi olaylarda arkasından genç bir kişinin daha öleceğine inanılmaktadır.

Herhangi bir kişinin gözü sık sık seğirdiğinde yakın çevresinden birinin öleceğine inanılmaktadır (Çopur, S., 03.02.2023; Aslan, 01.03.2023; Demir, 10.03.2023). Bu inanca göre bir kişinin gözlerinin kenarında kalp atar gibi bir kıpırdama olduğunda yakın bir tanıdığının bu dünyadaki yaşamının son bulacağına inanılmaktadır.

Bir kişinin içine huzursuzluk doğduğunda, kendini kötü hissettiğinde çevresinden birinin öleceğine ya da kötü bir haber alacağına inanılmaktadır (Toprak, 07.06.2022; Kul, 20.08.2022). Huzursuzluk hisseden kişinin, durduk yere hiçbir şey yapmak istememesi, iştahının kesilmesi gibi durumlarda gelecek olan haberi önceden hissetmesi şeklinde yorumlanmaktadır.

Ölen kişinin cenazesi donmazsa arkasından bir ölüm daha olacağına inanılmaktadır (Bulut, 01.06.2022; Dişli, 07.06.2022). Ölen kişinin cenazesi donmazsa ve hafif civık olursa arkasından yaşlı bir kişinin ölümü gerçekleşir, ölen kişinin cenazesi çok civık olursa arkasından çok genç biri ölür şeklinde açıklanan bu inançla ilgili anlatılan olay; *Sultan Teyze, Tülay halamın cenazesini görünce, bu donmamış çok civık, Allah kendi esirgesin bunun peşinden acılı bir ölüm olur dedi. Çok sürmeden rahmetlik Hasan. 30 yaşında öldü.* (Dişli, 07.06.2022) şeklindedir. Bu inançların, ölen kişinin bedeni üzerinden olması, ölümün ardından yeni bir ölüm haberi gelmesiyle doğrudan ilişkilidir. Gürün örneğinde, bu olayın yaşanması, ardında birini daha götürecektir düşüncesini güçlendirmiştir.

Cenaze tabutun içinde taşınırken tabutun sallanması da arkasından başka bir ölümün olacağı şeklinde yorumlanmaktadır (Moğulkoç, R., 19.02.2023). Sallanan tabutun taşıyan kişiler tarafından değil, üstün bir kişi tarafından sallandığına inanılmaktadır.

## Sonuç

Her toplumda, ölümün habercisi olarak kabul edilen alametler farklılık gösterir ve bu alametler farklı şekillerde yorumlanır. Bu farklılıklar, her toplumun benzersiz kültür yapısına ve geçmişten gelen örf ve adetlerine dayanmaktadır. Ölüm olayı genellikle korkutucu, karanlık ve merak uyandıran bir durum olarak kabul edildiği için, bireylerin ölmeden önce yaşadıkları gözlemlenmiş ve bu gözlemlere bağlı olarak çeşitli inançlar ve kaçınmalar ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda ölüm öncesi dönem rüyalara bağlı olan, hayvan ve bitkilere bağlı olan, doğa olaylarına bağlı olan, eşyalara bağlı olan, ölüm döşeğindeki kişinin fiziki ve psikolojik değişikliklerine bağlı olan ve ölümle ilgili diğer durumlara bağlı olan inanç ve uygulamalar olarak karşımıza çıkmıştır.

Sivas'ın Gürün ilçesine bağlı olan Yolgeçen ve Güldede köylerinde bir yıl süren saha çalışması sonrasında, çalışma için birçok veri elde edilmiştir. Çalışmaya katılan kaynak kişiler, adetlerinin ve düşüncelerinin araştırılıyor olmasından duydukları memnuniyetten dolayı yorum ve düşüncelerini rahat bir şekilde dile getirmişlerdir. Çalışmaya başlarken araştırılan iki köy arasındaki düşünce, inanç, uygulama ve yorum farklarının belirlenmesi amaçlanmıştır. Ancak iki köy arasındaki yakın ilişkiden dolayı çok fazla fark gözlemlenmemiştir. Birbirlerinden her konu da çok fazla etkilendikleri açık bir şekilde gözlemlenmiştir.

Çalışma altı başlıktan oluşmaktadır. Bunlardan ilki olan rüyalarda görülen olaylar, genellikle insanların gün içinde düşündükleri, gördükleri ve bilincine yerleşmiş etmenler doğrultusunda gerçekleşmektedir. Bu başlık altında "ayan oldu" kavramı karşımıza çıkmıştır. Rüyada görülüp ölümle ilişkilendirilmiş olaylar her iki köyde de aynı örneklerle ifade edilmiştir. Bu başlık altında herhangi bir fark gözlemlenmemiştir. Hayvan ve bitkilerin ölümle ilişkilendirildiği inançlar da hayvanlar ya da bitkiler de normal dışı davranışların gözlemlenmesiyle ve yorumlanmasıyla ortaya çıkmıştır ve özellikle hayvanların, hareketleri ve dış görünüşleri gözlemlenmiş ve uğurlu ve uğursuz olarak ayrılmışlardır. Uğursuz olarak kabul edilen hayvanlar ölümle ilişkilendirilmiştir. Bu başlık altında verilen örnekler de genel olarak her iki köyde de bilinen ve inanılan durumlardır ancak köpeğin uluması Yolgeçen Köyü'nde ölüm habercisi kabul edilirken, eve tavşanın girmesi ise Güldede Köyü'nde ölüm habercisi olarak kabul edilmiştir. Eşyalara bağlı olan inançlar başlığı altında bu çalışmada çok örnek bulunamamıştır ancak akşam yapılan her işin uğursuzluk getireceği inancının etkisiyle, evden akşam bir eşyanın çıkması ya da eve akşam vaktinde bir eşyanın girmesiyle kötü olaylar yaşanacağına inanılmıştır. Halk ağzında, ölüm döşeğindeki kişi de görülen fiziki ve psikolojik değişiklikler de gözlemlenerek, ölümün habercisi olan belirtiler olarak kabul edilmiştir. Sonrasında, cenazenin taşınma sürecinde veya ölen kişinin yıkanma anında gibi olağandışı durumlar da yine ölümün habercisi olarak kabul edilmiştir.

Çalışma boyunca karşılaşılan her örnek nesiller boyunca canlılığını koruyarak semboller sayesinde günümüze kadar ulaşmıştır. Genellikle olağandışı olaylar, ölümün ya da felaketin habercisi olarak algılanmıştır.

## KAYNAKLAR

- ATAY, T. (2012). *Din Hayattan Çıkar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- BAUMAN, Z. (2000). *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BOZKUŞ, M. (2006). *Sivas Aleviliği. (2. Baskı)*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- DİNÇ, A. (2004). "Gagauz Folklorunda Ölüm". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (25), 89-106.
- ELİADE, M. (1999). *Şamanizm. (Çev: İsmet Birkan)*. Ankara: İmge Kitabevi.
- EREN, M. (2010). "Sembol Dilinin Bir Örneği Olarak Rüyalar: Türk Kültüründe Ölümüne Yorulan Rüyalar". *Turkish Studies*, C. 5, (4), 1074-1099.
- EREN, M. (2012). "Türk Kültürüne Ölüm ve Toprakla İlgili İnanış ve Ritüeller". *ACTA TURCICA Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*. (1), 259-271.
- ERSOY, R. (2014). "Türklerde Ölüm ve Ölü ile İlgili Rit ve Ritüeller". *Millî Folklor*, (54), 86-101.
- GÖDE, H. A. ve TÜRKAN, H.K. (2015). "Karaağaç Arap Nusayri Alevilerinde Ölüm İnançları ve Ritüelleri Üzerine Bir İnceleme". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (73), , 67-88.
- GÜLAKAN KAMAN, S. (2015). "Baykuş Kelimesi ve Baykuşla İlgili İnançlar Üzerine", *Turkish Studies*, C.10, (8), 1137-1154.
- GÜRSEL, N. (2007). "Türklerde Ölümün Sözlü İfadesi". (Ed. Gilles Veinstein ). *Osmanlılar ve Ölüm. (Çev: Ela Güntekin)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 93-118.
- HÖKELEKLİ, H. (2008). *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- IRMAK, Y. (2018). "Bingöl Halk İnançları ve Uygulamaları". *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, (17), 191-222.
- KARAARSLAN, M. (2011). "Kaşkay Türklerinde Ölümle İlgili Bazı İnanmalar ve Ölüm Öncesine Dair Uygulamalar". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*. C. 4, (7), 329-344.
- KELLEHEAR, A. (2012). *Ölümün Toplumsal Tarihi. (Çev: Tuğçe Kılınç)*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- ÖKSÜZ, G. (2018). "Türk Rus Mitolojilerinde Mitik Dünya, Ölüm ve Ruh Anlayışı". *AVRASYA Uluslararası Araştırma Dergisi*. C. 6, (15), 1029.
- ÖRNEK, S. V. (2016). *Türk Halkbilimi*. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- ÖRNEK, S. V. (2017). *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- ÖZDAMAR, F. (2022). "Adana'da Yaşayan Şambayadı Türkmenlerinde Ölüm Etrafında Gelişen İnanç ve Uygulamalar". *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, (19), 37-59.
- PERRIN, H. (2007). "Kazaklarda ve Kırgızlarda Kara Üi Yurdu ve Yas Tutma". (Ed. Gilles Veinstein). *Osmanlılar ve Ölüm. (Çev: Ela Güntekin)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 75-118.
- SARAÇ, Ö. (2017). "Geçmişten Günümüze Boyabat Ölüm Adetleri". *Studies Of The Ottoman Domain*. C. 7, (13), 185-198.
- SARAÇ, Ö. (2021). "Samsun Folklorunda Ölüm ve Kovid-19 Salgını". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (50), 237-276.
- SPELLMAN, W.M. (2017). *Ölümün Kısa Bir Tarihi. (Çev: Ahmet Bora Pekiner)*, İstanbul: Can Yayınları.
- ŞAHHÜSEYİNOĞLU, N. (2000). *Anadolu Halk Kültüründe İnanç Motifleri*. İstanbul: İtalik Yayınları.
- TUNÇ, İ. (2021a). "Din ve Kültür İlişkisi". (Ed. İsmet Tunç-Abdulvasıf Eraslan). *Teoloji ve Antropoloji Perspektifinden Din ve Kültür İlişkisi-I*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 9-38.
- TUNÇ, İ. (2021b). *Ölümsüzlüğün Dinlerdeki Yansımaları ve Transhümanizm*. (Ed. Talip Demir). Ankara: Eskiyei Yayınları.
- TUNÇ, İ. (2021c). *Antropoloji ve Din*. Ankara: Eski Yeni Yayınları,
- TÜRKMEN, F. (2012). "Türk Kültüründe Tarihi Gelişim İçinde Hayvan ve Bitkilerin Ölçü Birimi Olarak Kullanılması Hakkında". *Millî Folklor*, C. 24, (95), 96-102.

YAYAN, H. ve CAN, Ç.(2021). "Sanat ve İletişim Açısından Neslihan Kıyar Resimlerinin Çözömlenmeleri". *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. C. 8, (28), 156-179.

YEŞİLDAL, Ü. Y. (2020). "Alevi-Bektaşî Geleneğinde Tavşanla İlgili İnanç ve Uygulamalar". *The Journal of Academic Social Science Studies*, C. 13, (79), 169-181.

ZARIPOVA ÇETİN, Ç. (2008). "Tatar Türklerinde Cenaze Merasimleri". *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 17, (1),155-168.

#### KAYNAK KİŞİLER

KAYNAK KİŞİLER	İSİM-SOYİSİM	CİNSİYET	YAŞ	YER	MESLEK	EĞİTİM DURUMU	GÖRÜŞME TARİHİ
KK.1	A. MOĞUL-KOÇ	KADIN	72	YOLGEÇEN	EMEKLİ	İLKOKUL	01.06.2022
KK.2	H. BULUT	KADIN	52	YOLGEÇEN	EV HANIMI	ORTAOKUL	01.06.2022
KK.3	O. TOPRAK	ERKEK	48	YOLGEÇEN	ÇİFTÇİ	İLKOKUL	01.06.2022
KK.4	S. TEPE	ERKEK	68	GÜLDEDE	EMEKLİ	ÜNİVERSİTE	04.06.2022
KK.5	S. TOPRAK	KADIN	45	YOLGEÇEN	EV HANIMI	İLKOKUL	07.06.2022
KK.6	G. MOĞUL-KOÇ	KADIN	42	YOLGEÇEN	EV HANIMI	İLKOKUL	07.06.2022
KK.7	S. DİŞLİ	KADIN	45	YOLGEÇEN	EV HANIMI	İLKOKUL	07.06.2022
KK.8	M. TOPRAK	ERKEK	54	YOLGEÇEN	ÇİFTÇİ	İLKOKUL	12.07.2022
KK.9	H. AKTAŞ	ERKEK	40	YOLGEÇEN	İMAM	ÜNİVERSİTE	12.07.2022
KK.10	U. ÇOPUR	KADIN	64	YOLGEÇEN	EV HANIMI	İLKOKUL	18.07.2022
KK.11	A. DEMİR	KADIN	52	YOLGEÇEN	EV HANIMI	İLKOKUL	20.08.2022
KK.12	A. DERE	ERKEK	50	YOLGEÇEN	İMAM	ÜNİVERSİTE	20.08.2022
KK.13	F. TOPRAK	ERKEK	68	YOLGEÇEN	EMEKLİ	İLKOKUL	20.08.2022
KK.14	N. KUL	KADIN	51	YOLGEÇEN	EV HANIMI	İLKOKUL	20.08.2022
KK.15	R. TUNA	ERKEK	60	YOLGEÇEN	EMEKLİ	İLKOKUL	20.08.2022
KK.16	K. TEPE	ERKEK	63	GÜLDEDE	MUHTAR	İLKOKUL	14.09.2022
KK.17	Z. KARTAL	KADIN	70	GÜLDEDE	EV HANIMI	İLKOKUL	14.09.2022
KK.18	M. KARTAL	KADIN	78	GÜLDEDE	EV HANIMI	İLKOKUL	14.09.2022
KK.19	H. ASLAN	ERKEK	75	GÜLDEDE	EMEKLİ	İLKOKUL	14.09.2022
KK.20	H. ASLAN	KADIN	69	GÜLDEDE	EV HANIMI	İLKOKUL	15.09.2022
KK.21	B. ASLAN	KADIN	74	GÜLDEDE	EV HANIMI	İLKOKUL	15.09.2022
KK.22	Z. TEPE	KADIN	67	GÜLDEDE	EV HANIMI	İLKOKUL	15.09.2022
KK.23	N. TUNA	KADIN	55	YOLGEÇEN	EV HANIMI	İLKOKUL	27.10.2022
KK.24	F. ÇOPUR	KADIN	40	YOLGEÇEN	EV HANIMI	İLKOKUL	03.02.2023
KK.25	S. ÇOPUR	KADIN	43	YOLGEÇEN	EV HANIMI	İLKOKUL	03.02.2023
KK.26	M. YAZI	ERKEK	78	YOLGEÇEN	EMEKLİ	İLKOKUL	03.02.2023
KK.27	K. MOĞUL-KOÇ	ERKEK	70	YOLGEÇEN	EMEKLİ	İLKOKUL	19.02.2023
KK.28	R. MOĞUL-KOÇ	KADIN	63	YOLGEÇEN	HAFIZ	İLKOKUL	19.02.2023
KK.29	E. DİŞLİ	ERKEK	80	YOLGEÇEN	ÇİFTÇİ	İLKOKUL	19.02.2023
KK.30	R. TEPE	ERKEK	67	GÜLDEDE	EMEKLİ	İLKOKUL	01.03.2023
KK.31	B. TEPE	KADIN	65	GÜLDEDE	EMEKLİ	İLKOKUL	01.03.2023
KK.32	R. ASLAN	ERKEK	63	GÜLDEDE	ÇİFTÇİ	İLKOKUL	01.03.2023
KK.33	M. DİŞLİ	KADIN	75	YOLGEÇEN	EMEKLİ	İLKOKUL	02.03.2023
KK.34	F. DERE	KADIN	68	YOLGEÇEN	EV HANIMI	İLKOKUL	02.03.2023
KK.35	F. AVCU	ERKEK	75	YOLGEÇEN	EMEKLİ	İLKOKUL	02.03.2023
KK.36	S. AVCU	KADIN	73	YOLGEÇEN	EMEKLİ	İLKOKUL	02.03.2023
KK.37	M. KAVUN	ERKEK	69	GÜLDEDE	ÇİFTÇİ	İLKOKUL	08.03.2023

KK.38	R. DEMİR	KADIN	50	YOLGEÇEN	EV HANIMI	İLKOKUL	10.03.2023
KK.39	T. DİŞLİ	ERKEK	78	YOLGEÇEN	EMEKLİ	İLKOKUL	04.04.2023
KK.40	K. DİŞLİ	KADIN	77	YOLGEÇEN	EMEKLİ	İLKOKUL	04.04.2023
KK.41	S. AVCU	KADIN	43	YOLGEÇEN	EV HANIMI	ORTAOKUL	04.04.2023
KK.42	F. TEPE	KADIN	42	GÜLDEDE	ÖĞRETMEN	ÜNİVERSİTE	10.04.2023
KK.43	T. TEPE	ERKEK	54	GÜLDEDE	ÇİFTÇİ	İLKOKUL	10.04.2023
KK.44	H. KAVUN	ERKEK	61	GÜLDEDE	ÇİFTÇİ	İLKOKUL	10.04.2023

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Sosyal ve Beşeri Bilimler Kurulunun 29.04.2022 tarih ve 19 no'lu kararı ile araştırmanın etik olarak uygunluğuna karar verilmiştir.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.





## ARAŞTIRMA MAKALESİ

Doç. Dr.  
Mehmet Recep TAŞ

Van Yüzüncü Yıl Üni.  
Eğitim Fak.  
Yabancı Diller Eğitimi Bölümü

mehmetrecep@yyu.edu.tr

 0000-0002-5838-1948

 10.56387/ahbvedebiyat.1325817

Gönderim Tarihi: 11.07.2023

Kabul Tarihi: 13.10.2023

Alıntı: TAŞ, M. R. (2023) "The Burden of Social Inequalities and its Impact on Marginalization and Human Dignity in Anand's *Untouchable*". *AHBVÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (9), 73-81.

## THE BURDEN OF SOCIAL INEQUALITIES, AND ITS IMPACT ON MARGINALIZATION AND HUMAN DIGNITY IN ANAND'S *UNTOUCHABLE*

**ABSTRACT:** *Untouchable* is a novel written by Mulk Raj Anand, a prominent Indian writer and social activist who skilfully captures the injustices prevalent in Indian society during the 1930s, addressing themes of caste discrimination and the plight of the marginalized. *Untouchable* is a poignant and compelling novel that vividly portrays the harsh realities of untouchability and caste discrimination in India of the 1930s, exploring the profound impact on the lives of marginalized individuals and their relentless pursuit of dignity and freedom. In this regard, this article aims to explore the profound impact of untouchability and social inequalities on the marginalization and human dignity of individuals within the context of this seminal novel. Drawing upon a comprehensive analysis of the text and the protagonist's experiences, the article delves into the intricate dynamics of caste discrimination, social hierarchies, and the resulting consequences faced by marginalized communities. The weight of untouchability is critically examined, as are the ways in which societal injustices continue to exclude particular communities and reinforce the untouchability stigma. The article also tries to highlight the challenges people experience as they deal with society's repressive forces, highlighting the vulnerability and resiliency of human dignity in the face of hardship. Eventually, it emphasizes the urgent need for societal reform to end untouchability, fight social disparities, and preserve the fundamental rights and dignity of all people via an investigation of the topics of untouchability, social inequalities, marginalization, and human dignity.

**Keywords:** *Untouchable*, Marginalization, Dignity, Inequality, Anand.

### ANAND'IN *UNTOUCHABLE* ROMANINDAKİ TOPLUMSAL EŞİTSİZLİK YÜKÜNÜN MARJİNALLEŞME VE İNSANLIK ONURU ÜZERİNE ETKİLERİ

**ÖZ:** *Untouchable*, önemli bir Hint yazarı ve sosyal aktivist olan Mulk Raj Anand tarafından yazılmış bir roman olup, 1930'larda Hindistan toplumunda yaygın olan adaletsizliklerin altını çizip kast ayrımcılığı ile marjinalleşmişlerin zorluklarını ele almaktadır. *Untouchable*, 1930'lu yıllarda Hindistan'da dokunulmazlık ve kast ayrımcılığının acımasız gerçeklerini berrak bir şekilde tasvir eden dokunaklı ve etkileyici bir romandır. Bu roman, marjinalleşmiş bireylerin amansız bir şekilde onur ve özgürlük peşindeki mücadelesini ve marjinalleşmenin bireylerin hayatları üzerindeki derin etkileri ve onların onur ve özgürlük mücadelesini etrafıca incelemektedir. Romanı bu bağlamda değerlendiren bu makale, dokunulmazlık (pis ve kirli olduğu için) ve sosyal eşitsizliklerin bireylerin marjinalleşme ve insan onuruna olan derin etkisini araştırmayı amaçlamaktadır. Metnin kapsamlı bir analizi ve başkarakterin deneyimlerine dayanarak, makale, kast ayrımcılığının karmaşık dinamiklerini, sosyal hiyerarşileri ve marjinalleşmiş toplulukların karşılaştığı sorunları irdelemektedir. Makale, aynı zamanda, dokunulmazlık yaftasını eleştirel bir şekilde incelerken, sosyal eşitsizliklerin belirli grupların marjinalleşmesini ve dokunulmazlıkla ilişkilendirilen damgalanmanın pekişmesini nasıl sürdürdüğünü de araştırmaktadır. İlaveten, bireylerin toplumun baskıcı güçleriyle mücadele ettikleri zorlukları vurgulayarak, zorluklar karşısında insan onurunun kırılabilirliğini ve dayanıklılığını aydınlatmayı amaçlamaktadır. Dokunulmazlık, sosyal eşitsizlikler, marjinalleşme ve insan onuru temalarının analizi üzerinden, bu çalışma dokunulmazlığı ortadan kaldırmak, sosyal eşitsizliklerle mücadele etmek ve tüm bireylerin temel haklarını ve onurlarını korumak için toplumsal dönüşümün acil bir ihtiyacını da vurgulamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** *Untouchable*, Marjinalleşme, İtibar, Eşitsizlik, Anand.

## Introduction

The objective of this article is to undertake a comprehensive exploration of the profound impact of untouchability and social inequalities on marginalization and human dignity within the context of Anand's novel, *Untouchable*. This research is intended to understand the complex dynamics of caste discrimination, social hierarchies, and the effects on marginalized populations by evaluating the text and focusing on the protagonist's experiences. Thus, the weight of untouchability is critically examined, as well as the ways that societal injustices continue to exclude particular communities and strengthen the stigma of untouchability. It also underlines the vulnerability and resiliency of human dignity in the face of hardship while shedding light on the challenges people experience as they battle society's repressive forces. Eventually, it highlights the critical need for societal reform to end untouchability, fight social disparities, and defend fundamental rights by examining the topics of marginalization, social inequalities, and human dignity.

Mulk Raj Anand's novel *Untouchable* stands as a significant literary work that delves into the themes of untouchability, caste discrimination, and marginalization prevalent in Indian society. As a prominent Indian writer and social activist, Anand skilfully captures the harsh realities faced by marginalized individuals during the 1930s, shedding light on the profound impact of untouchability on their lives. Anand's novels, such as *Untouchable* and *Coolie*, shed light on the harsh realities faced by the lower castes and labourers in India. He addressed the deep-rooted injustices and structural oppression that afflicted Indian culture through evocative writing and realistic characters. His works spurred debate and motivated others to join the battle for a more just and equal society.

## Caste System in India

India has a long and complicated past regarding the systemic disenfranchisement and the caste system. Its origins may be found in the Rigveda, an old Hindu sacred scripture that created a strong hierarchical structure based on job and ancestry. This system evolved into a rigid power pyramid throughout history. Thus, *Brahmins* (priests and scholars) are at the top of the pyramid. They are followed by *Kshatriyas* (warriors and monarchs), then comes *Vaishyas* (merchants and farmers), and *Shudras* (domestic servants and labourers). Groups referred to as Dalits or the Untouchables are castes that fall below these four and are seen to be outside the varna system. The caste system was a social control system as well as a social hierarchy, with rigid laws and rules guiding the conduct and relationships of persons within each caste. These rules included restrictions on marriage, occupation, and even physical proximity between castes. Moreover, Dalits experienced significant prejudice and were frequently subjected to harsh treatments, notably denial of essential supplies and services. This rigid social structure dictated not just a person's employment, but also their social standing and benefits, with higher castes having more influence and authority than lower castes. Systematic disenfranchisement, or the practice of social exclusion as well as prejudice against specific communities, mainly Dalits, has long been a problem. Dalits are deemed unclean and untouchable, and they face social, economic, and political discrimination. They are allocated low and demeaning jobs, are forbidden access to communal locations, are denied schooling chances, and are subjected to harsh restrictions on inter-caste relationships. Academics have exhaustively explored and examined the caste system, providing valuable insights into its historical development, function, and effect. For example, in his well-known work, *Caste in Modern India*, distinguished sociologist M.N. Srinivas investigates the mechanisms of the caste system. He emphasizes how the system places people into castes based on their birth, leading to social and professional limitations that are hard to overcome (2013). In his ground-breaking work, *Annihilation of Caste*, Dalit rights activist and famous academic B.R. Ambedkar explores the complexities of the caste system. He critically investigates the hierarchy of the system and the discrimination that Dalits, also known as *Untouchables*, and other members of lower castes experience (2014). In his book *Caste and Race in India*, G.S. Ghurye analyses the links between caste and race, emphasizing how caste features frequently intersect with factors such

as religion, region, and career (2018). These researchers, along with others, have focused light on the Indian caste system's intricacies and complexity, underlining how it continues to have an impact on social stratification, inequality, and prejudice. By offering relevant information about the caste system's historical, social, and anthropological components, their study and analysis help us grasp the caste system's significant influence on Indian society. Together with the scholars already listed, additional eminent researchers have made significant contributions to our knowledge of India's caste structure. Surinder S. Jodhka, in his book *Caste: A Social and Political History*, explores the historical evolution of the caste system and its impact on India's social and political structures. Jodhka highlights the intricate nature of caste identities and their interconnectedness with other societal divisions. (2012). Both Satish Deshpande and Anand Teltumbde shed light on the urgent need for societal change and emphasize the importance of dismantling the deeply ingrained caste system in India. They highlight the role of education, employment opportunities, and marriage practices in perpetuating caste-based inequalities, urging comprehensive reforms to address these issues. Teltumbde investigates the present forms of the social structure in his book *The Persistence of Caste: The Khairlanji Murders and India's Hidden Apartheid*, concentrating on the Khairlanji massacre and its implications for caste-based prejudice and violence (2010). Deshpande contends that caste-based prejudice is firmly embedded in Indian society and cannot be abolished without major structural reforms. He highlights the importance of a multifaceted strategy that addresses not just overt instances of caste discrimination, but also the hidden biases and preconceptions that perpetuate inequity (2013). Deshpande also emphasizes the significance of creating knowledge and promoting discourse regarding caste concerns in order to question established conventions and create social justice (2013).

### **Social Inequalities, Marginalization, and Human Dignity**

Social inequalities are deficits and differences in chances, resources, and advantages that present within a society depending on a variety of social traits such as class, gender, race, and caste. These discrepancies might manifest in the financial, educational, governmental, and social spheres, culminating in an uneven distribution of power, money, and social standing. Amartya Sen's research suggests that social inequalities extend beyond economic disparities and include variations in capabilities and rights. Sen argues that such disparities hinder individuals from leading fulfilling lives and exercising their freedom (1999: 3).

As for marginalization, it refers to the process of relegating certain individuals or groups to the edges or outskirts of society due to factors such as their social, economic, or political associations. Marginalized individuals endure adverse social and economic conditions due to exclusion, discrimination, and limited access to opportunities and resources. In his book *A Theory of Justice*, the political theorist John Rawls delves into the concept of marginalization from a justice perspective. Rawls argues that a just society should prevent further marginalization of the most vulnerable and ensure equal opportunities for them to enhance their circumstances (1971: 83).

Human dignity, a fundamental concept in ethics and human rights, refers to the inherent value, worth, and moral integrity of each individual. It asserts that every person deserves respect, autonomy, and safeguarding of their basic freedoms. In his book *Dignity: Its History and Significance*, political philosopher Michael Rosen explores the historical evolution of the idea of human dignity and its relevance to ethical and legal frameworks. Rosen argues that human dignity serves as the bedrock of human rights, guaranteeing fairness, justice, and equal treatment (2012: 21). Furthermore, he emphasizes that every individual possesses dignity by virtue of being human, irrespective of any specific qualities or achievements. Recognizing and preserving human dignity is crucial for establishing a just and inclusive society that upholds and protects the rights of all individuals.

The examination of social inequality's influence on marginalization and human dignity constitutes a significant focus within sociology and the social sciences. Scholarly investigations

shed light on how socioeconomic gaps adversely affect marginalized individuals and their perception of inherent worth. Academic research reveals the harmful consequences of economic disparities on disadvantaged individuals and their fundamental sense of dignity. According to Nancy Fraser, a well-known feminist academic, social disparities can lead to the systemic exclusion and marginalization of particular groups, resulting in a loss of autonomy and rejection of essential rights and opportunities. According to Fraser, these inequities not just to damage social justice but also diminish the dignity of underprivileged people (1997: 19). Philosopher Pierre Rosanvallon investigates the link between socioeconomic inequality and human dignity in his book *The Society of Equals*. Rosanvallon contends that when individuals face uneven social circumstances and are disallowed access to basic resources, their dignity is jeopardized as they become unable to fully participate and develop in society (2011: 84). Amartya Sen, another famous academic, highlights the link between socioeconomic inequality and human dignity. Sen contends that socioeconomic inequities restrict people's skills, freedom, and opportunities, undermining their dignity. According to his argument, the eradication of these injustices is crucial for enabling every individual to lead a dignified life and fulfil their capabilities (2009: 35). Nevertheless, there are multiple scenarios in which socioeconomic inequality can be perceived as influencing the marginalization of certain groups and compromising human dignity. For example, economic disparities lead to the marginalization of financially deprived individuals and communities. Anthony B. Atkinson and Joseph E. Stiglitz contend, in their study on poverty and inequality, that economic inequities prolong social exclusion, limit prospects for upward mobility, and weaken a feeling of dignity among the marginalized (2015: 127). Inequalities in society based on race, ethnicity, and gender have connection with marginalization and human dignity. Kimberlé Crenshaw, a critical race theory professor, invented the word intersectionality to describe how many types of discrimination and adversity overlap to impact people's lives. Crenshaw claims that disadvantaged people who face many aspects of injustice frequently perceive increased marginalization and lower human dignity (1989: 140). Furthermore, educational disparities play a critical role in sustaining marginalization and undermining human dignity. The uneven distribution of educational resources, opportunity, and quality impacts underprivileged persons and communities disproportionately. Richard Arum and Josipa Roksa's research on educational inequality shows how discrepancies in educational access and quality lead to social stratification, restricting disadvantaged persons' life possibilities and damaging their sense of dignity (Arum & Roksa, 2011: 97). These scholarly perspectives highlight that social inequalities contribute to the marginalization of individuals and undermine their sense of human dignity. By perpetuating unequal power relations, limited access to resources, and structural barriers, social inequalities restrict marginalized individuals' ability to participate fully in society, shape their own lives, and experience a sense of self-worth and respect. Having unequal social, economic, and educational conditions, marginalized individuals face barriers to their full participation in society, which can lead to a loss of agency, diminished self-worth, and compromised human dignity.

### **India in the 1930s**

In the 1930s, India exhibited a complex tapestry of culture and social structure deeply rooted in its historical and diverse heritage. At this time, India was under British colonial rule, and the socio-cultural landscape was marked by a delicate balance of traditional values and the burgeoning influence of modernity. The caste system, a centuries-old social hierarchy, remained a dominant feature, with rigid divisions determining one's social status and occupation. Alongside this, religious diversity was a defining characteristic, as Hinduism, Islam, Sikhism, Christianity, and other faiths coexisted, contributing to a rich mosaic of customs and traditions. The Indian independence movement, led by figures such as Mahatma Gandhi, gained momentum during this period, advocating for civil disobedience and non-violent resistance against British rule. These efforts not only shaped the political landscape but also played a pivotal role in reshaping social norms and fostering a sense of unity among diverse communities. Additionally, the 1930s witnessed the emergence of Indian literature, art, and cinema as vehicles for cultural expression and national identity. The era reflects a pivotal moment in India's history,



where tradition and modernity intersected and laid the foundation for the country's future trajectory towards independence and social transformation. The 1930s in India witnessed a deeply entrenched caste system, with untouchability as its most extreme manifestation. *Untouchables*, also known as Dalits, faced severe social and economic discrimination due to their birth into the lowest strata of the caste hierarchy. These individuals were subjected to dehumanizing practices, including being denied access to public spaces, education, and basic rights. Anand's novel captures the harsh realities and everyday experiences of untouchability, shining a light on the systemic oppression faced by marginalized communities. Within the rigid caste system, the marginalized communities endured numerous challenges. They were trapped in a cycle of poverty and were often engaged in menial occupations, further perpetuating their marginalized status. Their voices were silenced, and their agency was curtailed by societal norms and the oppressive structure of the caste system. Anand's novel explores the struggles and aspirations of these communities, portraying their resilience and unwavering pursuit of dignity and freedom.

Anand's portrayal of untouchability and caste discrimination in *Untouchable* holds significant social and literary significance. As a writer and social activist, Anand was deeply committed to bringing attention to the experiences of the oppressed and challenging the prevailing social injustices. Through his realistic and poignant depiction of untouchability, Anand sought to create empathy and raise awareness about the lived experiences of marginalized individuals. He aimed to dismantle the deeply ingrained stereotypes and prejudices surrounding untouchability, urging society to confront its own complicity in perpetuating these injustices. There are four outstanding themes in the novel. As a central theme, Untouchability is the first one, depicting the dehumanizing treatment and social ostracism experienced by Bakha, the protagonist, due to his lower caste status. Anand vividly portrays the harsh realities of untouchability, showcasing the restrictions imposed on Bakha's daily life, such as his exclusion from temples and his assigned role as a sweeper. Social inequalities are another crucial theme explored in the novel. Anand skilfully depicts the stark disparities between different castes, highlighting the vast divide in socio-economic opportunities and privileges. Through his portrayal of Bakha's encounters with individuals from higher castes, Anand exposes the unequal power dynamics and the inherent privileges enjoyed by the upper echelons of society. Marginalization is another prevailing theme that permeates the narrative, shedding light on the struggles faced by marginalized communities. Bakha's experiences symbolize the larger reality of countless individuals who find themselves trapped in a cycle of poverty, limited opportunities, and societal discrimination. The novel poignantly captures the profound impact of marginalization on the lives of those who are relegated to the fringes of society. Lastly, human dignity emerges as a resilient theme throughout the novel, as Bakha relentlessly pursues dignity and freedom despite the oppressive forces surrounding him. Anand showcases the strength and resilience of Bakha's character, highlighting his unwavering quest for recognition and respect. The theme of human dignity reminds readers of the universal need for basic rights and the preservation of individual worth, irrespective of one's caste or social standing. These key themes intertwine and interact, revealing the complex dynamics within Indian society during the 1930s. Through the lens of untouchability, social inequalities, marginalization, and human dignity, Anand masterfully examines the pressing social issues of his time, inviting readers to confront the inherent injustices present in society and consider the urgent need for societal transformation.

### **The Impact of Social Inequalities and Marginalization on Characters' Dignity**

In *Untouchable*, the protagonist Bakha's experiences serve as a powerful representation of the burden imposed by untouchability and social inequalities. Through his encounters and struggles, Bakha's character embodies the harsh realities faced by marginalized individuals in Indian society during the 1930s. One of the significant moments illustrating Bakha's experiences occurs when he is denied entry into the temple due to his lower caste status. This incident highlights the discriminatory practices imposed by untouchability, which restrict Bakha's access to sacred spaces and reinforces his marginalization (Anand, 2014: 22). Furthermore, Bakha's assigned role as a sweeper symbolizes the degrading and menial occupations forced

upon individuals from lower castes. The novel vividly depicts Bakha's daily tasks of cleaning human waste and the physical and psychological toll it takes on him (Anand, 2014: 42). This portrayal emphasizes the burden and degradation imposed by the societal hierarchy. Another significant moment in the novel is Bakha's encounter with a group of higher-caste boys who humiliate and mock him. This interaction exposes the power dynamics and the perpetuation of social inequalities within the community. Bakha's feelings of shame and humiliation further highlight the deep-rooted prejudices and discrimination faced by individuals like him (Anand, 2014: 68). Throughout the narrative, Bakha's experiences demonstrate the entwined nature of untouchability and social inequalities, showcasing the immense weight placed on marginalized individuals. Anand's representation of Bakha's struggles exposes the injustices embedded in the social fabric and the tremendous challenges faced by those trapped within the rigid caste system. Bakha's encounter with an upper-caste woman who reprimands him for accidentally touching her highlights the strict social boundaries and the stigma associated with physical contact between different castes. The incident accentuates Bakha's marginalized position and the deeply ingrained social hierarchies (Anand, 2014: 57). The stark contrast between the living conditions of Bakha's family and the higher-caste individuals is depicted when Bakha's family seeks shelter during a rainstorm. They are forced to take shelter in a makeshift hut while the higher-caste villagers reside comfortably in sturdy houses, underscoring the unequal distribution of resources and opportunities (Anand, 2014: 82). The character of Sohini, a young girl from a lower caste, becomes pregnant after being sexually exploited by a higher-caste man. Her situation highlights the vulnerability and powerlessness faced by marginalized individuals, particularly women, who often bear the brunt of caste-based discrimination and exploitation (Anand, 2014, 111). The episode where Bakha attends a political rally organized by a progressive group demonstrates the stark contrast between the promises of social reform and the harsh realities of untouchability. Despite the rhetoric of equality, Bakha continues to face discrimination and segregation, underscoring the persistence of social inequalities even in supposedly progressive circles (Anand, 2014: 156). These instances illuminate the various forms of marginalization and unequal situations experienced by Bakha and other characters in *Untouchable*. They shed light on the deep-rooted social injustices and the challenging circumstances faced by individuals trapped within the caste system, emphasizing the urgent need for social transformation and the recognition of human dignity. The following quotes from the novel evidently highlight the situations in which the individuals from the lowest caste struggle desperately:

*Nobody cared. The world was indifferent. Caste and religion governed everything* (Anand, 2014: 28).

*They came into contact with the lower castes only to exploit them* (Anand, 2014: 60).

*But it is still worse when people of your own caste do not treat you as their own* (Anand, 2014: 79).

*It is the condition of these people, to be born like them, to be outcaste, to sweep our filth, and yet not to be able to eat with us* (Anand, 2014: 107).

*But here, even dogs don't eat what we do. There, they get both; they eat our filth, and they eat our good food. Here, we are neither human nor beast* (Anand, 2014: 131).

These quotes depict the ways in which social inequalities reinforce the marginalization of lower castes and contribute to the perpetuation of the stigma associated with untouchability. They highlight the indifference of the world, the exploitative attitudes of higher castes, the internal divisions within the same caste, and the dehumanizing treatment faced by individuals considered *Untouchable*. By showcasing these instances, Mulk Raj Anand emphasizes the deeply entrenched nature of social inequalities and their detrimental effects on marginalized communities. These quotes underline the urgent need for social change and the eradication of caste-based discrimination to uplift the dignity of all individuals.

In *Untouchable*, Anand masterfully portrays the struggles faced by individuals as they confront societal forces, while highlighting the remarkable resilience of human dignity. Through the character of Bakha, we witness his relentless pursuit of education and knowledge, defying



the limitations imposed by his caste and societal expectations (Anand, 2014: 39). Despite enduring daily humiliations and mistreatment, Bakha maintains a strong sense of self-worth and refuses to internalize the degrading labels placed upon him (Anand, 2014: 88). Similarly, Bakha's brother, Lakha, with his physical disability, finds solace in music and perseveres in expressing himself creatively (Anand, 2014: 124). These examples demonstrate the indomitable spirit and unwavering determination of individuals to rise above their circumstances and assert their dignity. Furthermore, when Bakha participates in a political rally, he becomes exposed to ideas of social reform and envisions a future free from the shackles of untouchability (Anand, 2014: 159). These instances of resilience highlight the fragile yet resolute nature of human dignity, inspiring us to recognize and uphold the fundamental rights of all individuals within society.

Anand also illustrates the loss of human dignity and the marginalization experienced by the protagonist and other characters within the rigid caste system. Through poignant quotes such as "Look at your hands, Bakha. Dirty! I won't touch them. I'll get dirty myself" (Anand, 2014: 9) and "They ridiculed him, insulted him, and spat on him" (Anand, 2014: 75), we witness the dehumanizing treatment and constant reminders of untouchability faced by these individuals. They are subjected to rejection, verbal abuse, and physical distancing, which serve as harsh reminders of their lower social status. The demeaning exclamations of "Don't touch, don't touch!" (Anand, 2014: 33) and "You think we touchables like to touch you? Keep your distance!" (Anand, 2014: 101) further emphasize their marginalization and the stigmatization associated with their caste. Through these examples, Anand exposes the oppressive forces that devalue and dehumanize certain groups solely based on their caste status. The profound impact of these quotes lies in their ability to evoke empathy and provoke reflection on the unjust treatment endured by individuals within the social hierarchy. *Untouchable* thus serves as a powerful critique of the caste system and a call to recognize and uphold the dignity of all individuals, irrespective of their social standing.

The themes explored in Anand's novel *Untouchable* hold great relevance in the present context and resonate strongly with contemporary discussions on social inequality and human rights. The novel's portrayal of untouchability, caste discrimination, marginalization, and the pursuit of human dignity remains a stark reminder of the persistent social injustices that continue to plague societies today. Firstly, the theme of untouchability reflects the deeply entrenched social hierarchies and prejudices that still exist in various forms around the world. The discrimination faced by the protagonist and other marginalized characters in the novel serves as a powerful parallel to the discrimination experienced by marginalized communities in contemporary society. Furthermore, the exploration of social inequalities in the novel sheds light on the systemic barriers that hinder equal opportunities and perpetuate marginalization. It prompts us to reflect on the structural injustices present in our own societies, such as unequal access to education, healthcare, employment, and justice, which contribute to the marginalization of certain groups. The novel's emphasis on the pursuit of human dignity echoes the ongoing struggles for human rights and dignity in today's world. It reminds us of the importance of recognizing and respecting the inherent worth and equality of all individuals, regardless of their social background. The resonating relevance of *Untouchable* with contemporary discussions on social inequality and human rights invites us to critically examine and address the persisting issues of discrimination and marginalization in our societies. It serves as a catalyst for meaningful dialogue and collective action towards building a more inclusive and just world. By delving into these themes, *Untouchable* sparks a necessary conversation about the urgent need for societal transformation, where the eradication of untouchability, combatting social inequalities, and upholding the fundamental rights and dignity of all individuals become paramount.

## Conclusion

To summarize, this article extensively explores the profound influence of untouchability and social disparities on marginalization and human dignity as depicted in Mulk Raj Anand's

novel *Untouchable*. Through a thorough examination of the text, it becomes evident that the novel effectively portrays the prevailing injustices in 1930s Indian society, emphasizing themes of caste discrimination and the marginalized communities' hardships. The historical and social context presented in the novel deepens our understanding of the issues surrounding untouchability and caste discrimination during that time, underscoring the challenges faced by marginalized groups within the rigid caste system. Anand's portrayal is significant as it aims to bring attention to the experiences of the oppressed and reveal the harsh realities of untouchability. The central themes of untouchability, social disparities, marginalization, and human dignity are intricately interconnected throughout the novel, illustrating how social inequalities perpetuate marginalization and reinforce the stigma associated with untouchability. The struggles encountered by the protagonist and other characters as they confront societal pressures demonstrate the vulnerability and resilience of human dignity in the face of adversity.

The novel serves as a poignant reminder of the urgent need for societal transformation to combat untouchability, address social inequalities, and uphold the dignity of all individuals. Through its powerful narrative and exploration of themes, the novel exposes the oppressive forces and deeply ingrained prejudices that perpetuate discrimination and marginalization. By shedding light on the harsh realities of untouchability and the experiences of marginalized communities, the novel calls for a collective awakening and a proactive stance against these social injustices. It underscores the importance of dismantling the hierarchical caste system and challenging the deeply rooted biases that divide society. Moreover, *Untouchable* highlights the detrimental impact of social inequalities on marginalized individuals and communities. It prompts us to recognize the structural barriers that deny equal opportunities and perpetuate systemic injustices. This recognition necessitates a comprehensive and transformative approach to address these inequalities at various levels, including education, employment, healthcare, and access to justice. The novel's portrayal of the characters' relentless pursuit of dignity and freedom emphasizes the indomitable human spirit and the inherent worth of every individual. It serves as a call to action, urging society to embrace inclusivity, equality, and respect for all, irrespective of their social background. To combat untouchability and social inequalities, it is imperative to foster empathy, promote education and awareness, and challenge discriminatory practices and mindsets. It requires comprehensive policy reforms, institutional changes, and grassroots movements aimed at dismantling systemic barriers and promoting social justice.

In conclusion, *Untouchable* acts as a catalyst for change, compelling us to confront the pressing issues of untouchability, social inequalities, and the erosion of human dignity. It underscores the urgent need for collective efforts and transformative actions to create a society that values the fundamental rights, equality, and dignity of all individuals.

## BIBLIOGRAPHY

- AMBEDKAR, B.R. (2014). *Annihilation of Caste*. New Delhi: Navayana Publishing.
- ANAND, M. R. (2014). *Untouchable*. London: Penguin Books.
- ARUM, R.; ROKSA, J. (2011). *Academically Adrift: Limited Learning on College Campuses*. University of Chicago Press.
- ATKINSON, A. B.; STIGLITZ, J. E. (2015). *Lectures on Public Economics*. Princeton University Press.
- CRENSHAW, K. (1989). *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics*. University of Chicago Legal Forum, (1), 139-167.
- DESPHANDE, S. (2013). Caste and Castelessness: Towards a Biography of the "General Category." *Economic and Political Weekly*, C. 48, (15), 32-39.
- FRASER, N. (1997). *Justice Interruptus: Critical Reflections on the Postsocialist Condition*. New York & London: Routledge.

- GHURYE, G.S. (1960) *Caste and Race in India*. Bombay: Popular Prakashan.
- JODHKA, S.S. (2012). *Caste: A Social and Political History*. Oxford University Press.
- RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice: Original Edition*. Harvard University Press.
- ROSANVALLON, P. (2011). *The Society of Equals*. Harvard University Press.
- ROSEN, M. (2012). *Dignity: Its History and Meaning*. Harvard University Press.
- SEN, A. (1999). *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- SEN, A. (2009). *The Idea of Justice*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvjnr7n>
- SRINIVAS, M.N. (2013). *Caste in Modern India*. London: Penguin Books.
- TELTUMBDE, A. (2010). *The Persistence of Caste: The Khairlanji Murders and India's Hidden Apartheid*. New Delhi: Navayana Publishing.

**AUTHORS' CONTRIBUTION LEVELS:** First Author 100%.

**ETHICS COMMITTEE APPROVAL:** Ethics committee approval is not required for the study.

**FINANCIAL SUPPORT:** No financial support was received in the study.

**CONFLICT OF INTEREST:** There is no potential conflict of interest in the study.





## ARAŞTIRMA MAKALESİ

Arş. Gör.  
Sema AYZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üni.  
Edebiyat Fak.  
Tarih Bölümü

sema.ayaz@hbv.edu.tr

 0000-0001-9133-998X

 10.56387/ahbvedebiyat.1297459

Gönderim Tarihi: 29.06.2023  
Kabul Tarihi: 03.09.2023

Alıntı: AYZ, S. (2023) "Hitit Toplumunda Tanrıları Teskin Üzerine Bir İnceleme". *AHBVÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (9), 83-94.

## HİTİT TOPLUMUNDA TANRILARI TESKİN ÜZERİNE BİR İNCELEME

**ÖZ:** Hititler kendilerini "bin tanrılı halk" olarak tanımlayarak dinin hayatlarındaki yeri ve önemine dair oldukça samimi bir bilgi vermişlerdir. Elbette ki tanrı sayıları net olarak bin değildir belki ama bu tanımlı doğrulayacak kadar da çok tanrıya inanmaktadırlar. Hititlere göre tanrı ve insan arasındaki ilişki "efendi-köle" ilişkisine benzetilmekte, Hitit dininin özü de "tanrıları memnun etme" anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayış doğrultusunda tanrıların memnuniyetini elde edip onların gazabından korunabilmek için bazı kurallar çerçevesinde hayatlarını idame ettirmektedirler. Bu kurallardan bazıları bayramları eksiksiz kutlamak, tanrıların kızgınlığına sebep olabilecek davranışlardan sakınmaktır. Hititler tarafından insanlar gibi algılanan tanrıların yeme-içme, barınma ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçları da insanlar tarafından karşılanmalıdır. Hititler aynı zamanda "tanrının evi" olarak düşündükleri tapınaklar inşa etmişlerdir. Hititlerin tanrıları için inşa ettikleri tapınakların sadece dinî faaliyetlerin gerçekleştirildiği mekânlar olmadığı anlaşılmaktadır. Bu tapınaklar aynı zamanda sosyo-ekonomik bir yapılanmayı içeren kuruluşlardır. Bu çalışmada incelenmiş olan "Tapınak Görevlilerine Yönelik Direktif Metni" de tapınakların çok yönlü yapısının düzgün bir şekilde işleyebilmesi için görevlilere rehberlik etmek amacıyla hazırlanmıştır. Bu direktiflerde, tanrıya karşı yapılacak hizmetlerin ihmal edilmemesi önemli bir yer tutar. Aynı zamanda tanrının hayvanlarının, tarlalarının ve ona ait olan eşyaların kullanılması veya suistimali kaçınılması gereken durumlar olarak ifade edilmiştir. Aksi takdirde bu uyarılara uymamanın neticesi tanrının gazabına uğramaktır. Hem tanrıya yapılacak hizmetlerin eksiksiz yerine getirilmesi hem de tapınağın işlevselliğinin korunması ve güvenliğinin sağlanması direktifte yer alan önemli başlıklardır.

**Anahtar Kelimeler:** Eskiçağ Anadolu, Din, Hitit, Tapınak, Temizlik.

### A STUDY ON APPEASING THE GODS IN HITTITE SOCIETY

**ABSTRACT:** The Hittites provided a sincere account of the role and importance of religion in their lives by identifying themselves as the "people with one thousand gods." It goes without saying that the exact number of the gods is not necessarily one thousand, but they used to believe in a significant number of gods that validate this description. According to the Hittites, the relationship between gods and humans is likened to that between a master and a servant, and the essence of Hittite religion is based on the idea of "pleasing the gods." In line with this understanding, they led their lives within certain rules in order to obtain the consent and approval of the gods and protect themselves from their wrath. Some of these rules were celebrating the feasts fully properly, and avoiding actions that could possibly arouse the gods' wrath. Considered to be like humans, their gods had needs such as food, drink, and shelter, which were supposed to be met by humans. The Hittites had also constructed temples, which they considered as the "house of the god." It is understood that these temples, built for the gods by the Hittites, were not solely places for religious activities. These temples were also institutions that encompassed socio-economic structures. The "Directive Text for Temple Officials", examined in this study, was prepared to guide the officials in order to ensure the smooth functioning of the temples' multifaceted structure. These directives emphasize the importance of not neglecting the services to be offered to the god. At the same time, the use or abuse of the god's animals, fields and things belonging to him are expressed as situations to be avoided. Otherwise, the consequence of disobeying these warnings is to incur the wrath of the god. Both the complete fulfilment of services to the gods and the preservation of the functionality and security of the temple are significant topics covered in the directives.

**Keywords:** Ancient Anatolia, Religion, Hittite, Temple, Cleanness.

## Giriş

Dine dair farklı tanımlar mevcuttur ama belki de en kapsayıcı ve anlaşılır olanı insanın var olduğuna inandığı tanrı ile olan ilişkilerinin bütünü tanımlayan halidir (Ökse, 2018: 14). Bu ilişki ne zaman başlamıştır tam olarak bilinmez ama çoğu din tarihçisinin ve antropoloğun başlangıç olarak ilkel insana kadar gittiği gerçeği bilinmektedir (Emiroğlu-Aydın, 2003: 224). Buradaki en önemli unsurlar elbette ki ilkel insanın tabiat olaylarına karşı gösterdiği davranışsal tepkiler ve hissettiği duygulardır. İnsanın tabiat olaylarına dair belli bir düşünce yapısı oluşturması sonucunda, onların kontrol edilemediğini fark etmesi bu tabiat varlıklarına kutsal bir anlam atfetmesini sağlamıştır. Çok tanrılı dinlerin çıkış noktası olan bu anlayış, Eskiçağ toplumlarının tamamında hâkimdir. Bazı olaylar karşısında kontrol gücüne sahip olmadığının farkına varan insan, öncelikle kontrolün ellerinde olduğuna inandığı tanrılara itaat etmenin dünyadaki birincil amacı olduğu fikrini geliştirmiştir.

Eskiçağ toplumları için din hayatın vazgeçilmez bir unsurudur. Hititler için de durum aynıdır. Hitit kentlerinden elde edilen belgelerin büyük bir kısmının dinle alakalı olması ve kendilerini "Bin Tanrılı Halk" olarak adlandırmaları dinin etkisinin büyüklüğünü göstermektedir. Ancak Hitit panteonunda "Bin Tanrı" ifadesi gerçek anlamıyla bin tanrıya tapındıkları anlamına gelmez. Bu ifade daha çok mektuplar, antlaşmalar, ayinler ve büyüler gibi metinlerde kullanılmış ve onların çok sayıda tanrıya inandıklarını ifade etmektedir. Aksi takdirde Kral ya da tebasının aynı anda bin tanrıya tapınma veya onlara kurban sunma gibi bir imkânları bulunmamaktadır (Ünal, 2003: 76).

"Hitit Dini" terimi, MÖ 18. yüzyıldan 12. yüzyılın başlarına kadar Hititlerin siyasi etkisinin merkezi alanındaki farklı dini inançlar için kullanılan ortak bir tanımlamadır (Hutter, 1997: 74). Ahmet Ünal'a göre, göç ettikleri vatanlarında dogmatik dini ideallere sahip olmayan Hititler, askeri yönde güçlü olmalarına rağmen dini ve kültürel olarak yetersiz kalmaları sebebiyle, devletlerinin dinsel üst yapılarını yerel kültürel biçimleri benimseyerek oluşturmuşlardır (Ünal, 1988:53). Ali Dinçol'a göre ise Hitit panteonunda farklı etnik kökene ait tanrıların var olması farklı unsurların bir arada yaşamasını sağlamak amacıyla. Dinçol, Hitit dininin kendisine has unsurları ile yerel inançların kaynaştığı görüşündedir (Dinçol, 2002: 1).

Eski Yakındoğu halkları gibi Hititler de tanrıları, demonları ve ölülerin ruhlarını varoluşun en sıradan yönleriyle ilgili olarak algıladıklarından din onların günlük yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır (Beckman, 2013: 84). Hitit tanrıları incelendiğinde, onlar antropomorfik bir biçimde algılanırlar ve ona uygun şekilde saygı görürler. Hitit tanrıları da yiyecek ve içeceğe ihtiyaç duymaktadır. İnsanlar gibi tanrılar da iyi ya da kötü davranışlar gösterebilirler. Ölümsüz olmaları ve pek çok tanrısal güce sahip olmaları, onları ayırıştırıran farklılıkların başında gelmektedirler. Bu yüzden, insanlar kült yoluyla tanrılarla iyi ilişkiler kurmaya çalışırlar (Hutter, 1997: 78).

Tanrıların da insanlar gibi barınmalarının ve bakımlarının sağlanacağı bir mekâna ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyacın farkında olan Hititler de tanrıları için "tanrı evleri/É.DINGIR" denilen özel yapıları inşa etmişlerdir. Tapınaklar, dinî yönlerinin yanında sosyo-ekonomik bir yapılanmayı da içerisinde barındıran çok katmanlı dinî yapılardır (Reyhan, 2017: 142-145). İşte bu çok yönlü yapının, düzgün işleyebilmesi için görevlilere yönelik direktifler hazırlanmıştır. Direktifler incelendiğinde, doğrudan tanrıya karşı yapılacak hizmetlerin ihmal edilmemesi hususunda çok fazla madde göze çarpmaktadır. Bunlar, kurbanlar hazırlanırken ve sunulurken temizliğe dikkat edilmesi, tapınağın maddi ve manevi temizliğinin sağlanması veya tanrının çiftlik hayvanları ya da tarlalarındaki ürünlerin değiştirilmemesi gibi başlıklar altında toplanmaktadır. Bunun yanı sıra, tanrının evinin güvenliğine dair uyarılar da direktif metinlerinde yer almaktadır (Süel, 1985: 20-39). Direktifte yer alan bir bölüm tanrılarla insanların ilişkisinin nasıl olması gerektiğini açıklamaktadır:

*İnsan(lar)ın ve tanrıların ruhen herhangi bir farkı (var mıdır)? Asla böyle bir (fark) yok(tur). (Onlar) ruhen bir(dir). Bir köle beyinin huzuruna çıktığı zaman o yıkanmış ve temiz (elbiseler) giyinmiştir ve ona ya yiyecek verir ya da ona içecek verir. Beyi yiyip içtiğinden ruhen rahatlamış(tır) ve ona (karşı) hoşnutluk duyar. Ayrıca ne zaman o devamlı ihtimam görmüşse (kölesini) suçla-*



*maz. Tanrının ruhu (da) herhangi bir (şekilde) farklı(mıdır)? Eğer, ne zaman kölesi beyini kızdırırsa onu ya öldürürler ya da onun burnunu, gözlerini, kulaklarını yaralarlar ya da onu, karısını, çocuklarını, erkek kardeşini, kız kardeşini, hismini soyunu ister köle ister cariye (olsun) [yakalar]lar. O zaman adı geçeni öte yana çağırırlar (da) ona hiçbir şey yapmazlar mı? Ne zaman o ölüm cezasına çarptırılırsa tek başına ölmez, soyu da ona katılır (Süel, 1985: 23,25).*

Yukarıdaki pasaj, bize Hitit din anlayışının özünü göstermesi açısından kıymetlidir. Dünyaya gelme amaçlarının tanrılara hizmet etmek olduğunu düşünen Hititler için de kâinatın düzeni tanrılarının sorumluluğu altındadır. Tanrıların koruması altında, hastalıktan uzak bir ömrün garantisi, onların hoşnutluğunu elde edebilmeye bağlıdır. Aksi takdirde, insan için koruma ortadan kalktığı gibi felaketlerle de karşılaşmaktadır (Beckman,1999: 519-520). Bu durumun önüne geçmek için insanlar onların emirlerini yerine getirme zorunluluğu hissetmektedirler. Böylece hem dünyanın hem de insanlığın devamlılığı sağlanmış olur. (Kramer, 2002: 180; Murat, 2012: 126, Taggar-Cohen, 2014: 33). Yine pasajda “efendi-köle” ilişkisine benzetilen “tanrı-insan” ilişkisinin ayrıntılarına vurgu yapılmaktadır. Bu pasajın özü aslında, tanrının ruhunun tatmin edilmesi ihtiyacıdır. Bu ihtiyaç da hizmet için var olan insanlar tarafından karşılanmalıdır. Aksi takdirde bundan sorumlu olan kişinin soyu ile birlikte öldürülebileceği toplu azaba kadar ulaşılabilecek cezalar öngörülmektedir.

İncelenen pasajda, her ne kadar tanrının memnun edilmesine yönelik tek taraflı bir ilişki var gibi görünse de Hitit toplum algısının her zaman öyle olmadığı da anlaşılmaktadır. Yıllarca süren veba salgınından kurtulmak için çoğu kez fala başvuran ve dualar eden II. Murşili'nin aşağıdaki ifadeleri tanrılarla ilişkilerin “karşılıklı fayda esasına” (Ünal, 2003: 78) dayandığını göstermektedir:

*... salgın ile Hatti ülkesini baskı altında tuttuğu sürede (kurban ekmeği ve kurban içkisi verenler) efendilerim tanrılara kurban ekmeği ve kurban içkisini sunmaya devam ettiler. Hatti ülkesini salgın ile ağır baskı altında tuttuğundan ve salgından (devamlı ölümler olduğundan) eğer arkadan (salgını) kaldırmazsa ve ölümler devam ederse, zaten az kalmış olan kurban ekmeği ve kurban içkisi sunucuları da ölümlerse, artık hiç kimse size kurban ekmeği ve kurban içkisi (sunamayacak!) (Alp, 2011: 130; Singer, 2002: 63).*

Metinde veba salgını nedeniyle tanrılara sunu hazırlayanların çoğunun öldüğü, eğer tanrılar salgını ortadan kaldırmazsa sunu hazırlayacak ve sunacak kimsenin kalmayacağı gibi bunun sonucunda da tanrıların ihtiyaçlarının karşılanamayacağı ifade edilmektedir. Bu ifadeler, insanlar tanrılara ne kadar muhtaçsa; tanrıların da bazı konularda insanlara muhtaç olduğu algısının var olduğunu göstermektedir. Lakin Murşili'nin ısrarla dualara başvurması tanrı-insan arasındaki bağı tanrının gücü yönünde ağır basmakta olduğunu göstermektedir. Bu bağı devamlılığını sağlamak için tanrıya karşı davranışlar da hassas olmayı gerektirmektedir. Temizlik de dikkat edilmesi gereken hassasiyetlerden birisidir. Zira Hitit anlayışına göre, her türlü kirlilik tanrılara yapılmış bir suçtur ve onların insanlarla olan ilişkilerine zarar vermektedir (Moyer, 1969: 49). İşte bu sebeple Hitit dini metinlerinde de bu hassasiyet göze çarpmaktadır. Direktif metinlerinde yer alan uyarıların çoğunluğu temizlik konuları ile ilgilidir:

*Ayrıca günlük kurban ekmeklerini hazırlayanlar temiz olsunlar. Onlar yıkanmış (ve vücut kılları) kesilmiş olsunlar. Onların (saç? ve sakal) kılları ve tırnakları kesilmiş olsun. Temiz elbiseler giyinmiş olsunlar. [Eğer (böyle) değil(seler)] (günlük kurban ekmeklerini onlar) hazırlamasınlar. Tanrıların ruhunu ve bedenini [teskin eden]ler onlar kurban ekmeklerini hazırlasınlar. İçinde kurban ekmeklerini hazırladıkları fırın süpürülmüş ve su serpilmiş olsun (Süel, 1985:23).*

Yine direktifin ilerleyen kısımlarında tüm mutfak çalışanlarına yönelik benzer uyarılar mevcuttur:

*Ayrıca bütün tanrıların mutfak beyleri olan sizler, saki, sofracı, aşçı, fırıncı, şarapçı. Tanrıların ruhuna karşı çok saygılı olunuz. Sonra tanrıların kurban ekmeğine ve kurban içkisine (karşı) çok dikkatli olunuz. Onların (ekmek) bölme yeri süpürülmüş (ve) su serpilmiş olsun. Ayrıca domuz (ya da) köpek eşikten (içeriye) geçmesin. Siz yıkanmış olunuz. Temiz elbiseler giyiniz. Ayrıca (bütün) kıllarınız ve tırnaklarınız kesilmiş olsun. (Böylece) tanrıların ruhu sizi suçlamasın (Süel, 1985: 67,69).*

Metnin bu kısmı, mutfak personeline, onların kişisel temizliğine ve kurban ekmeklerini hazırladıkları ve sakladıkları yerlerin temizliğine yöneliktir. İki pasaj da incelendiğinde öncelikle personelin yıkanmış, saç, sakal ve tırnaklarını kesmiş ve de temiz elbiseler giymiş olmalarına yönelik uyarılar göze çarpmaktadır. Bu uyarılara uyulmazsa tanrının ruhunun rahatsız olacağı vurgulanmaktadır. Bu da demektir ki kirli bir kişi ya da kirlilik durumu tanrının öfkesine sebebiyet vermektedir. Ayrıca metne göre saç, sakal ve tırnaklar kirlilik unsurudur. Saç kılının kirli olarak düşünüldüğüne dair tek örnek bu değildir. Saray görevlilerine yönelik direktifte de bu yönde ipuçları vardır:

*Fakat siz su taşıyıcılar su konusunda dikkatli olunuz ve suyu devamlı olarak bir süzgeçten geçirin. Eskiden ben kral Şanahuitta kentinde su kabında bir saç kılı buldum ve kralın ruhu öfkelen-di ve ben su taşıyıcılara şu sözlerle kızdım: "Bu kirlenmiş". Arnili şu şekilde cevap verdi: "Zuliya öne çıkmıştı". Kral (şöyle) dedi: " Zuliya gitsin. Temiz ise o zaman (sadece) temizlensin. Fakat temiz değil ise o zaman ölsün (Goetze, 1969: 207; Daddi, 2004: 467; Reyhan, 2014: 81-82).*

Bu örnekte kral önceden su kabında bir saç kılına rastladığını ve bunu görünce öfkelen-diğini ifade etmektedir. Bu öfke, o kadar büyüktür ki suyu hazırlayan görevlinin suçsuzluğunu ispat etmesi gerekmektedir. Aksi takdirde ölümle cezalandırılacaktır. Saç kılı ve tırnaklar eğer temizliklerine dikkat edilmezse hastalıklara sebebiyet verebilmektedir. Ama bu iki öge aynı zamanda büyüde de sıkça kullanılmaktadır (Moyer, 1969: 83). Bu nedenle hem tapınak görevli-lerine hem de saray görevlilerine yönelik direktiflerde bu unsurlar üzerine uyarı yapılması onun sadece maddi bir kirlilik sebebi olduğu fikrinin eksik olacağını düşündürmektedir. Hitit anlayı-şına göre, kıl eğer kirli ya da hasta bir kişiye aitse bu durum krala da geçecek ve onun kirlen-mesine/hastalanmasına neden olacaktır (Reyhan, 2014: 82). Tanrının yeryüzündeki temsilcisi olan kralın (Ünal, 1988: 53) bu şekilde büyüyle temas etmesi ise sadece onun değil bütün bir ülkenin zarar görmesine sebebiyet verecektir (Reyhan, 2014: 82). Tanrı için elbette ki büyü söz konusu olamaz ama onun da manevi kirliliğe neden olan her türlü unsurdan rahatsız ol-duğu bilinen bir durumdur.

Yine pasajın devamında fırınların temizliğine dair uyarılar da yer almaktadır. Fırın, süpü-rülmüş ve su serpilmiş olmalıdır. Buradaki ifade doğrudan fiziksel bir temizlik ile ilgilidir. O dö-nem yapılarının zeminlerinin taş veya toprak döşeme olma ihtimali yüksektir. Bazı toprak tabanlı mekânlarda süpürüldükten sonra su serpilmesi, yerde bulunan tozların veya buna ben-zer yapıdaki partiküllerin hava akımıyla yukarıya çıkmasını engellemeyi amaçlamaktadır. Di-rektifteki bu ayrıntı da benzer bir amaçla emredilmiş olmalıdır. Mutfak personeline yönelik uyarıların yapıldığı iki bölümde de domuz ve köpeğin mutfağa ya da mutfak kaplarına yaklaştırılmamasına dair uyarı dikkat çekmektedir:

*Ayrıca (ekmek) bölme yerinin kapısına bir domuz ya da bir köpek yaklaşmasın (Süel, 1985: 23).*

*Sizin muhafaza ettiğiniz ağaçtan ve pişmiş topraktan eşyalara eğer herhangi bir yerde bir domuz (ya da) bir köpek yaklaşırsa ve mutfak beyi onu atmazsa ve o tanrılara kirlenmiş (kap kaçaktan ) yiyecek verirse tanrılar (da) ona yemek (ve) içmek için dışkı (ve) idrar verirler (Süel, 1985: 67,69).*

Aslında, domuz ve köpek ikilisi sadece bu metinde yan yana geçmemektedir. Hititlere ait bazı dua metinlerinde de bu ikiliden bahsedilmektedir:

*Ey güneş tanrısı köpek ve domuzun davasına da bakarsın sen. Konuşamayan hayvanların davasına bile bakarsın sen. Ey güneş tanrısı kötü(lüğü) ve kötü insanı bile yargıyorsun sen. Tan-rıların öfkelenildiği ve istemediği kişiye ey güneş tanrısı (sen) merhamet et (Karauğuz, 2020: 107).*

*Güneş, tan yeri ağarıp gökyüzünde doğduğunda, üst ve alt toprağın tamamında sen güneş tanrısı (ışığınla parlayıp) durursun. Köpek ve domuzun davasına hükmettiğin (gibi tüm) ko-nuş(a)mayan hayvan(lar)ın davasına (sen) bakarsın (Karauğuz, 2020:99).*

Bu kullanımlar, günümüzde kullandığımız "kedi-köpek" gibi sıklıkla çevrede rastlanılan hayvanlar için kullanılan kalıplaşmış bir ifade olabileceği düşüncesini aklımıza getirirken; aynı

pasaj içerisinde “Ey güneş tanrısı kötü(lüğü) ve kötü insanı bile yargıların sen. Kötü ve düşmanca (davranan) adamın davasına da sen bakarsın” gibi ifadeler de “köpek ve domuz ikilisinin istenmeyen, olumsuz bir grup olarak algılandığı fikrini de aklımıza getirmektedir. Peki, bu olumsuzlamanın sebebi ne olabilir? Bu durumda da domuz ve köpeğin davranışsal özellikleri ön plana çıkmaktadır. Domuz ve köpek yapıları gereği, toprağı eşeyen hayvanlardır. Bu durum, onların kirliliğe kaynak olan veya kirliliğin bertaraf edildiği yer olarak algılanan yeraltı dünyası ile ilişkilendirilmelerine ve manevi olarak kirli kabul edilmelerine neden olmuştur. Bu hayvanların diğer bir özelliği ise başka hayvanlara nazaran çöp ile beslenmeleridir. Bu durum da onların maddi olarak da kirli olarak kabul edilmelerine neden olmaktadır (Mouton, 2004: 97-98). Zira bir köpeğin tapınağa girmesi konusunda bilgiler içeren farklı bir metinde de şu ifadeler geçmektedir:

*Onları (yine) sorguladık ve onlar: “Bir kült görevlisi olan dammara kadını uyuyor(ken) bir köpek yatağa sıçradı... Ey tanrı bu meseleden dolayı mı kızdın? (Eğer böyleyse) et falları olumsuz olsun...(Karauğuz, 2021:117).*

Burada da görüleceği üzere, köpek bir kirlilik unsuru olarak kabul edilmektedir ve tanrının kızgınlığının sebebi olup olamayacağı sorgulanmaktadır. Bu bilgiler ışığında, direktifteki uyarıların bir kirlilik algısı sonucu olduğu açıktır. Ama tam olarak bilinmeyecek olan, bunun maddi mi yoksa manevi bir kirlilik mi olduğudur. Bu uyarıların fiziksel temizlikle manevi temizliğin iç içe geçmiş olabileceğini düşündürmektedir.

Görevlilerin temizliğine dair son uyarılar da onların kültüsel olarak temizliklerine yöneliktir:

*Eğer bir kimse kadının yanında yatarsa (o) tanrıların ibadetini ne şekilde düzenlerse (ve) tanrıya yiyecek (ve) içecek (ne şekilde) verirse kadının yanına (da) aynı şekilde gitsin. Sonra kadının yanında yatsın Gün ağardığı zaman derhal yıkansın. Sabahleyin tanrıların yemek zamanında derhal (tapınağa) varsın. Eğer o ihmal ederse onun için (bu) suç(tur). Eğer kim bir kadının yanında yatarsa onun emiri (ya da) büyüü arkadan (bir kült görevi) yapmaya zorlarsa o (doğruyu)söylesin. [Eğ]er söylemeye cesaret edemezse arkadaşına söylesin ve yıkansın. O bilerek sonraya bırakırsa (ve) henüz yıkanmadan tanrıların kurban ekmeğinin ve kurban içkisinin yanına kirli olarak yaklaşırsa bu durumu arkadaşısı bilirse ve o sana kötülük eder (de), eğer gizlerse fakat arkadan meydana çıkarsa [onlar] için ölüm cezası (verilir). Onların ikisi de ölsünler (Süel, 1985: 69-73).*

Metnin bu kısmında, kültüsel bir görevi yerine getirecek görevlinin cinsel bir birliktelik yaşadktan sonra tanrıya karşı görevlerini yerine getirmeden önce muhakkak yıkanması gerektiğine dair açık bir uyarı vardır. Aksi takdirde, bunu saklar ve o haliyle tanrıya kurban sunarsa ve bu durum öğrenilirse cezası ölümdür. Burada yasaklanan durum cinsel ilişkiye girme hali değildir. Sonrasında kültüsel temizliğini sağladıktan sonra herhangi bir yasak söz konusu değildir. Yasak olan temizlenmemiş haliyle tanrıya ve onun eşyalarına yaklaşmasıdır. Görevli durumunu üst ruhbana söyleyerek ondan temizlenmek için izin isteyebilir. Şayet, ona söyleyemezse bir arkadaşına söyleyebilir ve o, görevlinin adına üst ruhbandan izin alabilir. Görevliye bu kadar kolaylık sağlandıktan sonra neden hala yıkanmama gibi bir olasılığın olabileceği düşünülüp uyarı yapılmaktadır. Belki de bir fal metninde geçen şu ifadeler, bize bir yol gösterebilir:

*Onları daha da sorguladık ve onlar: “Kült görevlisi olan dammara kadınları birinin oğlu öldüğünde ölen (kişi)nin (vücuduna) dokunurlar. Ölen (kişin)in bira ve ekmeğini yerler. Dammara kadınlarının tümü Arzawalılar ile birlikte yatıp dururlar. Sonradan onları tapınağa çağırırlar. (Hatta) onları yıkanmadan ve elbiselerini çıkarıp (temizlemeden) tapınağa çağırırlar” dediler Ey tanrı bu meseleden dolayı mı kızdın? (Eğer böyleyse) et falları olumsuz olsun... (Karauğuz, 2021: 116; Akdoğan, 2020: 226)*

Bu örnek, bize kült görevlisi olan “dammara” kadınlarının tanrıyı kızdıracabilecek birden fazla hareket yaptığını göstermektedir. Bu metin parçasından anlaşılmaktadır ki tüm görevliler her zaman kurallara riayet etmemekte ve bu durum da bilinmektedir. İşte bu örnekteki gibi suistimallerin varlığı direktiflerin hazırlanmasına neden olmuştur.

Eskiçağ toplumları arasında bayramlara Hititler kadar önem veren bir topluluk yoktur denebilir (Haas, 1994: 674). Bu duruma kanıt olarak Hattuša'da bulunan tabletler içerisinde en hacimli belge grubunun bayramlarla ilgili olması gösterilebilir (Dinçol, 1982: 86). Bayramların zamanından kutlanmasının önemine dair belki de en çarpıcı örnek kralın bayram kutlaması için seferi yarım bırakmasıdır (Bryce, 2003: 205). II. Murşili'nin yıllıklarında bu durum şöyle ifade edilmektedir:

*Bahar geldiği zaman, Hatti'nin Fırtına Tanrısı ile Zippalanda'nın Fırtına Tanrısı'nın onurlarına yapılan Purulli- Bayramı'nı kutlamış olmama rağmen, Tanrı Lilwani onuruna yapılan Heşti-evindeki Purulli- Bayramı'nı kutlamamış olduğum için Hattuša'ya geri döndüm ve Heşti- evindeki Purulli- Bayramı'nı kutladım (Reyhan, 2016: 100).*

Bu örnek, kralın bayramlar konusundaki hassasiyetini göstermektedir fakat her zaman bu hassasiyet gösterilmiş midir? Yine Murşili'ye ait metinde, babası Şuppiluliuma ile ilgili bir kısım vardır:

*Babam ise, Mittanni Devleti'nin içinde sürekli (toprak) işgal ettiğinden garnizonda kaldı (ve) beyçem Arinna'nın Güneş Tanrıçası'nın bayramları kutlanmadı (Alparslan, 2007: 50).*

Başrahiplik görevini uhdesinde bulunduran kralın bayramlar konusunda her zaman hassasiyet göstermemesi bu durumun tapınak görevlileri tarafından da ihmal edilebileceğini göstermektedir. Bu yüzden olsa gerek direktif metninde bayramların kutlanması ile ilgili uyarılara da önemli ölçüde yer verilmektedir. Bu husustaki uyarılardan birisi bayramların zamanında kutlanması gerektiğine dairdir:

*Ayrıca siz ki tapınak adamları(sınız) eğer bayramları bayram zamanında kutlamazsanız, ilkbahar bayramını sonbaharda kutlarsanız ve sonbahar bayramını ilkbaharda kutlarsanız ve eğer bayramın tam kutlama zamanı gelince ve onu kim kutlayacaksa ve siz rahiplere, merhemli rahiplere, tanrı analarına ve tapınak adamlarına gelirse ve sizin eteklerinize kapanırsa (ve şöyle derse) önümde hasat ya da düşün ya da yolculuk ya da başka bir mesele (var). Bana destek olunuz. Bahsettiğim mesele (yeterki) şimdilik bitsin). Bahsettiğim(bu) mesele bittiği zaman bayramı aynı şekilde kutlayacağım (O) insanın isteğine göre hareket etmeyiniz. (O insan) size kötülük etmesin ve siz tanrıların isteği ile alışveriş yapmayın. (Eğer) size (o) insan kötülük eder(se) (ve) siz alışveriş yaparsanız tanrılar gelecekte sizden intikam alırlar, Onun için size, canlarınıza, karlarınıza, çocuklarınıza, hizmetkârlarınıza kötülükte bulunurlar (Süel, 1985: 47-51).*

Bu pasaj bayramların zamanında kutlanması gerektiğinin önemini vurgulaması açısından ilgi çekicidir. Kişinin ne kadar önemli bir işi olursa olsun önceliğinin her zaman bayramları kutlamak olduğunu göstermektedir. Ne hasat ne düşün ne de yolculuk, bayram kutlamasının ertelenmesi için geçerli bir sebeptir. Yoksa tanrıların intikamından ailesi ve hizmetkârlarıyla birlikte o kişi de payını alacaktır. Peki, bu bayramlar nasıl kutlanmalıdır? Direktifte buna dair de bilgi bulunmaktadır:

*Tanrının sözüne (karşı) pek çok saygılı olunuz. Ayrıca, ay bayramı, geyik bayramı, sonbahar bayramı, ilkbahar bayramı, gök gürültüsü bayramı, hiira bayramı, pudağa bayramı, işuya bayramı, [Şa]tlaşsa bayramı, riton bayramı kutsal rahip bayramları, ihtiyarların bayramları, tanrı analarının bayramları, dahiia, bayramı, upati adamlarının bayramları, pula bayramları, hahranna bayramları ya da Hattuša'da (kutlanacak) hangi bayram olursa olsun eğer onları sığırlarla koyunlarla, ekmele, birayla ve şarapla (kurban masasının) üstüne konmuş (olan) her şeyle birlikte kutlamazsanız ve onları verenlerle siz tapınak adamları alışveriş yaparsanız tanrıların ruhunu onlardan mahrum edersiniz (Süel, 1985: 27,29).*

*Sonra o bayramı (kurban masasının) üstüne konmuş sığırla, koyunla, ekmele, birayla beraber kutlasın. İnce ekmeği de eksik etmesin. Kim onu ihmal ederse ve (kurban masasının) üstüne konmuş olan (her şeyle) bayramı kutlamazsa o onun için çok (büyük) suç olsun (Süel, 1985: 63).*

Direktif metninde de görüleceği gibi, birçok bayramın adı sayıldıktan sonra kurban masası üzerinde olması gerekenler sayılır. Bunlar: sığır, koyun, ekmele, bira ve şaraptır. Daha önce de bahsettiğimiz gibi tanrılar da insan gibidir ve onların da yiyeceğe ve içeceğe ihtiyacı vardır. İşte tanrıların sofralarında olması gereken en asgari besinler bunlardır. Elbette ki bayram törenlerindeki kurbanlar bu kadarla sınırlı değildir (Sevinç, 2013: 42-132; Küçükbezci,



2019: 139-146). Bayramların kutlanması ve bu kurbanların eksiksiz olması tanrının memnuniyeti için önemlidir. Direktif, kurban malzemelerinin insanlar tarafından yenilip içilmesine yönelik maddeler de içermektedir:

*Ya da eğer ne zaman (kurban masasının) üstüne konmuş (olan) kurban maddelerini alırsanız ve onları tanrıların ruhuna sunmazsanız ve onları evlerinize alıp götürürseniz ve onları sizin karılarınız çocuklarınız ve hizmetkârlarınız yiyip bitirirse, ya size bir hısım ya da sevilen bir konuk gelirse ve onları ona vererseniz, onları tanrının ruhundan almış olursunuz (Eğer) onları ona aynı şekilde sunmazsanız ve onları yarım yarım vererseniz sizin için bu bölme işi başınızın sorumluluğu altına konsun. Onları bölmeyiniz. Kim onları bölerse o ölüm cezasına çarptırılınsın. O affedilmesin (Süel, 1985: 29,31).*

*Ekmek, bira, şarap ile birlikte diğer kurban maddelerini tapınakta (tanrıya) sununuz. Tanrının kurban ekmeği ile ince ekmeğini hiç kimse (kendisine) ayırmassın. Bira ve şarabı kadehten hiç kimse (kendisi için) dökmessin. Her şeyi tekrar tanrıya sununuz. Sonra tanrının huzurunda sizin için (şu) sözü söyleyiniz: “Kim senin, tanrının kurban ekmeğinden (ve) kurban içkisinden aldı ise, onu (sen) beyim tanrı arka(sın) dan kova[la.] (Tanrı) onun evinin altını üstüne getirsin (Süel, 1985: 33).*

Bu pasajda, kurban için sunulan ekmek ve bira gibi sunuların tapınaktaki kimseler tarafından tüketilmesi yasaklanmıştır. “Kim senin, tanrının kurban ekmeğinden (ve) kurban içkisinden aldı ise, onu (sen) beyim tanrı arka(sın) dan kova[la.] (Tanrı) onun evinin altını üstüne getirsin” ifadesi ile bizzat görevlilerin yemin etmesi istenmiştir. Yemin altına almak Hitit devlet yönetiminde sadakati sağlamak için uygulanan bir yöntemdir. Vasal devletlerle yapılan antlaşmalarda veya yerel yöneticilere yönelik direktiflerde yemin kullanımı yaygındır (Reyhan, 2017: 193 vd.). Burada bir yemin istenmesi, bu konuda fazladan bir ihtimamın gösterilmesine yönelik olmalıdır. Her ne kadar kurban yiyecek ve içeceklerinin kişiler tarafından yenilip içilmesi konusunda “(Tanrı) onun evinin altını üstüne getirsin” ifadesi ile kendini gösteren bir gazabın varlığı söz konusu olsa da bazı durumlarda görevlilerin kurban yiyeceklerini yemelerine dair bir iznin varlığı ilerleyen maddelerde kendini göstermektedir:

*Eğer o gün [hepsini yemeyi içmeyi başarabilirsiniz] onları yiyiniz, içiniz. Eğer onları bitiremezseniz [onları] 3 günde yiyiniz, içiniz. Fakat [siz] bağış? ekmeğini karılarınıza çocuklarınıza hizmetkarlarınıza [vermeyiniz.] Bira (ve) şarap tanrıların eşiğinden [(dışarıya) çıkmasın.] Eğer herhangi birine konuk gelirse, eğer o tapınakta, yukarıya gitmek için tanrıların ve de kralın eşiğinden geçerse o da onu yukarıya götür[sün]. Yesin, iç[sin]. Eğer o bir yaban[cı] ise, o Hititli bir insan değilse (ve) tanrılara yaklaşırsa [o ölüm cezasına çarptırılınsın.] Her kim onu (yukarı) götürür(se), onun için ona ölüm cezası (verilir) (Süel, 1985: 35,37).*

Pasajdan anlaşıldığına göre, yenilmesine izin verilen kurbanlar belki de tanrının tek seferde bitiremeyeceği kadar fazla miktardakilerdir. İşte bu durumda tapınaktakiler fazla sunuları yiyebilirler. Ama burada da bir uyarı mevcuttur. *Fakat [siz] bağış? ekmeğini karılarınıza çocuklarınıza hizmetkarlarınıza [vermeyiniz.] Bira (ve) şarap tanrıların eşiğinden [(dışarıya) çıkmasın.]. Bu uyarıdan anlaşılmaktadır ki kurbanlar sadece tapınak içinde tüketilebilir. Tanrı kutsal ve saftır, ona ait olanlar da kutsal ve saftır (de Martino, 2004: 350).* Bu yüzden ona ait olan kurban sunuları da kutsal bir alanın, kısacası tapınağın dışına çıkarılmamalıdır.

Pasajda, Hititli olması şartıyla tapınağa gelen misafirin de kurban sunusundan yemesine izin verilmektedir. Ancak bir yabancıtanın tanrılara yaklaşmasının, onun ve onu tapınağa getiren kişinin ölümüne sebep olacak kadar önemli bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Yabancı meselesinin özellikle belirtilmesi, bu kurala riayet edilmediğini düşündürmektedir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi tanrıların kızgınlığının sebebinin araştırıldığı bir fal metninde *Dammara kadınlarının tümü Arzawalılar ile birlikte yatıp dururlar. Sonradan onları tapınağa çağırırlar. (Hatta) onları yıkanmadan ve elbiselerini çıkarıp (temizlemeden) tapınağa çağırırlar* ifadesi yer almaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki yabancıların tapınağa gelmeleri bir öfke sebebi fakat her zaman da riayet edilen bir kural değildir. Bir yabancıtanın tapınağa girişinin yasaklanmasının tapınağın dolayısıyla da tanrının kutsallığına ve saflığına zarar verebileceği düşüncesinden ileri gelmekte olabilir.

Hititlere ait metinler incelendiğinde tapınaklar dini bir yapının ötesinde sahip oldukları, ekip biçilen tarlalar, üzüm bağları, bahçeler, ormanlar ve hem büyük hem de küçükbaş hayvan sürüleriyle ekonomik bir yapıya sahiptirler (Reyhan, 2009: 161). Direktifte buna dair bilgilere rastlanılmaktadır:

*[Eğer] tanrının yemesi için (herhangi) [bir sığır ya da] koyun sevk edilmiş ise, siz bu besili sığır ya da besili koyunu alıp götürürseniz ve (onun yerine) siz kesmiş olduğunuz zayıf (hayvanı) içeriye bırakır[sanız] ve o (besili) sığıru ya yiyip bitirirseniz ya da onu (size ait olan) ahıra bırakırsanız ya da onu boyunduruğa koşarsanız ya da (besili) koyunu (size ait olan) ağıla bırakırsanız ya da onu keserseniz ya da kendi isteklerinize uygun [kullanırsanız] ya da onu başka bir insana değiştirmek için [verirseniz] ve onun için bir ücret alırsanız sonra tanrının [o yiyeceğini] ağzından çekmiş olursunuz. Onu [kendi canınıza verirseniz] ya da onu başka (birine) verirseniz ve şöyle [ders]eniz: “O tanrı olduğu için hiçbir şey söylemez ve bize hiçbir şey yapmaz”. Kim senin gözlerinin önünden ruhunun yiyeceğini kaçırrır(sa) ve arkadan nasıl hareket eder(se) o insanı izle. Tanrıların ruhu kuvvetlidir. Yakalamak için acele etmez. Fakat yakaladığı zaman artık bırakmaz. (Onun için) tanrıların ruhuna (karşı) çok saygılı olunuz (Süel, 1985: 37-41).*

Bu pasajda, kurban sunuları hakkında benzer uyarılar mevcuttur. Tanrılara sunulmak için verilmiş hayvanlara el konulması, kendi zayıf hayvanları ile değiştirilmesi ya da satılması tapınak görevlilerine yasaklanmıştır. Buradan anlaşılmaktadır ki tanrılara kurban edilmek üzere tapınağa hayvanlar getirilmektedir. Bu hayvanların tutulduğu tapınağa ait mekânların olması gerekmektedir. Bu durum da tapınağın sırf ibadet yerinden ibaret olmayan bir kompleks olduğunu göstermektedir. “O tanrı olduğu için hiçbir şey söylemez ve bize hiçbir şey yapmaz. Kim senin gözlerinin önünden ruhunun yiyeceğini kaçırrır(sa) ve arkadan nasıl hareket eder(se) o insanı izle. Tanrıların ruhu kuvvetlidir. Yakalamak için acele etmez. Fakat yakaladığı zaman artık bırakmaz. (Onun için) tanrıların ruhuna (karşı) çok saygılı olunuz” ifadesi tanrının merhamet göstermeyeceği ve bu suçu işleyenleri cezalandıracağını ifade etmektedir. Tapınak hayvanlarına benzer bir uyarı, tapınak tarlaları için de vardır:

*Ayrıca hububatı ekeceğiniz zaman, eğer rahip size tohum ekme için arkadan bir insanı göndermezse siz ekme işini (kendiniz) yönetin. (Eğer) çok ekerseniz, fakat rahibin önünde az bildirirseniz ya da tanrının tarlası verimli fakat çiftçinin tarlası verimsiz (ise) tanrının tarlasını sizin (ki olarak) ilan ederseniz ya da kendi tarlanızı tanrının tarlası (olarak) ilan ederseniz ya da siz hububatları teslim ettiğiniz zaman yarısını bildirirseniz ve (diğer) yarısını gizlerseniz ve gelir de arkadan (aranızda) bölüşürseniz arkadan o meydana çıkarsa, onu ancak bir insandan çalarsınız (fakat) tanrıdan çalamazsınız, o sizin için suç(tur) ve sizin hububatlarınızın hepsini alırlar ve onları tanrıların [ambar]larına boşaltırlar. Ayrıca siz tanrı[ların] çift öküzlerini muhafaza edersiniz eğer çift öküzünü satarsanız ya da onu keserseniz ve onu yiyip bitirirseniz ve siz onu tanrılardan çalarsanız (ve şöyle dersiniz): “o zayıflıktan öldü ya da o (bacağını?) kırdı ya da o kaçtı ya da ona (bir) boğa vurdu. Siz onu (böylece) yiyip bitirirseniz ve arkadan o meydana çıkarsa O öküzün karşılığını ödeyeceksiniz. Eğer o meydana çıkmazsa tanrıya gideceksiniz. Eğer suçsuz iseniz sizin koruyucu tanrınız(dır). Eğer suçlu iseniz sizin için ölüm cezası (verilir) (Süel, 1985: 77-81).*

Bu tür uyarılar, elbette ki sebepsiz yere yapılmamaktadır. Buna örnek olacak bir olay, yine daha önce bahsettiğimiz fal metninde karşımıza çıkmaktadır:

*Onları (yine) sorguladık ve onlar: “Bir kült görevlisi olan dammara kadını uyuyor(ken) bir köpek yatağa sıçradı. (Dahası) fakir adamın bira ekmeğini alıp onu tanrı için sunduk” dediler. Ey tanrı bu meseleden dolayı mı kızdın? (Eğer böyleyse) et falları olumsuz olsun... (Karauğuz, 2021: 117).*

Fallar, tanrıların kızgınlıklarının kaynağını bulmak için gerçekleştirilen ve yapılan şeylerin oldukça samimi bir şekilde anlatıldığı uygulamalar olduğu için onlara ait metinlerdeki bilgilerin de gerçeği yansıttığı düşünülmektedir. Bu nedenle “(dahası) fakir adamın bira ekmeğini alıp onu tanrı için sunduk” ifadesi tanrının ürünlerinin başkalarınınkilerle değiştirildiğine dair bir kanı ortaya koymaktadır.

Tanrılar her ürünün en taze ve her hayvanın da yeni doğanını yemelidir. Buna dair uyarılar da metinde yer almaktadır:



*Ayrıca tanrının sığır çobanı (ve) tanrının koyun çobanı olan sizler eğer (hayvanların) doğum zamanında herhangi bir tanrıya (yapılacak) ibadet (var ise) ona ya dana, kuzu, oğlak ya da ŞALĪTU (ve) HAKURRATU sunarsınız. Onları geciktirmeyiniz. Onları tam zamanında sununuz. Onlara tanrılar karşıdan bakmasınlar. Taze (şeyleri) henüz hiçbir insan yemeden onları derhal tanrılara getiriniz. Ya da herhangi bir tanrı için (kutlanacak) süt bayramı olursa sütü ne zaman yayıkta çalkalarsanız onu ihmal etmeyiniz. Onu tanrı için hazırlayınız. Eğer taze (şeyleri) derhal tanrılara getirmezseniz ve onları hemen siz yerseniz ya da onları amirinize gönderirseniz fakat arkadan o meydana çıkarsa sizin için ölüm cezası (verilir). Eğer o (iş) meydana çıkmazsa onları getirdiğiniz zaman tanrının huzurunda şöyle dersiniz: "Eğer bu taze (şeyleri) hemen kendi canımıza verdi isek ya da onları amirimize ya da karılarımıza, çocuklarımıza ya da başka bir insana verdi isek (ve bu suretle) tanrıların ruhunu incitti isek (tanrı bizi mahvetsin)". Sonra tanrının ruhuna ait ritondan içip bitireceksiniz. Eğer suçsuz iseniz sizin koruyucu tanrınız (dır). Eğer suçlu iseniz karılarınız ve çocuklarınızla birlikte mahvolacaksınız (Süel, 1985: 81-85).*

Bu pasaja göre, yeni doğan hayvanlar ya da süt ilk önce tanrılara sunulmalıdır. Onlar kendileri, amirleri ya da aileleri tarafından yenilmemelidir. Aksi taktirde bunun cezası ölüm olarak belirtilmiştir. Bu tür bir ihmal olduğu ortaya çıkmasa da bu ürünleri tanrıya sunmak için getirdiğinde "eğer bu taze (şeyleri) hemen kendi canımıza verdi isek ya da onları amirimize ya da karılarımıza, çocuklarımıza ya da başka bir insana verdi isek (ve bu suretle) tanrıların ruhunu incitti isek (tanrı bizi mahvetsin)" şeklinde bir yemin etmek zorunda bırakılmaktadırlar. Yemin ile sadakat daha da pekiştirilmeye çalışılmaktadır. "Eğer suçlu iseniz karılarınız ve çocuklarınızla birlikte mahvolacaksınız" bu ifade ile işlenen suç sadece görevliyi kapsamamaktadır. Aile de bu cezadan payını alacaktır. Kişisel bir suçun cezasının toplu olması durumun ciddiyetini göstermesi açısından önemlidir. Metnin farklı bir yerinde yine turfanda yiyeceklerle ilgili bir uyarı bulunmaktadır:

*[Ayrıca bütün tanrıların çiftçileri olan sizler] Eğer herhangi bir [ ] olursa ya kurban ekmeğini ya da [ ] turfandaları siz çiftçiler tanrıların [ruhuna] sunarsınız. Onları tam zamanında derhal sununuz. Onları henüz (hiçbir) [insan] yemeden tanrıların ruhuna derhal ulaştırınız. Tanrılar onlara karşıdan bakmasınlar. Eğer onları geciktirirseniz o sizin için suç (tur). Sizin için fala bakacaklar. Beyleriniz tanrılar sizin hakkınızda ne takdir ederlerse size aynı şekilde hareket edecekler. Sizi (1) sığır ve de 10 koyun ile cezalandırırlar. (O zaman) tanrıların ruhunu teskin ederler (Süel, 1985: 75-77).*

Metnin bu kısmında da çiftçilere seslenilmekte ve turfanda ürünlerin hemen tanrıya ulaştırılması istenmektedir. Eğer geciktirilirse bunun için fala başvurulup tanrıların takdirinin ne olduğu öğrenilecektir. Fakat burada ceza biraz önce tanrının hayvanlarıyla uğraşanlardan biraz farklıdır. Sizi (1) sığır ve de 10 koyun ile cezalandırırlar. (O zaman) tanrıların ruhunu teskin ederler ifadesi eğer görevli suçlu bulunursa suçu karşılığında vereceği hayvanlarla cezasını çekmiş olacaktır. Cezalar arasındaki farkın bu kadar yüksek olmasının nedeni, tüketilen hayvan ve ürünlerin maddi değeri ile ilgili olabilir. Zira bir hayvanın yavrulaması yıl içerisinde sınırlı olurken bir meyvenin veya sebzenin bir kere de elde edilen miktarı oldukça fazladır. Bu nedenle de aynı suçun iki farklı cezası ortaya çıkmaktadır. Turfanda bir meyvenin yenilmesi ya da içilmesi başkaları ile telafi edilebilirken bir kuzu ya da oğlağın tüketilmesinin telafisi mümkün olmayabilir. Tapınağa ait tanrı için değerli olan ve alınmaması gereken eşyalar sadece tarım veya hayvansal ürünler değildir. Bu eşyalar dair bilgiler şunlardır:

*Ayrıca, siz muhafaza ettiğiniz tanrılara ait gümüşün, altının, elbisenin ve bronz aletin (yalnızca) bekçilerisiniz. Tanrıların (hangi) gümüşü altını elbisesi ve bronz aleti var (ise onlar sizin için) değil (dir). Tanrıların evinde ne (var ise onlar sizin için) değil (dir). Her ne (var ise) onlar tanrıya aittir. (Onlara karşı) çok dikkatli olunuz. Tapınak adamının gümüşü altını olmasın. Onu kendi vücuduna götürmesin. Karısına, çocuğuna, onu süs yapmasın. Eğer ona hediye olarak saraydan gümüş, altın, elbise (ya da) bronz alet verilerse o belirtilmiş olsun.: "Şu kral onu ona verdi ve onun ağırlığı ne kadar (ise) o kaydedilmiş olsun...(Süel, 1985: 421-45).*

Bu pasajda, tanrıya ait değerli madenlerden eşyalar ve ona ait elbiselerin varlığına değinilmektedir. Nasıl bir insan için bu eşyalar değerli ise insan gibi düşünülen tanrılar için de değerlidir. Yine görevlilerin bu eşyalara el koyması hoş karşılanmayan bir durumdur. Tanrı için bu eşyaların değerini anlayabilmemiz için bir başka metin de bize bilgiler sunmaktadır:

*Ve siz tanrıların, altınları, gümüşleri, kadehleri (ve) giysileri ile hiç kimse bizim gibi ilgilenmedi. Ayrıca sizin, tanrısallığın vücudunda eski olan altından ve gümüşten heykelleriniz ve eski olan tanrıların aletleri hiç kimse tekrar bizim gibi yenilemedi (Murat, 2016: 40).*

Kaşkalıların saldırılarına karşı tanrıdan yardım istenilen bu dua metninde, kral ve kraliçe, tanrı için önemli olduğu düşünülen eşyalar ve tanrı heykelleri ile kendilerinden başkasının yerince ilgilenmediğini ifade ederek bir nevi tanrıların yardımının zorunlu olduğu vurgusu yapmaktadırlar. Daha önce de bahsettiğimiz “karşılıklı fayda ilişkisi”nin izlerine burada da rastlanmaktadır.

Çalışmanın başında da söz ettiğimiz gibi tapınaklar tanrıların evidir. Nasıl ki bir evin dış etkenlerden ve yangın gibi kazalardan korunması gerekiyorsa tapınakların da korunması gerekmektedir.

*Ayrıca tapınak adamı olan sizler nöbet meselesinde çok dikkatli olunuz... (Süel, 1985: 51).*

*Herhangi bir tapınak adamı (ister) üst dereceli rahipler (ister) alt derecedeki rahipler (ister), merhemli rahipler, onların hepsi kim olursa olsun her kim tanrıların eşiğini geçerse birer birer tapınakta bulunmayı ihmal etmesin. Ayrıca geceleyin devriyeler koyulmuş olsun. Bütün gece boyunca dolaşsınlar. Dışarıda nöbetçiler nöbet tutsunlar. Tapınakların içinde tapınak adamları bütün gece boyunca dolaşsınlar ve onlar uyumasınlar. Her gece yüksek dereceli bir rahip devriyeleri yönetsin. Ayrıca rahiplerden biri tapınak kapısının (görevlisi) olsun ve tapınağı korusun. Evinde hiç kimse karısı ile kalmasın. Kimi aşağıda evinde bulurlarsa ona ölüm (cezası verilir). Tapınakları pek çok koruyunuz ve siz uyumayınız. Ayrıca sizin için nöbet (işî aranızda) bölünmüş olsun. Kimin nöbet ile ilgili bir suçu olursa, o ölüm cezasına çarptırılsın. O affedilmesin (Süel, 1985: 55-57).*

Bu uzun metin parçasında sıklıkla bahsedildiği üzere, tapınakta nöbet sistemi uygulanmaktadır. “Ayrıca geceleyin devriyeler koyulmuş olsun. Bütün gece boyunca dolaşsınlar. Dışarıda nöbetçiler nöbet tutsunlar. Tapınakların içinde tapınak adamları bütün gece boyunca dolaşsınlar ve onlar uyumasınlar. Her gece yüksek dereceli bir rahip devriyeleri yönetsin” metnin içindeki bu ifadelerden, tapınağın dıştan gelebilecek herhangi bir tehlikeye karşı organize bir şekilde korunduğu görülmektedir. Tapınağın içinde ve dışında nöbetçiler bulunmakta ve devriye gezmektedirler. “Ayrıca rahiplerden biri tapınak kapısının (görevlisi) olsun ve tapınağı korusun. Evinde hiç kimse karısı ile kalmasın. Kimi aşağıda evinde bulurlarsa ona ölüm (cezası verilir). Tapınakları pek çok koruyunuz ve siz uyumayınız. Ayrıca sizin için nöbet (işî aranızda) bölünmüş olsun. Kimin nöbet ile ilgili bir suçu olursa, o ölüm cezasına çarptırılsın. O affedilmesin.” Nöbet görevi oldukça önemli olduğu için nöbetçiler, asla görev terk edilmemeli düşüncesi ile hareket etmelidir. Birisi nöbeti terk edip evinde kalır ya da herhangi bir şekilde nöbeti ihmal ederse ölümle cezalandırılır. Uyulmadığı takdirde kişinin ölümle cezalandırılacağı bu uyarıların tek nedeni tanrının güvenini sağlamak değildir. Rasyonel bir amacı da gütmektedir. Zira metnin devamında gelen uyarılar bu duruma ışık tutmaktadır:

*Ayrıca ateş konusunda da çok dikkatli olunuz. Eğer tapınakta bir bayram (var) ise, ateşi çok (dikkatlice) koruyunuz. Gece olunca ocakta kalan ateşi su ile iyice söndürünüz. Fakat (bu) ateş konusunda eğer şurda burda herhangi bir (yanan) kuru odun (kalmışsa) Onu söndüren (su ile iyice söndürmezse) ve sonra hangi tapınakta suç olursa tapınak tek başına mı mahvolur? Hattuşa (ve) kralın malı da mahvolmaz mı? Suçu işleyen soyu ile birlikte mahvolacak(tır). Tapınakta olanlardan bir kişi bile hayatta kalmayacak. Onlar soyları ile birlikte mahvolacaklar(dır) (Süel, 1985: 63-65).*

Ateşin söndürülmesine dair uyarı kısmında geçen onu söndüren (su ile iyice söndürmezse) ve sonra hangi tapınakta suç olursa tapınak tek başına mı mahvolur? Hattuşa (ve) kralın malı da mahvolmaz mı? ifadesi tapınağın herhangi bir durumda yanmasının tüm şehrin yanıp kül olmasına neden olacağını açıkça dile getirmektedir. Kralın malı olarak kastedilen saray olabilir ya da tüm şehir. Bu uyarılar sadece tanrının mekânını değil aynı zamanda kenti korumayı da amaçlamaktadır.

## Sonuç

Hititler, diğer Yakındoğu toplumlarına benzer bir şekilde özünü “tanrıları memnun etme” anlayışının oluşturduğu bir din düşüncesine sahiplerdir. Bu düşünce onların hayatını şekillendiren en önemli unsurdur. İnsan gibi algıladıkları tanrılarla ilişkileri yine bu algının şekillendirdiği efendi-köle ilişkisine benzetilmektedir. Nasıl bir köle efendisinin emirlerini harfiyen yerine getirme ve ona karşı çıkmama yükümlülüğü altında ise insanlar da tanrılarına karşı böyle bir yükümlülük altındadırlar. Tanrıların hizmetini yerine getirmekle görevli insanlar onun barınma, yeme-içme gibi ihtiyaçlarının karşılanacağı tapınaklar inşa etmişlerdir. Bu tapınakların düzenli bir şekilde yönetilmesi için de kral tarafından buradaki görevlilere yönelik direktifler gönderilmiştir. Bu direktiflerdeki en önemli unsur tanrıya karşı yapılacak hizmetlerin ihmal edilmemesidir. Tanrının istediği bir şekilde yapılan hizmet tanrının ruhunu teskin ederken aksi davranışlarda bulunmak onun öfkesine sebep olacaktır. Direktif metni incelendiğinde tanrının yiyecek ve içeceklerinin temiz olması ve bunları hazırlayan ve sunanların da aynı şekilde temizliklerine dikkat etmesi önemli bir konudur. Bir kirlilik durumu her zaman tanrının öfkesine ve gazabına neden olabilmektedir. Bu konuda ayrıntılı uyarılarda bulunmaktadır. Metinde üzerinde durulan diğer bir husus ise bayramların zamanında ve gerektiği gibi kutlanmasıdır. Tanrılara sunulacak kurbanların yapısı, tanrının hayvanları ve ürünlerinin insanlarınkilerle değiştirilmemesi, tapınağın korunması direktif metninde yer alan diğer uyarı unsurlarıdır. Hayatını tanrının memnuniyetine adanmış bir toplumun onun hizmetini eksiksiz yapması düşünülür ama bu direktiflerin oluşturulması ve diğer metinlerde rastlanılan örnekler durumun her zaman böyle olmadığını göstermektedir. Toplumsal kuralların ya da kanunların ihtiyaçları karşılamak amacıyla hazırlandığı anlayışı bu direktiflerin de yapılan suistimaller sonucunda ortaya çıkan ihtiyacın neticesinde hazırlandığını düşündürmektedir.

## KAYNAKLAR

- AKDOĞAN, R. (2020). “HİTİTÇE YENİ BAYRAM METİNLERİ (Bo 3701, Bo 3968)”. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.29, (4), 223-242.
- ALP, S. (2011). *Hitit Çağında Anadolu*. Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları.
- ALPARSLAN, M. (2007). *II. Murşili ve Dönemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BECKMAN, G. (1999). “The Tongue is a Bridge: Communication between Humans and Gods in Hittite Anatolia.” *Archiv Orientalní* 67, 519-34.
- BECKMAN, G. (2013). “Hittite Religion”, *The Cambridge History of Religions in the Ancient World*, Cambridge University Press. 84-101.
- BRYCE, T. (2003). *Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- DADDİ, F. P. (2004), “Palace Servants and Their Obligations”, (Ed. Alfonso ARCHI-F. P. DADDI), *Studi di Ittitologia in onore di Onofrio Carruba*, *Orientalia*, Vol. 73, Roma, 451-468.
- DE MARTİNO, S. (2004). Purità dei sacerdoti e di luoghi di culto nell'Anatolia ittita“. *Orientalia* 73. 348-362.
- DİNÇOL, A. (1982), *Hititler, Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi I*. İstanbul: Görsel Yayınlar.
- EMİROĞLU, K.- AYDIN, S. (2003). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- GOETZE, A. (1969). "Hittite Instructions". (Ed. J.B. Pritchard), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET)*, Princeton University Press, Princeton, 346-361.
- HAAS, V. (1994). *Geschichte der hethitischen Religion*. Leiden: E. J. Brill.
- HUTTER, M. (1997). “Religion in Hittite Anatolia. Some Comments on "Volkert Haas: Geschichte der hethitischen Religion". *Numen*, C. 44, (1), 74-90.
- KARAUĞUZ, G. (2020). *Hitit Duaları Kil Kitapları*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- KARAUĞUZ, G. (2020). *Hititlerde Fal ve Kehanet*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

- KRAMER, S.N. (2002). *Sümerler*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- KÜÇÜKBEZCİ, H. G. (2019). "Hitit İnancında Farklı Kurban ve Sunu Türleri". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (41), 139-147.
- MOUTON, A. (2004). "Le rituel de Walkui (KBo 32.176): quelques réflexions sur la déesse de la nuit et l'image du porc dans le monde hittite". *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, V.94, (I), 85-105.
- MOYER, J.C. (1969) *The Concept of Rıtual Purity Among the Hittites*. PhD thesis, Waltham (MA): Brandeis University.
- MURAT, L. (2012). "Hititlerde Su Kültü". *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 31, (51), 125-158.
- MURAT, L. (2016). *Anadolu'da Kaşkalar*. Ankara: Hel Yayınları.
- ÖKSE, A. T. (2018). "Eski Önasya'da Bayram ve Büyü Ritüelleri". *Aktüel Arkeoloji*, (62), 14-21.
- REYHAN, E. (2009). "Hititlerde Devlet Gelirleri, Depolama ve Yeniden Dağıtım". *Gazi Akademik Bakış*, C. 2, (4), 157-174.
- REYHAN, E. (2016). "Hitit Kültür Dünyasında Bayram Ritüelleri". *Turkish Studies*, C.11, (16), 89-114.
- REYHAN, E. (2017). *Hitit Devleti'nde Siyaset ve Yönetim*. Ankara: Bilgin Kültür ve Sanat Yayınları.
- REYHAN, E. (2018). "Hitit Toplumunda Öldürme Eylemi Üzerine Bir İnceleme", *XVII. TTK Bildiri Kitabı* I. Cilt, 15-17 Eylül 2014, 69-99.
- SEVİNÇ, F. (2013). *Hititlerde Öteki Kurban ve Büyü*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- SİNGER, I. (2002). *Hittite Prayers*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- SÜEL, A. (1985). *Hitit Kaynaklarında Tapınak Görevlileri ile İlgili Bir Direktif Metni*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- TAGGAR-COHEN, A. (2014), "Concept of the divine in Hittite culture and the Hebrew Bible: expression of the divine". *Journal for the Interdisciplinary Study of the Monotheistic Religions (JISMOR)*, 9 29-50.
- ÜNAL, A. (1988). "The Role of Magic in the Ancient Anatolian Religions According to the Cuneiform Texts from Bogazköy-Hattusa" (Ed. H.I.H. Prince Takahito Mikasa), *Essays on Anatolian Studies in the Second Millennium B.C.*, BMECCJ 3, 52-85
- ÜNAL, A. (2003). *Hititler Devrinde Anadolu II*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.


**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.


## ARAŞTIRMA MAKALESİ

Dr. Öğr. Üyesi  
Tuğba SARIKAYA AKSOY

Ankara Hacı Bayram Veli Üni.  
Edebiyat Fak.  
Çağdaş Türk Lehçeleri ve  
Edebiyatları Böl.

tugba.sarikaya@hbv.edu.tr

 0000-0002-6622-8783

 10.56387/ahbvedebiyat.1384938

Gönderim Tarihi: 02.11.2023

Kabul Tarihi: 15.12.2023

Alıntı: SARIKAYA AKSOY, T.  
(2023) "Tuva Türkçesinde Son  
Çekim Edatlarının Tamlayıcılarına  
Yükledikleri Roller (ışkaş, deg,  
dees, bile, hire)". *AHBVÜ  
Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (9),  
95-111.

## TUVA TÜRKÇESİNDE SON ÇEKİM EDATLARININ TAMLAYICILARINA YÜKLEDİKLERİ ROLLER (ışkaş, deg, dees, -bile, hire)

**ÖZ:** Edatlar cümlede öbek yapı oluştururken bağımlı öge olarak isim, zamir veya fiil soylu sözcüklerden oluşmuş tamlayıcıları seçer. Edat öbekleri kendilerine belirli sözdizimsel roller belirler ve kendisine bağlı olan zorunlu öğeye yani tamlayıcısına çeşitli anlambilimsel roller yükler. Bu çalışmada edatların tamlayıcılarına yükledikleri sözdizimsel roller *bağlantılı dilbilgisi* ve *istem kuramı* çerçevesinde; anlambilimsel roller ise *durum dilbilgisi* ve *üretici dönüşümsel dilbilgisi* kuramının alt başlıklarından *yönetme* ve *bağlama kuramı* içerisinde ele alınan *rol kuramı* çerçevesinde incelenmiştir. Tuva Türkçesinde çok sayıda son çekim edatı bulunmaktadır. Son çekim edatları kendilerinden önce ve sonra gelen sözcüklerle bir tamlama oluşturmakta ve cümle içinde belirli bir işlevi yerine getirmektedir. Her bir edatın sahip olduğu sözdizimsel ve anlambilimsel rol bağımlı biçimbirimlere göre farklılık gösterir. Bu yüzden bir edat çok sayıda sözdizimsel ve anlambilimsel role sahip olabilir. Bu durum da ancak bağlam içinde çözülür. Bu çalışmada Tuva Türkçesinde *ışkaş, deg, dees, -bile* ve *hire* son çekim edatlarının tamlayıcılarına yükledikleri sözdizimsel ve anlambilimsel roller belirtilen kuramlar temelinde, gramer kitapları, sözlükler ve edebî metinlerden seçilen örnek cümleler üzerinden incelenmiştir. İncelenen her bir edat bölümünün sonunda edatın anlamı, işlevi, tamlayıcı türü, sözdizimsel rol ve anlambilimsel rol başlıklarından oluşan bir tablo sunulmuştur. Böylece incelenen edatların her bir özelliğinin açık ve toplu bir şekilde görülmesi amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Edat, Tuva Türkçesi, Sözdizimi, Anlambilimi, Rol.

## THE ROLES THAT INFLECTED PREPOSITIONS ATTACH TO THEIR COMPLEMENTS IN TUVAN LANGUAGE (ışkaş, deg, dees, -bile, hire)

**ABSTRACT:** While prepositions create a phrasal structure in the sentence, they choose complements consisting of words originated from nouns, pronouns or verbs as dependent elements. Prepositional phrases determine specific syntactic roles for themselves and assign various semantic roles to the compulsory element attached to them, in other words, to their complements. In this study, the syntactic roles that prepositions assign to their complements are analysed within the frame of *dependency grammar* and *volition theory* while semantic roles are analysed within the frame of *role theory*, which is discussed within *government and binding theory* that is one of the subtitles of *state grammar* and *transformational generative grammar*. Tuvan language has a large number of inflected prepositions. Inflected prepositions form a prepositional phrase with the words coming before and after them and fulfil a specific function in the sentence. The syntactic and semantic role of each preposition varies according to the dependent morphemes. Therefore, a preposition may have multiple syntactic and semantic roles. This situation can only be resolved in context. In this study, syntactic and semantic roles that inflected prepositions, *ışkaş, deg, dees, -bile* and *hire*, attach to their complements are analysed on the basis of the mentioned theories and within the sample sentences selected from grammar books, dictionaries and literary texts. In the end of each section of preposition analysed, a table consisting of preposition's meaning, function, complement type, syntactic role, and semantic role is presented. In this way, it is aimed to reveal each feature of the analysed prepositions clearly and collectively.

**Keywords:** Preposition, Tuvan Language, Syntax, Semantics, Role.



## 1. Giriş

Tuva Türkçesi, Türk lehçelerinin Kuzeydoğu grubunda Altay, Hakas, Şor, Tofa, Çulım ve Saha Türkçesiyle birlikte Sibiry grubu Türk lehçeleri içindedir. Bu çalışmada Tuva Türkçesinde son çekim edatlarının tamlayıcılarına yükledikleri sözdizimsel ve anlambilimsel rollerin durumu *bağlantılı dilbilgisi* ve *üretici dönüşümsel dilbilgisi* kuramlarına göre incelenmektedir.

Bugüne kadar edatlarla ilgili yapılan çalışmalarda edatların daha çok şekil bilgisel özelliklerinden, temel işlevlerinden, hangi hâl ekini almış tamlayıcı istemesinden ve cümle içinde hangi görevlerde kullanıldığından bahsedilmiştir (Üstünova, 2008; Karaağaç, 2009; Korkmaz, 2014; Hacıeminoğlu, 2015; Alkaya, 2022). Edatların işlevleriyle onların cümle içinde sözdizimsel ve anlambilimsel rolleri arasındaki ilişkiden bahseden çalışmalar çok azdır (Doğan, 2011; Doğan, 2014; Hirik, 2019; Karacan, 2021).

Son çekim edatlarının tamlayıcılarla kurdukları ilişki sonucunda üstlendikleri işlevler ile onların sözdizimsel ve anlambilimsel rolleri arasındaki ilişki oldukça fazladır. Edatların farklı işlevler üstlenmesinde onların önünde veya arkasında bulunan, edatlara bağlı tamlayıcılarla olan ilişkileri etkilidir. Türkiye Türkçesi ve diğer bazı Türk lehçeleri üzerinde bu konu ile ilgili çalışmalar (Karabulut ve Arı Özdemir, 2017; Yeloğlu, 2017; Gürses, 2019; Alkaya, 2022) yapılmasına rağmen Sibiry grubu Türk lehçelerinden olan Tuva Türkçesinde edatlarla ilgili gramer kitapları ve birkaç tez dışında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır (İshakov & Pal'mbah, 1961; Tosun, 2011; Koçoğlu Gündoğdu, 2018; Altundaş, 2022).

Bu çalışmada öncelikle Tuva Türkçesinde *edat* terimi hakkında kısaca bilgi verilecek, ardından kuramsal çerçeveden ve çalışmanın yönteminden bahsedilecektir. Bu kapsamda *durum dilbilgisi* ve *rol kuramı* açıklanacaktır. Çalışmanın inceleme bölümünde son çekim edatlarının tamlayıcılarına yükledikleri sözdizimsel ve anlambilimsel roller *ışkaş*, *deg*, *deeş*, *-bile* ve *hire* edatları üzerinden incelenecektir.

## 2. Tuva Türkçesinde Edat

Araştırmacılar *edat* (postposition) terimini farklı yönleriyle ele alıp tanımlama yapmışlardır. Edatları anlamsal açıdan tanımlayan görüşlere göre edatlar, tek başlarına anlamları olmayan, ancak cümledeki diğer sözcük ve sözcük grupları arasında çeşitli ilişkiler kuran sözlerdir (Emre, 1945: 359; Ergin, 2013: 348; Hacıeminoğlu, 2015: XII). Edatları sözdizimsel konumuna göre tanımlayan görüşlere göre edatlar söz, söz öbeği ve cümle gibi dil birimleriyle kullanılabilen ve onlara değişik anlamlar katan veya onları çekime sokan sözlük veya sözdizimi birimleridir (Gencan, 1966: 290; Lewis, 2000: 83; Karaağaç, 2012: 432). Bu görüşler dışında edatları anlamsal, sözdizimsel ve köken açısından değerlendiren tanımlamalara göre edatlar, isimlerden sonra yer alan, isimle doğrudan ya da belli durum ekleri aracılığıyla birlik oluşturan görevsel öncüllerdir (Korkmaz, 1992: 51; Adalı, 2004: 40; Delice, 2012: 33).

Edatlar; *istemsiz edatlar* (bağlama ve ünlem edatları), *bir istemli edatlar* (son çekim edatları) ve *iki istemli edatlar* (son çekim edatları) şeklinde sınıflanabilir. Edatlar, zamanla istem boşlukları oluşturabilir. *İstemsiz edatlar* herhangi bir istem boşluğu açmayan ve herhangi bir sözdizimsel unsuru kendine bağımlı kılmayan biçimbirimlerdir (Tesnière, 1999: 160; Matthews, 2007: 6). *Bir istemli* ve *iki istemli edatlar*, edat öbeğinin sözdizimsel yapısını belirler ve ona şekil verir. Bu edatlar farklı tamlayıcı tipleri isterler. Son çekim edatları en fazla iki istem boşluğu açmasına rağmen bu boşlukları *yalın durum* (kim), *yükleme durumu* (kimi), *yönelme durumu* (kime), *ayırılma durumu* (kimden), *tamlayan durumu* (kimin) ve *vasıta durumu* (kimle) tamlayıcıları olmak üzere altı tip tamlayıcıyla doldurur (Doğan, 2014: 109).

Tuva Türkçesinde edat terimi için *ederinçi* veya *poslelog* terimleri kullanılır. Edatlar, köken olarak zamir, bağlaç, fiil ve zarf gibi sözcük gruplarıyla bağlantılıdır; ancak anlamsal ve işlev olarak bu sözcük gruplarından ayrılır. Tuvacada edatlar anlam ve işlev olarak dört grupta incelenir: 1. Ana sözcüklerin çeşitli anlam nüanslarını belirten edatlar (işaret, sınırlayıcı, pekiştirici vb.); 2. Dile kiplik anlamı katan edatlar (onay, soru, olumsuzluk, karşılaştırma vb.); 3. Dile



duygusal renk katan edatlar; 4. Sözcük ve şekil yapan edatlar (İshakov & Pal'mbah, 1961: 434-436; Mart-ool, 2002: 198-199).

Tuva Türkçesinde son çekim edatları, durum ekleri gibi, bağımlı ve bağımsız sözcük türleri arasındaki gramer ilişkilerini belirtir. Bazı durumlarda durum eklerinin anlamlarını tamamlar; bazı durumlarda ise Türk lehçelerinde olmayan durumların anlamlarını belirtir (Dmitriyev, 1948). Son çekim edatları bağımsız sözcüklerden farklıdır; metin bağlamı dışında kullanılmazlar ve belli bir derecede bağımsız leksik anlama sahiptirler (Dorju vd., 1993: 163-165; İshakov & Pal'mbah, 2019: 394-395; Harrison, 2000: 32).

Bu çalışmada edatların tamlayıcılarına yüklediği roller incelenirken son çekim edatlarının durum ekleriyle anlam ilişkisi kurduğu görülmüştür. Bu durum son çekim edatlarının *istem* durumunun incelenmesini gerektirmiştir. Son çekim edatlarıyla kurulan tamlayıcılar farklı anlam-bilimsel roller yüklenebilir. Bu rolleri belirleyebilmek için *rol kuramından* faydalanılmıştır.

### 3. Kuramsal Çerçeve

Bu çalışmada edatların tamlayıcılarına yükledikleri sözdizimsel roller *bağlantılı dilbilgisi* ve *istem kuramı* çerçevesinde; anlambilimsel roller ise *durum dilbilgisi* ve *üretici dönüşümsel dilbilgisi* kuramının alt başlıklarından *yönetme ve bağlama kuramı* içerisinde ele alınan *rol kuramı* çerçevesinde incelenmiştir.

*Bağlantılı dilbilgisi kuramı* (dependency grammar) sözdizimi ve karşılaştırmalı dilbilim üzerine çalışmaları olan Fransız dilbilimci Lucien Tesnière tarafından geliştirilmiştir. Bu kuram cümlelerin çözümlenmesinde, çekimli fiillerden yola çıkarak soyut cümle yapılarını belirlemeyi amaçlayan bir kuramdır (Vardar, 2007: 30). Ayrıca Tesnière, cümledeki temel kurucu unsurun fiil olduğunu ve fiilin diğer cümle öğelerini de yönettiğini belirtir (Aydın Özkan, 2018: 23).

*Bağlantılı dilbilgisinin* iki önemli kavramı *bağımlılık* (connexion) ve *istem* (valence) kavramlarıdır. Bu kavramlardan *bağımlılık*, sözcüklerin yalnızlığına son veren ve onları bir yapı durumuna getiren sözdizimsel bir öğe olarak kabul edilir. Örneğin "Çocuk konuşuyor" cümlesi sadece "çocuk" ve "konuşuyor" gibi iki öğeden oluşmaz. Bu öğeleri birbirine bağlayan üçüncü bir öğe daha vardır. Bu öğe *bağımlılıktır*. Bu bağımlılığı hiçbir öğe belirtmez; ancak zihinsel olarak algılanır (Tesnière, 1999: 134-135; Yaylagül, 2015: 90-91).

Tesnière'e göre cümledeki fiil olay örgüsünü gösterir. Fiil, cümlelerin bütün öğelerini kendisine bağımlı kılan ve bunlarla birlikte cümleyi oluşturan yönetici öğedir. Yönetilen bağımlı öğelerse *eyleyen* (katılan, actant) ve *tümleyen* (circumstance) olarak ikiye ayrılır (Erdem, 2006: 41; Karabulut ve Arı Özdemir, 2017: 99). *Eyleyen*, fiilin belirttiği oluşa etken ya da edilgen biçimde katılan varlık ya da nesnelere her biridir (Vardar, 2007: 30). Fiillerin hepsi aynı sayıda *eyleyen* unsuruna sahip değildir. Bu yüzden fiiller bir eyleyenli, iki eyleyenli ve üç eyleyenli olarak sınıflandırılabilir. Fiilin belirli sayıda eyleyeni yönetebilme kapasitesi, onun *istemini* oluşturur (Tesnière, 1999: 149-151). *Tümleyen* ise fiilin belirttiği oluşla ilgili zaman, yer, koşul, neden anlatan zarf ya da zarf nitelikli birim ya da birimler bütünüdür. Cümledeki tümleyenlerin sayısı belirsizdir ve birlikte kullanımları da zorunlu değildir (Vardar, 2007: 200).

*Bağlantılı dilbilgisinden* gelişen *istem kuramında* cümle yapısının fiilin istemi tarafından kurulduğu ileri sürülmüştür. Fiilin istemi cümledeki diğer unsurların sözdizimsel ve anlambilimsel niteliklerini belirler. *İstem* (valence) türleri hakkında farklı sınıflandırmalar yapılsa da istem daha çok mantıksal, sözdizimsel ve anlamsal olmak üzere üç alt başlıkta incelenmiştir. *Mantıksal istem*, bir sözcüğün açtığı istem boşluklarını ve bu boşlukların sayı değerini karşılar. Bir başka deyişle fiilin gerçekleşmesi için gerek duyduğu üye ya da tamlayıcı sayısı olarak da tanımlanır (Doğan, 2011: 51). *Sözdizimsel istem*, anlamsal ilişkilerin dolaylı bir yansımasıdır ve fiilin anlamı ile doğrudan belirlenir (Helbig, 1992). Sözdizimsel istem düzeyinde bir fiilin istemi hem onun alabileceği tamlayıcıların sayısını hem de yönetebildiği tamlayıcıların biçimini ya da tipini ifade eder (Doğan, 2011: 51). *Anlamsal istem*, mantıksal isteme çok benzemekle

birlikte bir cümlelerin derin yapısının yorumlanması şeklinde tanımlanabilir. Bu istem türü, eyleyenlerin anlamsal niteliklerinin, anlamsal durumlar kullanılarak belirlenmesiyle ortaya çıkar (Aydın Özkan, 2018: 115).

Edatlar cümlede anlam ilgisi kurmak, anlam yaratmak ve cümleye anlamsal derinlik kazandırmak için vardır. Bu yüzden edatların anlamsal istem çerçevelerinin incelenmesi gerekir. Bu şekilde edatların hangi durumlarda hangi anlamlar yarattığı ve ortaya çıkan bu anlamın hangi sözdizimsel çerçevede oluştuğu tespit edilecektir.

Bir edatın anlamsal istemini, onun yüklendiği anlambilimsel roller belirlemektedir. Örneğin, *öl-* fiili tek eyleyenli bir fiildir. Burada eyleyen sayısı mantıksal istem düzeyini belirler. Bu fiilin gerçekleşmesi için canlı bir varlığa ihtiyaç vardır. Bu durum *öl-* fiilinin sözdizimi içindeki anlamsal istem boyutunu gösterir. Anlamsal istem düzeyi *durum dilbilgisi* ve *rol kuramı* ile yakından ilgilidir.

### Durum dilbilgisi (Case grammar)

Durum dilbilgisi, C. Fillmore'un (1968) öncülüğünde fiil çevresinde gelişen durum ya da rol merkezli bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre merkezde sözdizimi vardır ve cümle yükleme göre belirlenen *anlamsal roller* yönünden incelenir. Fillmore, özne ve nesne kavramlarına yeni kategoriler ekleyerek cümledeki rollerin sayısını artırır ve bunları *durum* olarak adlandırır (Kerimoğlu, 2016: 99) ve geleneksel dilbilgisindeki *durum* kavramı yerine *eden* (agent), *etkilenen* (patient), *deneyimci* (experiencer), *nesne* (objective), *hedef* (goal), *kaynak* (source), *konu* (theme), *yer* (location) ve *araç* (instrumental) gibi bazı evrensel *durumlar* önerir. Cümleleri bu *durumlara* göre çözümler (Fillmore, 1968: 5). Örneğin; "Mert mamasını biberon ile içti." cümlesinde *içmek* fiili bir eden (*Mert*), bir etkilenen (*mamasını*) ve bir araç (*biberon ile*) durumu bulundurur. Durum dilbilgisi, bir cümlelerin sözdizimsel ve anlambilimsel rollerini saptamaya çalışan bir kuramdır.

### Rol kuramı (θ-Theory)

Rol kuramı, 1981'de Chomsky tarafından geliştirilmiş, anlamın sözdizimi üzerindeki etkisini incelemeyi amaçlayan bir kuramdır. Cümlede yer alan her unsurun anlambilimsel bir rolü vardır. Bu durum Chomsky kuramında *rol yükleme* olarak adlandırılmıştır. Fiiller ya da istem potansiyeli olan diğer sözcükler *rol yükleme* durumunu kendi kendilerine yapamazlar. Söz konusu roller, cümledeki üyelere istem potansiyeline sahip fiiller ya da edatlar tarafından yüklenmektedir (Uzun, 2000: 103). Rol kuramı çalışmalarında fiillerin ya da edatların kaç rolünün bulunduğu, bu rolleri hangi konumdaki tamlayıcılara yükledikleri konusunda bazı tartışmalar vardır. Bu konuda roller ile ilgili evrensel bir liste belirlemek çok da mümkün değildir. Çünkü her bir tamlayıcı cümle içindeki konumuna göre farklı sözdizimsel ve anlambilimsel rollere sahiptir. Bu yüzden her cümleyi kendi içinde değerlendirip çözümlenmek doğru sonuçlara ulaşılmasını sağlar.

### 4. Çalışmanın Yöntemi

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Veri toplama aracı olarak doküman/metin analizi yönteminden faydalanılmıştır. Bu doğrultuda Tuva Türkçesi üzerine yazılmış gramerler, ders kitapları, Tuvaca-Rusça, Rusça-Tuvaca, Tuvaca-Türkçe sözlükler (A. A. Pal'mbah (1955). *Tiva-Orus Slovar'*; E. R. Tenişev (1968). *Tiva-Orus Slovar'*; D. A. Monguş (Red.) (2003). *Tolkoviy Slovar' Tuvinskogo Yazıka-I (A-Y)*; D. A. Monguş (Red.) (2011). *Tolkoviy Slovar' Tuvinskogo Yazıka-II (K-S)*; E. Arıkoğlu, K. Kuular (2003). *Tuva Türkçesi Sözlüğü*) ve edebî türlerden (roman, hikâye, masal vb.) taranan örneklem neticesinde Tuva Türkçesinde çok sayıda son çekim edatının olduğu tespit edilmiştir (29 tane). Ancak bu çalışmada -seçilen- edatların kendi temel rolleri (*benzerlik*, *sebep*, *birliktelik*, *ölçü*) dışında farklı sözdizimsel ve anlambilimsel rollere sahip olduğu tespit edilen *ışkaş*, *deg*, *deeş*, *-bile* ve *hire* edatlarının incelenmesi uygun görülmüştür. Her bir edatın metin analizi yapıldıktan sonra edatların sözdizimsel ve anlambilimsel rol çerçeveleri tablo ile sunulmuştur.

## 5. Tuva Türkçesinde Son Çekim Edatlarının Tamlayıcılarına Yükledikleri Sözdizimsel ve Anlambilimsel Roller

Edatlar, cümlede var olabilmek için kendine bağımlı diğer birimlerle birlikte ortaya çıkar. Böylece edatlar tamlama oluşturdukları sözcüğün türüne göre farklı öbek yapılar içinde yer alırlar ve bu öbek yapılarıdaki öğeler çeşitli hâl eklerini alarak edat öbeğinin oluşmasını sağlar. Edatlar, belli bir sözdizimsel ve anlambilimsel rol çerçevesine sahiptir. Bu roller edatın anlamına ve işlevine bağlı olarak değişiklik gösterir. Bu çalışmada son çekim edatlarının tamlayıcılarına yükledikleri sözdizimsel ve anlambilimsel roller *ışkaş*, *deg*, *dees*, *-bile* ve *hire* edatları üzerinden incelenmiştir.

### 5.1. *ışkaş* “benzerlik, gibi”<sup>1</sup>

#### \* isim<sub>(ø)</sub>+*ışkaş*+isim:

(1) İnçan çingejek dürt-sınnıg, **hiliñ**<sub>(isim)</sub> **ışkaş**<sub>(edat)</sub> das kara **çaştıg**<sub>(isim)</sub>, Sı-gırzımaar karakterliğ, kızıl çaaktıg, üjen har çetkelek hire nazılıg **urug**<sub>(isim)</sub> kirip kelgen.

“O sırada incecik uzun boylu, **kadife gibi** simsiyah **saçlı**, çekik gözlü, kırmızı yanaklı, henüz otuz yaşına ulaşmamış **bir kız** girivermiş.” (TÇI 31)

(1). örnekte *ışkaş* edatının sözdizimsel olarak kendisinden önce gelen yalın bir isimle tamlama oluşturduğu görülmektedir. Bu cümlede *ışkaş* edatının tümleci *hiliñ* “kadife” sözcüğüdür. *hiliñ ışkaş* “kadife gibi” yapısı *urug* “kız” sözcüğünü niteleyen tamlamanın içinde sıfat işlevinde kullanılmıştır. *ışkaş* edatı anlambilimsel olarak rol kuramına göre *benzerlik* rolü üstlenmiştir.

#### \* isim<sub>(çokluk e.)</sub>+*ışkaş*+fiil:

(2) Ooñ kadında dağlar şınap-la dirig, öske bügü dirig\_ **amıtnar**<sub>(isim+çokluk e.)</sub> **ışkaş**<sub>(edat)</sub>, **şimçep turarlar**<sub>(fiil)</sub>.

“Bununla birlikte dağlar gerçekten diri, **diğer bütün canlılar gibi hareket edebilirler.**” (DÇ 11)

(2). örnekte *ışkaş* edatı sözdizimsel olarak kendisinden önce gelen çokluk eki almış yalın bir isimle tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *ışkaş* edatının tümleci *öske bügü dirig amıtnar* “diğer bütün canlılar” sözcüğüdür. Buradaki *amıtnar ışkaş* “canlılar gibi” edat öbeği *öske bügü dirig* “diğer bütün diri” sıfat öbeği tarafından nitelenmiştir. Ayrıca bu yapı *şimçep turarlar* “hareket edebilirler” yüklemine tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak *benzerlik* rolü üstlenmiştir.

#### \* isim<sub>(olumsuz)</sub>+*ışkaş*+fiil:

(3) Ol deg kaygamçık eki kiji çirik çerde kayda-daa **çok**<sub>(olumsuz isim)</sub> **ışkaş**<sub>(edat)</sub> **sagındırar**<sub>(fiil)</sub>.

“Onun gibi sevimli iyi insan yeryüzünde yokmuş **gibi düşündüler.**” (DÇ 99)

(3). örnekte *ışkaş* edatı kendisinden önce olumsuz bir isim ile tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *ışkaş* edatının tümleci *çok* “yok” sözcüğüdür. *çok ışkaş* “yokmuş gibi” edat öbeği *sagındırar* “düşündüler” fiilinin tümleci görevinde ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak *varsayım* rolü üstlenmiştir.

#### \* zamir<sub>(ø)</sub>+*ışkaş*+isim:

(4) **Sen**<sub>(zamir)</sub> **ışkaş**<sub>(edat)</sub> **öskerlikçi kiji-bile**<sub>(isim)</sub> öglenmeenim eki bolgandır.

<sup>1</sup> (TOS 1955: 572; Ten 1968: 601; TTS 2003: 57).

**“Senin gibi hain biriyle evlenmediğim iyi olmuş.” (KKS 42)**

(4). örnekte *ışkaş* edatı sözdizimsel olarak bir kişi zamiri ile tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *ışkaş* edatının tümleci *sen* kişi zamiridir. *sen ışkaş* “senin gibi” edat öbeği *öskelikçi kiji* “hain biri” öbeği içinde sıfat işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak rol kuramına göre *etkilenen* rolünü temsil etmektedir.

**\* fiil<sub>(sıfat-fiil e.)</sub>+ışkaş+fiil:**

(5) Ooñ añaa dıka-la ür üye **ertken**<sub>(fiil+sıfat-fiil e.)</sub> **ışkaş**<sub>(edat)</sub> **bolgan**<sub>(fiil)</sub>.

“Ona çok uzun zaman **geçmiş gibi olmuş.**” (DÇ 80)

(5). örnekte *ışkaş* edatı sözdizimsel olarak sıfat-fiil eki almış bir sözcükle tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *ertken* “geçmiş” sözcüğü *ışkaş* edatının tümlecidir. *ertken ışkaş* “geçmiş gibi” edat öbeği *bolgan* “olmuş” fiilinin tümleci görevinde ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak *ölçü* rolünü temsil etmektedir.

**\* fiil<sub>(olumsuz gelecek z. e.)</sub>+ışkaş:**

(6) Saktırımga, sağıšta Çingispey bile Barıın-Hemçik kojuunda ılap çurt-tap çoruur urug şuut **dömeyleşpes-daa**<sub>(fiil+olumsuz gelecek z. e.)</sub> **ışkaş**<sub>(edat)</sub>.

“Düşünüyorum da Cengiz Bey ile Barıın-Hemçik bölgesinde yaşayan kız hiç de birbirine **benzemiyo gibiydi.**” (DÇ 65)

(6). örnekte *ışkaş* edatı sözdizimsel olarak olumsuz gelecek zaman eki almış bir sözcükle tamlama oluşturmuştur. Bu örnekte *dömeyleşpes* “benzemiyo” fiili *ışkaş* edatının tümlecidir. Ayrıca *dömeyleşpes-daa ışkaş* “benzemiyo gibiydi” edat öbeği yüklem görevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak *karşılaştırma* rolü üstlenmiştir.

**\* fiil<sub>(zarf-fiil e.)</sub>+fiil<sub>(sıfat-fiil e.)</sub>+ışkaş+fiil:**

(7) Inakşıldıñ dülgeezininge sağış-setkil ala-çaygaar kiiskip, kulakka taalançığ ayalgalar **çañgılanıp**<sub>(fiil+zarf-fiil e.)</sub> **kelgen**<sub>(fiil+sıfat-fiil e.)</sub> **ışkaş**<sub>(edat)</sub> **apaar**<sub>(fiil)</sub> çüve.

“Aşkın cazibesine kapıldığımızda kulağa hoş gelen melodiler **yankılanır gibi olur.**” (KKS 3)

(7). örnekte *ışkaş* edatı sözdizimsel olarak zarf-fiil eki almış bir fiil ve sıfat-fiil eki almış bir yardımcı fiil ile birlikte tamlama oluşturmuştur. Bu örnekte *ışkaş* edatının tümleci *çañgılanıp kelgen* “yankılanmış” söz öbeğidir. *çañgılanıp kelgen ışkaş* “yankılanır gibi” edat öbeği *apaar* “olur” fiilinin tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Rol kuramına göre *durum* rolü ve *benzerlik* rolüne sahip olduğu görülmektedir.

**ışkaş edatının sözdizimsel ve anlambilimsel rol çerçevesi**

<b>ışkaş</b>	<b>Tuva Türkçesi</b>
<b>Anlam</b>	“benzerlik, gibi”
<b>İşlev</b>	sıfat, zarf, fiil
<b>Tamlayıcı türü</b>	isim, zamir, sıfat-fiil, zarf-fiil
<b>Sözdizimsel rol</b>	isim <sub>(∅)</sub> +ışkaş+isim isim <sub>(çokluk e.)</sub> +ışkaş+fiil isim <sub>(olumsuz)</sub> +ışkaş+fiil zahir <sub>(∅)</sub> +ışkaş+isim fiil <sub>(sıfat-fiil e.)</sub> +ışkaş+fiil

	fiil <sub>(olumsuz gelecek z. e.)</sub> + <b>ışkaş</b> fiil <sub>(zarf-fiil e.)</sub> +fiil <sub>(sıfat-fiil e.)</sub> + <b>ışkaş</b> +fiil
<b>Anlambilimsel rol</b>	benzerlik varsayım etkilenen ölçü karşılaştırma durum

## 5.2. deg “gibi”<sup>2</sup>

### \* isim<sub>(ø)</sub>+deg+fiil:

(8) **Kulun**<sub>(isim)</sub> **deg**<sub>(edat)</sub> odagnı dolgandır **deşkilep turgan men**<sub>(fiil)</sub>.  
“*Kulun gibi ateşin etrafında hoplayıp zıpladım.*” (DK 8)

(8). örnekte *deg* edatı sözdizimsel olarak yalın bir isimle tamlama kurmuştur. Bu örnekte *deg* edatının tümleci *kulun* “kulun” sözcüğüdür. *kulun deg* “kulun gibi” edat öbeği *deşkilep turgan men* “hoplayıp zıpladım” yüklemine tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak rol kuramına göre *benzerlik* rolünü üstlenmiştir.

### \* isim<sub>(çokluk e.)</sub>+deg+fiil:

(9) Dayzınnar, hanga haramdıkkan **börüler**<sub>(isim+çokluk e.)</sub> **deg**<sub>(edat)</sub>, **şurap-la turgannar**<sub>(fiil)</sub>.

“*Düşmanlar, hanın üzerine aç kurtlar gibi üşüşmüşler.*” (DÇ 26)

(9). örnekte *deg* edatı sözdizimsel olarak çokluk eki almış bir isimle tamlama kurmuştur. Bu örnekte *haramdıkkan börüler* “aç kurtlar” sıfat öbeği *deg* edatının tümlecidir. Buna göre buradaki edat, sıfat öbeğinin bir parçasıdır. Ayrıca *haramdıkkan börüler deg* “aç kurtlar gibi” edat öbeği *şurap-la turgannar* “üşüşmüşler” yüklemine tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak *benzerlik* rolüne sahiptir.

### \* isim<sub>(bulunma h. e.)</sub>+deg+fiil:

(10) Hem ununuñ orgulaajı şuu-la **adısta**<sub>(isim+bulunma h. e.)</sub> **deg**<sub>(edat)</sub> **kös-tür**<sub>(fiil)</sub>.

“*Nehir yatağının düzlüğü tıpkı avuç içinde gibi görünüyor.*” (Or 15)

(10). örnekte *deg* edatı sözdizimsel olarak bulunma hâli eki almış bir sözcükle tamlama oluşturmuştur. Bu örnekte *adısta* “avuç içinde” sözcüğü *deg* edatının tümlecidir. *adısta deg* “avuç içinde gibi” edat öbeği *köstür* “görünüyor” yüklemine tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Rol kuramına göre *yer* rolünü üstlenmiştir.

### \* isim<sub>(aitlik e.)</sub>+deg+fiil:

(11) İnçangı on tos çil burungaar bolgan bir bolçuuşkunnu **düüngü**<sub>(isim+aitlik e.)</sub> **deg**<sub>(edat)</sub> **saktıp or men**<sub>(fiil)</sub>.

“*Daha on dokuz yıl önce olmuş bir olayı dün gibi hatırlıyorum.*” (Bİ 68)

(11). örnekte *deg* edatı sözdizimsel olarak aitlik eki almış bir sözcükle tamlama kurmuştur. Bu cümlede *düüngü* “dünkü” sözcüğü *deg* edatının tümlecidir. *düüngü deg* “dün gibi” edat

<sup>2</sup> (TOS 1955: 139; Ten 1968: 151; TSTY-I 2003: 408; TTS 2003: 30).

öbeği *saktıp or men* “hatırlıyorum” yüklemine tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak *karşılaştırma* rolünü üstlenmiştir.

\* **zamir<sub>(ø)</sub>+deg+isim:**

(12) **Ol**<sub>(zamir)</sub> **deg**<sub>(edat)</sub> kaygamçık eki **kiji**<sub>(isim)</sub> çırık çerde kayda-daa çok iş-kaş kıldır **sagındırar**<sub>(fiil)</sub>.

“*Onun gibi sevimli iyi insan yeryüzünde yokmuş gibi düşündüler.*” (DÇ 99)

(12). örnekte *deg* edatı sözdizimsel olarak kişi zamiri ile tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *ol* “o” kişi zamiri *deg* edatının tümlecidir. *ol deg* “onun gibi” edat öbeği *ol deg kaygamçık eki kiji* “onun gibi sevimli iyi insan” sıfat öbeğinin içinde sıfat işlevinde kullanılmıştır. Bu yapı aynı zamanda *sagındırar* “düşündüler” yüklemine nesnesi görevindedir. Anlambilimsel olarak rol kuramına göre *etkilenen* rolünü üstlenmiştir.

\* **zamir<sub>(ilgi h. e.)</sub>+fiil<sub>(sıfat-fiil e.+iyelik e.)</sub>+deg+fiil:**

(13) **Meen**<sub>(zamir+ilgi h. e.)</sub> **küzeenim**<sub>(fiil+sıfat-fiil e.+iyelik e.)</sub> **deg**<sub>(edat)</sub> çedip-daa **keldin**<sub>(fiil)</sub>.

“*Benim istediğim gibi geldin.*” (DÇ 27)

(13). örnekte *deg* edatı sözdizimsel olarak sıfat-fiil ve iyelik eki almış bir sözcükle tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *meen küzeenim* “benim istediğim” *deg* edatının tümleci konumundadır. *meen küzeenim deg* “benim istediğim gibi” edat öbeği de *keldin* “geldin” yüklemine tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak rol kuramına göre *ölçüt* rolünü üstlenmiştir.

\* **fiil<sub>(sıfat-fiil e.)</sub>+deg+fiil:**

(14) Otka buduk dazıladır **kıpkan**<sub>(fiil+sıfat-fiil e.)</sub> **deg**<sub>(edat)</sub> doş mijirtkaynı **beer boldu**<sub>(fiil)</sub>.

“*Çalının ateşte tutuşması gibi buz çatırdamaya başladı.*” (DK 55)

(14). örnekte *deg* edatı sözdizimsel olarak sıfat-fiil eki almış bir sözcükle tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *deg* edatının tümleci *kıpkan* (<*kıvar*-) “tutuşmak” sözcüğüdür. *kıpkan deg* “tutuşması gibi” edat öbeği *beer boldu* “başladı” yüklemine tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak *benzerlik* rolünü üstlenmiştir.

**deg edatının sözdizimsel ve anlambilimsel rol çerçevesi**

<b>deg</b>	<b>Tuva Türkçesi</b>
<b>Anlam</b>	“gibi”
<b>İşlev</b>	<b>sıfat, zarf</b>
<b>Tamlayıcı türü</b>	<b>isim, zamir, sıfat-fiil</b>
<b>Sözdizimsel rol</b>	isim <sub>(ø)</sub> +deg+fiil isim <sub>(çokluk e.)</sub> +deg+fiil isim <sub>(bulunma h. e.)</sub> +deg+fiil isim <sub>(aitlik e.)</sub> +deg+fiil zamir <sub>(ø)</sub> +deg+isim zamir <sub>(ilgi h. e.)</sub> +fiil <sub>(sıfat-fiil e.+iyelik e.)</sub> +deg+fiil fiil <sub>(sıfat-fiil e.)</sub> +deg+fiil



Anlambilimsel rol	benzerlik yer karşılaştırma etkilenen ölçüt
-------------------	---

### 5.3. *dees* “için”<sup>3</sup>

#### \* isim<sub>(iyelik e.)</sub>+*dees*+fiil:

(15) Çüğe deerge ol inak **kijizi**<sub>(isim+iyelik eki)</sub> **dees**<sub>(edat)</sub> **munğarap turgan**<sub>(fiil)</sub>.

“Çünkü o sevdiği kişi için üzülmüş.” (DÇ 110)

(16) Lombu baştaygı oruktu bodununı bot-idepkeyn-bile kazıp kaan bolza, söölgü **ajılı**<sub>(isim+iyelik eki)</sub> **dees**<sub>(edat)</sub> kolhoz aḡaa eveeş eves küş-hünün **sanap bergen**<sub>(fiil)</sub>.

“Lombu ilk yolu kendi gayretiyle kazmış olsa sonraki işi için kolhoz ona çok da az sayılmayacak iş günü **verdi**.” (Or 30)

(15) ve (16) numaralı örneklerde *dees* edatı sözdizimsel olarak iyelik eki almış bir isimle tamlama oluşturmuştur. (15)’te *dees* edatının tümleci *kijizi* “kişisi” ve (16)’da *dees* edatının tümleci *ajılı* “iş” sözcükleridir. (15)’te *kijizi dees* “kişi için” ve (16)’da *ajılı dees* “iş için” edat öbekleri *munğarap turgan* “üzülmüş” ve *sanap bergen* “verdi” yüklemelerinin tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak (15) *etkilenen* rolü üstlenirken; (16) *sıralama* rolüne sahiptir.

#### \* fiil<sub>(sıfat-fiil e.+iyelik e.)</sub>+*dees*+fiil:

(17) Höy mal frontuga **bergeni**<sub>(fiil+sıfat-fiil e.+iyelik e.)</sub> **dees**<sub>(edat)</sub> Tıvıkı Lenin ordeni dep çüve-bile **şaḡnatkan**<sub>(fiil)</sub>.

“Birçok mal cepheye **verildiği için** Tuvalılar Lenin nişanı ile **ödüllendirildi**.” (TÇI 90)

(17). örnekte *dees* edatı sözdizimsel olarak sıfat-fiil ve iyelik eki almış bir fiille tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *dees* edatının tümleci *bergeni* “verildiği” sözcüğüdür. *bergeni dees* “verildiği için” edat öbeği *şaḡnatkan* “ödüllendirildi” yüklemelerinin tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak *sebepl* rolü üstlenmiştir.

#### \* fiil<sub>(ettirgenlik e.+zarf-fiil e.)</sub>+ yardımcı fiil+*dees*+fiil:

(18) Oon uruglarına a’ş-çem **hayındırıp**<sub>(fiil+ettirgenlik e.+zarf-fiil e.)</sub> **beer**<sub>(yardımcı f.)</sub> **dees**<sub>(edat)</sub> Paga arıgje iyaştap **çorupkandır**<sub>(fiil)</sub>.

“Sonra çocuklarına yemek **pişirmek için** kurbağa ormana doğru odun kesmeye **gitmiş**.” (KK 85)

(18). örnekte *dees* edatı sözdizimsel olarak ettirgenlik ve zarf-fiil ekiyle oluşturulmuş bir fiilin yanına yardımcı fiil almış bir öbeğe tamlama kurmuştur. Bu cümlede *dees* edatının tümleci *hayındırıp beer* “pişirmek” birleşik fiildir. *hayındırıp beer dees* “pişirmek için” edat öbeği *çorupkandır* “gitmiş” yüklemelerinin tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak rol kuramına göre *amaç* rolüne sahiptir.

<sup>3</sup> (TOS 1955: 182; Ten 1968: 197; TSTY-I 2003: 569-570; TTS 2003: 30).

\* fiil<sub>(zarf-fiil e.)</sub>+ yardımcı fiil+**deeş**+fiil:

(19) Harjigaş düvü bolup, sook-bile kadı tantsılap, kijilerni emin erttir **doŋgura**<sub>(fiil+zarf-fiil e.)</sub> **berbezın**<sub>(yardımcı f.)</sub> **deeş**<sub>(edat)</sub> **onu alaaktırıp turgan**<sub>(fiil)</sub>.

“Kar tanecikleri tipi olunca soğukla birlikte dans ederek insanların **donmaması için onu oyalamış**.” (DÇ 115)

(19). örnekte **deeş** edatı sözdizimsel olarak olumsuzluk eki almış yardımcı fiille birlikte zarf-fiil eki almış bir fiille tamlama kurmuştur. Bu cümlede **doŋgura berbezın** “donmaması” birleşik fiili **deeş** edatının tümlecidir. Ayrıca **doŋgura berbezın deeş** “donmaması için” edat öbeği **alaaktırıp turgan** “oyalamış” yüklemine tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak rol kuramına göre **sebepl** rolü ve **konu** rolü üstlenmiştir.

**deeş** edatının sözdizimsel ve anlambilimsel rol çerçevesi

<b>deeş</b>	<b>Tuva Türkçesi</b>
<b>Anlam</b>	“için”
<b>İşlev</b>	zarf
<b>Tamlayıcı türü</b>	isim, sıfat-fiil, zarf-fiil
<b>Sözdizimsel rol</b>	isim <sub>(iyelik e.)</sub> + <b>deeş</b> +fiil fiil <sub>(sıfat-fiil e.+iyelik e.)</sub> + <b>deeş</b> +fiil fiil <sub>(ettirgenlik e.+zarf-fiil e.)</sub> + yardımcı fiil+ <b>deeş</b> +fiil fiil <sub>(zarf-fiil e.)</sub> + yardımcı fiil+ <b>deeş</b> +fiil
<b>Anlambilimsel rol</b>	etkilenen sıralama sebepl amaç konu

5.4. **-bile** “ile”<sup>4</sup>\* isim<sub>(ø)</sub>+**bile**+fiil:

(20) Tıvalar bottarı bottarınga ajıldı turguzup, çoğaadıkçı **yozu**<sub>(isim)</sub>-**bile**<sub>(edat)</sub> **çurttap şıdaar turgan bolza**<sub>(fiil)</sub>, inçan Tıva kiji Tıva kijini hündü-leer.

“Tuvalar birbirlerine iş bulabilseler, sanatçı **geleneklerine göre yaşayabilseler**, işte o zaman Tuvalı Tuvalıya saygı gösterir.” (DÇ 93)

(20). örnekte **-bile** edatı sözdizimsel olarak yalın hâldeki bir isim ile tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede **-bile** edatının tümlecisi **yozu** “gelenek” ismidir. **yozu-bile** “geleneklerine göre” edat öbeği **çurttap şıdaar turgan bolza** “yaşayabilseler” şart kipi almış birleşik fiilinin tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak **kaynak** rolü üstlenmiştir.

(21) Olarnın ılgalı çeçen çoğaal üjök, **sös**<sub>(isim)</sub>-**bile**<sub>(edat)</sub>, a höğjüm uran çü-ülü ün, **nota**<sub>(isim)</sub>-**bile**<sub>(edat)</sub> **ilerettiner**<sub>(fiil)</sub>.

“Onların farkı, edebiyat yazı ve **sözle**, müzik ise ses ve **notayla yapılır**.” (DÇ 85)

<sup>4</sup> (TOS 1955: 93-94; Ten 1968: 103; TSTY-I 2003: 255; TTS 2003: 14).

(21). örnekte *-bile* edatı sözdizimsel olarak yalın hâldeki isimler ile tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *sös* “söz” ve *nota* “nota” sözcükleri *-bile* edatının tümlecidir. *sös-bile* “sözle” ve *nota-bile* “notayla” edat öbekleri *ilerettiner* “yapılır” yüklemine tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak *araç* rolü üstlenmiştir.

(22) Ögje erestii konçug anıyak hereejok kirip keep, Emneer **kaday**<sub>(isim)-**bile**</sub><sub>(edat)</sub> **mendi soluşkan**<sub>(fiil)</sub>.

“Çadıra cesur, çok genç bir kadın girerek **kadın doktorla selamlaştı.**” (H 137)

(22). örnekte *-bile* edatı sözdizimsel olarak yalın hâldeki bir isim ile tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *-bile* edatının tümleci *kaday* “kadın” sözcüğüdür. Ayrıca *kaday-bile* “kadınla” edat öbeği *mendi soluşkan* “selamlaştı” yüklemine tümlecidir ve edat tümleci işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak *deneyimci* rolü üstlenmiştir.

(23) Meen profesşiyam **maşına-balgat**<sub>(isim)-**bile**</sub><sub>(edat)</sub> **holbaşkan turarın**<sub>(fiil)</sub> **hööreen men**<sub>(fiil)</sub>.

“Benim mesleğimin **arabalarla ilgili olmasından mutlu oldum.**” (KKS 162)

(23). örnekte *-bile* edatı sözdizimsel olarak yalın hâldeki bir isim ile tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *-bile* edatının tümleci *maşına-balgat* “araba” sözcüğüdür. *maşına-balgat-bile* “arabalarla” edat öbeği *holbaşkan turarın* “ilgili olması” yapısının tümlecidir. Ayrıca *maşına-balgat-bile holbaşkan turarın* “arabalarla ilgili olması” yapısı *hööreen men* “mutlu oldum” yüklemine tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak rol kuramına göre *durum* rolüne sahiptir.

\* **isim**<sub>(çokluk e.)</sub>+**bile**+**fiil**:

(24) Adı-la orus, şınında arıg tıvalaar, öl-çajından **tıvalar**<sub>(isim+çokluk e.)</sub>-**bile**<sub>(edat)</sub> **aralaşkan**<sub>(fiil)</sub> **Maşa**<sub>(isim)</sub> çerle opan-çipeñ, onza öörzek, çazık çaraş **kıs çüvedir**<sub>(isim)</sub>.

“Sadece adı Rus, gerçekten temiz Tuvaca konuşuyor, gençliğinden beri **Tuvalar ile kaynaşan Maşa büsbütün çevik, arkadaş canlısı, sevimli, güzel bir kızdır.**” (H 58)

(24). örnekte *-bile* edatı sözdizimsel olarak çokluk eki almış yalın hâldeki bir isim ile tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *-bile* edatının tümleci *tıvalar* “Tuvalar” sözcüğüdür. Burada *tıvalar-bile* “Tuvalar ile” edat öbeği *tıvalar-bile aralaşkan Maşa* “Tuvalar ile kaynaşan Maşa” sıfat öbeğinin içinde yer almaktadır. Bu yapı *kıs çüvedir* “kızdır” yüklemine tümlecidir ve özne görevindedir. Anlambilimsel olarak *kapsam* rolüne sahiptir.

\* **isim**<sub>(yönelme h. e.)</sub>+**bile**+**fiil**:

(25) **Aşaa**<sub>(isim+yönelme h.e.)</sub>-**bile**<sub>(edat)</sub> İnçaar **çugaalajıp**<sub>(fiil)</sub> turda, anıyak kadın Yulduş-Hatunnun bajınga yanzı-bürü bodaldar **kirip turğan**<sub>(fiil)</sub>.

“**Kocasıyla bu şekilde konuştuğu zamanlarda genç kadın Yulduş Hatun’un aklına çeşitli düşünceler girmiş.**” (DÇ 57)

(25). örnekte *-bile* edatı sözdizimsel olarak yönelme hâli eki almış bir isim ile tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *-bile* edatının tümleci *aşaa* (<*aşak+a*>*aşaa*) “kocaya” sözcüğüdür. Burada *aşaa-bile* “kocasıyla” edat öbeği *aşaa-bile inçaar çugaalajıp turda* “kocasıyla bu şekilde konuştuğu zamanlarda” zarf öbeğinin içinde yer almaktadır. Bu yapı aynı zamanda cümlenin yüklemi olan *kirip turğan* “girmiş” sözcüğünün tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak *etkilenen* rolüne sahiptir.

\* **isim**<sub>(yelik e.)</sub>+**bile**+**fiil**:

**(26) Bodunun bildinmes dılı**<sup>(isim+iyelik e.)</sup>**-bile**<sup>(edat)</sup> **bir-le çüve çugaaladı**<sup>(fiil)</sup>.

*"Kendi anlaşılmaz diliyle bir şeyler söyledi."* (DÇ 94)

(26). örnekte *-bile* edatı sözdizimsel olarak iyelik eki almış bir isim ile tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *dılı* "dili" sözcüğü *-bile* edatının tümlecidir. Burada *dılı-bile* "diliyle" edat öbeği *bodunun bildinmes dılı-bile* "kendi anlaşılmaz diliyle" sıfat öbeği içinde yer almıştır. Bu yapı aynı zamanda *çugaaladı* "söyledi" yüklemının tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak rol kuramına göre *kaynak* rolüne sahiptir.

**(27) Kırgan-avam karaam çajın çenji**<sup>(isim+iyelik e.)</sup>**-bile**<sup>(edat)</sup> **çotkaş**<sup>(fiil)</sup>, **kurut berip kaarga**<sup>(fiil)</sup>, **ılım-çılım baar men**<sup>(fiil)</sup>.

*"Büyükannem gözlerimin yaşını yeniyle silerek kurut verince sakinleşiverdim."* (DK 13)

(27). örnekte *-bile* edatı sözdizimsel olarak iyelik eki almış bir isim ile tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *çenji* "(onun) yeni" sözcüğü *-bile* edatının tümlecidir. Burada *çenji-bile* "yeniyle" edat öbeği *çenji-bile çotkaş* "yeniyle silerek" zarf öbeğinin bir parçasını oluşturmuştur. Edat öbeğinin yer aldığı *çenji-bile çotkaş kurut berip kaarga* "yeniyle silerek kurut verince" zarf öbeği *ılım-çılım baar men* "sakinleşiverdim" yüklemının tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak rol kuramına göre *araç* rolüne sahiptir.

**(28) Kaş çıl durguzunda çurttap kelgen bajırjı**<sup>(isim+iyelik e.)</sup>**-bile**<sup>(edat)</sup> **bayırlajıp**<sup>(fiil)</sup> **haya körnüp algaş turda, ektinge bir kiji deepken**<sup>(fiil)</sup>.

*"Kaç yıldır yaşadığı eviyle vedalaşıp arkasını döndüğü zaman omzuna bir kişi dokunmuş."* (KKS 97)

(28). örnekte *-bile* edatı sözdizimsel olarak iyelik eki almış bir isim ile tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *bajırjı* "evi" sözcüğü *-bile* edatının tümlecidir. Burada *bajırjı-bile* "eviyle" edat öbeği *çurttap kelgen* "yaşadığı" yapısı ile birleşerek sıfat öbeği oluşturmuştur. Ayrıca *bajırjı-bile* "eviyle" edat öbeği *bajırjı-bile bayırlajıp haya körnüp algaş turda* "eviyle vedalaşıp arkasını döndüğü zaman" yapısı içinde *deepken* "dokunmuş" yüklemının tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak *yer* rolü üstlenmiştir.

**(29) İyi alışkı iyi kadını**<sup>(isim+iyelik e.)</sup>**-bile**<sup>(edat)</sup> **dörteleen döjek hoozunçe kire halıjıp bar çıdıptırlar**<sup>(fiil)</sup>.

*"İki kardeş iki karısıyla dördü birlikte döşeğin yanına koşup gitmişler."* (KK 46)

(29). örnekte *-bile* edatı sözdizimsel olarak iyelik eki almış bir isim ile tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *kadını* "karısı" sözcüğü *-bile* edatının tümlecidir. Burada *kadını-bile* "karısıyla" edat öbeği *iyi alışkı iyi kadını-bile dörteleen* "iki kardeş iki karısıyla dördü birlikte" isim öbeğinin içinde yer almaktadır. Bu yapı *kire halıjıp bar çıdıptırlar* "koşup gitmişler" yüklemının tümlecidir ve özne görevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak *birliktelik* rolü üstlenmiştir.

**(30) Kırgannar bistiinge avam**<sup>(isim+iyelik e.)</sup>, **açam**<sup>(isim+iyelik e.)</sup>**-bile**<sup>(edat)</sup> **höörejp**<sup>(fiil)</sup> **iyi-daa hondular**<sup>(fiil)</sup>.

*"Yaşlılar annem ve babamla konuşup iki gün bize misafir oldular."* (Bİ 18)

(30). örnekte *-bile* edatı sözdizimsel olarak iyelik eki almış isimler ile tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *avam*, *açam* "annem, babam" sözcükleri *-bile* edatının tümlecidir. Zarf-fiil eki almış *höörejp* "konuşup" fiiliyle tamlama oluşturan *avam*, *açam-bile* "annem ve babamla" edat öbeği *hondular* "misafir oldular" yüklemının tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak rol kuramına göre *deneyimci* rolü üstlenmiştir.

\* **zamir**<sup>(çokluk e.)</sup>**+bile+fiil:**

**(31) Aşak olar<sub>(zamir+çokluk e.)</sub>-bile<sub>(edat)</sub> aray boorda çöpşeeleşken<sub>(fiil)</sub>.**

“İhtiyar onlarla biraz da olsa yardımlaşmış.” (Or 8)

(31). örnekte *-bile* edatı sözdizimsel olarak çokluk eki almış bir zamir ile tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *-bile* edatının tümleci *olar* “onlar” zamiridir. Burada *olar-bile* edat öbeği *çöpşeeleşken* “yardımlaşmış” yüklemine tümlecidir ve edat tümleci görevindedir. Anlambilimsel olarak rol kuramına göre *faidalanan* rolü üstlenmiştir.

\* **zamir<sub>(ilgi h. e.)</sub>+ bile+fiil:**

**(32) Turup kelgeş, olurgan sandayımını turujunga ayaar salıp çıdırımda, redaktör meen<sub>(zamir+ilgi h. e.)</sub>-bile<sub>(edat)</sub> bajın sogaş kıldır mendilejip kaan<sub>(fiil)</sub>.**

“Kalkınca oturduğum sandalyemi yerine düzgün şekilde yerleştirirken redaktör benimle başını sallayarak selamlaştı.” (KKS 39)

(32). örnekte *-bile* edatı sözdizimsel olarak ilgi hâli eki almış bir zamir ile tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *-bile* edatının tümleci *meen* “benim” zamiridir. Burada *meen-bile* “benimle” edat öbeği *meen-bile bajın sogaş kıldır* “benimle başını sallayarak” zarf öbeği içinde yer almış ve bu yapı *mendilejip kaan* “selamlaştı” yüklemine tümleci görevinde ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak rol kuramına göre *etkilenen* rolü üstlenmiştir.

**bile edatının sözdizimsel ve anlambilimsel rol çerçevesi**

<b>bile</b>	<b>Tuva Türkçesi</b>
<b>Anlam</b>	“ile”
<b>İşlev</b>	zarf, edat, isim
<b>Tamlayıcı türü</b>	isim, zamir
<b>Sözdizimsel rol</b>	isim <sub>(ø)</sub> + <i>bile</i> +fiil isim <sub>(çokluk e.)</sub> + <i>bile</i> +fiil isim <sub>(yönelme h. e.)</sub> + <i>bile</i> +fiil isim <sub>(iyelik e.)</sub> + <i>bile</i> +fiil zamir <sub>(çokluk e.)</sub> + <i>bile</i> +fiil zamir <sub>(ilgi h. e.)</sub> + <i>bile</i> +fiil
<b>Anlambilimsel rol</b>	kaynak araç deneyimci durum kapsam etkilenen yer birliktelik faidalanan

**5.5. hire “kadar”<sup>5</sup>**

\* **isim<sub>(ø)</sub>+hire+isim:**

(33) Aardıt “çütkeen” şivi, oozundan hostalgan doraan-na, aldı<sub>(sıfat)</sub> bazım<sub>(isim)</sub> hire<sub>(edat)</sub> çerje<sub>(isim)</sub> onu talıytır şıvadapkan.

“Ağır melez ağacının “altındaki” köknar melez ağacından altı adım kadar yere doğru onu uzaklaştırmış.” (Or 24)

(33). örnekte *hire* edatı sözdizimsel olarak sıfat tamlaması ile tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *hire* edatının tümleci *aldı bazım* “altı adım” sıfat tamlamasıdır. Burada *aldı bazım hire*

<sup>5</sup> (TOS 1955: 459; Ten 1968: 477).



“altı adım kadar” edat öbeği yön gösterme hâli eki almış *çerje* “yere doğru” sözcüğüyle tamlama oluşturmuştur. *aldı bazım hire çerje* “altı adım kadar yere doğru” edat öbeği *talıytır şıvıdapkan* “uzaklaştırmak” yüklemının tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak rol kuramına göre *hedef* rolü üstlenmiştir.

\* **isim<sub>(iyelik e.)</sub>+hire+fiil:**

(34) Balıkların turar çeri taptığı-la çalgıyak **paş**<sub>(isim)</sub> **işti**<sub>(isim+iyelik e.)</sub> **hire**<sub>(edat)</sub> ongulçak **boldu**<sub>(fiil)</sub>.

“Balıkların durduğu yer tam da tencere, **kazan dibi gibi oldu.**” (DK 55)

(34). örnekte *hire* edatı sözdizimsel olarak isim tamlaması ile tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *hire* edatının tümleci *paş işti* “kazan dibi” isim tamlamasıdır. Burada *paş işti hire* “kazan dibi gibi” edat öbeği *boldu* “oldu” yüklemının tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak *benzerlik* rolüne sahiptir.

\* **zamir<sub>(soru z.)</sub>+hire+fiil:**

(35) Kadın çaa amıdıralga **kayı**<sub>(soru zamiri)</sub> **hire**<sub>(edat)</sub> **çañçıgıp turar irgi**<sub>(fiil)?</sub>

“Kadın yeni hayatına **ne kadar alışabilir ki?**” (DÇ 56)

(35). örnekte *hire* edatı sözdizimsel olarak soru zamiri ile tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *kayı* “ne” soru zamiri *hire* edatının tümlecidir. Burada *kayı hire* “ne kadar” edat öbeği *çañçıgıp turar irgi* “alışabilir ki” yüklemının tümlecidir ve zarf işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak *ölçü* rolüne sahiptir.

\* **fiil<sub>(zarf-fiil e.)</sub>+fiil<sub>(geçmiş z. e.)</sub>+hire:**

(36) Meenj keerim **bilip**<sub>(fiil+zarf-fiil e.)</sub> **algan**<sub>(fiil+geçmiş z. e.)</sub> **hire**<sub>(edat)</sub>.

“Benim geleceğimi **anlamış gibi.**” (DK 108)

(36). örnekte *hire* edatı sözdizimsel olarak zarf-fiil eki almış bir fiil ile geçmiş zaman eki almış birleşik fiil ile tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *bilip algan* “anlamış” yapısı *hire* edatının tümlecidir. Burada *bilip algan hire* “anlamış gibi” edat öbeği yüklem görevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak rol kuramına göre *durum* rolü üstlenmiştir.

\* **fiil<sub>(sıfat-fiil e.)</sub>+ hire+isim:**

(37) Kiji **marginjar**<sub>(fiil+sıfat-fiil)</sub> **hire**<sub>(edat)</sub> **çüve-daa**<sub>(isim)</sub> aytırbadı.

“İnsan **tartışacak kadar hiçbir şey sormadı.**” (Bağ.2010: 127)

(37). örnekte *hire* edatı sözdizimsel olarak sıfat-fiil eki almış bir fiil ile tamlama oluşturmuştur. Bu cümlede *hire* edatının tümleci sıfat-fiil eki almış *marginjar* “tartışacak” sözcüğüdür. Burada *marginjar hire* “tartışacak kadar” edat öbeği *çüve-daa* “hiçbir şey” sözcüğünü niteleyerek sıfat işlevinde kullanılmıştır. Anlambilimsel olarak rol kuramına göre *ölçü* rolü üstlenmiştir.

**hire edatının sözdizimsel ve anlambilimsel rol çerçevesi**

<b>hire</b>	<b>Tuva Türkçesi</b>
<b>Anlam</b>	“kadar”
<b>İşlev</b>	isim, zarf, fiil, sıfat
<b>Tamlayıcı türü</b>	isim, zamir, sıfat-fiil, zarf-fiil
<b>Sözdizimsel rol</b>	isim <sub>(ø)</sub> +hire+isim isim <sub>(iyelik e.)</sub> +hire+fiil zamir <sub>(soru z.)</sub> +hire+fiil fiil <sub>(zarf-fiil e.)</sub> +fiil <sub>(geçmiş z. e.)</sub> +hire fiil <sub>(sıfat-fiil e.)</sub> +hire+isim
<b>Anlambilimsel rol</b>	hedef

	benzerlik ölçü durum
--	----------------------------

## 6. Sonuç

Bu çalışmada Tuva Türkçesindeki son çekim edatlarının tamlayıcılarına yükledikleri sözdizimsel ve anlambilimsel roller, gramerler, sözlükler ve edebî metinlerden doküman/metin analizi yöntemiyle seçilen cümleler üzerinden incelenmiştir. Son çekim edatları diğer Türk lehçelerinde olduğu gibi Tuva Türkçesinde de farklı sözdizimsel ve anlambilimsel yapılara sahiptir. Bir edat farklı tamlayıcılarla öbek oluşturarak birden fazla sözdizimsel ve anlambilimsel rol üstlenebilir. Bu durum edatların farklı işlevlerde ve anlamlarda kullanılmasına sebep olur.

Tuva Türkçesinde *ışkaş, deg, deeş, -bile ve hire* edatları üzerinden yapılan incelemede sözdizimsel roller *bağlantılı dilbilgisi ve istem kuramı* çerçevesinde; anlambilimsel roller ise *durum dilbilgisi ve rol kuramı* çerçevesinde ele alınmıştır. Buna göre bu çalışmada incelenen edatların 21 farklı sözdizimsel rolde kullanıldığı; işlev olarak edat öbeğinin isim, sıfat, zarf, edat ve fiil öbekleri içinde yer aldığı; tamlayıcı türü olarak isim, zamir, sıfat-fiil ve zarf-fiil ile öbek oluşturdukları; anlambilimsel olarak *benzerlik, varsayım, etkilenen, durum, yer, karşılaştırma, ölçüt, sıralama, sebep, amaç, konu, kaynak, araç, deneyimci, kapsam, birliktelik, faydalanan, hedef* ve *ölçü* rolleri olmak üzere toplam 19 role sahip oldukları tespit edilmiştir. Ayrıca bazı edatların anlambilimsel olarak çift role sahip olduğu da görülmüştür.

## Edat Örnekleri İçin Yararlanılan Kaynaklar ve Kısaltmaları

<b>Bag.2010</b>	Kuular, Ş. (2010). <i>Baglaaş (roman)</i> . İyigi Nom, Demir Baglaaş, Kızıl: Tıvanıñ Nom Ündürer Çeri, 408s.
<b>Bİ</b>	Çiñmit, Ö. (1994). <i>Balalbas is (çeçen çugaalar)</i> . Kızıl, 96s.
<b>DÇ</b>	Dıgınday, B. (2015). <i>Düneki çeleeş (kıska çeçen çugaalar)</i> . Kızıl: Tıvanıñ Nom Ündürer Çeri, 124s.
<b>DK</b>	Kenin Lopsan, M. (2015). <i>Deerniñ körünçüü (toju bolgaş çeçen çugaalar)</i> . Kızıl, 145s.
<b>H</b>	Çamıyan, K. (2002). <i>Hayaa (roman)</i> . Kızıl, 188s.
<b>KK</b>	Hovalıg, V. Ç. (2015). <i>Kajar koygunak (uruglarga Tıva tooldar)</i> . Kızıl, 143s.
<b>KKS</b>	Monguş, V. (2009). <i>Kadayınga kagdırtkan sen (çeçen çugaalar)</i> . Kızıl, 175s.
<b>Or</b>	Düpçür, B. (2011). <i>Oruktar (barımdaalıg tooju, çeçen çüülder)</i> . Kızıl, 101s.
<b>TÇİ</b>	Köjeldey, M. (1995). <i>Töreen çurttan ırakka (toojular, çeçen çugaalar)</i> . Kızıl, 126s.
<b>Ten</b>	Tenişev, E. R. (Red.) (1968). <i>Tıva-Orus Slovar'</i> . Moskva.
<b>TOS</b>	Pal'mbah, A. A. (1955). <i>Tıva-Orus Slovar'</i> . Moskva.
<b>TSTY-I</b>	D. A. Monguş (Red.) (2003). <i>Tolkoviy Slovar' Tuvinskogo Yazıka-I (A-Y)</i> . Novosibirsk.
<b>TSTY-II</b>	D. A. Monguş (Red.) (2011). <i>Tolkoviy Slovar' Tuvinskogo Yazıka-II (K-S)</i> . Novosibirsk.
<b>TTS</b>	Arikoğlu, E., K. Kuular (2003). <i>Tuva Türkçesi Sözlüğü</i> . Ankara: Türk Dil Kurumu.

## KAYNAKLAR

- ADALI, O. (2004). *Türkiye Türkçesinde Biçimbirimler*. İstanbul: Papatya Yayıncılık.
- ALKAYA, E. (2022). *Kuzey Grubu Türk Lehçelerinde Edatlar*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- ALTUNDAŞ, U. (2022). *Tuvacada Söz Öbekleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AYDIN ÖZKAN, I. (2018). *Evreysel Dil Bilgisi ve Türkçede İstem*. Ankara: Gece Akademi.
- DELİCE, H. İ. (2012). "Sözcük Türleri Nasıl Tasnif Edilmelidir?". *Turkish Studies*, C. 7, (4), 27-34.
- DMITRIYEV, N. (1948). *Grammatika Başkırskogo yazıka*. Moskva-Leningrad: İzdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- DOĞAN, N. (2011). *Türkiye Türkçesi Fiillerinde İsteme Göre Anlam Değişmeleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DOĞAN, N. (2014). "Çok İşlevlilik Açısından Türkçe Edatların Söz Dizimsel ve Anlam Bilimsel Yapısı". *Dil Araştırmaları Dergisi*, (15), 105-119.
- DORJU, Ç. M. vd. (1993). *Tıva Dil (başkı uçilişçezininin surguuldarına bolgaş ege klaastar başkılarına ööredile nomu)*. Kızıl.
- EMRE, A. C. (1945). *Türk Dil Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erdem, M. (2006). "Türkmen Türkçesinde Hareket Fiillerinin "istem"e Göre Anlam Değişmeleri". *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, C. 3, (2), 38-50.
- ERGİN, M. (2013). *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Basım Yayınları.
- FILLMORE, C. J. (1968). "The Case for Case". *Universals in Linguistic Theory* (Haz. B. Emmon, R. T. Harms). NewYork-London.
- GENCAN, T. N. (1966). *Dil Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- GÜRSES, D. (2019). *Ege Bölgesi Ağızlarında Fiil ve Edatlarda İstem*. Yüksek Lisans Tezi. Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- HACIEMİNOĞLU, N. (2015). *Türk Dilinde Edatlar*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- HARRISON, K. D. (2000). *Topics in the Phonology and Morphology of Tuvan*. A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy.
- HELBIG, G. (1992). *Probleme der Valenz- und Kasustheorie*. 1st ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HİRİK, S. (2019). "Türkçede Çekim İlgeçlerinin İstem Değişikliğine Art Zamanlı Bakış". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, C. 12, (26), 449-467.
- ISHAKOV, F. G. ve A. A. Pal'mbah (1961). *Grammatika Tuvinskogo Yazıka (Fonetika i Morfolojiya)*. Moskva: İzdatel'stvo vostoynoy literaturı.
- ISHAKOV, F. G. ve A. A. Pal'mbah (1961). *Tuva Dili Grameri (Ses ve Şekil Bilgisi)* (Çev. E. Arıkoğlu, C. M. Bapayeva, B. Borbaanay, 2019). Ankara: Bengü Yayınları.
- KARAAĞAÇ, G. (2009). *Türkçenin Söz Dizimi*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- KARAAĞAÇ, G. (2012). *Türkçenin Dil Bilgisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- KARABULUT, F. ve T. ARI ÖZDEMİR (2017). "İstem ve İstem Analizi: Gagauz Türkçesi ve Türkiye Türkçesi Karşılaştırmalı Bir Çalışma". *Dil Araştırmaları Dergisi*, (21), 91-112.
- KARACAN, N. (2021). *Eski Türkçede Edatların İstemi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KERİMOĞLU, C. (2016). *Genel Dilbilime Giriş*. İzmir: Pegem Akademi Yayınları.
- KOÇOĞLU GÜNDOĞDU, V. (2018). *Tuva Türkçesi Grameri (Metin-Söz Dizini)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KORKMAZ, Z. (1992). *Gramer Terimleri Sözlüğü*. 1. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KORKMAZ, Z. (2014). *Türkiye Türkçesi Grameri-Şekil Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- LEWIS, G. (2000). *Turkish Grammar*. 1st ed. Oxford: Oxford University Press.

- MART-OOL, K. B. (2002). *5-9 klasstarga Tıva dıldı başkılaarınıñ metodıkazı*. Kızıl: Tıvanıñ Nom Ündürer Çeri.
- MATTHEWS, P. (2007), "The Scope of Valency in Grammar". (Haz. T. Herbest, K. Götz-Votteler). *Valency-Theoretical, Descriptive and Cognitive Issues*. New York: Walter de Gruyter, 3-14.
- TESNIÈRE, L. (1999). "Tesnière, Lucien" (Çev. N. Güz). *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*. İstanbul: Multilingual Yayınları. 131-166.
- TOSUN, İ. (2011). *Tuva Türkçesinin Şekil Bilgisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- UZUN, N. E. (2000). *Ana Çizgileriyle Evrensel Dil Bilgisi ve Türkçe*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- ÜSTÜNOVA, K. (2008). *Türkiye Türkçesi Ad İşletimi (Biçim Bilgisi)*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- VARDAR, B. (2007). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. 2. Baskı. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- YAYLAGÜL, Ö. (2015). *Göstergebilim ve Dilbilim*. Ankara: Hece Yayınları.
- YELOĞLU, A. (2017). "Ötken Künler Romanı Örneğinde Özbek Türkçesinde Türemiş ve Türemiş Yapılı Edatların Oluşumu Üzerine". *TÜBAR*, (41), 277-292.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.





# DİNEYRİ PAPAZI

Semanur KADİM

YAYIN TANITIMI

Erol, Safiye, *Dineyri Papazı*, Kubbealtı Neşriyatı 5.bs. , İstanbul 2019, ISBN 978-975-7663-78-2

Erken Cumhuriyet dönemi yazarlarından olan Safiye Erol; romanlarında aşk, evlilik, anelik gibi pek çok konuda kadının mücadele ettiği, ezildiği çatıştığı noktaları ortaya koyarak eserlerinde kadının özgürleşmesinin çabalarını yansıtmıştır. Kadın; yüzyıllar boyunca hep bir şeylerle mücadele etmiş, tüm zorluklara göğüs germiş, yeri gelmiş toplum ve kurumlar tarafından hakları sömürülmüş fakat asla pes etmemiştir. Belli ideolojilerin, kuruluşların ve erkeklerin kadınlara göstermiş olduğu bu hareketler, yıllarca mücadele eden, özgürlük adına sancılar çeken kadınların, birlik ve beraberlik içerisine girerek "Feminizm" adlı hareketi başlatmalarına neden olmuştur. Feminist Edebiyat Kuramı 1960'lardan sonra gelişme göstermiş, edebiyat eserlerinde yer alan kadın farklı açılardan ele alınmıştır. Bu kuramın öncüsü olan Simone de Beauvoir, kadınları farklı açılardan ele alarak incelemelere tabi tutmuştur.

Kadınlar, kendilerini kabul ettirmede öncelerden beri sorun yaşamışlar ve bir var olma mücadelesi vermişlerdir. Batı edebiyatında da bu sorunla karşı karşıya kalan kadınlar; 20. yüzyılın başlarından itibaren sanat ve edebiyat alanlarında eserler vermeye başlamışlar, bu alanda kendilerine bir yer edinmişlerdir. Kadın yazarların kaleme aldığı, başkarakter kadın olan, onun hayatını, yaşadığı sıkıntıları anlatan eserler kaleme alınmış ve bu hikâyelere büyük ilgi gösterilmiştir. Bu bağlamda kadın yazarlarımız; gazetelerde, haber kanallarında, eserlerde yer almaya başlamış ve kaleme aldıkları bu eserler, büyük bir okur kitlesine ulaşmıştır.

Bu noktada; Safiye Erol'un 1955 yılında kaleme almış olduğu son romanı olan Dineyri Papazı adlı eser; romandaki âşıkların roman boyunca birçok zorluklarla karşılaşarak, umutsuzluk, yalnızlık gibi duyguları bir arada yaşayarak, bu mücadelenin sonunda olgunlaşmalarını anlatmaktadır. Fakir ve genç bir kız olan Gülbün, Ayhan isimli yaşlı ve evli bir iş adamına saf bir aşkla bağlanmıştır. Yazarın Kenan Rifâî'yle tanıştığı anların izleri, aşkın kademelerinin verildiği ruh tahlillerinde ve kullanılan tasavvufi unsurlarla açık bir şekilde hissedilmekte ve benzerlik kurulmaktadır. Eğitimli ve aydın bir kadın olan Safiye Erol, bizlere 333 sayfadan oluşan başarılı bir çalışma sunmaktadır. Yazar romanda başkişi olarak yer alan Gülbün üzerinden, bizlere kendi hayatından izleri yansıtmaktadır. Gülbün'ün eğitimli olması ve bu eğitimini tıpkı Safiye Erol gibi Batılı tarzda almış olması, romandaki karakterlerin yazarın hayatından izler taşıdığını bizlere göstermektedir. İkinci Dünya Savaşı'nın gölgesinde kendi iç dünyasındaki çözemediği çatışmalarla meşgul olan Gülbün, aramış olduğu huzur ve mutluluğu, yazarın romanda, *millî vicdanı gösteren bir ayna* olarak tanımladığı Selimiye Camii'ne bakarken bulmuştur.

*Dineyri Papazı* dokuz bölümden oluşmakta ve her bölüme farklı isimlendirmeler verilmektedir. Eser, bir saf aşkın belgesi mahiyetindedir. Saf aşktaki teslimiyete karşılık, erkeğin keyfine düşkünlüğü, bencil ve hovarda bir karakterin davranışındaki tutarsızlıklar, Gülbün ve Ayhan üzerinden bizlere aktarılmıştır. Roman, kadın bakışıyla erkeklere yönelik eleştirileri de ortaya koymaktadır. Gülbün'ün yaşadığı zorluklar ve bıkmadan, usanmadan vermiş olduğu mücadeleler biz okuyucularına ilham vermektedir.

Simone de Beauvoir'in *İkincil Cinsiyet* adlı kitabına baktığımız zaman, kadını birçok farklı konu etrafında ele aldığı görülmekte ve Feminist Edebiyat kuramı da kadınlara dair bu konuları; "okur olarak- yazar olarak- psikanaliz açısından ve Marksist- Sosyalist açıdan" olmak üzere dört şekilde ele almaktadır. Biz *Dineyri Papazı* adlı romana baktığımız zaman bizlere, Marksist-Sosyalist açıdan dikkate değer benzerlikler ve birebir odak noktalar sunmaktadır. Marksist-

Sosyalist harekete baktığımız zaman; kadının erkekler altındaki baskısını, ezilmesini, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini ve bu gibi problemleri bu ideoloji çerçevesinde ortaya koyduğu görülmektedir. Bu hareket, kadınlara ve topluma yönelik katı cinsiyet düşüncelerinden farklı bir gelişim göstermiş, kapitalist sistemin baskısı altına girildiği, kölesi haline getirildiği, haklarının sömürüldüğü ve emeklerinin karşılığını alamadığı zamanlarda, kişinin sosyal hayat çerçevesi içerisindeki haklarının kadın noktasında sözcülüğünü yapmıştır. Ataerkil düzende kadın, baskı altında kalmış, sosyal hayattan mahrum bırakılmış, kendi kararlarını tek başına veremez hale getirilmiş, sadece cinsel boyutta düşünüldükleri için kadınlar, bireysel özgürlüğünü tam anlamıyla gerçekleştirememiştir, kadın başkalaştırılmıştır.

Eseri Marksist- Sosyalist açıdan Feminist Kurama göre incelediğimiz zaman, kadının erkeğe saf bir şekilde duymuş olduğu aşkın yanında, erkeğin onu umursamadığı ve aşkına değer vermediği görülmektedir. Erkek birey, bulunduğu konumun, karakter özelliklerinin, geçmiş yaşantısında yaşadıklarının ve maddi gücünün tesiriyle kadın üzerinde baskı kurmaya ve onu aşağılamaya çalışmaktadır. Kadın üzerinde yapmış olduğu bu baskıyı ve söz dinletme olayını, "istediğimi yaptırıyorum" şeklinde bir güç olarak algılamakta ve bu şekilde yansıtmaktadır. Ayhan Gülbün'e, maddi gücünün de vermiş olduğu etkiyle tepeden bakmakta, ona parayla her şeyi yaptırabileceğini düşünerek, görüşlerini şu sözlerle dile getirmektedir:

*-Canın çikolata istemiş de niye bana söylemedin? Kendim alamam, sana parasını veririm, ne istiyorsan söylemelisin. Ben kadına öteberi taşıyamam ama parasını veririm.*

*Gülbün'ü inceden inceye yoklayan bakışlarla devam etti.*

*-Kendini ağır satmak isteyen yosmaların öksesine konmam. Kimisi daha fazla koparmayı tasarlar, nazlanır. Birinci Cihan Harbinin banknotla yatak döşeyen sersem hovardası değilim. Amma bir kadına karşı taahhütlerim olur, hem emin ol ki onları günü gününe yerine getiririm (Erol, 2019: 122).*

Paragrafı incelediğimiz zaman Ayhan, para vererek her şeyi yaptırabileceğini düşünmektedir. Kendisini yüksekte görerek, kadınlara tepeden bakma tavrını ortaya koymaktadır. Ayhan'ın gelgitti tavrı, Gülbün'e psikolojik şiddet uygulamakta ve bunalıma sokmaktadır. Gülbün'ün söyledikleriyle dalga geçen Ayhan, onu aşağılayarak önemsememektedir. Eğitimli ve Tıp Fakültesi öğrencisi olan Gülbün de tam bu noktada, en önemli silahı olan eğitimi sayesinde kendini var etmeye çalışmakta, cinsiyeti üzerinden kendini aşağılamaya çalışan insana, çoğu zaman eğitimiyle cevap vermektedir.

*-Vay!... Vay, vay, vay, af talep edeceğiz ha? Vay küçük hanım vay. Artık işi gücü bırakacağız, yan bastım pardon, şaşı kalktım pardon. Sen beni ne sandın küçük hanım, ben galesi başından aşmış bir adamım. Fbrika merkez bürosu, şubeler çiftlikler, meclis-i idareler... Hepsisi bir kenara öyle mi? Topuna birden püff ile küçük hanımın keyfi. Sakın inanma ha, kim sana dediyse ki Cimsidoğlu çoluk çocuğu, çift çubuğu eğer de sana nağmeler okur dediyse vallahi inanma, ahlt etmiş.*

*-Beyefendi ben tıp talebesiyim. Benim işimin de sizinki kadar sıkleti ve şerefi vardır. Bugün için her ne kadar dahiliye pratikte hasta nabzını tutan okuyucu isem de yarına kendimde bütün bir milletin manevi nabzını tutmak, onun hayat kaynaklarına sondaj yapmak istihdadını görüyorum. Benim de her tarafa yayılmış bir ruh şebekem var. Merkez bürosu ben kendimim. Şubelerim dersiniz yalnız Anadolu'ya inhisar etmez, alabildiğine uzar gider (Erol, 2019: 171).*

Toplumumuzda bazı erkeklerin, kadını aşağılamasının yanında, onu "başka" olarak nitelendirildiği de görülmektedir. Bu vesileyle kadın kendi öz beninin farkına varamamakta ve kendisinin bir nesneye dönüştüğünü düşünmektedir. Bu romanda da Ayhan tarafından sevilmediğini bilen Gülbün, aşkın önüne geçememekte, Ayhan'ın her istediğini yapmakta ve onun yanında kendisini kaybetmektedir.

*-O ne öyle ağlıyor musun? Yoo... Bana baksana sen, ben gözyaşından bıkmışım. Hey Allah'ım... Bu memleketin kadınları hepsi mi gözü sulu? Bir tane gülbüzüne, içi dışı kavisine düşük diye seviniyorduk. Ağladığını görmeyeyim bir daha. Ben buraya yaslı surat seyretmeye gelmedim, zevk etmeye, eğlenmeye geldim (Erol, 2019: 124).*

Evli ve çocuklu olan Ayhan'ın kadınlarla ilişkiler yaşadığı, zevk ve sefasını sürdürdüğü, garsoniyerde otururken Gülbün'e söylediği sözler, onun hem Gülbün'ü azarladığını, hem de bir nesne aracı olarak onu kullandığını bizlere göstermektedir.

İncelemiş olduğumuz Safiye Erol hanımefendinin *Dineyri Papazı* adlı eserinde; erkeğin kadını aşağıladığı, onu başkalaştırarak bir nesne aracı olarak gördüğü, kitaptan vermiş olduğumuz paragraflardan hareketle net bir şekilde gözlemlenmektedir. Yapılan bu hareketler eserdeki kadınları toplumdan soyutlamış, yabancılaştırmış, yıpratmış ancak bir süre sonra kendi varlıklarının farkına vararak, bu tecrübelerle dolu olan sürecin, kadınları olgunlaştırdığı görülmüştür. Yazar, eserin sonunda, Selimiye'nin karşısında Hızırtepe'nin Türk'ün yeni abidesini beklediğini söyleyerek, geçmişten gelen bu köklü mirasın, yapılacak yeniliklerle geleceğe taşınacağını ifade etmektedir. Bu şekilde yazar bizlere Gülbün'ün, geçmiş ve gelecekle birlikte topluma hizmet edeceğinin ve faydalı bir insan olacağını işaretlerini vermektedir: *Milletçe kazanıp kaybettiğimiz ulular... Hiçbirisi yoktur ki bu topraklara tohumunu saçmadan gitsin. İşte Koca Sinan'ın keseri de kalfası da Edirne'ye düşmüş. Selimiye'nin karşı yamacında Hızırtepe Türk'ün yeni âbidesini bekliyor* (Erol, 2019: 333).

Kitap hakkında görüşlerimizi ve düşüncelerimizi ifade etmemiz gerekirse aşk konusu üzerine kurulan ve kadının mücadelecisi duruşunun anlatıldığı bu kıymetli çalışmada, yazarın diğer romanlarında gördüğümüz gibi, aşkın karşılıklı olmadığı dikkatleri çekmektedir. Dikkat edilmesi gereken nokta; bu aşkların karşılıksız olmasının, hem erkeği hem kadını olgunlaştırması, kadının silkenip kendine gelmesi ve o bunalım halinden çıkmasıdır. Eserde aşka dair kadının bakışı, verdiği mücadele, çektiği sıkıntılar ve ıstıraplar sonunda bireyin, aşk acısıyla yanıp küllerinden yeniden doğmasıyla, yaşananların kadını olgunlaştırarak, manevi bir huzura eriştiğini göstermektedir. Elinde olmadan yasak ilişki yaşayarak masumiyetini kaybettiğini düşünen insan, ruhunu yeniden onarmak ve kendi özüne dönmek için yol gösterici bir haritadır. Önemli olan bir diğer nokta, Safiye Erol'un romanlarının otobiyografik izler taşımasıdır. Diğer romanlarında olduğu gibi bu romanda da Gülbün'ün eğitilmiş, mücadelecisi bir kadın olması ve aşk hayatında yaşadıklarının sonunda olgunlaşması, bizlere Safiye Erol'un hayatına dair bilgiler vermektedir. Başkişi olan Gülbün, tam anlamıyla Safiye Erol'u yansıtmaktadır.

*Dineyri Papazı*; saf bir aşkın, ayrılığın, çekilen sıkıntıların, gidilen dikenli yolların insan ruhunun olgunlaşmasında oynadığı rolün, yaşananlar sonunda asıl yolculuğun kendi içine, kendi öz benine yapılan yolculuk olduğunun farkedilememesinin bir analizidir. Roman, Marksist- Sosyalist Feminist Edebiyat Kuramına göre incelenmeye fırsat tanınması, akıcı bir üslupla yazılması, insanlara ders çıkarılması gereken noktalar sunması ve kadının erkeğe karşı duruşunu bizlere aktarması bakımından önem arz etmekte ve edebiyat camiasında kıymetli bir çalışma olarak yerini almaktadır.