

MİLLÎ FOLKLOR

International and Quarterly Journal of Cultural Studies

ŞEB-İ ARÛS

KOLEKTİF BOVARİZM

GRİMM MASALLARINDAKİ STATÜ VE KİŞİLİK

DÎVÂNU LUGÂTİ'T-TÛRK'TE GÜNDELİK HAYAT

ÇİN'DE NÜSHU KÜLTÜRÜ ÜZERİNE BİR İNCELEME

ABDAL TOPLULUKLARINDA GÜNDELİK YAŞAM, KÜLTÜR VE KİMLİK

SÖZLÜ ANLATILARDA ARZU VE BABANIN YASASI: KARAYILAN MASALI

TÛRK HALK İNANIŞLARININ GOTİK İMGELERİ VE ALEGORİLERİ

TÛRK HALK BİLİMİ ARAŞTIRMALARINDA DEDİKODU

KADINLIK HÂLİ: MENSTRÜEL DÖNGÜ

TANITIMLAR

Prof. Dr. Kubilay AKTULUM

Prof. Dr. Ruhi ERSOY

Dr. Büşra BAYSAL

Doç. Dr. Emine ÇAKIR

Dr. Aygül ŞAHİN TOPTAŞ

Doç. Dr. Osman Kürşat YORGANCI

Ramazan SEZGİN

Dr. Erdi DEMİR

Doç. Dr. Fatih USLU

Doç. Dr. Leyla DERVİŞ

Prof. Dr. Pervin ERGUN

Doç. Dr. Şahin BÜTÜNER

Dr. Öğr. Üyesi Cansu KÖRKEM AKÇAY

Dr. Öğr. Üyesi Mine Nihan DOĞAN

Doç. Dr. A. Pelin ŞAHİN TEKİNALP

Dr. Muzaffer KARAASLAN

Yasin UYSAL

Zeynep Nagihan KAHVECİ



MİLLÎ FOLKLOR

Üç Aylık Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi
International and Quarterly Journal of Cultural Studies
Revue Internationale et Trimestrielle d'Études Culturelles

Cilt/Volume/Tome: 18 Yıl/Year/Année: 36 Sayı/Number/Numbre: 144

ISSN 1300-3984 • Hakemli Dergi.

• **Kurucuları/Founders/Fondateurs:** Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ - Necdet İLHAN - Prof. Dr. Türker EROĞLU • **Sahibi/Owner/Possesseur:** Geleneksel Yayıncılık Eğt. San. Tic. Ltd. Şti. adına M. Öcal OĞUZ • **Baş Editör/Editor in Chief/Rédacteur en Chef:** Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (ocal.oguz@hbv.edu.tr) • **Baş Editör Yardımcısı/Deputy Editor in Chief/Rédacteur en Chef Adjoint:** Doç. Dr. Tuna YILDIZ (tuna.yildiz@hbv.edu.tr) • **Editör Yardımcıları/Deputy Editors/Rédacteurs Adjoints:** Prof. Dr. Selcan GÜRÇAYIR TEKE (selcan.teke@hbv.edu.tr-Yayın İnceleme) - Doç. Dr. Haydar YALÇIN (haydar.yalcin@ikc.edu.tr-Bilgi ve Belge Yönetimi) - Arş. Gör. Dr. Kadirhan ÖZDEMİR (kadirhan.ozdemir@hbv.edu.tr-Yayın Takip) • **Yabancı Dil Danışmanı/Foreign Language Consultants:** Prof. Dr. Metin EKİCİ (mekici@yahoo.com-İngilizce) - Prof. Dr. Kubilay AKTULUM (aktulumk@yahoo.com-Fransızca) - Prof. Dr. Günil Özlem AYAYDIN CEBE (gunilcb@gmail.com-İngilizce) • **Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Directorate of Editorial Affairs:** Doç. Dr. Ahmet Erman ARAL (ahmet.aral@hbv.edu.tr) • **Yayın Kurulu/Editorial Board/Comité d'Édition:** Prof. Dr. Kubilay AKTULUM (aktulumk@yahoo.com) - Prof. Dr. Ekrem ARIKOĞLU (ekrem.arikoglu@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Halit ÇAL (halit.cal@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Armağan COŞKUN (armaganelci@hotmail.com) - Prof. Dr. Hülya KASAPOĞLU ÇENGEL (hulya.kasapoglu@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Nurettin DEMİR (demir@hacettepe.edu.tr) - Prof. İsmet DOĞAN (idogan@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Hamiye DURAN (hamiye@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Tuba İşnusu İSEN DURMUŞ (tidurmus@etu.edu.tr) - Prof. Dr. R. Gülin ÖGÜT EKER (eker@hacettepe.edu.tr) - Prof. Dr. Pervin ERGUN (pervin.ergun@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Ruhi ERSOY (ruhi.ersoy@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Cenk GÜRAY (cenk.guray@hacettepe.edu.tr) - Prof. Dr. Melike KAPLAN (mkaplan@ankara.edu.tr) - Prof. Dr. Orhan KURTOĞLU (orhan.kurtoglu@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Muhtar KUTLU (mkutlu@ankara.edu.tr) - Prof. Dr. Ezgi METİN BASAT (ezgimetinbasat@gmail.com) - Prof. Dr. Evrim ÖLÇER ÖZÜNEL (evrim.ozunel@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Nazım Hikmet POLAT (nazim.polat@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Fırat PURTAŞ (firat.purtas@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Mehmet ŞAHİNGÖZ (mgöz@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Hale ŞİVGİN (hale.sivgin@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Nezir TEMUR (ntemur@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Ali YAKICI (yakici@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Naciye YILDIZ (naciye.yildiz@hbv.edu.tr) - Doç. Dr. Emine ÇAKIR (eminecakir.tbh@gmail.com) - Doç. Dr. Pınar KASAPOĞLU (pkasapoglu@ankara.edu.tr) - Doç. Dr. Dilek TÜRKİYİLMAZ (dilek.turkiyilmaz@hbv.edu.tr) - Doç. Dr. Ahmet Erman ARAL (ahmet.aral@hbv.edu.tr) - Dr. Öğr. Üyesi Bahar AKARPINAR (1964-2022) - Yrd. Doç. Dr. Himmət BİRAY (1958-1995) - Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Safiye BAKI NALCIOĞLU (zeynep.nalcioglu@hbv.edu.tr) - Dr. Öğr. Üyesi Gözde TEKİN (gozde.tekin@hbv.edu.tr) - Öğr. Gör. Dr. Tuba SALTİK ÖZKAN (tuba.ozkan@hbv.edu.tr) - Dr. Yerke ÖZER (yerkeozzer@gmail.com)

• **Düzeltilme/Redaction:** Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Safiye BAKI NALCIOĞLU (zeynep.nalcioglu@hbv.edu.tr) - Dr. Öğr. Üyesi Gözde TEKİN (gozde.tekin@hbv.edu.tr) - Burakhan KABAÇAM (burakhan.kabacam@hbv.edu.tr) - Nizamettin KORKMAZ (nizamettin.korkmaz@hbv.edu.tr) - Kadirhan ÖZDEMİR (kadirhan.ozdemir@hbv.edu.tr)

• **Dizgi/Typesetting:** Kadirhan ÖZDEMİR (kadirhan.ozdemir@ksu.edu.tr)

• **Sorumlu Müdür v.:** Tuna YILDIZ (tuna.yildiz@hbv.edu.tr)

• **Halkla İlişkiler:** Burakhan KABAÇAM (burakhan.kabacam@hbv.edu.tr)

• **Editörlük/Editorial:** AHBVÜ Türk Halk Bilimi Araştırma ve Uygulama Merkezi ve Somut Olmayan Kültürel Miras Derneği (Kurumsal editörlük işleri AHBVÜ TBHMER, AHBVÜ GSOMER ve SOKÜM Derneği tarafından yürütülmektedir. / The Institutional Duties of Editorial Board Carried by AHBV University and Society of ICH)

• **Yazışma Adresi/Correspondance Address/Adresse de Correspondance:** Gazi Mah. Şenol Cad. No: 29/1 Yenimahalle/ANKARA-TÜRKİYE

• **E-Mail:** <https://dergipark.org.tr/pub/millifolklor> (yazı gönderimi için / for article) - geleneksely@yahoo.com (yazılar ve dergiyle ilgili diğer konular / articles and other issues related to the journal) - geleneksely@gmail.com (abonelik için / for subscription)

• **Web Sayfası:** <http://www.millifolklor.com/> / <https://dergipark.org.tr/pub/millifolklor> • **Tel:** 0533 776 8890

• **İdare Yeri/Managing Office/Adresse d'Administration:** Gazi Mah. Şenol Cad. No: 29/1 Yenimahalle/ANKARA-TÜRKİYE

• **Fiyat/Price/Prix:** 100 TL / \$25 • **Yurt İçi Abone Bedeli/Domestic Subscription Fee/ Frais d'abonnement nationaux:** Yıllık dört sayı için toplamda 1000 TL ücret alınır. (Öğretim elemanı, öğretmen, öğrenci, KTB folklor araştırmacılarına tanıtım ve teşvik amacıyla %50 indirimli (200 TL), kargo ücreti ise sabittir.) • **Yurt İçi Kurumsal Abone Bedeli/Domestic Institutional Subscription Fee/Frais de souscription institutionnels nationaux:** Yıllık dört sayı için 1000 TL ücret alınır. Toplu aboneliklerde kargo ücreti her bir abone için ayrı talep edilir. • **Yurt Dışı Abone Bedeli/International Subscription Fee/Frais d'abonnement internationaux:** Yıllık dört sayı için 100 \$ alınır. (Yurtdışı aboneliklerde mesafeye göre ayrıca kargo ücreti ilave edilir.) / *Milli Folklor is published four times a year, in winter, spring, summer, and autumn./La revue de Milli Folklor paraît quatre fois par an: en printemps, en été, en automne et en hiver.* • **Abone Şartları/Subscription Terms/Paiement:** Abone olacaklar, Türkiye İş Bankası Gazi Mahallesi Şubesinde Geleneksel Yayıncılık Ltd. Şti. adına açılan 4286 0258016 numaralı hesaba (IBAN No: TR46000640000142860258016) Abone Bedeli'ni yatakdıkları ve dekontunu tarayarak e-posta adresimize gönderdikleri takdirde dergimiz bir yıl süreyle adreslerine gönderilecektir. (Dergimizin dağıtımı yalnızca abonelerimize yapılmaktadır.)/Payments must be charged to the account number 4286 0258016 of Geleneksel Yayıncılık Limited Company and TR46000640000142860258016, Türkiye İş Bankası, Gazi Mahallesi-Ankara Şubesi/TÜRKİYE, the receipt of the payment should be sent to the correspondence address./Le versement doit être payé sur le compte bancaire de Geleneksel Ltd. Numero: 4286 0258016 ou TR46000640000142860258016, Türkiye İş Bankası Gazi Mahallesi Şubesi Ankara-Türkiye, ou au compte postal de Geleneksel Yayıncılık Ltd. -1911533. Pour la réception des numéros publiés le reçu scanné doit être envoyé à l'adresse de correspondance par e-mail.

AKADEMİK TEMSİLCİLER/CORRESPONDING EDITORS/LES EDITE URS CORESPONDANTS

YURT İÇİ/Turkey/En Turquie: •ADANA - Prof. Dr. Refiye OKUŞUKLUK ŞENESEN •ADIYAMAN - Doç. Dr. Sunay AKKAYA - Dr. Öğr. Üyesi Fadime TIKBAŞ •AKSARAY - Dr. Öğr. Üyesi Ergin ALTUNBASAK - Dr. Öğr. Üyesi Çetin YILDIZ •AMASYA - Dr. Öğr. Üyesi Orhan Fatih KUDEMİR •ANTALYA - Doç. Dr. Nâgihan ÇETİN - Doç. Dr. Ünsal Yılmaz YEŞİLBAL •ARDAHAN - Dr. Öğr. Üyesi Nina PETROVİÇİ •BALIKESİR - Prof. Dr. Sati KUMARİTAŞLIOĞLU - Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN •BARTIN - Doç. Dr. İbrahim GÜMÜŞ •BOLU - Prof. Dr. Meral OZAN •BURDUR - Prof. Dr. Kadriye TÜRKAN •BURSA - Prof. Dr. Hülya TAŞ •ÇANAKKALE - Doç. Dr. Handan Nazan AYDIN KASIMOĞLU •ÇANKIRI - Prof. Dr. Abduselam ARVAS - Dr. Ahmet Serdar ARSLAN •DENİZLİ - Doç. Dr. Mehmet Sürur ÇELEPİ •DİYARBAKIR - Prof. Dr. Muhammed Abdülbasit SEZER •EDİRNE - Prof. Dr. Ahmet GÜNSEN - Doç. Dr. Selma SOL •ELAZIĞ - Doç. Dr. Birol AZAR - Doç. Dr. Ebru ŞENOCAK •DOĞ. Dr. Gülda ÇETİNDAG SÜME •ERZURUM - Prof. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ - Doç. Dr. Ömer YILAR •ERZİNCAN - Prof. Dr. Necdet TOZLU •ESKİŞEHİR - Prof. Dr. Zülfiyâ BAYRAKTAR - Prof. Dr. Adem KOÇ •GAZİANTEP - Prof. Dr. Mehmet EROL - Prof. Dr. Behiye KÖKSEL - Doç. Dr. Mustafa GÜLTEKİN •DOĞ. Dr. Cevdet AVALI •HATAY - Prof. Dr. Bülent ARI •ISPARTA - Prof. Dr. Halil Altay GÖDE •İSTANBUL - Prof. Dr. Yakup ÇELİK - Prof. Dr. Abdülkadir EMEKSİZ •DOĞ. Dr. Meriç HARMANCI •İZMİR Prof. Dr. Nurgül BEĞİÇ •Prof. Dr. Selami FEDAKAR - Doç. Dr. Mehmet ERSAI - Doç. Dr. Gonca KUZAY DEMİR •KAHRAMANMARAŞ - Prof. Dr. Yılmaz IRMAK - Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ERŞAHİN •KARAMAN - Doç. Dr. Hüseyin AKSOY - Doç. Dr. Onur AYKAC •KARS - Prof. Dr. Adem BALKAYA - Dr. Öğr. Üyesi Erkan ASLAN •KASTAMONU - Doç. Dr. Gülten KÜÇÜKBASMACI •KAYSERİ - Dr. Öğr. Üyesi Zeliha Nilüfer NAHYA - Dr. Saim ÖRNEK •KIRIKKALE - Prof. Dr. Bileghan Atsız GÖKDAMAG - Prof. Dr. Aktan Miğge YILMAZ •KIRSEHİR - Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ - Prof. Dr. Ezgi METİN BASAT •KOCaelİ - Prof. Dr. İslat Altun •KONYA - Prof. Dr. Sinan GÖNEN - Doç. Dr. Turgay KABAĞ •KÜTAHYA - Doç. Dr. Erdal ADAY •MANİSA - Doç. Dr. Saggı ATLI - Dr. Öğr. Üyesi Gürol PEHLİVAN •MARDİN - Doç. Dr. Hatice Kübra UYGUR •MERSİN - Prof. Dr. Nilgün CIBLAÇ COŞKUN - Doç. Dr. İmran GÜNDÜZ ALPTÜRKER •MUĞLA - Dr. Öğr. Üyesi Ali Abbas ÇINAR (1960-2023) - Dr. Öğr. Üyesi Bakı Bora HANÇA •MİSİRCİ - Doç. Dr. Canser KARDAŞ •NEVŞEHİR - Prof. Dr. Adem ÖĞER - Doç. Dr. Yücel ÖZDEMİR •NİĞDE - Prof. Dr. Nedim BAKIRCI - Prof. Dr. Hatice İÇEL - Dr. Öğr. Üyesi Namık ASLAN •SAKARYA - Doç. Dr. Selçuk Kürşad KOCA - Dr. Öğr. Üyesi Yavuz KÖKTAN •SAMSUN - Doç. Dr. Cafer ÖZDEMİR - Recep DEMİR •SİİRT - Prof. Dr. Rezan KARAKAŞ •SİNOP - Doç. Dr. Songül ÇEK •SIVAS - Doç. Dr. Adil ÇELİK •UŞAK - Doç. Dr. Derya ÖZCAN - Doç. Dr. Mustafa DUMAN •YOZGAT - Doç. Dr. Tuğçe ERDAL

YURT DIŞI/Abroad/À l'Étranger: •AZERBAIJAN - Prof. Dr. Muharrem KASIMLI •FRANSA - Prof. Dr. Laurence-Donia KOTOBI, Dr. Ferya ÇALIŞ MİNKAN •GÜRCİSTAN - Prof. Dr. Marika JIKIA •HOLLANDA - Mehmet TÜRÜNÇÜ •JAPONYA - Missuko KOJIMA •KAZAKİSTAN - Prof. Dr. Tatigül KARTEYEVA, Prof. Dr. Şakir İBRAYEV, Dr. Öğr. Üyesi Bekarys NURİMANOV •KORE CUMHURİYETİ - Prof. Dr. Eunkyung OH •MACARİSTAN - Dr. Jolva BARTHA •NAHCIVAN M. C. - Doç. Esker GADIMOV •ÖZBEKİSTAN - Prof. Dr. Cabbar İŞANKUL •POLONYA - Doç. Dr. Danuta CHMIELOWSKA •SLOVAKYA - Dr. Xenia CELNAROVA •UKRAYNA - Doç. Dr. Tudora ARNAUD

İÇİNDEKİLER / Contents / Sommaire

Danışma Kurulu / Advisory Board / Comité de Conseillers.....	3
Birkaç Söz / Foreword / Par l'éditeur	4
M. Öcal OĞUZ	
MAKALELER / ARTICLES / LES ARTICLES	
Kolektif Bovarizm / Collective Bovarysm	5-15
Prof. Dr. Kubilay AKTULUM	
Şeb-i Arûs Törenleri'nin Politik ve Kültürel İşlevleri / Political and Cultural Functions of Şeb-i Arûs Ceremonies.....	16-27
Prof. Dr. Ruhi ERSOY Dr. Büşra BAYSAL	
Toplumsal Uygulama ve Ritüellerde Negatif Bir Rit Olarak Kadınlık Hâli: Menstrüel Döngü / Female Essence as a Negative Ritual in Social Practices and Rituals: Menstrual Cycle.....	28-39
Doç. Dr. Emine ÇAKIR	
Grimm Masallarındaki Statü ve Kişilik Özelliklerinin Toplumsal Cinsiyet Açısından İncelenmesi / An Analysis of the Status and Personality Traits in Terms of Gender in Grimms' Fairy Tales.....	40-52
Dr. Aygül ŞAHİN TOPTAŞ	
Lacan'ın Ayna Evresi Bağlamında Sözlü Anlatılarda Arzu ve Babanın Yasası: Karayılan Masalında Özneleşme Süreci / Desire and the Law of the Father in Oral Narratives in the Context of Lacan's Mirror Phase: The Process of Subjectivization in the Karayılan Tale	53-63
Doç. Dr. Osman Kürşat YORGANCI	
Türk Halk Bilimi Araştırmalarında Dedikodunun Yeri ve Önemi / The Place and Importance of Gossip in Turkish Folklore Studies.....	64-75
Ramazan SEZGİN	
Abdal Topluluklarında Gündelik Yaşam, Kültür ve Kimlik: Antalya Örneği / Everyday Life, Culture and Identity in Abdal Communities: The Case of Antalya.....	76-88
Dr. Erdi DEMİR Doç. Dr. Fatih USLU Doç. Dr. Leyla DERVİŞ	
Çin'de Nüshu Kültürü Üzerine Halk Bilimsel Bir İnceleme / A Folkloric Examination of Nüshu Culture in China.....	89-98
Prof. Dr. Pervin ERGUN Doç. Dr. Şahin BÜTÜNER Dr. Öğr. Üyesi Cansu KÖRKEM AKÇAY	

Türk Halk İnanışlarının Gotik İmgeleri ve Alegorileri / *Gothic Images and Allegories of Turkish Folk Beliefs* 99-110
Dr. Öğr Üyesi Mine Nihan DOĞAN

Halk Kültüründe Resimli Sandıklar / *Painted Chests in Folk Culture?* 111-125
Doç. Dr. A. Pelin ŞAHİN TEKİNALP
Dr. Muzaffer KARAASLAN

Dîvânu Lugâti't-Türk'te Gündelik Hayatın Öznesi Olarak Kadın ve Erkek / *Women and Men as Subjects of Daily Life in Divânu Lugâti't-Türk* 126-137
Dr. Zeynep Nagihan KAHVECİ

TANITMALAR / BOOK REVIEWS / COMPTES RENDUS

Fazıl ÖZDAMAR, *İran Türklerinde Köroğlu Destanı: Gelenek, Bilimsel Birikim, İnceleme ve Metinler*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2023 138-141
Yasin UYSAL

XVIII. Cildin Dizini (2023-2024) / *The Index of XVIII. Volume (2023-2024)* 142-148

2024 Yılı Hakemleri / *Referees of The Year 2024* 149-150

Millî Folklor-Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri / *The Publication Principles/ Principes de publication* 151-160

DANIŞMA KURULU

Advisory Board/Comité de Conseillers

Prof. Dr. Ziyad AKKOYUNLU (1946-2013) (Türkiye)

Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN (1953-2019) (Türkiye)

Prof. Dr. İşıl ALTUN Kocaeli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK Ardahan Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Mustafa ARSLAN Pamukkale Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Sevin ARSLAN Çağ Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Abdulsalam ARVAS Çankırı Karatekin Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Erman ARTUN (1948-2016) (Türkiye)

Prof. Dr. Ensar ASLAN Ahi Evren Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Sarah G. Moment ATIS University of Madison-Wisconsin (A.B.D.)

Prof. Dr. Gülhan ATNUR Atatürk Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Pakize AYTAÇ Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nedim BAKIRCI Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Muhan BALI (1936-2008) (Türkiye)

Prof. Dr. İlhan BAŞGÖZ (1923-2021) University of Indiana (A.B.D.)

Prof. Dr. Bülent BAYRAM Kırklareli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Salahaddin BEKİ Ahi Evran Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Dan BEN-AMOS (1934-2023) University of Pennsylvania (A.B.D.)

Prof. Dr. Hendrik BOESCHOTEN Johannes Gutenberg Üniversitesi (Almanya)

Prof. Dr. Mustafa CEMİLOĞLU Uludağ Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Armağan COŞKUN İstanbul Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ali ÇELİK Karadeniz Teknik Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ayşe Yücel ÇETİN Gazi Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. İsmet ÇETİN Gazi Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nilgün ÇİBLAK COŞKUN Mersin Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Faruk ÇOLAK Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. George DEDES School of Oriental and African (İngiltere)

Prof. Dr. Habib DERZİNEVİSİ Yakın Doğu Üniversitesi (1944-2021) (KKTC)

Prof. Dr. İbrahim DİLEK Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ahmet DOĞAN Kırkkale Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Jean-Pierre DUCASTELLE La Maisen des Géant d'Ath (Belçika)

Prof. Dr. Bayram DURBİLMEZ Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ali DUYSMAZ Balıkesir Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN Atatürk Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Gülin ÖGÜT EKER Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Metin EKİCİ Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Abdulkadir EMEKSİZ İstanbul Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Şükür ELÇİN (1912-2008) (Türkiye)

Prof. Dr. Gürbüz ERGİNER (1945-2009) (Türkiye)

Prof. Dr. Metin ERGUN Gazi Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Pervin ERGUN Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Mehmet EROL Gaziantep Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ruhi ERSOY Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Selami FEDAKAR Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Laszlo FELFÖLDI Ass. for the European Centre for Trad. Culture (Macaristan)

Prof. Dr. Henry GLASSIE Indiana Üniversitesi (ABD)

Prof. Dr. Halil Altay GÖDE Süleyman Demirel Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Cengiz GÖKŞEN Osmanlı Korkut Ata Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Sinan GÖNEN Selçuk Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. İsmail GÖRKEM Erciyes Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nevzat GÖZAYDIN (1938-2023) (Türkiye)

Prof. Dr. Hamdi GÜLEÇ (1949-2020) (Türkiye)

Prof. Dr. Umay TÜRKŞEŞ GÜNAY Girne Amerikan Üniversitesi (KKTC)

Prof. Dr. Şeyma GÜNGÖR İstanbul Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ Atatürk Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Abdurrahman GÜZEL Başkent Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Mihaly HOPPAL (Macaristan)

Prof. Dr. Şakir İBRAYEV Ahmet Yesevi Türk-Kazak Üniversitesi (Kazakistan)

Prof. Dr. Hatice İÇEL Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Alimcan İNAYET Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Marc JACOBS Flemish Centre for the of Popular Culture (Belçika)

Prof. Dr. Ali KAFKASYALI Giresun Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Metin KARADAĞ Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi (KKTC)

Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT Akdeniz Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Muharrem KASIMLI Azerbaycan Devlet Üniversitesi (Azerbaycan)

Prof. Dr. Muharrem KAYA Mimar Sinan Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Gölay MİRZAÖĞLU Hacettepe Üniversitesi (Kırgızistan)

Prof. Dr. Chérif KHAZNADAR La maison des cultures du monde (Fransa)

Prof. Dr. Aynur KOÇAK Yıldız Teknik Üniversitesi (Türkiye)

Sabri KOZ YKY (Türkiye)

Prof. Dr. Şahin KÖKTÜRK Ondokuz Mayıs Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Muhtar KUTLU Ankara Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Wolfgang MIEDER Vermont University (ABD)

Prof. Dr. Gülay MİRZAÖĞLU Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Tore MİRZAYEV Bilimler Akademisi (1936-2020) (Özbekistan)

Prof. Dr. Oksana MYKYTENKO Ukrayna Millî Bilim Akademisi (Ukrayna)

Prof. Dr. Kamil V. NERİMANOĞLU İstanbul Aydın Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. James P. LEARY University of Madison-Wisconsin (ABD)

Prof. Dr. Meral OZAN Abant İzzet Baysal Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Mehmet Naci ÖNAL Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL Eskişehir Osmangazi Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Hasan ÖZDEMİR Ankara Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK Necmettin Erbakan Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Hayrettin RAYMAN Bozok Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Karl REICHL University of Bonn (Almanya)

Prof. Dr. Bengisu RONA School of Oriental and African (İngiltere)

Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU Selçuk Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Mila SANTOVA Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü (Bulgaristan)

Prof. Dr. Uli SCHAMİLOĞLU Nursultan Nazarbayev Üniversitesi (Kazakistan)

Prof. Dr. Bilge SEYİDOĞLU (1941-2014) (Türkiye)

Prof. Dr. Ahmed SKOUNTI Institut National des Sciences du Patrimoine (Fas)

Prof. Dr. Rieks SMEETS University of Leiden (Hollanda)

Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN Balıkesir Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Mahir ŞAUL Illinois Üniversitesi, Urbana-Champaign (ABD)

Prof. Dr. Refiye OKUŞLUK ŞENESEN Çukurova Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Esma ŞİMŞEK Fırat Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN Ondokuz Mayıs Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Hülya TAŞ Bursa Uludağ Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Muammer Mete TAŞLIOVA Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Abdeljelil TEMİMİ Temimi Vakfı (Tunuslu)

Prof. Dr. Mehmet TEMİZKAN Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nezir TEMUR Gazi Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ali TORUN K. Dumlupınar Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nüket TÖR Kastamonu Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. F. Ahsen TURAN Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Laurier TURGEON University of Laval (Kanada)

Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN İzmir Ekonomi Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Tülay UĞUZMAN ER Başkent Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ali YAKICI Gazi Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nerin YAYIN Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ömer YILAR Atatürk Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Dursun YILDİRIM (1946-2024) (Türkiye)

Prof. Dr. Naciye YILDIZ Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Kemal YÜCE (1952-2016) (Türkiye)

BİRKAÇ SÖZ

Foreword / Par l'éditeur

Merhaba saygıdeğer okur,

37. kuruluş ve 36. yayım yılımızın bu son sayısında basılı ve elektronik nüshalarımızla sizlerle. Kış 2024 tarihli 144. sayımızı on bir “öz”lü yazı ve bir kitap eleştiri/tanıtım yazısıyla takdirlerinize sunuyoruz.

Prof. Dr. Dursun YILDIRIM'ı kaybettik

Türk dünyası halk bilimi çalışmalarının büyük ismi, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü önceki başkanı, Hacettepe Üniversitesi öğretim üyesi ve Millî Folklor'un yazar, hakem ve Danışma Kurulu Üyesi değerli hocamız Prof. Dr. Dursun Yıldırım, 27 Ekim 2024 tarihinde sonsuzluk âlemine göçtü. Kendisine Allah'tan rahmet; ailesine ve bilim dünyasına başsağlığı dileriz.

Zaruri Açıklama: Dergimizin Alan İçi-Alan Dışı Yorumu

Öncelikle yazarlarımızın dergimize tevaccühlerine teşekkür ederiz. Pek çok farklı disipline mensup akademisyenlerden dergimize yazı gönderiliyor ancak özülerek ifade etmeliyiz ki bu yazıların pek çoğu “ön inceleme” safhasında “alan dışı” bulunarak yazarına iade ediliyor. Dergimizin sayfaları disiplinler arası çalışmalara açık olmakla birlikte gerek ulusal gerekse uluslararası indekslerdeki yeri ve tanımı ve taşıdığı “folklor” adı gereğince halk bilimi disiplininin geçmişten günümüze gelen konu, gündem, sorun, yöntem, kuram tartışmaları ile yolu keşismeyen, araştırdığı konu özelinde bu tartışmalarla hesaplaşmayan yazılar, kurullarımız tarafından “alan dışı” görülmektedir. Editörler Kurulu ve Yayın Kurulu tarafından konu ile ilgili önceki çalışmalarla yapılan hesaplaşmalar sonunda halk bilimi disiplinine sağlayacağı özgün katkılar açısından yayımlanabilir olduğu değerlendirilen yazılar ise nihai görüşün oluşumu için alanlarında uzman hakemlere gönderilmektedir.

Bir Daha Okumanız Ricasıyla: “Dörtlü Körlük” Kuralı

2002 yılından beri SCOPUS, 2007 yılından beri A&HCI ve 2009 yılından beri de TR DİZİN tarafından kaydedilen Millî Folklor, her türlü öznellikten kaçınmak için bütün inceleme ve değerlendirme süreçlerini “Kör Editörlük”, “Kör Yayın Kurulu”, “Kör Hakemlik” ve “Kör Yazarlık” şeklinde “Dörtlü Körlük” olarak adlandırdığı bir yöntemle sürdürmektedir. Böylece Editörlerin, Yayın Kurulunun ve Hakemlerin makalelerin yazarlarını; yazarların da hakemlerin kim olduğunu öğrenmeleri engellenmektedir. Bu sisteme göre Editörler Kurulu hakemlik süreci tamamlandıktan, Yayın Kurulu ve Hakemler de yazılar dergide yer aldıktan sonra yazarın/yazarların kim olduğunu öğrenebilmekte; yazarlara ise hakemlerin kim olduğu hiçbir şekilde bildirilmemektedir. Millî Folklor'a makale gönderirken, yazışma yaparken bu kurala harfiyen uymakta olduğumuzu yazarlarımızın bilmelerini isteriz.

Yeni Web Sayfamız

Dergimizi e-millifolklor olarak açık bilim ilkemiz gereğince hiçbir ücret talep etmeksizin dünyanın her yerinden okurlarımızın hizmetine sunduğumuz adresimiz “www.millifolklordergisi.com” olarak değişmiştir. Yeni sayılarımıza ve ilk sayıdan başlayarak bütün koleksiyonumuza buradan erişebilirsiniz.

Mart 2025'te dergimizin kuruluşunun 38. ve yayına başlamasının 37. yılının ilk sayısı olan 145. sayıda buluşmak dileğiyle...

M. Öcal OĞUZ
Editör/Editor/Éditeur

KOLEKTİF BOVARİZİM*

Collective Bovarysm

Prof. Dr. Kubilay AKTULUM**

ÖZ

Disiplinlerarası bir perspektife uygun olarak Arnold van Gennep, toplumsal dönüşüm ve ona bağlı kolektiflik sorununu “De quelques cas de bovarysme” (Birkaç bovarizm vakası üzerine) başlıklı yazısında “bovarizm” metaforu üzerinden gündeme getirerek yazınsal bir kavramı folklorun alanına taşır. Ortak bir toplumsal tutumu ve neden olduğu kimi olumsuz sonuçları söz konusu kavram üzerinden açıklar. Bir toplumun üyelerinin yerleşik alışkanlıklarını, inanma biçimlerini, gelenek ve göreneklerini, kısacası ortak değerlerini etkileyen bir hoşnutsuzluk durumunu ve başka bir yer düşünü, dolayısıyla yarattığı olumsuzlukları, neden olduğu toplumsal çöküşü Liberya örneği ile açıklar. Böylelikle bireysel ve psikolojik bir sorunu ifade etmek için kullanılan bir kavramı, kolektif bir sorunu folklorun verileriyle değerlendirmek amacıyla kullanır. Bilindiği gibi, Madame Bovary, taşra/köy yaşamıyla kent yaşamı arasındaki çatışmanın ve birey üzerinde yarattığı olumsuzlukların bir anlatımıdır. *Kolektif bovarizm* (ya da yerine göre toplumsal bovarizm) kavramı ise tek bir bireyin ötesinde tüm toplumu ya da çoğunluğu ilgilendiren bir olumsuzluğun ifadesi olarak kullanılmaktadır. Kendi *habitatını* (ve oraya ilişkin tüm değerleri) bir bakıma terk ederek, Gilles Deleuze’ün söylediği gibi, *yersizyurtsuzlaşarak* (köklerinden, kimliğinden, dilinden, ortak değerlerden koparak) bir başka ülkede yaşama (*yenidenyurtlulaşma*) düşü kuran kişilerin tutumu kolektif bovarizmin bir yansıması olarak nitelendirilip açıklanabilir. Bu yazıda Arnold van Gennep’in tanımadığı biçimiyle kolektif bovarizmin, bir toplumu belirleyen temel değerlerin yok oluşuna, hatta sonu toplumun çöküşüne varabilecek denli yaşamsal bir psikolojik (elbette ekonomik, değersel) durumun ne olduğu üzerinde duracağız. Kolektif bovarizm kavramı üzerinden, bir bakıma değişik dolaymlara (fr. médium) yaslanarak folklorun sorguladığı toplumsal değerlerin çözülmesi durumunda ortaya çıkabilecek dramatik bir durumun gerçek işlevinin ne olduğuna vurgu yapılmaktadır. *Traité comparatif des nationalités*’de, (*Ulusların Karşılaştırmalı El Kitabı*) kolektif bovarizm karşısında, bir ulus kimliğini yapısöküme uğratarak kolektif duygunun bileşenlerini, bir toplumu, toplumsal grubu ötekilerden farklılaştıran simgeleri (dövme, beden resimleri, giysi, bayrak, ulusal renkler, ev, köy, gelenekler, görenekler, yazı, dil, yerel diller, ağzılar, sınırlar, haritalar) betimleyen, bunları ulusal kimliğin olmazsa olmaz unsurları olarak tanımlayan Arnold van Gennep’in kolektif bovarizm başlığı altındaki irdelemelerinden yapılabilecek çıkarım şudur: Kolektif bovarizm bir toplumun kültürü, yerleşik değerleri üzerinde neden olduğu yıkımla kimi bakımlardan *etnik-mazoşizm* (fr. ethnomasochisme) kavramıyla yakınlaşır. Guillaume Faye’in tanımadığı biçimiyle söz konusu kavram, belirli bir halkın ya da etnik grubun (gruptan kişilerin) kendilerini veya kendi tarihlerini, kültürlerini ve geleneklerini kendi yurtları dışındakilere kıyasla aşağılama eğilimiyle sonuçlanan bir dizi psikolojik tutumu ya da ideolojiyi belirtir. Öyleyse etnik-mazoşizm, utanç ve kendinden nefret etmeye benzer. Arnold van Gennep, kültürel kökenlerinden koparak başka ülke düşü kuran Liberyalılar üzerinden kısaca böyle bir olumsuzluk durumunu dile getirir. Bu yazıda hem Arnold van Gennep’in örneğine hem de başka bir örneğe yer vereceğiz. Evrim Ölçer Özünel’in gecekondulu yaşamına ilişkin *Eşikteki* başlıklı çalışmasını Arnold van Gennep’in kavram konusundaki çıkarımlarına koşut biçimde kolektif bovarizm kavramı çerçevesinde kısaca değerlendireceğiz. Kısaca bu yazı psiko-folklorik bir tutumla folklorun işlevsel içeriğine bir başka açıdan bir yaklaşım biçiminin özünü irdeleyerek yersizyurtsuzlaşmayı göze alanlarca toplumun ayırıcı değerlerinin bir yana bırakılması durumunda ortaya çıkan olumsuz ve dramatik sonuçların neler olabileceğini göstermeye yöneliktir.

Anahtar Kelimeler

Kolektif bovarizm, Arnold van Gennep, yersiz yurtsuzlaşma, Liberya, Eşikteki.

ABSTRACT

In accordance with an interdisciplinary perspective, Arnold van Gennep brings up the problem of social transformation and the associated collectivity through the metaphor of "bovarism" in his article titled "De quelques cas de bovarysme" (On a few cases of bovarysme); he transfers a literary concept to the field of folklore. He explains a common social attitude and some negative consequences it causes through the concept in question. With the example of Liberia, he explains the established habits, beliefs, customs and traditions of the members of a society, in short, a state of discontent that affects their common values and the dream of another place, thus

* Geliş tarihi: 15 Aralık 2023 - Kabul tarihi: 8 Temmuz 2024

Aktulum, Kubilay. "Kolektif Bovarizm", *Milli Folklor* 144 (Kış 2024): 5-15

** Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/Türkiye, aktulumk@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0001-9929-937X.

the negativities it creates and the social collapse it causes. He uses a concept which is used to express an individual and a psychological problem to evaluate a collective problem. Madame Bovary is an expression of the conflict between rural/village life and urban life and the negative effects it creates on the individual. The concept of collective bovarism (or social bovarism as appropriate) is used as an expression of a negativity that concerns the whole society or the majority beyond a single individual. The attitude of those who dream of living in another country (reterritorialization) by abandoning their habitat (and all values related to it) in a way and becoming deterritorialized (breaking off from their roots, identity, language, common values), as Gilles Deleuze said, can be characterized as a reflection of collective bovarism. In this article, it will be focused on what collective bovarism, as defined by Arnold van Gennep, a psychological (of course, economic, value based) situation that can lead to the destruction of the basic values that determine a society, and even the collapse of the society, is. Through the concept of social bovarism, the real function of a dramatic situation, which may arise if the social values questioned by folklore are resolved by relying on different mediations in a way, is emphasized. In this sense, both Arnold van Gennep's example and other examples will be included. In the *Traité comparatif des nationalités* (Comparative Handbook of Nations), against collective bovarism, he deconstructs the identity of a nation and defines the components of the collective feeling, the symbols that differentiate a society, a social group from others (tattoo, body pictures, clothing, flag, national colours, house, village). The inference that can be drawn from Arnold van Gennep's analysis under the title of collective bovarism, which describes (traditions, customs, writing, language, local languages, dialects, borders, maps) and defines them as indispensable elements of national identity, is as follows: Collective bovarism is the culture, established values of a society. In some respects, it is close to the concept of ethnomasochism with the destruction it causes on people. As defined by Guillaume Faye, the concept refers to a set of psychological attitudes or ideologies that result in the tendency of a particular people or ethnic group to denigrate themselves or their history, culture, and traditions in comparison with those outside their homeland. Ethno-masochism, then, is akin to shame and self-hatred. Arnold van Gennep briefly expresses such a negativity through the Liberians who broke away from their cultural roots and dreamed of another country. In this article, we will include both Arnold van Gennep's example and another example. We will briefly evaluate Evrim Ölçer Özünel's work titled *Eşiktekiler*, which is about slum life, within the framework of the concept of collective bovarism, in parallel with Arnold van Gennep's conclusions on the concept. In short, this article aims to examine the essence of a psycho-folkloric approach to the functional content of folklore from another perspective, and to show what the negative and dramatic consequences can be when the distinctive values of society are set aside by those who risk becoming displaced.

Keywords

Collective Bovarism, Arnold van Gennep, deterritorialization, Liberia, Eşiktekiler.

Bilindiği gibi, *bovarizm*, Flaubert'in *Madame Bovary* adlı romanının başkışısı Emma Bovary'nin karakterine özgü bir doyumсузлук hâli ya da duygusudur. En genel tanımıyla, *bovarizm*, bireysel açıdan, kimilerinin taşra/köy yaşamının tekdüzeliğinden içten içe bir acı duyma durumunu nitelendirmek için kullanılır. Madame Bovary için büyük kent yaşamı roman okumanın körüklediği bir düşe, ideale dönüşür. Kendini aşırı derecede sıkıcı bir gerçeklikten (ortamdan) kurtarmanın bir yolu olan okuma, onun üzerinde sanki gerçek bir uyuşturucunun sapkın etkilerini yaratır. Düş dünyasından gerçek dünyaya dönüş ise acı verir. Çeşitli deneyimlerden sonra kişi, gerçek dünyaya dönmek zorunda kalır ancak kendisine uymayan bir dünyanın bir kez daha tutsağı olmanın derin düş kırıklığını yaşar. Önce edebiyat alanında kullanılan bu terim, daha sonra psikoloji alanını da kapsayacak biçimde genişletilir. Kavramın yaratıcısı Jules de Gaultier'nin en önemli yapıtlarından biri olan *le Bovarysme* (1892) söz konusu kavram üzerinedir.

Jules de Gaultier, bovarizmi, “*insana kendini olduğundan başka bir şey olarak tasavvur etmesi için verilen güç*” olarak tanımlar (Gaultier 2016: 12). Bovarizm, duygusal olduğu kadar toplumsal düzlemde bir “*doyumсузлук duygusu*”dur. Gaultier, kavramı, taşra/köy yaşamının monotonluğundan yakının (acı duyan) bir kişinin ruhsal eğilimini açıklamak için kullanır. Kişi için, sıkıcı bulduğu bir gerçeklikten kendini kurtarma amacıyla düş dünyasına (romanlara) sığınmak acıyı bastırma biçimidir. Bovarizmin anlamsal özü psikolojinin alanına bu bakımdan uyarlanır: Bovarizm, özellikle kimi genç nevroitik insanlarda bulunan, boş ve aşırı hırslara, hayal gücüne ve romantikliğe kaçışla sonuçlanan, duygulanımsal (fr. affectif) ve toplumsal düzeylerde bir tatminsizlik hâlidir. Ya da

kendimiz olmayı reddetmektir. Flaubert'in kurgusal kişilerle özdeşleşen, doyumsuzluğunu düşsel yoldan bastırmaya uğraşan kişisi Madame Bovary'si bovarizm sendromunun prototipidir.

Kolektif bovarizm ise “*bir toplumun kendisine atfettiği, kendisini olduğundan başka bir şey olarak algılama yetisi*” anlamındadır (Price-Mars 1954: 10). Bir diğer anlatımla, olduğundan başka bir şey görünmektir. Bovarizm, XX. yüzyılın başında giderek kolektif bir boyut kazanır. Bu nedenle örneğin Latin Amerika'da kavrama “mental” ve “ulusal” nitelmesi yüklenir. Bir toplumun görünümü onunla açıklanır. Bir ulusun “ruhunun”, “tininin” gerilemesinin, çöküşünün, ilerleyememesinin nedenleri onun aracılığıyla tartışılır. Bu bakımdan kavram aynı zamanda bir kimlik sorunsalına ilişkindir. Jules de Gaultier, bir toplumda bovarizm ile örtüşen izler arar. Eski ve yeni Avrupa toplumlarını inceleyerek bireysel ve kolektif bovarizmi inceler.

Öyleyse bu psikik olay sadece bireysel değildir, her dönemden tüm insan gruplarını içerecek biçimde kuramlaştırılması gerekir: “*Gelenek, aynı ülkenin sakinleri için tekbiçimli bir telkin ilkesidir. Bu telkinin etkin olduğu duyarlılıklar, yakın olmalarına rağmen, özdeş olmaktan uzak olduğundan, farklı geleneklerin incelenmesiyle, her bir geleneği bireysel bir vaka koleksiyonu olarak karşılaştırmak olası olduğu sürece bol miktarda bovarizm kaynağı ortaya çıkacaktır ...*” (Van Gennep 1908: 193).

Bir toplumda egemen unsurlar (siyasal, düşünsel, değersel, ekonomik vb.), düşünceler genel bir fenomen olarak bovarizme kapı aralayabilir. Büyük kentlerde olduğu kadar kırsal kesimde yaşayanlar, eski ve yeni alışkanlıklar, gelenekler, yaşama biçimleri arasında bocalayanlar, kendilerine yapay yollarla çıkış arayanlar bireysel ve kolektif bovarizme yakındır.

Jules de Gaultier'den yola çıkan Arnold van Gennep, değişik ülkelerde kolektif bovarizme karşılık gelen örnekler verir. Örneğin, birkaç yıl öğretmenlik yaptığı Polonya konusunda kısaca şunları söyler: Orada, aristokrat (şövalye) kavrayış demokratik olmayan kırsal, köylü kavrayışıyla çatışmaktadır. Ancak her ikisi de ortaya çıkmaya başlayan küçük burjuva anlayışını ortadan kaldırmak istemektedir. Aristokrat ve kırsal anlayış yerlidir, ülkenin doğal parçalarıdır; Orta Avrupa ve Rusya'dan aktarma olsa da kökeni eskiye uzanan şövalyelik anlayışı Polonya'da soylu kesim için oldukça yaşamsal önemdedir. Oysa küçük burjuva kesim yeni ve dışarıdan aktarmadır, kentlerde yaşayan Polonyalılardan başka Yahudilerden, yabancılardan (Almanlar, Belçikalılar, Fransızlar) oluşmaktadır. Köylüler yükselişten soylu kesim çöküş içindedir. Polonya halkı üç gruba ayrılır, her biri kendi dünya ve toplum anlayışını ötekine dayatmaya çalışır. Bir gruptan ötekine, “onur” kavramı ve duygusu farklılıklar göstermektedir. Farklı gruplar arasında ekonomik, psikolojik, ideolojik, siyasal, felsefi bakımlardan çatışmalar gözlemlenir. Polonya dışında Avrupa'nın farklı ülkelerindeki toplumsal gruplar arasında sayısız etkileşim vardır. Bir grup ötekini ya özümle ya da dışlar, onların “yabancı” geleneklerini kabullenmez.

Avustralya'da ilkel kabilelerde yaşayanların çok azı dışarıdan gelen etkilere maruz kalmamaktadır. Ancak çoğunda toplumsal değişimler gözlemlenir. Bu değişimlerin kaynağı belleği, şiirsel becerisi, dinsel ve yasal anlamda müdahaleleriyle (birikimiyle) özel kişilerden kaynaklanır. Özellikle sınır bölgelerinde yaşayan toplumlarda farklı gelenekler, yaşam biçimleri vardır. Yaşlılar, toplum adına geleneklerde meydana gelen değişiklikleri kabul eder ya da etmezler. Avustralya halklarında bireysel müdahale yanında kolektif asimilasyon toplumun gelişmesinde iki temel faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Kıyı bölgesinde yaşayan klanlara uygulanan her türden dışsal baskı “yabancı” bir edim değeri taşır.

Dil gibi gelenek, başka geleneklerden ödünçlenen ya da reddedilen unsurlardan oluşur. Katoliklik, Doğu, Yunan, İtalyan, Germen pagan ritüellerini kabullenmiştir. Roma Katolik ritüelleri piskoposluk ritüellerinden beslenir. Katolik ritüelleri kimi dış unsurları benimseyerek ya da reddederek biçimlenir, kendi bütünlüğüne ulaşır.

Toplumda, toplumsal gruplarda sürekli olarak inançların, geleneklerin, kurumların ortaya çıktığı, birbirleriyle kaynaştıkları, birbirlerini şu ya da bu biçimde etkiledikleri, eskileri saf dışı ettikleri, yenileri özümledikleri vb. görülmektedir. Toplumların karmaşık bir evriliş süreci vardır. Kimilerinde egemen unsurları bir dizi yasaya indirgeyerek incelemek olasıdır. Çoğu egemen ise gelenek, ritüel, inanış, özel kavram gibi unsurların ayrıntılarında gizlidir. Psikolojik çalışmalar yeterince gelişmediğinden kesin belirlemeler yapmak olası değildir.

Arnold van Gennep'in folklor bağlamına uyarlayarak kullandığı *kolektif bovarizm* (bağlama göre kendi kültürünü ve değerlerini küçümseyerek Batılı egemen güçlerin kültürlerini yüceltme) kavramı bir bakıma folklorun bir toplum için gerçek işlevinin ne olduğunu göstermeye yöneliktir: “*İnanışların, göreneklerin, kurumların yayıldığı, birbirleriyle buluştukları, birleştikleri, yığıldıkları, yansızlaştıkları, bitimsiz biçimde devindikleri, varlık nedeninin anlaşılmadığı, ancak rastlantıya bağlı olmadıkları görülmektedir*” (Van Gennep 1908: 209). Kolektif bovarizm (bir toplumun kendisine atfettiği, kendisini olduğundan başka bir şey olarak algılama yetisi) dönüşümlerin (değişikliklerin) yasalarını ya da egemenlerini anlamaya olanak sağlar. Bir toplumsal grupta toplumun işleyişini etkileyecek belli sayıda birey, yabancı bir göreneğin/geleneğin/yaşam biçiminin büyümesine kapıldığında kolektif bovarizm işlerlik kazanır. O andan başlayarak toplum, kendi içinde ayrılmaya başlar. Ayrışmanın sonucunda ortaya konulan ürün sayısı azalır, toplumsal çabalar yetersizleşir, hatta gitgide tam bir çözülme yaşanır.

Arnold van Gennep, bu perspektifte, değişik örnekler arasından, kolektif bovarizm konusunda daha çok Liberya'da yaşayan Zenciler'i örnek olarak verir. Yeni Zelanda'da yaşayan Maorilerden bazıları Avrupa uygarlığını “*şaşırtıcı bir kolaylıkla*” özümlediğinden (örneğin, parlamenter sistemi) bovarizm tanımına uyar. Ancak Liberya çok daha somut bir örnektir.

Ülke (Liberya), ekonomik ve kültürel anlamda derin bir çöküş yaşamaktadır. Nedeni şudur: Bu ülke, Beyazların yaşam biçimini taklit ile gerçek ruh durumu arasında bovarizm türü bir çatışma yaşamaktadır. Liberyalıların yöneldikleri, kafalarında yarattıkları ideal imge, İngiliz püritenlerinin yaşama biçimleridir. Toplumsal olarak zayıflıklarının başlıca nedeni, oldukları şeyden başka bir şey olmaya (İngilizleşmeye) çabalamalarıdır. Arnold van Gennep'e göre bir uygarlığın dış unsurları (örneğin taşıma araçları) ödünç alınabilir, ancak ideolojisi (değerleri) ödünç alınamaz. Bu nedenle Avrupa'nın sömürgecilik girişimlerini yerer: “*Tropikal ülkelerdeki ya da Okyanusyalılardaki Zencileri bizim alçakgönüllülük anlayışımızı benimsemeye ve dolayısıyla kendimiz gibi giyinmeye zorlayarak onları öldürüyoruz. Bu, yerli fizyolojinin ve psikolojinin tek bir darbeye öldürüldüğü acımasız bir durumdur. Ancak normalde psişik etkimiz tek, fazla dikkate değer bir eylemle ifade edilmez. Yerel jestler ve duygu biçimleri çoğu zaman yavaş yavaş değişir, bireysel ve kolektif karşıtlıklar şiddetlenir, gruplar dağılır ve ölür; yerel anlayışı yok eden yeni bir dünya anlayışı yavaş yavaş sızar*” (Van Gennep 1908: 227). Arnold van Gennep, etnik kıyımı bu sözlerle ifade eder.

Liberya, İngiliz sömürgesi Sierra-Leone ve Fransız sömürgesi Fildişi Sahilleri arasında yer almaktadır. Liberya'nın kuruluşunda Amerikalıların, İskandinavların, İngilizlerin, kilise papazlarının ve Amerika kökenli misyonerlerinin etkisi olduğu bilinmektedir.

1829 yılında ülkeye Amerika'dan ve Antillerden çok sayıda Zenci getirilmiştir. Beyazların ülkede oynadığı rolü önemle anmak gerekir, sömürgeciliğin kökeninde onlar vardır. Beyazlar, Amerika ve Avrupa tarzı şehirler, evler, binalar, yollar, tarım ve sanayi alanları kurarlar. Amerika'dan gelen ilk Zenciler ülkenin değişik bölgelerinde köle olarak çalıştırılırlar. Buna karşın başlangıçta, bir dizi mücadelenin ardından Zenciler kendi tarlalarını işletmeye başlamışlar, kahve yetiştirmişler, bunları Avrupa'ya satmışlardır. Ancak kahve yetiştiriciliği ölçüsüzce gelişince bu kez ürünleri iyi ve kötü ayırımı yapmadan Avrupa'ya satmaya çalışmışlar, sonunda Liberya kahvesi ayırıcı özelliği yitirmiş, Avrupa'da kimse satın almaz olmuştur. Yetiştiriciler iflas etmiş, tarlalar terk edilmiştir. Sanayi alanında durum farklı değildir.

1847 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ninkine benzer bir anayasa kabul edilerek bağımsızlık ilan edilmiş, J.J. Robert adında yarı Zenci birisi Liberya'nın başkanı seçilmiştir. Sonraki Başkan Benson tam bir Zencidir. Her ikisi de göçmendir (daha sonraki tüm başkanlar zenciler olmuştur).

Ancak, Beyazların üstünlüğü azalınca ülke, kültürel ve mental olarak gerilemeye, bu nedenle halk da gitgide Beyazların değerini yüceltmeye başlamıştır. Zencilerin suç oranları ise çoğalmıştır. Liberya'da yaşayan Zenciler kendilerini Beyazlarla eşit gibi görseler de Yerli Zenciler arasında durum farklıdır. Ataları Amerikalı Zenciler olan Liberyalılar komşu sömürgeleri "*pagan kardeşler*" olarak nitelerler, onları Hristiyanlaştırmaya yonebilirler. Kendilerini Zenci ve Hristiyan olarak nitelendiren Liberyalılar aynı zamanda "*uygarlaşmış*" olarak görürler. Ülkenin başına gelen liderler Amerika'nın sanayi ve ticari alandaki değerlerini ve ilkelerini itiraz etmeden benimserler. Liberya, bir yabancıнын gözüyle bakıldığında, tuhaf bir bovarizmin içine batmıştır. Olumsuzluklar birbirini izler. Beyazların (Amerikalıların) yaptığı sokaklar çöker, nehirler gibi güvensiz duruma gelir, aydınlatılamaz olur. Her yerde yabancı etkisi kendini göstermeye başlar. Giysiler abartılı biçimde Avrupa tarzındadır. Liberya'da her alanda bir Avrupalılaşıma ya da Amerikalılaşıma eğilimi göze çarpmaktadır. Liberyalılar artık olduklarından çok farklı olmak, görünmek çabasıdadırlar: "*Liberyalılar olduklarından farklı olmak istiyorlar. Onlara dayatılan ve deneyimle omuzlarına çok ağır gelen dış uygarlık değil, aslında Bovarizm vari bir varoluş nedenidir. Bu yanılısama onları öldürmektedir... ama aynı zamanda yaşatmaktadır. Onlardan, köklerinden kopmuş olarak bahsetmek tuhaf görünecek ama yine de durum böyle. Ataları, atalarının topraklarına dönüşün ardından yeniden uyum sağlayamayacak kadar şiddetli bir şekilde yerel çevrelerinden koparılmıştı. Gerçekten uyum sağlayanlar, Amerika Birleşik Devletleri'nde, (...) zihinsel ve kültürel bir ortamda kalanlardır*" (Van Gennep 1908: 219).

Kültürel çöküş içsel bir orantısızlığın (bovarizm ile gerçek ruh durumu arasındaki) göstergesidir. Liberya'da çok sayıda okul vardır ancak öğrenci yoktur, öğretmenler ise yazmakta güçlük çekmektedirler. İngiltere'de, Amerika'da yaşayan, eğitim alan Liberyalılar çok daha iyi durumdadır. Ancak bunlar bir bakıma Liberya'daki bovarizmin kuramcıları ve destekçileridir. Liberya'da Yunanca, Latince, İbranice gibi dilleri; evrensel tarih, teoloji gibi bilimleri öğrettikleri bir üniversite kurarlar. Ancak bir süre sonra öğrenciler üniversiteyi bırakır, ardından boş kalan binalar çürümeye terk edilir. İçlerine hayvanlar yuva yapar, her yeri ağaçlar sarmaya başlar (terkedilmişlik figürleri her yerde karşımıza çıkar). Liberyalılarının elinde hayal kurmalarına olanak sağlayan yalnızca birkaç gazete kalmış, gazeteler aracılığıyla Liberyalılar başka ülke düşü kurmuşlardır: "(Liberyalılarının) *idealleri acınacak derecede Anglo-Sakson... Liberya Hristiyanlığı, Püriten zannlardan on dokuzuncu yüzyılın ortalarında daha iyi bir durumun doğuşuna kadar İngiltere'deki katı Hristiyanlığın tam bir kopyası. Hristiyanlığın öğretileri... Eski Ahit'in,*

akıl almaz derecede sıkıcı, savurgan ve beyhude olan yazılarına hayranlıkla doldurulmuştur... Liberyalıların ideali şimdiye kadar Afrika'nunki değil, New England idealiydi. Afrika'nın batı kıyısında yaşarken, yüzlerini ve düşüncelerini hâlâ Kuzey Amerika'nın doğu kıyısına çeviriyorlar ki bu da yalnızca on sekizinci yüzyıl İngiltere'sinin uygarlığını yansıtmaktadır.” “Sözde Anglo-Saksonlar değil, medeni Afrikalılar olun. İbranice, Yunanca ve Latince değil, Batı Afrika dillerini öğrenin...” (Van Gennep 1908: 221).

Liberyalıların yaşadıkları bovarizm, bovarist bir ruh durumunun dışı vurumu, açık semptomlarıdır. Bovarizm, hem bir güç hem de zayıflıktır. Oldukları gibi yaşamaktan yana olan Zenciler için bir güçtür. Oysa genel olarak Liberyalıları zayıf kılan şey oldukları şeyden ayrı bir şey olmaya çalışmalarıdır. Jules de Gaultier, *le Bovarysme*'de şunları yazar: “Grup için, kolektivite için, hangi türden olursa olsun, kendisini kendisinden farklı olarak tasavvur etme olasılığı ve tehlikesi, grubu oluşturan belirli sayıdaki bireylerin kendi grubuna özgü geleneğin telkin ettiği şey yerine yabancı bir geleneğin büyümesine kapılmasıyla gerçekleşir. İşte o zaman, kolektivite kendi içinde bölünmüştür: Edindiği gerçeklik onu belirli varoluş biçimlerine yatkın hale getirir ve bazı üyeleri tarafından başka gerçeklikler benimsemesi için teşvik edilir. Kötülüğü burada gözlemlemek, bireysel bir psikolojinin mahremiyetinde olduğundan çok daha kolaydır, çünkü grubun farklı bireyleri arasındaki bir bölünmeyle ifade edilir; bazıları miras aldığı geleneği taklit etmeye bağlı kalırken, diğerleri kendilerini yabancı model taklit etmeye adar. Bu karşılıklı ortak çabada bir yakınsama eksikliğine yol açar ve bu zarar, bireyde olduğu gibi, bazen yüzeysel ve gülünç etkilerle, bazen daha ağır sonuçlarla ifade edilir, genel aktivitenin daha düşük verimi, kolektif enerjinin azalmasını, daha az mükemmel bir üretimi, bir güçsüzlüğü, hatta tam bir parçalanmayı belirtir.” (Gaultier 2016: 96).

Liberyalılar özetle bu durumdadırlar, sorumlu olmadıkları böyle bir durumdan kendilerince bir çıkış yolu bulacaklarını öngörececek hiçbir şey yoktur ellerinde. Durumları alabildiğine karmaşık ve trajiktir (ve dramatiktir). Kendileri konusunda kendilerine dayatılan anlayışı, onu dayatanları kendileri icat etmemişlerdir. Kolektif illüzyonu onlara dayatan başkalarıdır (İngiltere, Amerika...). Anglosaksonlar, Amerikalılar, bovarizmi kendi amaçlarına (varlıklarını sürdürmek) uygun kullanırlar. Arnold van Gennep bu durumdan “zehir” olarak söz eder, zehre karşı Liberyalı Zencinin yapması gereken tek şey yeniden vahşi Zenci kimliğine (ilk kimliğine, yani kökenine) dönmektir, yeniden yurtlulaşmaktır. Ters durumda Beyaz ırk geri dönecektir; görevi ötekini sözde “uygarlaştırmak”tır. Oysa Amerikalı köle uygarlaştıktan sonra yeniden “vahşi olma” (köken duruma) olanağı pek fazla kalmaz: “Liberya başladığı noktaya geri dönüyor, ülkeyi sömürgeleştiren Beyazlar, kendi medeniyetleriyle rahat oynayan Beyazlar, Liberya Zencileri için fazla sert, fazla sistematik; sınırlarını çizmekten bile acizler ve Hollandalı topograflara başvurmak zorunda kaldılar” (Van Gennep 1908: 226).

Jules de Gaultier, değişik biçimler altında, sömürgeleştirmenin işleyişini bovarizm kavramı üzerinden kendince açıklar. Zencileri Batı'nın anlayışını benimsemeye, onların kılığına girmeye zorlamak onları yok etmekten farksızdır. Bu, yerli psikolojisine ve fizyolojisine darbe indirmektir. Yerlilerin davranma biçimleri, jestleri, hissetme alışkanlıkları, gelenek ve göreneklere ile birlikte değişir. Bu da bireysel ve kolektif çatışmalara kapı aralar. Toplum gruplara ayrılır, sonra yok olmaya doğru evrilir. Yeni bir dünya kavrayışı yavaş yavaş içlerine baskı, bu da zaman içinde yerel kavrayışı (algıyı) yok eder. Yalnızca kimi gruplar ötekininazarına direnir, karşı koyar. Kendini başkası olarak görmenin toplumsal gruplar üzerinde oldukça belirleyici (olumsuz) bir işlevi vardır.

Kısacası, kendi koşullarından, yaşama biçiminden haz almayan, hoşnut olmayan; yerleşik değerleri bir yana bırakarak ve şu ya da bu nedenle düşselliğe sığınarak kafasında

ideal bir dünya yaratan, sıkıcı bulduğu bir gerçeklikten kaçmaya uğraşan her birey ya da her toplum bir “bovarizm” sendromu yaşar. Bu perspektifte kalarak (böyle bir okumaya koşut biçimde), Evrim Ölçer Özünel’in *Eşiktekiler* başlıklı kitabında gecekondulu folklorunu “*insan, zaman ve mekân*” üçgeninde, kimi örnekler üzerinden yeniden değerlendirilir.

Flaubert’in romanında Madame Bovary (insan) 1857 yılında (zaman) taşrada (mekân) can sıkıcı bir yaşam sürer. Okuduğu romanların etkisiyle durmaksızın kent yaşamını düşler. Taşra âdetlerinin ortasında canı alabildiğine sıkılan Madame Bovary, yerleşik tüm toplumsal normları çiğneyerek eşini aldatır, en sonunda intihar eder. Yaşamdan ölüme geçişi, Arnold van Gennep’in tanımladığı biçimiyle *geçiş ritlerinin* somutluk kazanmış bir biçimidir. Bu geçiş biçimi gecekondulu yaşamında da karşılık bulur. Liberya’nın Zencileri nasıl ki önce Batılılaşma, ardından yeniden “vahşi” yaşama dönerek asıl kimliklerini bulmak istiyorlarsa, benzer eğilim gecekonduda yaşayanlarda gözlemlenir: “*Büyük kentlerin çeperinde yer alan gecekondulu yaşamı neredeyse tamamen dönüştü. Artık ne gecekondular var ne de oralarda yaşam bulan ve aktarılan geleneksel kültür unsurları. İletişimimi sürdürdüğüm ve hikâyelerine tanıklık ettiğim bazı kaynak kişiler gecekondulu yaşamını geride kalmış güzel ve özlenen yıllar olarak anıyor. Kimileri ise apartman hayatını bırakıp yeniden taşınacağı müstakil evlerin hayallerini kuruyor*” (Özünel 2021: 9). Vahşi yaşamı bırakıp şizde uygar yaşamın içine girme hâli bir dönüşümü beraberinde getirir. Madame Bovary gibi Zenciler, gecekonduda yaşayanlar bir dönüşümü, geçişi hayal ederler. “Hayal” sözcüğü kitapta pek çok kez yinelenir. Alt bölümlerden birinin başlığı şudur: “Evvvel Biz Köydeyken: Gecekondudan Apartmana Nostaljik Hayaller”. Liberya’nın yerli Zencileri önce doğada yaşarlar. Gecekonduda yaşayanların ortamı benzerdir: “*Ayten kuşlardan böceklerle gelinciklerden arılara kadar hayvanlarla arasında geçen birçok anısını anlatmıştır (...)* Evinde örümcek beslemiş olması, arılara ekmek vermesi, kedileri beslemesi, kurbağayı eline alarak sevebilmesi, kuşuyla sürekli konuşması bir gecekondulu kadını olarak Ayten’i doğa ile bütünleştirmiştir. Bu nedenle çok kısa bir süre önce apartmana taşınan Ayten için apartman yaşamı bir hapisanedir ve Ayten bahçeli bir evin hayalini şimdiden kurmaya başlamıştır” (Özünel 2021: 59). Gecekonduda yaşayanlar arasında okuma yazma bilmeyenler çoktur ancak hayali başlatan başka araçlar vardır: “*Amma işte ne zaman hayat kolaylaştı su geldi, elektrik geldi, muhtarlık geldi, yol yapıldı, televizyon arttı işte o vakit bize de bi şey oldu*” (Özünel 2021: 49). Madame Bovary, okuyarak (düş kurarak) gerçeklikten uzaklaşır. Gecekonduda yaşayanlar için gerçeklikten koparan ve düşün kapısını aralayan televizyondur (ayrıca internet, günümüzde ise cep telefonu): “*Ayşe Hanım, apartmana taşındıktan sonra daha çok televizyon izlediklerini, dışarıyla ilişkilerinin eskisi gibi olmadığını ifade ederken komşularıyla olan ilişkilerini şöyle dile getirmektedir: “Burda daha çok televizyon izliyoruz...”*” (Özünel 2021: 66). Televizyon, internet vd. kent yaşamıyla temas etmek demektir. Madame Bovary, kitapların dünyasına sığındıkça yalnızlaşır. Gecekonduda yaşayan kimileri için kent yaşamında televizyon aynı etkiyi yaratır: “*Ancak televizyonun ilk zamanlarındaki birleştirme hâlinde yalnızlaşma aracına dönüşme hikâyesini kaynak kişilerden Zeycan Erol’un kurduğu cümleler...*” Televizyon, yayınladığı pembe dizilerle düşün önünü alabildiğine açar: “*Pembe diziler ” [...], kısa zamanda yazılı edebiyatın popüler romanlarının, magazin yayıncılığının fotoromanlarının ve sözlü kültürün halk hikâyelerinin yerini almıştır*” (Özünel 2021:158).

Liberyalılar doğaya bağlı ilkel yaşama biçimleri yerine ötekinin alışkanlıklarını, yaşama biçimini benimsediğinde köklerinden kopmuş, kendileri olmayı reddederek bir bakıma yok olmuşlar, kültürel çöküşü derinden yaşamışlardır. Bu çöküşü Madame Bovary

de yaşar. Kolektif bovarizm, kökenlerinden, değerlerinden, alışkanlıklarından vazgeçerek kimliksizleşmenin simgesel bir dışa vurumudur. Batılılar açısından sömürgeleştirmenin trajik bir anlatımı, bir toplumsal grup açısından yok oluş figürüdür.

Arnold van Gennep, bireyin bir durumdan ötekine geçişini bir kimlikten ötekine geçiş (yani kimlik değiştirme) olarak tanımlar. Liberyalılar Batı'nın yaşam tarzını hayal ettiklerinde gitgide asıl (geleneksel) kimliklerinden uzaklaşırlar. Kentleşme benzer sonucu doğurur: "*Mekân değişimi onları bir kimlik değişimine de zorlamış ve oynadıkları oyunları da değiştirmelerine neden olmuştur*" (Özünel 2021: 189). Liberyalılar artık ne yerlidir ne de Batılıdır; arada bir yerlerde bocalarlar (A. van Gennep'e göre arada olmak bir belirsizlik ya da çatışma aşamasıdır). Durum, kentleşen gecekondu sakinleri için pek farklı değildir: "*Ayrıca hâlâ geleneksel olana sırtını dayamasını ve kentteki melez kimlik algısını meşrulaştırır*" (Özünel 2021: 207). Gecekonduya birlikte, bir arada yaşayanlar kent yaşamında dağılır, küçük (mikro) topluluklara bölünürler. Kent kültürü kendi asıl gerçekliklerine uzaktır. Madame Bovary olmak (gerçeklik düzlemi) ve görünmek (düş düzlemi) arasındaki çatışmayı en acı biçimde duyumsar. Tıpkı Batılılaşma hevesine kendini kaptıran Zenci Liberyalılar gibi. Benzer biçimde, modern kent yaşamında "olmak" ve "görünmek" arasındaki çatışma açıklıkla kendini gösterir: "*Örneğin apartmana yeni taşınan ve bu konuda oldukça zorlanan Hamide Kara komşularıyla olan ilişkilerini "Biz bir paket makarna için ya da birazcık yoğurt için, ekmeğin için markete gitmezdik hemen komşumuza gider alırdık" diyerek ifade eder. Hamide Hanım'ın dile getirdiği durum kent yaşamının komşuluk kurallarına tezat görünmektedir*" (Özünel 2021: 80). Kimilerinin geri dönüş hayali kurmasının nedeni budur: "*Kendisine köye geri dönmek isteyip istemediği sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Dönmez miydim? Şimdi köyde olsam benim nelerim olurdu..."*" (Özünel 2021: 144). "*Gecekonduya geri dönmek istiyorum. Kararlıyız gidecez*" (Özünel 2021: 152). "*Ben gecekonduya geri dönmek istiyorum.*" (Özünel 2021: 189). Madame Bovary'nin arzuladığı ve okumalarıyla kafasında idealleştirdiği kent yaşamı, Batı'nın soylu yaşam biçimi nedeniyle yok olur. İnternet, televizyon, cep telefonu gibi dolaylılarla idealleştirilen kent yaşamı geleneksel kültürün silinmesi, bir bakıma temsilcilerinin yok olması demektir: "*Gelenekselden modern topluma geçişin temel ortamını oluşturan ve kendi başına bir değişim unsuru olarak görülen kent, aynı zamanda cemaatin tükendiği, eridiği, yok olduğu toplum tipi olarak karşımıza çıkmaktadır*" (Özünel 2021: 36). Kent yaşamı, her bakımdan bir yok oluş simgesine dönüşür; var olmak ve yok olmak temel bir karşıtlık olarak karşımıza çıkar: "*Apartment mimarisinde geleneksel insanların bilgisi görmezden gelinerek modern mimarinin tercih edilmesi pek çok geleneksel kültür unsurunun da yok olmasına neden olmuştur*" (Özünel 2021: 55). "*Yaşamın tüm süreçlerini bir arada yaşayan gecekondu mahallelerinde birlikte yapılan ekmeğlerden, düğünlere, akşam oturmalarına kadar birçok şeyin apartmana taşındıktan sonra neredeyse yok olması özellikle kadınların en çok üzüldükleri konulardan biri*" (Özünel 2021: 79). "*Ne var ki artık gecekonduların hızla apartmana dönüşmesiyle birlikte geride kalan son bahar ritüelleri de yok olmaya mahkûm olacaktır.*" (Özünel 2021: 139).

Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle* (Böyle söyledi amcam) başlıklı kitabında, Zenci kültürlerini ve geleneklerini, efsanelerini, ayrıca Zencilerin uğradıkları ayrımcılığı, ırkçılığı, kısacası Zencilerin koşulunu ele alır. Zencilerin yabancılaştırılmalarından, ötekileştirilmelerinden (yersiz yurtsuzlaştırılmalarından) bir "kültürel bovarizm" olarak söz eder. Kültürel değersizleştirme ulusun, toplumun her kesimine yayılmıştır. Bovarizmin ayrımcı özelliklerinden birisi olan yabancılaşma böylelikle işlerlik kazanır: "*Geleneksel kod ve aktarım biçimlerine alışık büyüyüp onları içselleştiren gecekondu sakinleri arasında kimi*

zaman ya sekülerleşme ya da tam tersine Batılılaş(tır)ma olarak ifade edebileceğimiz nedenlerden ötürü kendi kültürlerine yabancılaşma ve kendi geleneksel inanç biçimlerini ötekileştirme eğilimine rastlanmıştır” (Özünel 2021: 24). “Özbek’e göre bu durum bir yabancılaşmayla Türkiye’de yalnızca göçenler değil, içinde yaşanılan bağlamın da “geçiş toplumu” olarak tanımlanacağı için herkesin “yabancılaşmış” olacağını, dolayısıyla dinlenen her türlü müziğin de “yabancılaşmanın müziği” olması gerektiğini söyler” (Özünel 2021: 38). Bovarizmin psikoloji, arzu, nostalji figürleri gecekondular ve kent çatışmasına (Özünel 2021:253) bağlı olarak sıklıkla yinelenir. Bu perspektifte birkaç alıntı yapalım:

“Karpas, kendi incelemelerine dayalı olarak Türkiye’de, istisnalar dışında, gecekondular yerleşimlerinin suç, fahişelik, genç sapkınlığı, iktisadi tükenmişlik ve radikalizmin merkezleri değil, daha yüksek yaşama standartlarına ve daha tatmin edici bir varoluş tarzına ulaşmayı arzulayan insan toplulukları olduğuna bütünüyle katıldığını ifade eder.”

“Lynch’e göre her birey kendi imgesini yaratır ve taşır (...).”

“Geçmişte kalan ütopyik mekân nostaljiyi sürekli olarak diri tutan bir duygu ve his dünyası yaratır. Geçmişte bir zamana tutunmak için bireyin o zamanı sabitleyen mekâna ait tat, koku, his, psikolojik harita, görüntü gibi nesnelere ihtiyaç duyar. Bu nedenle köye duyulan nostalji aslında köy zaman ve uzamına duyulan ortak bir özlemdir. Nostalji; özlem duyulan bir zaman ve mekâna geri dönme ve şimdi yerine o ana tutunma arzusudur. Dolayısıyla ilk önce köyden kente gelen birey için bir nostalji nesnesi olan köy, gecekondular apartmana taşınmayla birlikte yerini gecekondular nostaljisine bırakır” (Özünel 2021: 32, 45, 146).

Madame Bovary, “daha tatmin edici bir varoluş tarzına ulaşmayı arzular” (Özünel 2021:32). Bu arzu biçimi kendi topraklarını (dolayısıyla kültürünü, dilini, alışkanlıklarını vb.) terk ederek başka bir ülkeye göç etme düşü kuran, kendi kültüründen vazgeçen göçmenlerin (yerli ve yabancı) durumuna benzer: “Bu görüşte kentlileşme, göçmenin kendi halk kültürünü bir kenara attığı, kent alışkanlık ve değerlerini kazandığı bir süreçtir. (...) Sonunda kentte ortaya çıkan yeni kentli ve ulusal kimlik, sadece göçmenin yerel, aşiret, köy ve cemaat bağlılıklarının yerini almakla kalmayıp onları silecektir” (Özünel 2021: 32-33). Amerika’ya sığınan ve kökenlerinden kopan Liberyalıların yaşadığı kültürel çöküş bovarizm anlayışına bu nedenlerle uygun düşmektedir. Kökenlerden kopuşun sonuçları dramatik olmuştur. Anglo-Sakson idealleri Liberyalıları acınası bir durumun içine sürüklemiştir. Ötekine dönüş, ona yaslanma, onun yaşama biçimini taklit etme özel bir bovarizm biçimidir (Van Gennep 1908: 222). Liberyalılar, ötekiyle “ideal” bir yaşama biçimi kurgular. Gecekonduda yaşayan ve kente göç edenler aynı psikolojiyi yaşarlar: “Svetlana Boym şehrin özlem ile yadırgatma, hafıza ile özgürlük, nostalji ile modernlik arasında ideal bir kavşak olduğunu söyler (Boym, 2009: 122). Köyden kente göç edip gecekonduda yaşayan ardından da bir kuşak sonra apartmana taşınarak biraz daha kent merkezine doğru kayan gecekondular insanı için de durum tam da bu kavşakta keskinleşir” (Özünel 2021: 144). Beyazların yaşamı nasıl ki sonunda bir “illüzyona” (yanılsamaya) neden olmuşsa kent yaşamı da gecekondular için bir “yanılsama” etkisi yaratır. Yabancı bir geleneğin büyümesine kapılan, başka gelenekleri taklit eden Liberyalıların zayıflığı, olduklarından farklı olmak istemeleridir. Gecekondular aracılığıyla benzer bir durum gündeme gelir: “Yeni kentsel kültürü kendilerine model alan kırsalın da eski uygulamalarını terk etmesi gibi etkenler sonucu ortaya çıkan kültür kaybı...” (Özünel 2021: 168) gibi söylemler bu görüşü destekler.

Kısacası kolektif bovarizm hem toplumsal hem de psikolojik bir fenomen olarak bir kişinin ya da toplumsal grubun ötekine hayranlığı biçiminde kendini gösterir. Kişi ya da

toplum kendi öz geleneğinden, alışkanlıklarından, yaşama biçiminden vazgeçerek öteki geleneğe, yaşama biçimine yönelir, ötekinin alışkanlıklarını benimser. Mutluluk orada (başka yerde) aranır, oysa böyle bir yönelişte hayal kırıklığı sıklıkla yaşanır: “Gerçekten de gecekondularını başlangıçta hevesle terk eden bireyler apartmanda bir süre geçirdikten sonra âdeta yas tutar gibi geride kalan gecekondulu yaşamlarını, komşuluk ilişkilerini, mahalledeki gündelik yaşamı tutunulacak bir nostalji nesnesine dönüştürür” (Özünel 2021: 149). Kentte, grup kendini başka, farklı duyumsamaya başlar. Orada kültüründen, geleneklerinden kopuk yapay bir yaşam biçiminin içine dalar: “Tüm kalkınan, kentleşen toplumlarda, doğal olanın yerini alan ve Homo Faber uygarlığının sürekli çoğalan yapay ürünleri, seri hızla çoğalan, alışıkça vazgeçemediğimiz irili ufaklı binlerce çeşit eşyalar.” Değişim bireyin ya da grubun ahlak anlayışını da etkiler. “Ayata, kentin olumsuz etkilerinin üzerinde duran yaklaşımların, özgürleşmenin bedelinin yabancılaşma olduğunu belirterek; artan suç, çevre kirliliği, yoksulluk, toplumsal ve ahlaki sarsılma gibi kentsel sorunların altını çizmiştir.” Yerleşik (gecekondulu) üzerinde yabancı (kent) etkisi onulmaz bir yıkımın (değer yitimi) kapısını aralar: “Bu görüşte kentlileşme, göçmenin kendi halk kültürünü bir kenara attığı, kent alışkanlık ve değerlerini kazandığı bir süreçtir.” Doğal olarak bir köken yitimi gündeme gelir: “Bireyin yalnızlaşarak doğa ve kültür kökenlerinden kopartıldığı günümüz gösteri çağının önemli hastalıklarından biri olarak tanımlanan nostaljinin geleneksel kültür kodlarını kullanması bu kodların yaşama mücadelesini de gösterir niteliktedir.” Belli bir toplumsal grupta yerleşik alışkanlıklardan ayrı farklı yaşam biçimleri benimsemeye zorlanmak (örneğin misyonerlerin halkı Hristiyanlaştırması) bovarizme ideolojik bir boyut kazandırır (Liberyalılar, İngiltere’nin püritan Hristiyanlık anlayışını olduğu gibi kopyalarlar). İdeolojik bovarizm kolektif ahlakın biçimlenmesine yarar. Grup, kendisinin olmayan duygular, fikirler, inançlarla güçlenmek yerine zayıflar: “Yerel imgeler küresel olma yolunda yüzeyselleşerek zayıflamaktadır” (Özünel 2021: 99, 31, 33, 148, 164, 168). Ekonomik birliktelik ulusal birlikteliği güçsüzeleştirir. Yabancı bir model üzerine tasarlanan toplumsal bir grup zayıflar ve sonunda çöker.

Sonuç olarak Arnold van Gennep, *Traité comparatif des nationalités*’de, (*Ulusların Karşılaştırmalı Ek Kitabı*) kolektif bovarizm karşısında, bir ulus kimliğini yapışöküme uğratarak kolektif duygunun bileşenlerini, bir toplumu, toplumsal grubu ötekilerden farklılaştıran simgeleri (dövme, beden resimleri, giysi, bayrak, ulusal renkler, ev, köy, gelenekler, görenekler, yazı, dil, yerel diller, ağızlar, sınırlar, haritalar) betimler. Kolektif bovarizm ile geride bırakılanlar ulus düşüncesine somutluk katan bu unsurlardır. Kolektif bovarizm kimi bakımlardan *etnik-mazoşizm* (fr. ethnomasochisme) kavramıyla yakınlaşır. Guillaume Faye’in ortaya attığı kavram, belirli bir halkın ya da etnik grubun (gruptan kişilerin) kendilerini veya kendi tarihlerini, kültürlerini ve geleneklerini kendi yurtları dışındakilere kıyasla aşağılama eğilimiyle sonuçlanan bir dizi psikolojik tutumu ya da ideolojii belirtir. Etnik-mazoşizm terimi, kişinin kendi etnik kökenini, kendi halkını suçlu ve değersiz hissettirmeye yönelik mazoşist eğilimi ifade eder. Etnik-mazoşizm, utanç ve kendinden nefret etmeye benzer. Bu, Avrupa halklarının baskı altına aldıkları ötekilere karşı sözde bir suçluluk duygusu ileri sürerek uzun bir propaganda çalışmasının yarattığı kolektif bir psikopatolojidir.

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.

KAYNAKÇA

- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix (1990). *Kapitalizm ve Şizofreni I: Bin Yayla: Göçebebilimi İncelemesi: Savaş Makinası*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayıncılık.
- Faye, Guillaume (2002). *Pourquoi nous combattons: Manifeste de la Résistance européenne*, Paris, L'Aencre.
- Gaultier, Jules de (2016). *Le Bovarysme*, Wentworth Press.
- Ölçer Özünel, Evrim (2021). *Eşiktekiler. Gecekondu Folklorunda İnsan-Zaman-Mekân*, Geleneksel Yayıncılık.
- Price-Mars, Jean (1954). *Ainsi parla l'oncle: essais d'ethnographie*, Parapsychology Foundation.
- Van Gennep, Arnold (1908). *Religions, moeurs et légendes I*, Mercure de France.
- Van Gennep, Arnold (1922). *Traité comparatif des nationalités*, Payot, 1922.
- Van Gennep, Arnold (2022). *Geçiş Ritleri*, çev. Oylum Bülbül Beşler, Nora, 2022.

ŞEB-İ ARÜS TÖRENLERİ'NİN POLİTİK VE KÜLTÜREL İŞLEVLERİ*

Political and Cultural Functions of Şeb-i Arūs Ceremonies

Prof. Dr. Ruhi ERSOY**

Dr. Büşra BAYSAL***

ÖZ

Mevlâna 13. yüzyılda yaşamış, eserleriyle, vefatından sonra sistematize edilen ve 1925 yılına kadar varlık gösteren Mevlevilik tarikatıyla Türk kültürüne katkıda bulunmuş bir Türk-İslam âlimidir. Mevlâna yaşadığı dönemde Tanrı'nın sevgisini gönlünde hissettiğinde sema yapmıştır. Sema, Mevlâna'nın vefatından sonra sistematize edilen Mevlevilikte, Mevlevihanelerde bir zikir olarak yapılagelmiştir. Mevlâna'nın yaptığı sema programlanmış bir mekânda ya da zamanda değil hissedilen duyguların coşkunluğuna bağlı olarak icra edilmiştir. Mevleviler ise bu coşkunluğu bulmak amacıyla semayı sistematize etmişlerdir. Sema Töreni yapısal olarak bugünkü formuna yakın hâlini Pir Âdil Çelebi zamanında, 1460'lı yıllarda almıştır. Âşıklar için bu dünyadan ayrılmayı hakka kavuşma vesilesi olarak gören Mevlâna'nın vefat ettiği gün Şeb-i Arūs olarak adlandırılmış ve o günde sema yapılarak Mevlâna anılagelmiştir. 1925 yılında Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasına Dair Kanun'un yayımlanmasıyla birlikte sema icrası sekteye uğrasa da Mevlâna'nın 673. vefat yıldönümünde, Feridun Nafiz Uzluk'un Konya Halkevi'nde Mevlâna'nın Türk kültür tarihindeki yerine dair verdiği konferansla bu tikanıklık giderilmiştir. Konya Türk Milliyetçiler Derneği'nin 1951 yılında düzenlediği programla Mevlâna ihtifal haftasında yine anılmış, bu programlar 1950'li yıllarda sema icrasının serbestliğini beraberinde getirmiştir. Bu serbestliğe dönemin siyasi iktidarının yaklaşımı, semanın bir tarikat faaliyeti olarak görülmesinden ziyade, kültürel formda bir ritüel olarak kabul edilmesi etki etmiştir. Bu kabulle birlikte Şeb-i Arūs resmî bir çehre kazanmıştır. Törene bakanların, bürokratların, devletin üst yetkililerinin ve dış devletlerin temsilcilerinin katılımı bu resmiyeti perçinlemiştir. Tüm bunların ışığında bu çalışmada öncelikle Türkiye Cumhuriyeti tarihindeki Şeb-i Arūs Törenleri'nin kurumsallaştığı zaman dilimi ve törene dair gerçekleşen farklılıklar irdelenmiştir. Daha sonra törenlerin politik ve kültürel işlevleri ele alınmıştır. Şeb-i Arūs Törenleri'nin kurumsallaşmasıyla icradan önce siyasi kimliklerin gerçekleştirdiği konuşmalarda siyasi kültürel çizginin takip edildiği görülmüştür. Bu durumda konuşmaların içeriğine göre bazı zamanlarda eleştirel tutumlar sergilenmiştir. Şeb-i Arūs Törenleri'nin kültürel işlevleri ise Mevlevîliğin temellerinden beslenmiştir. Törenin icrası ve anlam dünyası Mevlevîlikle alakalıdır. İcra edilen ayinlerin bestekârları Mevlevî sanatçılardır. Törenin özü olan sema ise Türk tasavvuf kültüründe asırlar boyunca muhafaza edilip 2008'de UNESCO Türkiye Millî Komisyonu'nun Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'yle uluslararası alanda görünürlük kazandırdığı manevi bir törendir. Mevlâna Müzesi ve Türbesi Şeb-i Arūs Törenleri'nin kültürel fonksiyonuna maddi ve manevi destek sağlaması yönüyle dikkat çekmektedir. Mevlâna Müzesi ve Türbesi'ni Şeb-i Arūs Törenleri için önemli kılan burada Mevlâna'nın kabrinin bulunmasıdır. Müze içinde sergilenen yazma eserler, ahşap eserler, musiki aletleri gibi pek çok unsur Türk kültürünü temsil etmesi bakımından Şeb-i Arūs Törenleri'ni desteklemektedir. Sonuç olarak bu çalışmada Şeb-i Arūs Törenleri'nin 13. yüzyıldan bu yana Türk milletinin duygu, düşünce, anlayış, sezgi, inanç gibi pek çok değerini yansıtmakta olduğu ve geçmişte olduğu gibi bugün de de birlik ve beraberliğin oluşumu, gelişimi ve devamlılığına katkı sağlamaya devam etmekte olduğu vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Mevlâna, Şeb-i Arūs, kurumsallaşma, politik işlev, kültürel işlev.

ABSTRACT

Mevlâna is a Turkish-Islamic scholar who lived in the 13th century and contributed to Turkish culture with his works and the Mevlevi order, which was systematized after his death and existed until 1925. When Mevlâna felt the love of God in his heart during his lifetime, he performed Sema. Sema has been performed as a dhikr in Mevlevism, which was systematized after Mevlâna's death, in Mevlevihanes. Mevlâna's Sema was performed not in a programmed space or time, but depending on the exuberance of the emotions felt. The Mevlevi systematized the Sema in order to find this enthusiasm. The Sema Ceremony was structurally close to its present form in the 1460s, during the reign of Pir Âdil Çelebi. Since Mevlâna saw leaving this world as an opportunity for the lovers to join the righteous, the day of Mevlâna's death was called Şeb-i Arūs and

* Geliş tarihi: 29 Ocak 2024 - Kabul tarihi: 25 Temmuz 2024

Ersoy, Ruhi; Baysal, Büşra. "Şeb-i Arūs Törenleri'nin Politik ve Kültürel İşlevleri" 144 (Kış 2024): 16-27

** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi Bölümü, Ankara/Türkiye, ersoyruhi@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0001-5622-6509.

*** Bağımsız Araştırmacı, Ankara/Türkiye, baysal.busra.bb@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5732-0676.

Mevlâna has been commemorated by performing Sema on that day. In 1925, with the publication of the Law on the Closure of Dervish Lodges, the Sema performance was interrupted, but on the 673rd anniversary of Mevlâna's death, Feridun Nafiz Uzluk gave a conference at the Konya Public House on Mevlâna's place in Turkish cultural history. With the program organized by the Konya Turkish Nationalists Association in 1951, Mevlâna was again commemorated during the ihtifal week, and these programs brought about the freedom of Sema performance in the 1950s. This freedom was influenced by the approach of the political power of the period and the acceptance of Sema as a ritual in cultural form rather than a cult activity. With this acceptance, Şeb-i Arûs gained an official face. The participation of ministers, bureaucrats, senior officials of the state and representatives of foreign states in the ceremony reinforced this formality. In the light of all these, this study first examines the time period in which the Şeb-i Arûs Ceremonies in the history of the Republic of Turkey were institutionalized and the differences in the ceremonies. Then, the political and cultural functions of the ceremonies are discussed. With the institutionalization of the Şeb-i Arûs Ceremonies, it was observed that the political cultural line was followed in the speeches made by political identities before the performance. In this case, critical or propagandist attitudes were sometimes exhibited according to the content of the speeches. The cultural functions of the Şeb-i Arûs Ceremonies are nourished by the foundations of Mevlevism. The performance and meaning of the ceremony are related to Mevlevism. The composers of the rituals performed are Mevlevi artists. The Sema, which is the essence of the ceremony, is a spiritual ceremony that has been preserved in Turkish Sûfi culture for centuries and today has gained international visibility with the UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Mevlâna Museum and Mausoleum draws attention with its material and spiritual support to the cultural function of the Şeb-i Arûs Ceremonies. What makes the Mevlâna Museum and Mausoleum important for the Şeb-i Arûs Ceremonies is the presence of Mevlâna's tomb here. Many elements such as manuscripts, wooden artifacts, musical instruments exhibited in the museum support the Şeb-i Arûs Ceremonies in terms of representing Turkish culture. As a result, in this study, it has been emphasized that the Şeb-i Arûs Ceremonies have been reflecting many values of the Turkish nation such as emotion, thought, understanding, intuition and belief since the 13th century and that they continue to contribute to the formation, development and continuity of unity and solidarity today as in the past.

Keywords

Mevlâna, Şeb-i Arûs, institutionalization, political function, cultural function.

Giriş

İşlev, işleyişin bütünlüğünün ve sürekliliğinin sağlanması için gerekli olan düzenin bir parçasıdır. Onun niteliğini yapı, uygunluk, ihtiyaç gibi kavramlar belirler. Folklor da toplumun bütünlüğünün ve düzeninin sağlanması için toplumu etkileyen sosyal, siyasal vb. alanlarda pek çok işlev üstlenmektedir. Bu işlevler hem düzenin korunması hem de birlik ve beraberliğin sağlanmasına hizmet eder. Folklorun işlevinin sürekliliği, onun aktarımla doğru orantılıdır. Folklor unsurları aktarıldığı ve düzenin işleyişinde yer aldığı sürece kendi varlıklarını korur, düzenin istikrarını sağlar.

Bu anlamda “halk bilimi yaratmalarının kim tarafından nasıl, neden ve nerede yaratılıp nakledildiklerini açıklaması, kim tarafından, neden ve nasıl dinlendiğini incelenmesi, bir sosyal ilişkinin ürünü olduğunun ortaya konması gibi sonuçları beraberinde getirmesi bakımından” halk bilimi araştırma yöntemlerinden işlevsel kuram kültürel olguların kuramsal açıdan incelenmesine katkı sağlar (Ekici vd. 2010: 84). İşlevsel kuramın öncülerinden W. Bascom folklorun dört işlevi olduğunu belirtir. Hoşça vakit geçirme, toplumsal kurumlara ve törenlere destek verme, eğitim ve kültürün genç kuşaklara aktarılması, toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulma işlevi folklor unsurlarının işlevlerini en basit şekilde açıklar (Ekici 2004: 119-120).

İşlevsel kuram perspektifinden bakıldığında Mevlâna'yla bilinirlik kazanan Şeb-i Arûs Törenleri'nin de bu özelliklere sahip olduğu görülür. Özellikle toplumsal kurumlara ve törenlere destek verme ile kültürün genç kuşaklara aktarılması işlevlerini törenin kültürel ve politik alanlardaki fonksiyonları destekler. Törenler toplumun ihtiyacına, kültürene ve yapısına bağlı olarak oluştuklarından törenlere katılım aynı zamanda toplumsal kurum ve törenlere destek vermek anlamına gelir. Şeb-i Arûs'da icra edilen Sema Töreni,

ayinden törene evrildiği için her icra, iktidarın meşruiyetini onaylar ve destekler. Törenlere, Türkiye’den ve dünyadan pek çok siyasi görevli katılım sağlar. Bunun yanında Şeb-i Arûs Törenleri’ne her katılım, kültürün genç kuşaklara aktarılmasını sağlar veya aktarılmaya potansiyeli taşır. Törenlerin yanında yapılan etkinlikler ziyaretçilere Türk kültürünün tanıtımı, aktarımı için fırsat oluşturur.

Özellikle dijital alanda Şeb-i Arûs Törenleri’nin politik sahadaki yansımalarını gösteren pek çok haber vardır. Şeb-i Arûs Törenleri’nde, Sema Töreni’nin yanında Türk kültürüne ait değerlerin sergilendiği, çeşitli faaliyetlerle kültürel zenginliklerin vurgulandığı haberler de mevcuttur. Ancak bu iki konuyu makale olarak halk bilimsel bağlamda işlev odağında ele alan bir çalışmanın olmaması bu konunun ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Çalışmada Şeb-i Arûs Törenleri’nde icra edilen semanın yapısı, sistemleşmesi, politik ve kültürel işlevleri ele alınacaktır. Bu çalışmanın sınırı ve amacı Türkiye Cumhuriyeti tarihinde gerçekleştirilen ilk Şeb-i Arûs Töreni’nden günümüze kadar gerçekleştirilmiş olan Şeb-i Arûs Törenleri’nin kültürel ve politik işlevlerini ele almaktır. Çalışma nitel araştırma yöntemlerinden yazılı doküman analizi ile ele alınmıştır. Makaledeki değerlendirmeler Şeb-i Arûs Törenleri’nde gerçekleştirilen programlar ve bu programlarda yapılan konuşmaların taranması, katılımcıların tespiti ve tören haftası boyunca gerçekleştirilen etkinliklerin içerik ve mahiyeti incelenerek oluşturulmuştur.

Şeb-i Arûs Törenleri, Mevlâna’nın vefatını bir kavuşma vesilesi olarak gördüğü için ona dair değerlerin yeniden canlandırıldığı bir anma etkinliğidir. Törenler “kültürel anlamda kurumsallaşmış bir hatırlama şekli olarak” ilk olarak 1940’lı yılların sonunda yapılmış 1950’li yıllarda görünürlük kazanmıştır (Aksüt Çobanoğlu 2022: 448). Şeb-i Arûs Törenleri’nin ritüeli olan Mevlevî Sema Töreni ise cumhuriyetin ilk yıllarında kurumsal bir çatı altında değil bireysel teşebbüslerle uygulanmıştır. Sema Töreni’nin resmîyet kazanmasını sağlayacak etkinlikler ilk olarak Mevlâna’yı anma programları olarak başlamıştır. Daha sonra törenler sırasıyla “Konya Halkevi, Milliyetçiler Derneği, Konya Turizm Derneği tarafından düzenlenmiştir. Törenler 1990 yılında resmîyet kazanarak Kültür Bakanlığı ve Konya Valiliği tarafından tertip edilmeye başlanmıştır” (Önder 1998: 70).

UNESCO, Şeb-i Arûs Törenleri’nin uluslararası alanda görünür olmasını sağlayan kurumdur. UNESCO tarafından ulusal ve uluslararası alanda Mevlâna dikkati oluşturacak ilk faaliyet 1973 yılında gerçekleşmiştir. UNESCO 1973 yılını Mevlâna’nın vefatının 700. yıl dönümü olması sebebiyle “Mevlâna Yılı” olarak ilan etmiştir.

Mevlevî Sema Töreni, UNESCO İnsanlığın Sözlü ve Somut Olmayan Kültürel Mirası Başyapıtları Programı çerçevesinde 2005 yılında Başyapıt olarak ilan edilmiştir. UNESCO Yıldönümü Kutlamaları Listesi kapsamında 2007 yılı Mevlâna’nın doğumunun 800. yılı sebebiyle UNESCO tarafından “Mevlâna Celâleddin Rûmî’nin 800. Doğum Yıldönümü” olarak ilan edilmiş olup Türkiye’de ve dünyada yıl boyunca Mevlâna ve Mevlevîlikle ilgili pek çok etkinlik düzenlenmiş ve Mevlevî Sema Töreni icra edilmiştir. 2008 yılında ise Mevlevî Sema Töreni UNESCO İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirasının Temsili Listesi’ne Türkiye adına kaydedilerek tüm dünyaya tanıtılmıştır (URL 1). Bu yıl dönümlerinin yanında 2023 yılının da Mevlâna’nın Hakk’a vuslatının 750. yılı olması sebebiyle Cumhurbaşkanlığı kararnamesiyle Mevlâna Yılı olarak kutlanmasına karar verilmiştir (URL 2).

Sözleşmenin amaçları SOKÜM unsuruna nasıl yaklaşılması gerektiğine dair bilgi verir. “Somut olmayan kültürel mirası korumak, ilgili toplulukların grupların, bireylerin somut olmayan kültürel mirasına saygı göstermek, somut olmayan kültürel mirasın önemi konusunda yerel, ulusal, uluslararası düzeyde duyarlılığı artırmak, karşılıklı değerbilirliği

sağlamak; uluslararası işbirliği ve yardımlaşmayı sağlamak gibi amaçları bulunan sözleşmenin” yaşatarak koruma perspektifine sahip olması “uygulamaya yönelik yaklaşımların önemini artırmıştır” (Oğuz 2018: 137; Ersoy 2023: 96). Bu şekilde hem Şeb-i Arûs Haf-tası kapsamında hem de diğer zaman dilimlerinde Sema Töreni’nin icrası artmıştır.

Sema Töreni bugünkü icraya en yakın şeklini Pîr Âdil Çelebi döneminde almıştır (Çelebi 2020: 128). Tören, yapı olarak yedi bölümden oluşur. İlk olarak naat-ı şerif okunur. Daha sonra kudüm darbı gerçekleştirilir. Burada Allah’ın “kün” yani “ol” emri sembolize edilir. Kudüm darbını ney taksimi izler. Neyin üflenmesiyle de kıyamet gününde İsrâfil’in sura üfleyeceği zaman temsil edilir. Ney taksimi sonlandığında bitişik bir şekilde yerde oturan semazenler ellerini yere şiddetli bir şekilde vurarak ayağa kalkarlar. Bu durum da kıyametteki tekrar diriltilmeyi anımsatır. Daha sonra postnişin ve semazenlerin aksak adımlarla üç defa zikir çekerek gerçekleştirdikleri, ritüele Sultan Veled döneminde eklenmiş olan Devr-i Veleđî yapılıdır. Burada Mevlâna’yı temsil eden kırmızı postun önüne gelindiğinde semazenler karşılıklı olarak baş keserek birbirlerini selamlarlar. Devr-i Veleđî’den sonra semazenbaşı elleri omuzlarında çapraz bir hâlde postnişinin önünde baş keser. Semazenbaşını hırkalarını çıkarmış olan semazenler izler. Burada her selamın bitiminde semazenler en az iki kişi olacak şekilde meydan-ı şerifin kenarında yan yana durmaya gayret gösterir. Bu şekilde dört selam gerçekleştirilir. Sema esnasında semazenlerin sağ elleri yukarı sol elleri ise yere bakar. Sema bittiğinde semazenler hırkalarını giyerek meydan-ı şerifteki ilk yerlerine otururlar. Kur’an-ı Kerim’den Bakara Suresi’nin 115. ayeti okunur. Semazenler yer ile görüşükten sonra gülbang okunur. Ritüel, Fatıha okunup semazenin Mevlâna’nın makamını temsil eden kırmızı postu alıp meydanı terk etmesiyle tamamlanır. Sema Töreni, içerisinde pek çok sembol barındırır. Semazenlerin sema yaparken ellerinin aldığı vaziyet haktan alıp halka taksim etmeyi, “hırkaları mezarı, tennu-releri kefeni, sikke mezar taşını” elif-i nemed insanın hayatla olan ilişkisini, mest egoyu, destegül ise insanın yaratıldığı zamandaki en saf hâlini temsil eder (URL 3). Sema Töreni yüzyıllardır icra edilmektedir. Tören, içerisinde pek çok anlam barındırması ve bunların insanların duygularını harekete geçirmesi dolayısıyla Mevlâna’nın bilinirliğine tanınır-lığına ve bugün var olan nüfuzuna katkı sağlayan en önemli etkenlerdendir.

Esin Çelebi Bayru ve Bekir Reha Sağbaş tasavvufun en çok görünürlük kazandığı ve rağbet gördüğü dönemin hangâh dönemi olduğunu bildirir (2008: 334-335). Mevlâna, bu çağdan sonra dünyaya gelmiştir. Hangâh döneminde, tarikat zikirlerine mûsikî ve raks girmiş bu durum yüksek sınıf bir uygulama oluşturmuştur. Bu gruplar tarafından zengin ilahi repertuarları meydana getirilmiştir. Ayinler için yeni besteler yapılmış bu şekilde zikir ve ayinler birbirinden farklı hâle gelmiştir. Bu zaman diliminde gruplar kendi alt grubuyla birlikte farklı uygulamalara gitmiştir. Mevlevîlik ise kendine has öğretisi ve zikir çeşidiyle sistemli bir kurum haline gelmiş ve bu durumu korumuştur.

Abdülbaki Gölpınarlı Mevlevîliğin, Ulu Arif Çelebi ve Divâne Mehmed Çelebi döneminde XIV. ve XV. yüzyıllarda yayıldığını ve teşkilatlandığını belirtir (1983: 101-121). Bu dönemde Mevlevîlik, Anadolu’nun pek çok yerinde kurulmuştur. “Osmanlı merkezi yönetiminin Mevlevîlerle tanıma mahiyetli ilk teması ise I. Murad zamanında, bu manevi hareketin içinde bulunan Germiyan ailesi ile kurulan akrabalık bağı ile başlamıştır” (Eravcı 2003: 366). Geçmişte Mevlâna Türbesi’nin fiziki koşullarının iyileştirilmesini, tamirat, tadilat işlemlerini Osmanlı hükümdarları sağlamıştır. “Yavuz Sultan Selim dergâha su getirmiş, şadırvan yaptırmıştır” (Ocak 1996: 21). “Türbe, Osmanlı Devleti hükümdarları III. Selim, II. Mahmut, I. Abdülmecit, II. Abdülhamit zamanlarında da tamir görmüştür” (Baysal 2023: 107).

Mevlâna'dan sonra sema, Mevlevilik tarikatı içinde icra edilen bir ayin olarak yapılagelmiştir. Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasına Dair 677 sayılı kanunun 30 Kasım 1925'te kabul edilip 13 Aralık 1925 tarihli Resmî Gazete'de yayınlanarak yürürlüğe girmesiyle Mevleviliğin tarikat statüsü sona ermiştir (URL 4). Mevlevilik kurumuna ait olan varlıklar hükümete devredilmiştir. Dönemin siyasi havası içerisinde sema, Mevlevilerce bireysel olarak icra edilmiştir. 1928 tarihinde gerçekleşen Harf İnkılabı ile 1937 yılında Mevlâna ile ilgili Latin harfleriyle yapılan "Melamilik ve Melamiler, Rubailer, Mesnevi, Mecâlis-i Seba, tercümeleleri, Mevlâna monografisi" gibi eserlerle çalışmalar artık görünürlük kazanırken bir yandan da Konya Belediyesi tarafından Mevlâna'nın hayatı, eserleri, düşünce dünyasını konu alan konferanslar yapılmaya başlanmıştır (URL 5). "Kanuna bağlı yasak Marshall yardımları için Türkiye'ye gelen Amerikalı subay heyetindeki bir subayın eşi "dönen dervişleri" görmek isteyince zorunlu olarak bitirilmiştir (URL 6)." Bu durum semanın kültürel bir ritüel olarak kabul edilmesini onun kamusal alana dâhil olusunu hızlandırmıştır.

Sema bir tarikat ayiniyken çehresinin bu denli değişmesi ve yasakların dışında tutulup kabul gören alana dâhil edilmesi kapatılan diğer tarikatlara mensup kimselerin de sema etrafında toplanmasına sebep olmuştur. Bu anlamda Sema Töreni "şemsiye görevi" görmüştür (Baysal 2023: 320). Semanın kamusal alanda bir tören olarak görünür olmasının sebeplerinden bir diğeri de 1950'lerden bu yana devam eden muhafazakâr partilerin yükselişidir (Sağlam 2017: 14)

Şeb-i Arûs'un millî kültürün bir pratiği olarak ele alınıp uluslararası alanda Türkiye'yi temsil eden bir ritüel hâline gelmesine olanak sağlayan şartlar, aynı zamanda onun "ayin zikri" özelliğini törpülemiştir. Mevlevilikte dergâh içinde mahremiyet çerçevesinde yapılan bir zikirken meydanlara taşınması onu zorunlu olarak seyirlik bir yöne çekmiştir. Törenlerin resmî nitelik kazanması Sema Töreni zemininde topluma dair değerlendirmelerin yapıldığı, dönemin yurt içinde ve yurt dışındaki gündemine dair görüşlerin beyan edildiği bir alan hâline gelmiştir.

1. Şeb-i Arûs Törenleri'nin Politik İşlevleri

Şeb-i Arûs Törenleri'nde verilen politik mesajlara değinmeden evvel Mevleviliğin yaşandığı dönemde dönemin hükümdarları, vezirleri, yönetim sınıfıyla olan münasebete ve kültürel etkinliklerine değinmek yararlı olacaktır.

Her dönem hükümdarlarla iyi ilişkiler kurmuş olan "Mevleviler; II. Murad, II. Bâyezid, I. Selim, III. Murad gibi hükümdarların ilgisine mahzar olmuştur" (İnalçık 2003: 207). "Post makamına geçen Mevleviler merkezi yönetimle ilişkilerini etkin bir şekilde sürdürmeye gayret göstermişlerdir. Bu siyasi destek ise Mevleviliğin yayılmasını hızlandırmıştır" (Ocak 1996: 19).

Kanunî Sultan Süleyman zamanında 1528 sonlarında Konya'da Mevlâna zaviyesi şeyhi Lokman Dede'ye bir elbise (câme) ile bin akçe gönderilmesi, Bağdat seferi sırasında sadrazam İbrahim Paşa'nın, ardından da hükümdarın Konya'yı ve Mevlâna zâviyesini ziyaretleri, Kanunî'nin zâviyeyi teşrifinde Kur'an-ı Kerim ve Mesnevi okuması, sema yapılması, zaviyedeki fukara ve dervişlere ihşanda bulunulması, burada bir cami ve misafirhane yaptırması hakkındaki bilgiler Celâl-zâde Mustafa Çelebi'nin eserinde Mevlâna için kullandığı övücü ifadeler Mevlevilerin Bu devirde itibarlar gördüklerine dair kuvvetli delillerdir (Göyünç 1991: 354-355).

"Fatih Sultan Mehmet ise İstanbul'u fethettikten sonra kiliseden çevirdiği Kalenderhâne Camii'nin vakfında bir şeyh, bir nâzır, Cuma günü semâ meclisinde Mesnevî ve Kur'an-ı Kerim'den cüzler okuyacak bir hâfızın, semâzenlerin ve dört mutrıbin görevlendirildiğini bildirmektedir" (Gölpınarlı 1983: 336-337).

14. ve 15. yüzyıllarda yayılıp teşkilatlanan Mevlevilik, 17. yüzyıldan itibaren, devlet tarafından daha çok resmî himaye görmüş; bu yüzyıldan sonra köy Mevlevihanelerine ve Mevlâvi köylerine rastlanmaz olmuş ve artık, vezirler, padişahlar tarikata yakın ilgi göstermiş; bunlardan kimi Mevlevîliğe intisap etmiş, kimi de Mevlâvî muhibbi olmuştur. Tarikata halktan intisap edenler varsa da daha ziyade vezirler, beyzâdeler, hükümet ricâli, III. Selim (1761-1808), II. Mahmud (1785-1839), Abdülmecid (1823-1861) gibi padişahlar tarikata girmiştir. Bu yüzyılda Mevlevihaneler tamir edilmiş, vakıfları çoğaltılmış, birçok kişi Mevlevîliğe intisap etmiştir. Böylece Mevlevilik daha çok tahsilli çevrede özellikle sanatkârlar, şairler, musikişinaslar hatta her biri birer sanatkâr olan padişahlar arasında yayılmıştır (Kılıç 1998: 228).

Türkiye Cumhuriyeti Devleti tarihine bakıldığında Şeb-i Arûs Törenleri'nin "1946 ve 1954 yılında yapılan küçük çaptaki semayla" başladığı görülür (Tanrıkorur 2004: 471). 1991 yılında Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu ve İstanbul Tarihi Türk Müziği Topluluğu'nun kurulması ve Sema Törenleri'nin bu topluluklarda görev alan semazen, ayinhan, nutriban tarafından icra edilmesi törenlere dair resmîyeti artırır.

Tüm bunların yanında Şeb-i Arûs Haftası'nda yapılan yürüyüşler, Nevbe Merasimi, Tekke Pilavı İkrâmı, Mevlâna Müzesi ve Türbesi'nde yapılan "Gülbang Duası" gibi ritüeller Şeb-i Arûs'u desteklemesinin yanında geleneğe bağlı kalınması noktasında dikkat çeker (URL 7). Bu ritüellerde de devlete bağlılığın altı çizilir. Örneğin post duasında Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin selameti, devamlılığı için "Devam-ı ömr-ü devlet-i Cumhuriyet-i Türkiye ve selâmet-i reis-i devlet ve selâmet-i hükümet ve vükelây-ı millet râ." şeklinde dua edildiği görülür (URL 8). Nitekim geçmişte icra edilen törenlere bakıldığında da duagünün duasında Osmanlı hükümdarına, sadrazamlara, vezirlere, askerlere dua ettiği görülür (URL 9).

Semanın Mevlevilik tarikatının ayiniyken kamusal alanda görünürlük kazanması onu farklı bağlamlara taşımıştır. Sema Töreni'nin tarikat ayini anlamından çıkması, kültürel ritüel olarak algılanması bununla birlikte Şeb-i Arûs'un resmîyet kazanması ile 7-17 Aralık tarihleri arasında icra edilen Mevlâna'nın Uluslararası Vuslat Yıldönümü Anma Törenleri'ne devlet ricalinin katılımı artmıştır. Gerçekleştirilen katılımlarda tören başlamadan önce yapılan konuşmalar politik ve kültürel mesajlar barındırmaktadır.

Şeb-i Arûs Törenleri'nde devlet ricalinin Türkiye'nin diğer devletlerle olan etkileşimine Mevlâna'yla bağlantılı olarak değinmesi dikkat çeker. Örneğin, 2008 yılında gerçekleşen Şeb-i Arûs Törenleri'nde dönemin başbakanı Recep Tayyip Erdoğan konuşmasında İspanya ile Medeniyetler İttifakı'nı kurduklarını, Afganistan'da Mevlâna'nın doğduğu evi restore ettiklerini belirtmiştir. Aynı zamanda bu törende iktidar ve muhalefet bir araya gelmiş Mevlâna'nın birlik çağrısı fiilen gerçekleştirilmiştir (URL 10).

Törenlerdeki konuşmalarda Mevlâna'nın sözleri referans alınarak evrensel barış, sevgi, birlik temaları üzerinde durulmuştur. Aynı zamanda Mevlâna'nın hoşgörüsü, barış ve birlik çağrılarını ifade edildikten sonra dünya siyasetindeki genel çerçeveye de değinildiği görülmüştür (URL 11). Şeb-i Arûs Törenleri'nde yapılan konuşmalarda dünya değerlerinin Mevlâna hakkında söylediği sözlere de sıklıkla atfı yapılmıştır. Örneğin; 2008 yılında gerçekleştirilen Şeb-i Arûs Töreni'nde dönemin başbakanı Recep Tayyip Erdoğan "Kişi, tanımadığının düşmanıdır. Birbirimizi tanımadan sevemeyiz. Aramıza duvarlar örerek, dünya barışını inşa etmemiz mümkün değildir. Mevlâna, "insan, insanın aynasıdır" derken, Goethe, aynı şekilde "İnsan, kendini yalnızca insanda tanır." diyerek aynı hassasiyeti, aynı yüksek düşünceyi dile getirmiştir (URL 12)." derken; 2007 yılında CHP Genel Başkanı Deniz Baykal "Hz. Mevlâna İslamiyet dışında yer alan birçok insan için de bir çekim merkezi hâline gelmiştir. Ünlü düşünür Hegel, "Mevlâna gelmiş geçmiş en

büyük şairlerden birisidir.” der. O ki İslamiyet içinde tasavvufu zirveye çıkararak isimlerin başında gelir (URL 13).” ifadesiyle dünya belleğinde izleri silinmeyen değerlerle Mevlâna'nın felsefesinin birlikteliğini vurgular.

Vuslatının 741. senesinde Hz. Mevlâna'yı anan konuşmasında MHP Genel Başkanı Devlet Bahçeli, dönemde var olan siyasal kargaşaları Mevlâna'nın sözleriyle değerlendirmişti: “Şu günkü zor ve sıkıntılı günlerimizde; şiddet ve düşmanlığın teşvik edildiği, bölücülüğün ve fitnenin yaygınlaştırıldığı bugünlerde, Hz. Mevlâna'nın “Öfkede ölü gibi, müsamahada deniz gibi ol” tavsiyesine çok ihtiyacımız vardır (URL 14).”

Bir diğer mesajında Bahçeli, “Bu muhterem büyüğümüzü layıkıyla özümsemiş, cesaretle anladığımız ve kutlu bir emanet gibi benimsediğimiz sürece nifak ve husumet milletimizin arasına sızamayacak, kötü ve kötürüm niyetler aradıkları fırsatları bulamayacaklardır (URL 15).” diyerek Mevlâna'yı anılması, anlaşılması ve fikirleri uygulanması gereken bir değer olarak görür.

Bazı dönemlerde de Şeb-i Arûs Törenleri'nin manevi havasından uzaklaşılarak meydana-ı şerif, şahısların birbirlerini eleştirdikleri bir alan hâline gelmiştir. “Şeb-i Arûs Törenleri kimi zaman 1995 yılında Tansu Çiller'in yaptığı gibi, seçimlerden önce oy toplamak için siyasi bir arenaya dönüşmüş kimi zaman 1998 yılında Refah Partisi'nin kapatılmasından sonra partiye mensup belediye başkanı ile bir asker arasında yaşanan gerginliğe tanıklık etmiştir” (Sağlam 2017: 34):



Tansu Çiller 17 Aralık 1995'te Konya'daydı. Necmettin Erbakan'ı bölücülük yapmakla suçladı. (Yeni Konya Gazetesi, 18.12.1995 (Sağlam 2017: 34)

Törenlere her dönem mevcut dönem içerisinde görev yapan Kültür ve Turizm Bakanı, Diyanet İşleri Başkanı, TBMM Başkanı, Konya Valisi, muhalefet grubu başkanlarının katılım sağladığı görülmüştür. Törenlere dış devletlerin önemli isimleri de katılım sağlamaktadır. Şeb-i Arûs Törenleri'ne 2006 yılında, Mevlâna'nın vefatının 733. vuslat yıldönümünde ABD Büyükelçisi Ross Wilson (URL 16), 2008 yılında Mevlâna'nın vefatının 735. vuslat yıldönümünde Dubai Emiri Muhammed Bin Raşid El Maktum'un oğlu, Kültür Meclisi Başkanı Prens Şeyh Macid Bin Muhammed Bin Raşid El Maktum (URL 17), İran Cumhurbaşkanı Mahmud Ahmedinejad ile Tacikistan Cumhurbaşkanı İmam Ali Rahman (URL 18), Avrupa Birliği (AB) Türkiye Delegasyonu Başkanı Büyükelçi Nikolaus Meyer-Landrut (URL 19), 2009 yılında, Mevlâna'nın vefatının 736. vuslat

yıldönümünde Bosna Hersek Cumhurbaşkanı Sıdazic (URL 20) katılmışlardır. Bu katılımlar Şeb-i Arûs Törenleri'nin millî ve siyasi görünümünü güçlendirmesi açısından önem arz etmektedir.

Törene, İran başta olmak üzere Pakistan, Hindistan, Orta Doğu ve Körfez ülkeleri ile Avrupa'dan gelen ziyaretçiler dikkat çekmektedir (URL 21). Mevlâna'nın Hakk'a vuslatının 750. senesinde Mevlâna Müzesini 168.000 kişi ziyaret ederken, Konya'ya gelen ziyaretçi sayısı 100.000'i geçmiştir (URL 22). Şeb-i Arûs Törenleri'ne İran başta olmak üzere Pakistan, Hindistan, Orta Doğu ve Körfez ülkeleri ile Avrupa'dan gelen ziyaretçiler yoğun ilgi göstermektedir (URL 23). Şeb-i Arûs'a katılım sağlayan ziyaretçiler orta yaş grubu, çoğunlukla Katolik Hristiyan, daha önce Türkiye'yi ziyaret etmiş ancak Şeb-i Arûs'a katılmamış, çoğunlukla Mesnevi okumuş, seyahat acentesi aracılığıyla gelmiş kimselerden oluşmaktadır (Özçoban 2018: 193-194).

Şeb-i Arûs Törenleri'ne yurt dışındaki devlet adamı ve politikacılar tarafından gösterilen bu ilgi, kültür ve politikanın birbirini destekleyen iki yakın alan olmasını göstermesinin yanı sıra uluslararası alanda Türk kültürünün ve değerlerinin önemini vurgulayan aynı zamanda ziyaretçi ülke ile Türkiye arasında kültürel-politik ilişkilerin geliştirilmesine bir vesile olarak değerlendirilebilir.

2. Şeb-i Arûs Törenleri'nin Kültürel İşlevleri

Ritüeller toplum ilişkisinin ifadesi ile beraber, inanca bağlı kültürel pratikler ve aktarımlar bağlamında süreklilik ifade etmesi ve söz konusu değerlerin sürdürülebilirliği için büyük önem taşımaktadır. Onlar bir toplumun değerlerinin, yaşayışının sembolik bir şekilde ifade edildiği, geçmişten bugüne birikerek gelen bu anlamda içerisinde kemikleşmiş kabulleri barındıran, hayatı şekillendiren bir sistemler bütünüdür. Ritüeller, kolektif kimliği besleyen yapısıyla bünyesinde pek çok açık ve örtük işlev barındırır. Şeb-i Arûs Törenleri'nin daima izleyicisinin olması, dolayısıyla talep edilir olması, onun sürekliliğine katkı sağlamakla birlikte katılımcılar arasında aynı ritüele tanıklık etme, aynı mekânı paylaşma, benzer duyguları hissetme ve ortak bir değer etrafında fiziki olarak buluşma gibi bütünleştirici rol üstlenir. Bu anlamda her ne kadar katılımlar bireysel olabile de kolektif kimliğin oluşumuna katkı sağlar. Bu duruma ritüelin yapısında bulunan hareketler, renkler, tavır, semboller, müzik ve ahenk doğrudan etki eder. “Anma günlerinde görülen unsurlar, sosyal hayatın devamı ve insanların birbiriyle olan ilişkilerini pekiştirmesine” hizmet eder (Ersoy 2021: 266). Belirli zamanlarda toplu bir şekilde uygulanması sebebiyle topluluk bilincini harekete geçiren ve ortak bir paydadan hareket edildiği için benzer duygular uyandıran ritüel, uygulayıcılarına bir yol haritası oluşturur. Dinî bir temelden hareketle ortaya çıkması bakımından Şeb-i Arûs Törenleri doğrudan manevi alana etki eder ve ruhsal bir sağaltım işlevi üstlenir. Katılımcıların burada “rahatlık, huzur, dinginlik, birlik olma sebebiyle güvende hissetme, mutluluk” gibi duyguları yaşaması bu sebeptendir (Baysal 2024: 197-200).

Ritüele dair bu bilgilerle birlikte Şeb-i Arûs Törenleri'nin kültürel fonksiyonuna baktığımızda öncelikle semanın oluşum ve gelişimini sağladığı Mevleviliği, kültürel açıdan değerlendirmek gerekmektedir. Mevleviliğe dair kültürün oluşmasına Mevlevilikte çeşitli on sekiz alanda hizmet edilerek tamamlanması gereken 1001 günlük çile eğitiminin önemli bir etkisi olmuştur. Böylesi bir eğitim sistemi içinde oluşan sözlü kültür de Mevleviliğe ait kültürel yapıyı yansıtan önemli bir alandır. Örneğin, “Mevlevilikte, ‘söndürmek’ kelimesi olumsuz bir duygu çağrıştırdığından bu kelimenin yerine ‘dinlendirmek’ kullanılır; ocak dinlendi, ışığı dinlendirir gibi. ‘Sırlamak’ kelimesi de aynı mantıkla söndürmek, yitmek anlamında kullanılır. ‘Vefat etmek’ kelimesinin yerine kullanılan ‘göç-

mek'; hediye, adak anlamına gelen 'nevr'; kesmek kelimesinin yerine kullanılan 'tığlamak'" kelimeleri Mevlevilerin konuşurken güzel duygular çağrıştıran sözcükleri kullanmak istemelerini ve buna dair bir sözlü kültür oluşturduklarını gösterir (Baysal 2023: 31-33).

Mevleviliğe intisap eden bir kimsenin, mizacına hangi sanat yahut zanaat uygunsu onunla ilgilenmesi beklenmiştir. Bu nedenle Mevleviler arasında Şeyh Galip, Eflâki, Sultan Veled, Esrar Dede gibi önemli şairler yetişmiştir. Süzidilârâ Ayin-i Şerîfi'ni besteleyen III. Selim, Sema Töreni'nin başında söylenen naatı besteleyen Buhûrîzâde Mustafa İtrî, neyzen, bestekâr ve hânende Hammâmîzâde İsmâil Dede Efendi'de Mevlevî musikişinaslar arasındadır. Mevleviliğe intisap eden kimseler aynı zamanda "saatçilik, açıcılık, mobilyacılık" gibi zanaatlar öğrenme imkânına da sahip olmuşlardır (Tanrıkorur 2004: 474).

Mevlevihaneler topluma, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Konservatuvar yahut İlahiyat Fakültesinin yaptığı hizmete denk hizmet vermişlerdir. Bu şekilde topluma yetişmiş insan gücü sunmuşlardır. Bu etkenler kent merkezli faaliyet gösteren Mevlevilerin aristokrat bir kimliğe sahip olmasına destek olmuş "yüksek aristokrasi ile yüksek ve orta burjuva sınıflarına dayanan Mevlevilik tarikatı, mevcut içtimai ve siyasi nizamın muhafazasına çalışmıştır" (Köprülü 2009: 115). Devlet ile Mevlevilik arasındaki münasebet de tek taraflı değildir. Mevlevilik kendi içerisinde geliştirmiş olduğu eğitim sistemiyle, yönetimin fikirlerine aykırı olmayan politikasıyla, toplumun gelişmişlik düzeyine katkı sağlayan bir oluşumdur. Böylece Mevleviliğin itibarı ve sahip olduğu statü korunmuş ve toplum içerisinde Mevlevilik cazibesini sürdürmüştür.

Şeb-i Arûs Törenleri'nin kültürel fonksiyonlarına bakıldığında ilk göze çarpan unsur, Türk kültürünün, duygusunun, düşüncesinin, inancının ayin formunda görünürlük kazandığı Sema Töreni'dir. Sema Töreni'nde temsil edilen maddi ve manevi unsurlar kaynağını Türk kültüründen almıştır. Türk kültüründe yaklaşık 800 yıllık bir geçmişe sahip olan Sema Töreni sadece bir ritüel değil aynı zamanda icra edildiği zaman muhibbanı manevi doyuma ulaştıran, ortak bir geçmişten gelen ve mevcut zamanda gerçekleşen bir ritüele tanıklık edildiği için birlik ve beraberlik duygularını güçlendiren, kimlik ve devamlılık duygularını perçinleyen bir ritüeldir.

Bu durumu Mevlâna'yı Anma Törenleri'nde yapılan çeşitli programlar, konferanslar, sempozyumlar, paneller desteklemektedir. Bu etkinlikler Selçuk Üniversitesi, İRFA, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü gibi resmî kurumlarla Uluslararası Mevlâna Vakfı vb. STK'lar tarafından yürütülmektedir. İhtifal haftasında geçmişten bugüne resim, ebru, çini, tezhip, vitray, künde-kârî, metal oymacılık gibi geleneksel sanatlardan örneklerin sergilendiği sanat sergileri gerçekleştirilmektedir. Bu şekilde Türk sanatları da yerel ve uluslararası ziyaretçilere tanıtılma imkânı bulmaktadır (URL 24).

Mevlâna Müzesi ve Türbesi de Şeb-i Arûs'un kültürel fonksiyonlarına hizmet eden, onu besleyen dinamik mekânlardır. Türbede bulunan derviş hücreleri; Sinan Paşa, Hasan Paşa, Fatma Hatun Türbesi gibi Mevlâna Müzesi ve Türbesi'nin avlusunda bulunan diğer türbeler, sergilenen yazma eserler, halı, kandil gibi geçmiş dönemde Mevlevilik anlayışını, yaşayışını temsil eden eserler; Gül Bahçe'de icra edilen sema, Şeb-i Arûs'da ziyaretçilere hissettirilerek istenen duygunun somut anlamda destekleyicisidir.

Yapılan etkinlikler Konya şehri ile sınırlı değildir. Şeb-i Arûs Törenleri'ne ev sahipliği yapan Konya Büyükşehir Belediyesinin yurt içinde ve yurt dışında gerçekleştirdiği etkinlikler törenin etki ve tanıtım alanının genişletilmesinde önemlidir. Geçmişten bugüne Konya Büyükşehir Belediyesi tarafından organize edilen etkinlikler çerçevesinde ABD, Japonya, Pakistan, Belçika, Hollanda, Almanya, Avusturya, Güney Kore, Bosna

Hersek, Romanya, Sırbistan, Kosova, Makedonya, Arnavutluk, Yunanistan, Bulgaristan, Mısır, Gürcistan, Azerbaycan, Kırgızistan, Kazakistan, İtalya, İspanya, Hindistan, Lübnan ve Ürdün gibi pek çok ülkede Konya ve Mevlâna Günleri temasıyla programlar düzenlenmiştir. Etkinliklerde farklı dillere çevrisi yapılmış Mesnevi, Mevlâna'dan Hikâyeler, Mevlâna'nın düşüncesini özetleyen eserler ile Konya'nın tanıtımını içeren kitaplar dağıtılmıştır. Böylesi etkinlikler Türk kültürünün tanıtılması ve Türk-İslam âlimi Mevlâna'nın evrensel zeminde tanınması için önemli faaliyetlerdir (URL 25).

Şeb-i Arûs Törenleri'nde meydan-ı şerifte icra edilen tören 750 yıllık bir geçmişe sahiptir. Mevlâna Haftası'nda törenleri destekleyen sergiler, programlar ve diğer etkinlikler de Türk kültürünün yüzlerce yıllık geleneği, sanatı ve zanaatının ürünü olduğu dikkate alındığında Şeb-i Arûs Törenleri'nin kültürel açıdan ne kadar zengin olduğu anlaşılır. Ancak törenlere olan ilginin artması için geçmişten gelen kültürel zenginlikleri bugünün imkânlarını kullanarak görünür hâle getirmek, bunun için de uzman kimselerle, resmî ve özel kurumların iş birliğiyle hareket edilmesi gerekmektedir.

Sonuç

Tekkelerin kapatılmasına dair kanunun yürürlüğe girmesiyle Mevlevilik tarikatı içindeki sema ayinleri sona ermiştir. Bu tarihten sonra sema, bir tarikat ayini olarak değil kültürel bir değer olarak ilk defa 1947 yılında yapılmış dönemin siyasal eğilimine bağlı olarak 1950'li yıllarda icralar artarak devam etmiştir. Sema Töreni'nin kurumsallaşmasıyla Mevlâna'nın vefatının yıl dönümündeki anma törenlerine yurt içinden ve yurtdışından pek çok devlet adamı katılım sağlamıştır. Şeb-i Arûs Törenleri'nde dönemin siyasî görevlileri verdikleri mesajlarda Mevlâna'yı referans alarak dönemde yaşanan problemleri konulara dair görüş bildirmişlerdir. Bu açıdan evrensel doğrulara hizmet eden bir değer olarak Mevlâna, Şeb-i Arûs Törenleri vesilesiyle dünyadaki Türk imajına olumlu etki etmiştir. Ayrıca siyasilerin Mevlâna'ya dair pek çok görüş bildirmelerine rağmen, icra edilen Sema Töreni'ne dair doğrudan bir değerlendirme yapmaması geliştirilmesi gereken bir alan olarak dikkat çekicidir. Yine siyasî kişilerin Sema Töreni başlamadan önce yaptıkları konuşmaların yerinin ve zamanının ritüelden hemen önce olması da farklı şekillerde yorumlanabilir. Şeb-i Arûs Törenleri'nde şu ana kadar yapılmış olan konuşmaların içeriğine bakıldığında Mevlâna'nın Türk kültürü içerisindeki yerini ve önemini vurgulayıp, dünyaya Mevlâna'nın barış, hoşgörü çerçevesinden mesajlar verildiği görülürken bir yandan da siyasî göndermelerin, seçim propagandasının yapıldığı, ülkedeki siyasî gündemin ve gerginliğin meydan-ı şerife taşındığı bir arenaya döndüğü, dolayısıyla törenin araç hâline geldiği gözlemlenir.

Törenlerin genel yapısına bakıldığında ise kültürel ve politik işlevlerin birbirini desteklediği görülür. Mevlâna'nın cenaze töreninde nasıl her din ve mezhepten katılımcı varsa bugün de o günün temsili olarak anılan Şeb-i Arûs Töreni'nde her dinden ve her mezhepten katılımcı bulunmaktadır. Bu durum kültüre ait değerlerin görünürlüğünün arttığı, aktarıldığı, yüzyıllardır birikerek bugüne ulaşan kabullerin, inancın, sembollerin ritüel olarak sergilendiği, yaşanarak, dolayısıyla üzerine konularak hafızanın yenilendiği aktif bir alan oluşturmaktadır. Törenlerde çeşitli sempozyum, kongre, panel, konferans türünden etkinlikler yapılması, aynı zamanda Türk sanatı ve zanaatına ait çeşitli alanlardan eserler sergilenmesi, Şeb-i Arûs vesilesiyle Türk kültüründeki önemli alanların ön plana çıkarıldığına dair örneklerdir. Bu ortamı kültüre hizmet edecek, Türk kültürünü ulusal ve uluslararası alanda tanıttak üzere faaliyetlerle desteklemek gerekmektedir.

UNESCO'nun Mevlâna'yla ilgili çalışmaları, Mevlevî Sema Töreni'nin 2008 yılında SOKÜM Temsilî Listesi'ne kaydedilmesi uluslararası alanda bu faaliyetlerin ger-

çekleştirilmesi için önemli bir dayanak olmuştur. Sözleşme Türk yaşayışının, düşüncesi- nin, inancının, kültürünün örneği olarak Sema Töreni’ni ulusal ve uluslararası alanda gö- rünür kılmıştır. Şeb-i Arûs Törenleri’nin tanıtımına dair sorumluluk, Kültür ve Turizm Bakanlığı, bakanlığın il birimi başta olmak üzere, üniversitelere, Sema Töreni’ni resmi görev olarak icra eden Mevlâna Kültür Merkezi, İRFA başta olmak üzere ilgili kurumlara, STK’lara ve halk bilimcilere aittir.

Bunun yanında Şeb-i Arûs’u tanıtıcı yeni faaliyetlerin Mevlevilik geleneğinden farklı olmaması, Türk kültürünün inanç ve değerler sistemine, Mevlevilik geleneğine ters düşmemesi gerekmektedir. Tüm bunlar yapılırken Mevlâna özelinde gelişen batıl inanç- lar ve bu inançlara bağlı olarak oluşan akımları engelleyecek önlemler de göz ardı edil- memelidir. Şeb-i Arûs’un idrakine varmak, Mevlâna’yı anlamakla mümkün olacaktır. Bu nedenle dünyanın evrensel değeri olarak Mevlâna’nın tanınması için kamu ve medya bir güç olarak etkin şekilde değerlendirilmelidir. Mevlâna her Şeb-i Arûs’da farklı bir yö- nüyle ele alınmalı ve bilinenlerin tekrarından ziyade konuya yeni perspektiflerle yakla- şılmalıdır.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %50, İkinci Yazar %50.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Baysal, Büşra. *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi Çerçevesinde Mevlevi Sema Töreni*. Doktora Tezi. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü: Ankara, 2023.
- Baysal, Büşra. “Muhibbanın Sema Töreni’ndeki Yeri ve Semazenler Açısından Değerlendirilmesi”. *Gazi Türkiyat* (34), 191-211, 2024.
- Çelebi, Asaf Halet. *Mevlâna ve Mevlevilik*. İstanbul: Everest Yayınları, 2020.
- Çelebi Bayru, Esin ve Bekir Reha Sağbaşı. *Yüzyıllar Boyu Mevlâna ve Mevlevilik*. İstanbul: Aksoy Matbaa, 2008.
- Ekici, Metin. *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2004.
- Ekici, Metin, M. Öcal Oğuz. vd. *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2010.
- Eravcı, H. Mustafa. “Balkanlar’da Mevlevilik ve Saraybosna’da İsa Bey Mevlevihanesi”. *Balkanlar’da İslâm Medeniyeti II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*. İstanbul: Birmat Matbaa, 2003.
- Ersoy, Ruhî. *Gelenekten Geleceğe Türk Kültürü Dünyası Makaleler/İncelemeler*. Ed. Cevdet Avcı. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021.
- Ersoy, Ruhî. *Cumhuriyet’in 100. Yılında Türk Kültürü ve Medeniyeti Üzerine Düşünceler Dün, Bugün, Yarın*. Ed. Cevdet Avcı. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2023.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlâna’dan Sonra Mevlevilik*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1983.
- Göyünç, Nejat. “Osmanlı Devleti’nde Mevleviler”, *Belleten*, 213, 1991.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. İstanbul: YKY, 2003.
- Kılıç, Filiz. *17. Yüzyıl Tezkirelerinde Şiir ve Eser Üzerine Değerlendirmeler*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Köprülü Mehmet Fuad. *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Türkiye Tarihinde Merkezi İktidar ve Mevleviler (XIII-XVIII. Yüzyıl) Meselesine Kısa Bir Bakış”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2, 1996.
- Oğuz, M. Öcal. *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2018.
- Önder, Mehmet. *Mevlâna ve Mevlevilik*. İstanbul: Aksoy Yayıncılık, 1998.
- Özçoban, Ertan. *Türkiye’de Kültür Turizminin Yabancı Ziyaretçilerin İslam Algısı Üzerindeki Etkileri: Şeb-i Arûs Örneği*, Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ankara, 2018.
- Sağlam, Burcu. *How Does Prohibition Stop Working? The Visibility And Legitimacy Of Mevlevi Ceremonies In Modern Turkey*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Şehir University. İstanbul, 2017.
- Tanrıkorur, Ş. Barîhüda. “Mevleviyye”. *TDV Diyanet Ansiklopedisi*. c.29, 468-475, 2004.
- URL 1: 16.05.2024. Mevlevi Sema Töreni (ktb.gov.tr)
- URL 2: “Mevlâna Yılı” (21.01.2023) 16.05.2024. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2023/01/20230121-10.pdf>
- URL 2: “Mevlevi Kıyafetleri” (29.12.2023) 29.12.2023. <https://semazen.net/mevlevi-kiyafetleri/>
- URL 3: “Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar İle Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun” (13.12.1925) 29.12.2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.3.677.pdf>

- URL 4: “Cumhuriyetin İlk Döneminde Mevlâna Mütercimleri I” 01.11.2024. <https://semazen.net/cumhuriyetin-ilk-doneminde-Mevlâna-mutercimleri-i-2/>
- URL 5: “Karar yazarı Yıldırım Oğur: Darbeci Kenan Evren, “Türkiye tarikatçı şarkıyla temsil edilemez” dedi.” (13.07.2023) 29.12.2023. <https://abcgazetesi.com/karar-yazarı-yildirim-ogur-darbeci-kenan-evren-turkiye-tarikatci-sarkiyla-temsil-edilemez-607742>
- URL 6: “T.C. Konya Valiliği” (07.12.2019) 29.12.2023. <http://www.konya.gov.tr/7-17-aralik-seb-i-arus-torenlere-etkinliklerle-basladi>
- URL 7: “Adab ve Erkan” 29.12.2023. <https://semazen.net/dua-gu-duasi/>
- URL 8: “Mevlevî Gülbangleri”. 29.12.2023 <https://semazen.net/mevlevi-gulbangleri/>
- URL 9: 29.12.2023 <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/iktidar-ve-muhalefet-sebi-arus-gecesinde-bulustu-10592062>
- URL 10: “T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı” (17.12.2018) 30.12.2023. <https://www.diyadinet.gov.tr/tr-tr/Kurumsal/Detay/13235/hz-Mevlânânın-745-vuslat-yil-donumu-seb-i-arus-programi-konyada-gerceklestirildi>
- URL 11: “İktidar ve muhalefet Şebi Arus gecesinde buluştu.” (17.12.2008) 30.12.2023 <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/iktidar-ve-muhalefet-sebi-arus-gecesinde-bulustu-10592062>
- URL 12: “Konya’da düğün coşkusu.” 30.12.2023. <http://arsiv.haberkonya.com/haberdetay.asp?idno=7911>
- URL 13: “Milliyetçi Hareket Partisi Genel Başkanı Sayın Devlet Bahçeli’nin “Hz. Mevlâna’nın Vuslatı’nın 741’nci Yılı Münasebetiyle” yayımladıkları mesajı.” (17 Aralık 2014). 30.12.2023 https://www.mhp.org.tr/htmldocs/genel_baskan/konusma/3652/index.html
- URL 14: “Milliyetçi Hareket Partisi Genel Başkanı Sayın Devlet Bahçeli’nin “Hz. Mevlâna’nın Vuslatının 742’nci Yılı Münasebetiyle” yayımladıkları mesajı.” (17 Aralık 2015). 30.12.2023 https://www.mhp.org.tr/htmldocs/genel_baskan/konusma/3999/index.html
- URL 15: “Şeb-i Arûs Etkinlikleri.” (18.12.2006) 29.12.2023 <https://www.sondakika.com/guncel/haber-seb-i-arus-etkinlikleri/>
- URL 16: “İktidar ve muhalefet Şebi Arus gecesinde buluştu.” (17.12.2008) 31.12.2023 <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/iktidar-ve-muhalefet-sebi-arus-gecesinde-bulustu-10592062>
- URL 17: “Şeb-i Arûs Törenlerine Sürpriz Konuklar” (14.12.2002) 31.12.2023. <https://www.trthaber.com/haber/gundem/seb-i-arus-torenlere-surpriz-konuklar-67136.html>
- URL 18: 31.12.2023. <https://sputniknews.com.tr/20231218/Mevlâna-seb-i-arus-toreniyle-anildi-1078566401.html>
- URL 19: “Başbakan Erdoğan Şeb-i Arûs töreninde” (18.12.2009) 31.12.2023. <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/basbakan-erdogan-seb-i-arus-toreni-13240103>
- URL 20: “TRT Haber” 01.01.2024. <https://www.trthaber.com/haber/turkiye/Mevlâna-muzesinde-seb-i-arus-toreni-onesi-turist-yogunlugu-yasaniyor-820667.html>
- URL 21: “Konya’daki dev organizasyon geride kaldı, Mevlâna Müzesi kaç bin kişi ziyaret etti? Konya Haber” (27.12.2023) 29.12.2023 <https://bbnhaber.com.tr/konya/konyadaki-dev-organizasyon-geride-kaldi-Mevlâna-muzesi-kac-bin-kisi-ziyaret-etti-133879h>
- URL 22: “Mevlâna Müzesi’nde Şebiarus töreni öncesi turist yoğunluğu yaşanıyor.” (14.12.2023) 01.01.2024. https://www.ntv.com.tr/n-life/kultur-ve-sanat/Mevlâna-muzesinde-sebiarus-toreni-onesi-turist-yogunlugu-yasaniyor,oG8NDQaggUCCFixyvu_RgQ
- URL 24: “Mevlâna Haftası Start Aldı.” 01.01.2024 <http://arsiv.haberkonya.com/haberdetay.asp?idno=72>
- URL 25: “İtalya’da Mevlâna İzdihamı.” 01.01.2024. <http://arsiv.haberkonya.com/haberdetay.asp?idno=7549>

TOPLUMSAL UYGULAMA VE RİTÜELLERDE NEGATİF BİR RİT OLARAK KADINLIK HÂLİ: MENSTRÜEL DÖNGÜ*

Female Essence as a Negative Ritual in Social Practices and Rituals: Menstrual Cycle

Doç. Dr. Emine ÇAKIR**

ÖZ

Kadının, biyolojik olarak sağlıklı ve doğurgan bir birey olduğunun göstergesi ve çocukluktan ergenliğe geçişinde önemli bir eşik olan ve kültürel bellekte genel olarak *âdet*, tıp terminolojisinde ise *menstrüel* ya da *regl* döngüsü olarak ifade edilen doğal süreç, bu çalışmanın konusudur. Daha ziyade sağlık, ilahiyat, antropoloji gibi farklı alanlarda incelenen menstrüasyon kavramı, bu çalışmada halk bilimi kapsamında ele alınmıştır. Çalışmada, kadının menstrüel döngüsüyle toplumsal uygulama ve ritüeller arasındaki ilişkiyi ortaya koymak ve İslamiyet'in etkisiyle ortaya çıkan kültürel değişimi belirlemek amaçlanmıştır. Bu döngü, Arnold van Gennep'in "Geçiş Ritleri" adlı çalışmasında yer verdiği "erginleme" ya da "erinleme" ritleri içinde bulunduğu negatif rit bir başka ifadeyle tabu olarak ele alınmıştır. Çalışmada 2018-2019 yılları arasında 56 kadınla mülakat gerçekleştirilmiştir. Âdet döngüsünün toplumsal bellekte ne gibi örtmece ifadelerle belirtildiği, doğum, evlenme ve ölüm geçiş ritleriyle ilişkisi, kadının kendi bedeni ve çevresindeki diğer canlılarla ve tabiatla ilişkisini nasıl düzenlediği, İslami inanışlarla nasıl uyumlandığı ve diğer münferit hususlarda kısıtlanan kadının sayılan tüm özdek karşısındaki bağlı ve bağımlı konumu ele alınmıştır. Kadınlık rutininin negatif rit olan bu aylık döngüsel süreçte sosyal normlarla çerçevelenmiş olduğu, yasak ve kaçınmaları barındırdığı görülmektedir. Menstrüasyon sürecinin sorgulanması ve sorunlaştırılmasında genel anlamda kültürel benzerlik ve farklılıklar söz konusu olup bu süreçte kutsuz ve bereketsiz olduğu kabul edilen kadın, toplum tarafından âdeta paranteze alınarak toplumdaki izole edilir. Burada kadının organik olmakla birlikte toplumsal anlamda doğal olmayan durumu bir çelişki olarak karşımıza çıkar. Zira kadının üreyememesi başat sorundur. Kadınlığın biyolojik olarak bireysel yaşadığı bu süreç, toplumun tamamını ilgilendirir. Kaynak kişiler, bu döngüyü genel örtmece ve mizah ifadelerle nitelikle birlikte bazı yerel ve özel kullanımlarla da kodlamaktadır. Ayrıca özel ve kamusal alanda söylemlerin değiştiği tespit edilmiştir. Konunun tabu kabul edilmesi, kadınların kendi aralarında jargon geliştirmesine neden olmuştur. Kadının bu döngüde kendisine, yeni doğan bebeklere, bitkilere, ağaçlara, suya ve hayvanlara kısacası tüm varlığa zarar verdiğine inanılmaktadır. Kadının bu süreçteki olumsuz için ve tözel durumu yiyecek ve içeceklerle ilişkisine de sirayet etmektedir. Kadının özellikle fermantasyon gerektiren gıdalarla kurduğu menfi bağ da yaygın inanışlardandır. Kadının kendi bedeni ve İslamiyet ile ilgili tabular ise üzerinde en çok mutabık olunan inançlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunların dışında bereketsiz ve uğursuzlukla doğrudan ilişkilendirilen durumlar da mevcuttur. Halk hekimliği ve büyüsel ritüellerde de kanın kullanıldığı görülmektedir. Ekseri olumsuz etkiye karşın olumlu işleve sahip birkaç örnek de tespit edilmiştir. Genel anlamda menstrüasyon döngüsünün toplumsal uygulama ve ritüellerde hayatın hemen her alanını sarmalayan negatif bir rit olarak bereketsizlik, uğursuzluk ve kutsuzlukla ilişkilendirildiği ve İslamiyet ile uyumlanarak aktif bir şekilde yaşatıldığı ve aktarıldığı, kadının öznel ve özel deneyiminin toplumsal inanç ve uygulamalarla örüntülediği belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Toplumsal uygulama ve ritüeller, menstrüasyon/âdet, tabu, negatif rit, senkretizm.

ABSTRACT

The natural process, commonly referred to as menstruation in cultural memory and menstrual or menstrual cycle in medical terminology, which is an important threshold in the transition from childhood to adolescence and an indicator that a woman is a biologically healthy and fertile individual, is the subject of this study. In this study, the concept of menstruation, often examined in various fields such as health, theology, and anthropology, is approached within the scope of folklore. The aim of the study is to highlight the relationship between a woman's menstrual cycle and social practices and rituals, as well as to determine the cultural changes that have emerged under the influence of Islam. This cycle is considered as a negative rite, in other words taboo, which Arnold van Gennep mentions in his work "Rites of Passage" within the "initiation" rites.

* Geliş tarihi: 15 Ağustos 2023 - Kabul tarihi: 2 Eylül 2024

Çakır, Emine. "Toplumsal Uygulama ve Ritüellerde Negatif Bir Rit Olarak Kadınlık Hâli: Menstrüel Döngü" 144 (Kış 2024): 28-39

** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halk Bilimi Bölümü, Toplumsal Uygulamalar Anabilim Dalı, eminecakir.thb@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-2196-5592.

The study involved interviews with 56 women between the years 2018 and 2019. The research explored how the menstrual cycle is expressed in the social memory through various euphemistic expressions, its relationship with rites of passage such as birth, marriage, and death, how women regulate their relationship with their bodies and other living beings in their environment, and how they align with Islamic beliefs. Additionally, the study delved into the constrained and dependent position of women in the face of societal norms in various individual aspects. It is seen that this monthly cyclical process, which is the negative ritual of the routine of womanhood, is framed by social norms and contains prohibitions and avoidances. The questioning and problematization of the menstruation process involve both cultural similarities and differences. In this process, women, considered as impure and unproductive, are almost parenthetically isolated from society. The contradiction arises as, despite being organic, women cannot achieve societal harmony. Because women's inability to reproduce is the main problem. This process, which women experience individually biologically, concerns the whole society. The sources characterize this cycle with general euphemisms and humorous expressions, while also encoding it with certain local and specific usages. Additionally, it has been observed that discourses shift in both private and public spheres. The fact that the subject is considered taboo has caused women to develop jargon among themselves. It is believed that during this cycle, a woman causes harm to herself, newborns, plants, trees, water, and animals – essentially to all existence. The woman's negative immanent and intrinsic status in this process also extends to her relationship with food and drink. The negative intrinsic and ritualistic status of a woman during this period also influences her relationship with food and beverages. There is a widespread belief in the negative connection that women establish, especially with foods requiring fermentation. Taboos about the woman's own body and Islam are the most commonly agreed upon beliefs. Apart from all these, there are also acts that are directly associated with infertility and bad luck. Blood is also used in folk medicine and magical rituals. Despite the mostly negative effect, a few examples with positive functions were also identified. In general, it has been determined that the menstrual cycle is associated with infertility, inauspiciousness and unholiness as a negative ritual that encompasses almost every aspect of life in social practices and rituals, and that it is actively kept alive and transmitted in harmony with Islam, and that the subjective and private experience of women is interwoven with social beliefs and practices.

Keywords

Social practices and rituals, menstruation, taboo, negative ritual, syncretism.

Giriş

Kadının belli bir periyodik dönemde kendi bedeninde gerçekleşen maddi kirlenmenin toplum nezdinde manevi kirliliğe dönüştüğü erginlenme ritlerinden biri olan menstrüel döngü, kutsuzluk odağında tüm özdekle ilişkilidir. Kut ya da kutsuzluk durumu bireyin tabiatla ilişkisini belirleyen önemli bir etkidir. Kadının biyolojik olarak sağlıklı bir birey olduğunun işareti olan âdet döngüsü, toplumsal olarak üreme ve çoğalmanın önkoşuludur. Enginlenme ritleriyle bu eşikten geçen kadın, önemli bir yetiyle donanırken aynı zamanda geçici de olsa uğursuzlukla sınanır. Kadının doğal fakat uyumsuz bu durumu kendi içinde bir çelişkiyi barındırır. Kültürel bellekte âdet, aybaşı, ayhâli, hasta olmak gibi genel ifadelerle nitelenen bu süreç, eğitim durumu ve bağlama göre regl ve menstrüasyon gibi sözcüklerle ifade edilir. Toplumda konuşulmasının dahi “ayıp” kabulü, ister istemez medyada bazı tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Örneğin, toplum yararı gözetilerek 2013’te çekilen ve yönetmenliğini Erhan Kozan’ın yaptığı “Halam Geldi” filmi, bu döngüyü eleştirel olarak yansıtmaları açısından önemlidir. Medyadaki haberlerden popüler bir tartışma olduğu da anlaşılan bu süreçle ilgili toplumdaki inanışları ve kültürel değişimi belirlemek yararlı olacaktır.

Menstrüasyon, Latince “aylık” anlamına gelen *menstruus* kelimesinden türemiştir. Avrupa dillerin hemen hepsinde “ay” anlamına gelen *miesiqc*’tan türeyen *miesiqczka* kelimesinin de kullanılabileceği ifade edilir (Clancy 2024: 62). Türkçedeki “aybaşı” ve “ayhâli” kullanımları bu etimolojik kökenle ilişkilidir. Menstrüel döngü, *Türkçe Sözlük*’te¹ aybaşı başlığı altında “Belirli yaşlar arasında kadınların ayda bir döl yatağından kan gelmesi durumu, ay hâli, âdet” (2019: 201) olarak tanımlanmıştır. İslami literatürde ise bu döngü için *hayız* kelimesi kullanılmaktadır: “Hayız: Kadınlarda aybaşı” (<https://sozluk.gov.tr/>). Yerel ağız özelliklerinden hareketle hazırlanan *Sağlık Terimleri*

Sözlüğü'nde ise "akıntı: kadınlarda aybaşı hâli; beli açılmak: sık sık aybaşı olup, çocuk tutamamak; üst: aybaşı, kadının menstrüasyon dönemi; üstü kirlenmek, aybaşı olmak, menstrüasyon görmek; üstü kirli, aybaşı menstrüasyon görmekte olan kadın; üstüne olmak, aybaşı olmak menstrüasyon görmek; üstünü görmek, aybaşı olmak menstrüasyon görmek" (Öztek 1992: 4, 143) ifadeleri geçer. "Regl; kadının ay hâli, ilkelerde ve bazı oymaklarda bu hâl, yasak ve kaçınmaları da beraberinde getirmektedir" (Barslas 1974: 158-159). Konuya güzel adlandırma olarak bakan A. Gecekuşu ise aybaşı yerine *anahali* ve *dem* kelimelerinin kullanıldığını söyler (2006: 146). Örnek, geçiş ritlerinin temelinde başka etkenlerin yanı sıra insanların bir durumdan başka bir duruma geçerken zararlı dış etkilere karşı açık ve zayıf olduğu inancıyla yeni durumlarını kutlama arzusu yattığına, manayla yüklü olduğuna inanılan ay hâlindeki kadınlardan kaçınmak gerektiğine, törenlerde kullanılan birçok objeye dokunmak ve bakmak, kadınlarla inisiye olmamış çocuklara tabu olduğuna değinir ve tabu'nun pratikteki anlamının "Dokunma!" Bana dokunmaya izinli değilsin" demek olduğunu ve tabunun "sürelî tabu" ve "geçici tabu" diye iki kısma ayrıldığını vurgular (2017: 92, 208). Bu bağlamda âdetli kadının "geçici tabu" olarak görüldüğü söylenebilir. Freud'a göre tabu, kişilerin ve ruhların özünde bulunan ve cansız nesnelere aracılığıyla her yana yayılması mümkün olan özel bir sihirli güce görülmektedir. Tabu olan kişiler ve şeyler, elektrik yükü taşıyan nesnelere benzetilebilir. Bunlar temasla geçen korkunç bir güç kaynağıdır (Freud 2017: 39). Âdetli kadın, Freud'un da belirttiği gibi bu dönemde kendisinden etrafına geçebilecek 'korkunç bir güç' kaynağına sahiptir. Ölçer Özünel, bu dönemde genç kızın ilk erginleme sürecinin şiddetli bir biçimde tabulaştırıldığını söyler ve akan kanın kirli olduğunu, elbette bunun bir nedeninin de âdet dönemlerinde kadınların doğurganlık ve dölleme becerilerinin askıya alınmış olmasıyla ilişkilendirilebileceğini ifade eder (2005: 44). Erginlenme ritlerine erinlik ritleri adının verilmesinin uygun olduğunu söyleyen Gennep, ilk âdet törenlerinin çoğunlukla erginleme ritlerinin olmadığı toplumlarda olduğunu vurgular. Fiziksel erinlik ve toplumsal erinlik şeklinde değerlendirir ve ona göre törenler her türden negatif ritlerle (tabu) pozitif ritleri içerir (2022: 84, 97). Kadının aylık döngüsünün farklılık ve benzerlik ifade etmekle birlikte çoğu kültürde Gennep'in belirttiği negatif ritlerle ilişkilendirildiği görülmektedir.

Dünya literatüründe tıp alanı dışında sosyal bilim alanında menstrüasyon döngüsüyle ilgili çalışmalar da mevcuttur. Carol A. Markstrom, Kızılderili kültürünün daha geniş kozmolojik yapılarına dahil edilen dişil bileşenleri keşfetmek adına bu kültürlerin genel olarak regl ve özel olarak da ilk regl dönemine ilişkin inançlarını inceler (2008: 85). Susan J. Rasmussen ise menstrüel tabuların ancak diğer ritüel kısıtlamalarla ilişkili olarak anlaşılabilirliğini ve bunların kadınlar kadar erkekler tarafından da gözlemlendiğini ve kadın ritüel rollerini anlamamız açısından önemli sonuçları olduğunu savunur (1991: 751). Maulingin-Gumbaketi ve diğer yazarların (2022), Pasifik Adası Ülkeleri ve Bölgelerinde kadınların regl dönemini sosyo-kültürel normlar, inançlar ve uygulamalarla iç içe onurlu bir şekilde yönetebilme becerisi üzerinde durur ve menstrüasyon dönemini etkileyen sosyal ve kültürel faktörleri incelerler. Omar Al Omar ve diğer yazarların (2016) ise Ürdünlü ergen kızların menarş üzerine deneyimlerini fenomenolojik bir analizle ele alır. Shefali Kamat ve Koshy Tharakan (2021: 261-268), Hinduizm ve Hristiyanlıkta adet gören kadınlara atfedilen olumsuz değerleri ele alırlar. Dinî uygulamalardaki menstrüel tabuların nedeni olarak dinlerin sahip olduğu ataerkil değerleri ortaya çıkararak ve saflık/safsızlık ve kutsal/kutsal olmayan kavramlarının yapılan değerlemelerin bir sonucu olduğunu savunurlar. "Brahmalar, kızların âdet görmeye başlamadan önce evlendirilmesi için birbirlerine şiddetli ahlaki ve dinsel baskı uygularlar" (Douglas

2007: 179). “Polinezyalılarda tabuyu anlatırken, kimi tabular pislik düşüncesinde temellenmektedir. Ay hâli’ndeki kadınlar çoğu zaman başkalarıyla yemek yemezler, belli birtakım yiyeceklere dokunmaktan kaçınırlar; sığırlardan, av hayvanlarından uzak durmaya çalışır ve günlük işlerini tek başlarına görmeye çalışırlar” (Örnek 2014: 40). Sümerlere ait bir atasözünde “Seni suya koysalar, suyu kirletirsin/ Bahçeye koysalar, meyveler çürümeye başlar” (Kramer 2002: 152) ifadesi kişinin kutsuzluğu ile tabiat arasındaki ilişkinin ne kadar eski bir inanış olduğunu da ortaya koymaktadır. Romalı Plinius’un *Doğal Tarih*’inde bu kanla temas edenin yeni yapılmış şarap sirkeye döndüğünü, mahsulün bozulduğunu, aşı tutmadığını, bahçedeki tohumun kurduğunu, ağacın meyvesinin düştüğünü, çeliğin ucu köreldiğini, fildişinin parlaklığının kaybolduğunu, kovadaki arıların öldüğünü, bronz ve demirin bile paslandığını, havayı korkunç bir kokunun kapladığını, onu tadan köpeğin delirdiğini, ısırıldığı yerin iltihap kaplayıp iyileşmediğini söyler (akt. Direk 2003: 253). Malzemenin ait olduğu kişiler, ister kutsal olsun isterse pis veya kirli olsun etkiye sahiptir. Kutsal bir şefin dokunduğu giysiler gibi âdet gören kadınların dokunduğu giysiler de onları kullanan kişileri öldürür (Frazer 2019: 151). Menstrüasyon sürecindeki kadının ikili yönü vardır. Bu ikili yön, kadının bir taraftan tehlikeye açık olması, diğer taraftan tehlikenin kaynağı olarak görülmesi durumudur (Vargün 2021: 9). Aristotle, “Eğer âdetli bir kadın bir aynaya bakarsa yalnızca aynanın parlaklığı kaybolmaz, aynı zamanda onun yanında aynaya bakan kişi de büyülenecektir” (Novak 1916: 272’den akt. Dundes 2007: 112) derken bu ikili yöne bir başka ifadeyle “tehlikeye açık olma” ve “tehlikenin kaynağı olma” durumuna işaret ettiği söylenebilir.

C. Delaney, menstrüel döngünün negatif bir erginleme ritüeli olduğunu, bünyesinde bazı yasaklamaları barındırdığını, âdet kanamasının kızlar arasında pek konuşulmayan bir konu olduğunu ve kızların öncesinde bu konu hakkında bilgi sahibi olmadığını ifade eder ve ayrıca Türkiye’de ve Müslüman dünyasında konuyla ilgili basılı kaynağın azlığına dikkat çeker (2014: 117-118). Türkiye’de sosyal bilimler alanında sınırlı sayıda araştırmaya rastlanılmaktadır: Direk’in (2003) “Âdet Kanaması Tecrübesi: Sınırlar ve Ufuklar” ve Erginer’in 2003’teki “Kan ve Tabu” adlı makaleleri öncül çalışmalardır. 2021 yılında Vargün makalesini antropoloji kapsamında; 2021 yılında Avcı’nın yüksek lisans tezi halk bilimi alanında ele alınmıştır. Özdemir ve diğerlerinin 2021’de yazdıkları makale ise saha çalışmasına dayanmaktadır. Baysal Yurdakul ve Alkır’ın 2023’te yayınlanan çalışmaları ise Türk dünyasındaki literatürden hareketle ele alınmıştır. Çalışmaların yayım yılına bakıldığında araştırmaların sosyal bilim alanında çok yeni olduğu anlaşılmaktadır.

Yöntem

Çalışmamızda 2018-2019 yılları arasında Türkiye’nin farklı illerinden, yaşları farklılık arz eden 56 kadınla yarı yapılandırılmış mülakat gerçekleştirilmiştir. Çalışmada elde edilen verilerin bir kısmına yüz yüze, bir kısmına ise telefonla erişilmiştir. Kaynak kişilere, “Âdet ya da aybaşı olarak nitelenen bu döneme genelde ne ad verdikleri, resmi ve gayri resmi ortamlarda adlandırmanın değişip değişmediği, bu dönemde yapmaktan sakınılan eylemlerin neler olduğu, İslamiyet ile ilişkili olarak bu döneme dair ne gibi yaptırımlarla karşılaştıkları, bu dönemin doğum, evlenme ve ölüm geçiş törenleriyle ilişkisi”ne dair sorular yöneltilmiş, verilen yanıtlardan hareketle bulgulardaki başlıklar belirlenmiş, bu veriler kültürel değişim açısından yorumlanmıştır. Kaynak kişilerin ad ve soyadları, istekleri üzerine kısaltılarak gizlenmiştir.

Bulgular

a. Menstrüel döngünün sözlü kültür ortamındaki nitelermeleri: Kaynak kişilerin menstrüasyon dönemiyle ilgili adlandırmaları çeşitlilik göstermektedir: *Bizim burarlarda âdete; aybaşı ya da özel hasta oldum denir (KK7, KK6). Halam geldi, âdet oldum, renklendim, anavatan kan ağlıyor, misafirim geldi, özel gün, ay başı oldum gibi şeyler söylenir (KK43), teneke oldum, tarla çamur, halam geldi, küçük kız ağlay, aybaşı (KK47), öyle oldum, hayız hâli, günüm geldi, aybaşı, âdet gördüm, eskiler 'kirlendim' der (KK48), babam anneme, âdet oldun mu diye sorarken biz anlamayalım diye, 'Maaş yattı mı?' diye sorarmış (KK50), halam geldi, Kara Fatma'nın başı yarıldı, aybaşı oldum, kirlendim, öyle oldum, namazsızım, hasta oldum (KK52), doğma büyüme Sakaryalıyım, burada genellikle regl günleri erkeklerden utanarak, çekinerek ve asla bilmemeleri gereken bir durummuş gibi saklanır. Kızlar arasında özel gününde olduğunu belirtmek için; ana vatan kan ağlıyor, şu an kirliyim, altta kanlı savaş var, günüm geldi, abdestsizim, içim kan ağlıyor, aybaşındayım (KK54), kuşum geldi denilir (KK30). Çanakkale taraflarında regl oldun mu yerine 'kirlendin mi' denilir (KK21), annem âdet yerine kirlenmek kelimesini kullanıyor (KK40). Hasta olmak dışında izinliyim, tatildeyim de denir (KK53). Kadınlar arasında bu dönemin örtmece ifadelerle dile getirilmesi kültürel bellekte konunun tabu olarak görülmesiyle açıklanabilir. Örtmece ifadeler, güzel adlandırma ve mizahi olarak ele alınmıştır. Vurgulanması gereken bir diğer önemli husus ise kadının özel ve kamusal alanda farklı jargonları tercih etmesidir: *Ben normalde âdet oldum diyorum, başkasının yanında regl oldum, akrabalarımın yanında ise anavatan kan ağlıyor, diyorum (KK30), kendi içimizde üstümü gördüm, salça kaynıyor, başkasının yanında menstrüasyon dönemim derim (KK56). Normal gündelik konuşmalarda tepki verilmeyecek bir konuya aşırı tepki veren kişiye "Muayyen gününde misin?" diye sorarlar. Aslında bu biyolojik, hormonal değişimi gösterir (KK55).**

b. Menstrüel döngüsünün doğum, evlenme ve ölüm ritleriyle ilişkisi: Doğum, evlenme ve ölüm ritinde âdetli kadının toplumsal olarak paranteze alınması söz konusudur. Bu dönemde "Kadın, falanca eylemi yaparsa falanca olumsuz durum ortaya çıkar" şeklinde yaptırıma dayalı bir sistematik işler.

Doğum: Doğum ritüeli kapsamında tespit edebildiğimiz iki önemli husus vardır. Bunlardan ilki âdetli kadının kırkı çıkmamış bebeği ve lohusa kadını ziyaret etmemesi gerektiği, diğeri ise yeni doğan bebeğin ad törenine katılmamasıdır. Bunun nedeni kutsuzluk ve uğursuzluğun bebeğe geçmesinden kaçınmak içindir: *Ay hâlindeki kadına kırkı çıkmamış bebek baktırılmaz. Şayet bakarsa çocuğun yüzünde isilik gibi kabarcıkların oluşacağına inanılır (KK1), bebeğin yüzü alacalı olur, yüzünde sivilceler olur (KK30), yüzü alacalı olur (KK49), yüzü kara (KK52), lekeli, çilli olur (KK53). Bebeğe yaklaşılmaz, lohusa kadının evine gidilmez (KK8, KK9, KK21, KK35). Yeni doğan bebeğe dokunamaz, kucağına alamaz, yüzüne bakamaz, sebebi çocuğa zararlıdır. Diyelim baktı, o kadın hangi ay âdet oluyorsa bebeğin yüzü o ay kızarır, lekelenir (KK28, KK43). Yeni doğum yapanların evine gidilmez, uğursuzluk getirirmiş (KK45). Bebek görmeye ilgili bir başka uygulamada ise yine büyüsel bir çözüm söz konusudur: *Bebek görmeye gitmiştik ve o sıra annem âdet dönemindeydi. Âdetli kadınlar yeni doğan bebeğe bakamazmış beneklenir, çirkinleşirmiş. Annem "Bakmayım" dedi. Bebeğin annesi de "Bebeğin suratının örtüldüğü bezi tut, üç kere annen gibi dedikten sonra açıp bakabilirsin, bir şey olmaz" dedi ve annem öyle yaptıktan sonra bakmıştı (KK11). Yeni doğan bebeklere dokunulmaz ve sevilmez. Eğer dokunulursa ya da bakılırsa üç kere "Ben de annen gibiyim" denir (KK18). Buradaki "annen gibi" ya da "Ben de annen gibiyim" söylemi bebeği koruma düşüncesine dayanır. Doğumla ilgili bir diğer tabu, ad vermeyle**

ilgilidir: *Yeni doğan bebeğin ad verme töreninde o gün âdet gören kadınlar o odaya giremez, girerse bebeğin bundan kötü etkileneceğine inanılır (KK26)*. Ad verme töreninin de bireyin hayatında önemli bir eşik olduğu düşünüldüğünde bebeğe kadındaki uğursuzluğun geçmesi engellenir.

Evlenme: Evlenme ritisiyle ilgili yine âdetli kadının kutsuz ya da uğursuz olacağı düşüncesiyle toplumsal uygulama ve ritüellerden uzaklaştırıldığı anlaşılmaktadır: *Şayet âdetli kadın, çeyize bakarsa çeyize şeytanın işediğine inanılır yani çeyiz sararır, bu yüzden âdetli kişi yeni gelinin çeyizini görmeye gidemez (KK1)*. *Gelin görmeye gidilmez (KK9)*. *Âdetliken imam nikahı kıyılmadığı için evlenilemez (KK13)*. *Âdet olan kızı kocaya vermek gerekirmiş. Âdet olan kadının evinde domuz eti kaynar derlermiş (KK44)*. *Eşinle birlikte olamazsın (KK52)*. *Âdetliken cinsel ilişkiye girilirse ve çocuk olursa, o çocuğun hayırsız olacağına anne babasına ömür boyu kötülük edeceğine inanılır (KK49)*. Âdetli kadınla ilgili bu eylemler, olumsuz ve korkutucu yaptırımlarla açıklanmıştır.

Ölüm: Âdetli kadının ölüm ritisiyle ilişkisi, kişi ve mekânlara bağlıdır. Ölen kişiyle temas etmemesi ve mezarlığa gitmemesi gerekir. Bunun sebebi kutsuzluk tözünün mekânı ve ölü bedeni kirletmemesi içindir. *Âdetli kadın, mezarlığa gitmez (KK1, KK21, KK28, KK46, KK52, KK24)*. *Mezara gidilmez, günah (KK49)*. *Cenazeye bakılmaz (KK9)*. *Ölüne yüzüne bakılmaz (KK17, KK46, KK52)*. *Âdetli kadın, can çekişen ağır hastaya bakamaz (KK16)*. *Ölüne yüzüne bakılmaz, bakılırsa ölüne abdesti gider (KK23, KK52)*. *Ölü kişinin yüzüne bakılmaz, ölü eğer yıkanmışsa bakılmaz çünkü abdestimiz olmadığı için (KK30)*. *Mezarlığa gidemezsin ki mezarlığa gittin mi “öyle oldun” mu yedi kat bir şey giyeceksin ki mezarlığa gidebilsin (KK48)*. *Âdetliken ölüne üzerine su dökemez, döken kişinin boy abdesti olmalı (KK53)*. *Sonra abdestsiz mezarlığa gidilmediği için âdetli kadını cenazeye almamışlar (KK11)*. Ölüm ritinde doğum ve evlenme ritinden farklı olarak kadının ritüellerden uzaklaştırılması daha ziyade İslami söylem olan ‘Günah olur’ sözüyle denetlenmektedir.

c. Menstrüel Döngüsünde Kadının Kendi Bedeni ve Tabiatla İlişkisi

Kadının Kendi Bedeniyle İlişkisi: Genel anlamda bu dönemde kadının kendi bedeni özelinde vücuduna müdahalede bulunmaması gerektiği ve bedenindeki uzuvların kirli kabul edildiği vurgulanmaktadır. Sadece kendi bedeni değil, başkasının bedenine de tasarrufta bulunması istenmez: *Âdetli kadın; tırnak kesemez, saç tarayamaz, boyatamaz ve kesemez. Çünkü yıkanmadan bu uzuvların pis olduğuna inanılır Banyo yapamaz (KK4, KK8, KK13, KK21, KK26, KK28, KK7)*. *Saç boyatamaz, boyarsa boya tutmaz derler (KK5, KK23, KK25)*, *ağda, kaş bıyık alınmaz, canın daha çok acır inanışı var (KK27)*. *Vücut temizliği yapılmaz, kaş, bıyık vs. alınmaz, ağda yapamaz. Tırnak kesilmez, saçlar boyatılmamış, günah olduğunu söylerler. Vücuttan tüy alınmaz, gusül abdesti alındıktan sonra vücut temizliği yapılır. Tırnak kesilmez, günahdır. Kimsenin saçına elini dokunamazsın, dokunduğun kişinin saçı dökülür. Vücuttaki tüyler alınmaz, alınırsa toplanır, banyo yapılırken suyla ıslatılması sonra toprağa gömülmesi gerektiği söylenir. Tırnak kesilmez, eğer kesilirse bir peçete içinde duş alırken ayağının altına alınır (KK22, KK19, KK20, KK7, KK6, KK17, KK23, KK25)*. *Kendi veya başkasının saçını kesemez, çünkü saç hızlı uzamamış (KK39)*. *Ağır iş yapılmaz (KK9)*. *Sonra âdetliken bunu ben çok yaşıyorum, etrafımdan olumsuz eleştiri aldığım için söylüyorum. Âdetken banyo yapılmaz yoksa âdetin kesilir “pis kan” diye tabir ederek o vücuttan atılmaz diyorlar (KK11)*. *Duş alması doğru değil, derler. Karın ve dizini okşayamaz, saç kesemez caiz değil, derler (KK24)*. *Tırnak kesilmez. Neden olduğunu bilmediğim ama büyük sözüne güvenerek uyguladığım; özel dönemlerde kaş, bıyık alınmaz. Ağda*

yapılmaz, tırnak, saç kesilmez (KK33). Hastayken kendi ya da başkasının saçını kesemez, günah olur, derler. Saç boyanmaz. Saç, tüy, kul gibi benzeri şeyler alınmaz (KK30), vücut temizliği yapılmaz, çünkü o durumda cünüp olarak sayılmış temiz olmadığı için de iyi sayılmamış diye biliyorum (KK35), tırnak kesilmez, sağlık sıhhatte temizliğe aykırı olur (KK45). Bahsedilen bu yaptırımlarda İslami söylemin baskın olduğu görülmektedir. Bedene ait müdahale bereketsizlikle, vücuda ait parçanın kirli kabul edilmesiyle ve sağlıklı ilişkilendirilir. “Günah olur” söylemi burada da karşımıza çıkar.

Kadının Tabiatla İlişki: Menstrüasyon döngüsündeki kadının zarar verdiğine inanılan diğer bir unsur ise tabiatıdır:

Ağaç ve Bitki: Kadının bu dönemdeki kutsuzluğunun diğer canlılara geçeceğine yönelik inanış yine olumsuz edimlerle ifade edilir: *Âdetliyken ağaca çıkılmazmış, ağaç kururmuş. Bir şey dikilmezmiş (çiçek vb.) tutmazmış (KK2), kadın tohum ekemez, çünkü sebze meyve vermez (KK3, KK13). Çiçek ekemez, ağaç dikemez hemen kuruyacağına tutmayacağına inanılır, ağaç, çiçek budayamaz, ağaca çıkamaz, eğer ağaca çıkarsa ağaç hakkını helal etmez, ağaçtan kan gelirmiş (KK4), sebze toplayamaz ya da gül koparırsa kurur (KK13), bağa yaprak toplamaya gidemezmiş, melekler utanırmış (KK42), fasulye ekemez, fasulyeler hep paslı yani lekeli olur (KK53), Hatay’da defneden sabun yapımı çok meşhur (har diğer adı), bu sabun yapımı baya meşakkatlidir, bunu herkes tutturamaz, bunu yaparken civarda hasta hasta biri varsa tutmaz, derler. Bir diğeri ise, eskiden kadınlar şekerle ağda yaparlarmış, eğer hasta ise bu ağdanın kıvamı tutmazmış (KK51), tarlada kabak, fasulye tohumu vs. ekemezsin, ekersen iyi olmazmış (KK48). Eskiden âdetli kadınlar sanki öcü gibiymiş. Meyve ağacına çıkılmaz çünkü ağaç yedi sene meyve vermezmiş (KK52). Âdetli kadının bağa girmesi neticesinde meleklerin utanması da yine ağaç kültürünün İslamiyet ile uyumlanmasıyla açıklanabilir. Defneden sabun yapımı ise fermantasyon gerektiren bir işlem olup kadının özellikle mayalama gerektiren edimlerdeki menfi rolünü hatırlatır. Bu dönemde kadının “öcü” gibi görülmesi de yine negatif rite gönderme yapar.*

Hayvan: Âdetli kadının fiziksel temasının yasaklandığı bir diğer kült ise hayvanlardır. Bu döngüdeki kadının, hayvanların sütünün bereketini ya da doğurganlıklarını olumsuz yönde etkileyeceğine inanılır: *Sığırı sağamaz, sütü kesilir diye (KK13). İnek sağılmaz, eğer sağılırsa ineğin sütü kesilir (KK23). Hasta kadın kuluçkaya kaz veya tavuk yatırmazmış, mundar olurmuş, çıkmazmış (KK42).*

Su: Kadının olumsuz etkilediği kültürlerden bir diğeri ise sudur. *Âdet döneminde suya girilmez (KK9), hamama gidilmez (KK28). Ayrıca âdetli kadının denize, havuza vs. girmesi sakıncalıdır (KK46).* Esasında burada iki yönlü korunmadan söz edilebilir. Bu süreçte hem kadının sağlığı hem de suyun temizliği öncelenmektedir. Maddi ve manevi kirlilikten kadını temizleyen şeyin, abdest yani suyun olması da ayrıca İslami açıdan dikkate değerdir.

ç. Âdetli Kadının Yiyecek ve İçeceklerle İlişkisi: Âdetli kadının yeme ve içmeyle ilişkisini “*Âdetli kadın, mayası tutacak hiçbir yiyeceği yapamaz, aksi takdirde mayası tutmaz (KK15)*” diyen kaynak kişi özetlemektedir. Kısaca turşu ve konserve kuramaz, hamur yoğuramaz, yaprak basamaz. Sirkeye, salçaya ve turşuya ellemez. Sadece yapmak değil dokunmak bile olumsuz tesire neden olur, zira kadının kirli bedenindeki tözün yiyeceğe geçeceğine ve onu bozacağına inanılır: *Turşu kuramaz. Kurulmuş turşunun içine elini sokup kadından turşu çıkaramaz ki turşunun bozulacağına inanılır. Turşu çürür, erir, kaymaklanır. Turşular ezik olur, güzel olmazmış (KK4, KK5, KK22, KK24, KK29, KK49, KK43, KK30, KK52). O hâldeyden yapılan turşu, turşu tadını vermez (KK46). Turşu kurmak ve bunun gibi beceri gerektiren şeyler âdetliyken yapıl-*

maz, tutmaz, olmaz (KK11). Derler ki turşu koyamazsın, erirmiş. Konserve falan kuramazmışsın, erirmiş (KK48). Turşu çıkarılmaz, peynir doğranmaz (KK26). Daha önce hiç açılmamış turşuyu açamaz, o turşu bozulur, erir gider (KK15), salça ve turşuya elleyemez yoksa üstü küf olur (KK21). Yıllanmış sirkeye dokunamaz, dokunursa günahdır (KK23), yemek yapmaz yani eskiler öyle söylerdi. Kadın âdetliken elinden hiçbir şey yenilmezmiş, kadının temiz olmadığı düşünülürmüş (KK7). Âdetli kadının kirli kabul edilmesi, hamurun tutmaması ya da kabarmamasıyla neticelenir. Aksi durum ise başkaları tarafından ayıplanarak denetlenir: *Âdetli kadın kirli diye hamur yoğurması uygun değil, hamur yoğuramaz* (KK12, KK13, KK4, KK24). *Küçükken yaz vakitleri köye giderdik, orada da âdetli kadın hamur yoğurmaz, hamuru kabarmaz laflarını duydum. Birisi öyle yoğurduğu için kadına “Aaa sen öyleyken nasıl hamur yoğuruyorsun” demişlerdi* (KK11). Mayalama işleminin olumsuz etkileneceği bir başka uygulama ise yoğurt yapımıdır ki sütün kırmızıya çalması bu döngüye gönderme yapan bir işaret olarak yorumlanabilir: *Yoğurt mayalanmazmış, yoğurt sulu olurmuş* (KK25). *Hatay iline özgü, tuzlu yoğurt yapma zamanları vardır. Bazı bölgelerde süzme yoğurt olarak geçer ama bu biraz farklı. Süt kaynatılır, yoğurt hâline getirilir ve bu konserve olarak saklanır. Üç dört yıl kalsa kullanılan bir kahvaltılıktır. Bu piştiğinde hasta olan kişi yaklaştırılmaz. Yoksa süt kırmızıya çalarmış* (KK50). Bir başka mayalama gerektiren işlem ise asma yaprağı basma işidir: *Bizim Ege’de âdetli kadın, asma yaprağı bidona basamaz, basarsa çürür* (KK43), *Yaprak tuzlanmaz* (KK28). Ayrıca kilerden bir şey alamaz (KK13). *“Yaptığı yemek tatsız olur” derler* (KK24). Kadının yemek kültürü kapsamında yasaklandığı bir başka uygulama Kurban Bayramı ile ilgilidir: *Regl olan kadın Kurban Bayramlarında yemeklerin yapılacağı kazanın dahi yanına yaklaşamaz* (KK27). Kadındaki uğursuzluğun yemeğe geçeceğine ve onu bozacağına inanılır. Yiyeceğe dokunmanın hatta bakmanın günah olduğu söylemi dinî ritüellerde de karşımıza çıkar. Ayrıca *“Ayran içmeyin âdetiniz kesilir”* (KK29) örneğinde olduğu gibi bu döngünün varlığı kadar yokluğu da negatif bir durumdur.

d. Âdetli Kadın ve İslamiyet: Âdetli kadının rol ve sorumluluklarını belirleyen önemli kaynaklardan birinin doğrudan İslam olduğu, ayet ve hadislerin bu konuda kadının toplum ve ailedeki rolünü etkilediği görülmektedir. Bakara Suresi/222’deki “Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: O, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay hâlinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın” (Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî 2008: 35; İlmihal II İslâm ve Toplum, 2013: 19) ifadesi temel referanstır. Delaney, İslâmî pratikle doğrudan ilişkisi olanlar için, âdet kanaması süresince kadının Kur’ana dokunmadığını, camiye giremediğini ve oruç tutamadığını ifade eder ve âdet kanaması sırasında kutsal kitaba dokunmanın ya da kutsal yere girmenin, pisliği ait olmadığı yere bulaştırma anlamına geldiğini söyler (2004: 119). Araştırmamızda Kur’an, namaz, oruç, hac, kutsal mekânlar, cinsel hayat, dua gibi dinî içerikli kavramlarda kadının paranteze alındığı belirlenmiştir. Kaynak kişiler, özellikle İslamiyet’in âdetli kadına yaklaşımı konusunda hemfikirdir: *Âdetli kadın Kur’an’a dokunamaz, Kur’an okuyamaz* (KK1, KK4, KK8, KK9, KK10, KK12, KK24, KK35, KK41, KK48). *Dokunursan günah çarpılırsın derler. Annem ve anneannemden çok duydum* (KK11). *Eskiden, şayet âdet günün bittiyse hemen banyo olman lazımmış, cünüp sayılırsın. Eğer yıkanmazsan, mesela tarlaya gittin bastığın yer kurur, ne ellersen kurur, bir şey ekip biçemezsin. Eskiden bunlar yaygındı, şimdi Kur’an’da her şey yazıyor* (KK52). *Namaz kılamaz* (KK4, KK8, KK9, KK10, KK12, KK24, KK35, KK48, KK52). *Abdestsiz mezarlığa gidilmediği için âdetli kadını cenazeye almamışlar. Cenazeye bakamaz. Mezara gidemez. O durumda olan kişi temiz olmadığı için camii ve mescide giremez. Türbe*

ziyaretine gidemez (KK27, KK45, KK35, KK4, KK8, KK9 KK24, KK41, KK48, KK11). Kabe'yi tavaf edemez (KK46). Hacca gidemez (KK53). Oruç tutamaz (KK10, KK24, KK35, KK32, KK46, KK48, KK52). Ramazan ayıysa oruç tutulmadığı hâlde sahura kalkılır (KK26). Dua edemez. Dua okuması yanlış olur (KK12, KK24). Genel ibadetler yok (KK13). Namaz kılınmaz. Oruç tutulmaz. Camiye girilmez. Bunların hepsi günah olur, abdest tutamaz. Saç boyanmaz, herhangi bir yerine kına yakamaz. Bunların yapılmamasının nedeni abdestle yapılan işler olduğu için (KK32, KK30, KK43). Eşiyle birlikte olamaz günah, eşe yaklaşılmaz, haram (KK8, KK9, KK35, KK48). Âdetli kadın eşiyle beraber olmaz, çünkü günah, kadının dinlenme günleridir (KK43). Kaynak kişilerin ifadelerinde karşımıza çıkan bu yaptırımlar, “Günah olur, günah çarpılırsın, haram, cünüp” gibi İslami söylemlerle denetlenir. Bu döngüde kadının abdestsiz yani kirli olduğu kabulü ister istemez onu kutsal mekânlardan da uzaklaştırır. Kaynak kişilerin özellikle namaz, oruç, Kur'an gibi dinî konularda mutabık olmaları dikkate değerdir. İslamiyet özelinde görüş bildiren buradaki çoğunluğun aksine fikir bildiren kaynak kişi ise, kadının bu denli ibadetten soyutlanmasına şu şekilde karşı çıkar: *Âdetli kadın parmağını sıcak süte değdirirse yoğurt mayalanmaz, mayalı hamur tutmaz denir ki bana sorarsan onlarca hurafenin içinden doğruluk payı olan bu. Gerisi İsrailiyattan gelen şeyler tamamen. Kirlidir, pistir, camiye giremez, oruç tutamaz, Kur'an okuyamaz, kocasıyla aynı yatakta yatamaz, bunun gibi âdetlerin hepsini Kur'an çürütmüştür. Yahudi inancı İslam inancının farklarını ortaya koymuştur. Ancak Yahudi davranışlarını Arap âdetleri veya İslam'dan bağımsız geleneksel din anlayışı buna itibar ederek Kur'an gerçeklerini devre dışı bırakarak âdetli kadını pis, kirli saymışlardır ki alakası yok. Oysa Kur'an sadece âdetli kadının eşiyle cinsel ilişkisini yasaklamıştır. Bu rahatsızlık veren bir hâldir ve sağlıklı olduğunun göstergesidir. Yoksa oruç tutabilir, camiye girebilir (KK55).* Kaynak kişi, uygulamaların bir kısmını “inanç” bir kısmını “hurafe” kabul etmesindeki etmen farklı dinlerin yorumlarından kaynaklanmaktadır.

e. Bereketsizlik ve Uğursuzluk: Bereketsizlik durumu esasında hem erkek hem de kadınla ilişkilidir. Kalafat'a (2015: 52) göre “Batı Türklüğünde kadınlara ay hâli, kırkı çıkmamış olma gibi özel durumları nedeniyle inanç içerikli farklı muamele yapıldığını da biliyoruz. Boy abdesti almamış kimsenin dokunacağı her şeyden bereketi kaldıracacağı inancı varken, bu yasak çemberinin çapı kadınlar söz konusu olunca daha büyüktür”. Âdet döngüsüyle ilgili tespit ettiğimiz bir başka husus ise kadının uğursuzluğu ve bereketsizliğidir: *Âdetli kadın para sayamaz, bereketi kaçar (KK13). Bildiğim kadarıyla eve alınan yiyecek türü şeylerin paketleri yeni alındıysa âdetli kişi açamaz çünkü bereketi kaçıyormuş. Bir de el işi yapılan bir ortama âdetli kadın girdiği zaman sökülürmüş (KK14). Böyleyken çuvaldan un ya da şeker alınmaz. Rızkın bereketi kaçar (KK23). Âdetli kadın un çuvalına elleme, bereketi kaçar, derler (KK49).* Bu örnekler, kadındaki tözsel kutsuzluğun varlığa geçmesini engellemek içindir. Negatif rit olarak tespit edebildiğimiz diğer inanışlar ise şunlardır: *Uzun bir yolculuğa çıkmadan yazları, köye giderken âdet gününe denk getirmezlerdi, âdetli yola çıkılmaz diye (KK11). Âdetli kadın fal bakamaz, sebebiyse falı tutmaz (KK25). Âdet olduğu aile bireylerine söylenmez (KK26). Âdetli kadın, tavşan eti yiyemezmiş, çünkü av yapan kişide nasip kesikliği olurmuş (KK34).* Öte yandan, âdet kanının meydana getirdiği bazı olumlu sonuçlar da vardır. “Cüzzama, siğillere, doğum lekelerine, gut hastalığına, guatra, hemoroide, saraya, bağırsak kurtlarına ve baş ağrısına iyi gelir” (akt. Direk 2003: 253). *Gök gürlütlü dolu yağarsa âdetli kadın eteğini dua eder şekilde kaldırması lazım, ancak o şekilde gök gürlütlü diner, dolu, yağmur şeklinde yağarmış yani hava sakinleşmiş (KK34).* Burada kadının hava şartlarını sakinleştirmesi ilk başta olumlu bir edim olarak görülebi-

lir, fakat kadının burada da bereketsizliği vurgulanmaktadır. Ayrıca çocuğun isilik olma durumunda benzeri benzerle sağaltma halk hekimliği uygulamasına başvurulur. *Çocuk doğduğunda kırmızı isilik olunca âdet kanı çocuğa sürülür. Isiliklerin gittiği görülmüştür (KK47)*. Doğum ritüelinde bahsettiğimiz örneklerden farklı olarak burada âdetli kadın, sorunun kaynağı değil çözümün parçasıdır. Âdet kanının kullanıldığı uygulamalardan biri de büyüsel içeriklidir: *Âdet kanından büyü yapıldığını duymuştum. İnternette de yazıyor. Birini kendine âşık etmek için yapıyormuş ama nasıl olduğunu bilmiyorum. Doğru mu gerçek mi hiç fikrim yok. Bence âdet kanı necis, pis. Büyü yapmak zaten günah (KK53)*. Âdet döngüsüyle ilgili yaşanan sıkıntılarda ise geleneksel ya da modern tıbbı başvurulmaktadır. *Örneğin, âdet olmayan kız, önce kocakarı ilaçlarıyla iyileştirilirdi, köy ebeleri vardı. Âdet düzelmesi için bazı otlardan ilaç yaparlardı (KK52)*. Kadınların menstrüasyon öncesi ve menstrüel dönemdeki sıkıntılarını gidermek üzere çoğunlukla bitkisel ve hayvansal ürünlerden faydalandıkları görülmektedir (Can Özdemir vd. 2021: 30). Günümüzde ise belli bir yaşa gelip de âdet görmeyen ya da âdet düzeni konusunda sıkıntı yaşayanlar çoğunlukla modern tıbbı başvurmaktadır. Bazen bu dönemde papatya çayı gibi bitkisel yöntemle başvurarak rahatlama çabası yapılmaktadır. Farklı bir başka ritüel ise ilk kez âdet gören kızla ilgilidir. Âdet süresinin uzun sürmesi istenmez, ideal zaman dilimi beş ya da altı gündür: *Bir kız ilk kez âdet olduğunda âdetliken merdivenden üç adım tersine zıplaması gerekir. Bunu âdeti dokuz, on gün sürmesin diye yapar (KK53)*. Âdet olan kızla ilgili karşılaşılan bir başka uygulama ise kızın bu durumu annesine söylemesiyle birlikte annesinin kendisine tokat atmasıdır.

Sonuç olarak bedensel kirliliğin toplumsal kirlenmeye dönüştüğü eşik ritlerinden biri olan kadının menstrüel döngüsü yasak ve kaçınmaları barındırır. Çalışmada kadının sağlıklı ve doğurgan birey olarak yaşadığı aylık döngüsünün kültürel bellekte, bazı örtmece kodlarla, güzel adlandırma ve mizahi dille ifade edildiği belirlenmiştir. Bu döngünün konuşulmasının dahi sakınılan bir durum olması kadınların zamanla kendi aralarında jargon geliştirmesine neden olmuş ve böylece kadınlar, metafor ve istiareye başvurmuşlardır. Kadınlar arasında ‘âdet, aybaşı, ay hâli, hayız hâli ve hasta olmak’ ifadelerinin yaygın kullanıldığı belirlenmiştir. İslamiyet ile ilişkili olarak ‘abdestsizim’ ve ‘namazsızım’ sözcükleri kullanılmaktadır. Bu döngünün negatif bir rit olduğuna açıkça gönderme yapan ise ‘kirlendim’ sözcüğüdür. Kadının toprak, erkeğin ise tohum olduğuna yönelik metafor ise ‘tarla çamur’ kullanımında karşımıza çıkar. Tarlanın çamurlu olması ise kadınların bu dönemdeki verimsizliği ve bereketsizliğiyle açıklanabilir. Bu döngünün kanla ilişkilendirildiği de görülmektedir: ‘Anavatan kan ağlıyor, Nazilli kan ağlıyor, altta kanlı savaş var, içim kan ağlıyor.’ Kan rengi kırmızıyla ilişkili adlandırmalar da mevcuttur: ‘Kırmızı kar yağıyor, kırmızı halam geldi, salça kaynıyor’. İlâveten ‘halam geldi, öyle oldum, günüm geldi, özel hasta oldum, özel gün, teneke oldum, izinliyim, muayyen gün, tatildayım, misafirim geldi, renklendim, küçük kız ağlay, maaş yattı mı, üstümü gördüm, kuşum geldi, Kara Fatma’nın başı yarıldı’ gibi nadir ve mizahi ifadeler de kullanılmaktadır. Literatürde âdet, aybaşı, ayhâli, hayız, menstrüasyon, üstünü görmek, akıntı, anahâlî ve dem gibi sözcüklerle nitelenen bu döngünün sözlü kültür ortamında kullanımının çeşitlendiği tespit edilmiştir. Belirlenen bu ifadeler yenilerinin eklenmesi ise kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca ifadelerin bağlama göre değiştiği, kamusal alanda daha ziyade regl, menarş ve menstrüasyon sözcükleri tercih edilirken diğer örtmecelerin ise özel alanlarda yeğlendiği belirlenmiştir.

Âdetli kadın hastalık, uğursuzluk, kirlenme gibi olumsuz durumlara neden olacağı gerekçesiyle beşikten kefeneye bir başka ifadeyle doğum, evlenme ve ölüm ritüellerinden uzaklaştırılmaktadır. Kadının bu dönemde hem kendi bedenine hem de tabiata zarar

verdiğine inanılmaktadır. Kadının fiziksel teması hatta bakmasıyla bile ortaya çıkan “çürür, bozulur, tutmaz, bitmez, yetişmez, ağlar” gibi menfi edimler, bu durumu ispatlamaktadır. Doğum, evlenme ve ölüm geçiş ritlerinde ise kadının yine toplum ve ritüellerden gerekçelendirilerek uzak tutulduğu, aksi durumlarda birtakım yaptırımların gerekliliği vurgulanır. Örneğin âdetli kadın yeni doğum yapmış lohusa kadını ziyaret edemez, kırkı çıkmamış bebeğin yüzüne bakamaz aksi takdirde bebeğin yüzü “İsilik olur, benek olur, sivilce olur, alaca olur, lekelenir, çillenir” gibi birtakım inanışlar belirlenmiştir. Ayrıca bebeğe ad verme törenine ve yeni evlenecek kişinin çeyiz sergisine katılamaz, evlenecekse nikâh kıyamaz, âdet görmeden evlenemez; ölüyü yıkayamaz, ölünün yüzüne bakamaz, mezarlık ziyaret edemez. Kadının tesirinin olumsuz olduğu hususlardan bir diğeri ise yeme-içme kültürüyle ilgilidir. Kadının bu dönemde özellikle mayalama gerektiren yemek hazırlığından uzaklaştırıldığı görülür. Kanın tabu olması ise “kirli ve pis olma, uğursuz olma, bereketsizliğe neden olma, kendine ve diğer canlılara, tabiata zarar verme” gibi gerekçeler dışında İslami olarak “haram, yasak, günah, mundar, cünüp” gibi sözlerle denetlenmektedir. Kadının bereketsiz ve uğursuzluk kaynağı olarak görülmesi dışında birkaç örnekte pozitif amaçla kullanıldığı belirlenmiştir. Araştırmanın İslamiyet öncesi ve sonrası inanışların nasıl senkretik yapı oluşturduğunu görmemiz dışında farklı toplumlarla yapılacak karşılaştırmalı halk bilimi çalışmalarına, katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca kültürel değişimi görebilmek için konunun, sosyal medyadaki tartışmalar odağında kapsamlı olarak ele alınması önerilmektedir.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %100.

ETİK KOMİTE ONAYI: : Çalışmada kullanılan veriler 2020 yılı öncesine ait olduğundan etik komite onayına gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

NOTLAR

1. Türkçe Sözlük'te menstrüasyon ve regl sözcükleri geçmemektedir (<https://sozluk.gov.tr/>).

KAYNAK KİŞİLER

- KK1: H.E.Ö.35 Akkuş, 2018.
KK2: Z. Y. S, 38 Trabzon, 2018.
KK3: A. Ş, 86, Mersin, 2018.
KK4: M. Ç., 40, Ankara, 2018.
KK5: E. Ç., 22, Mersin, 2019.
KK6: F. A., 20, Kırıkkale, 2019.
KK7: A. G. Ç., 20, Adana, 2019.
KK8: M. Ş., 24, Bursa, 2019.
KK9: K. K., 18, Trabzon, 2019.
KK10: S. D., 20, Bilecik, 2019.
KK11: G. B., 21, Bolu, 2019.
KK12: E. E., 30, Ordu, 2018.
KK13: G. C., 19 Samsun, 2019.
KK14: C.K., 19, Bursa, 2019.
KK15: T. G., 50, Trabzon/ Beşikdüzü, 2018.
KK16: M. V., 43, Giresun, 2018.
KK17: S.K., 20, Trabzon, 2019.
KK18: D. A., 20, İstanbul, 2019.
KK19: H. K., 22, Ankara, 2019.
KK20: E. Y., 55, Bursa, 2018.
KK21: M. T., 22, Çanakkale, 2019.
KK22: N. T., 22, Kayseri, 2019.
KK23: H. F., 23, Rize, 2019.
KK24: Y. E., 18, Giresun, 2019.
KK25: G. A., 23, Gümüşhane, 2019.
KK26: M. K., 21, Diyarbakır, 2019.
KK27: S. T., 63, Hatay, 2018.
KK28: A. E., 20, Afyonkarahisar, 2019.
KK29: G. B., 21, Gaziantep, 2019.
KK30: S. B., 18, Niğde, 2019.
KK31: Ş.H. T., 21, Kayseri Hacılar, 2019.
KK32: B. Y., 18, Denizli, 2019.
KK33: E. T., 22, Ordu Kabataş, 2019.
KK34: S. B., 21, Samsun Vezirköprü, 2019.
KK35: M. T., 20, Çorum İskilip, 2019.
KK36: G. E., 60, Reşadiye, 2018.
KK37: T. A., 43, Rize, 2018.
KK38: E. M., 21, Aydın, 2019.
KK39: P. A., 22, Samsun, 2019.
KK40: F. O., 21, 2019.
KK41: E. T. 22, 2019.
KK42: B. A., 28, Ankara, 2018.
KK43: A. Ç., 20, Aydın, 2019.
KK44: Ş. B., 40, Ankara, 2019.
KK45: R. B. G., 20, Kırıkkale, 2019.
KK46: A. A., 20, Samsun, 2019.
KK47: H. Y., 50, Yomra, 2018.
KK48: F. H., 55, Bilecik, 2018.

KK49: K. T., 24, Uşak, 2019.

KK50: D. Ş., 56, Hatay/ Antakya, 2018.

KK51: G. T., 62, Hatay, 2018.

KK52: A. Y. K. 53, Antalya, 2018.

KK53: N. Ç., 60, Çorum, 2018.

KK54: M. N. T, 21, Sivas, 2019.

KK55: Z. E., 32, Malatya, 2018.

KK56: A. Ş., 33, Trabzon, 2018.

KAYNAKÇA

“Halam Geldi” Filmi. <https://www.youtube.com/watch?v=Pydff5tE1s0> Erişim Tarihi: 20.07.2023.

Al Omari, Omar, Nadin M. Abdel Razeq, and Marjaneh M. Fooladi. “Experience of menarche among Jordanian adolescent girls: an interpretive phenomenological analysis.” *Journal of pediatric and adolescent gynecology* 29, 3 (2016): 246-251.

Avcı, Neslihan. *Kadınlık Hâlleri: Bedensel Dönüşümlerin Kadın Folkloruna Yansımaları. Yüksek Lisans Tezi*: Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli üniversitesi, 2021.

Barlas, Uğuroğlu. *Anadolu Düşünlerinde Büyüsel İnanmalar*. Karabük: Halk Eğitim Yay., 1974.

Baysal Yurdakul, Alkır, Yağmur. “Türklerde Menstrüasyon Dönemiyle İlgili İnanma ve Uygulamalar”. *Prof. Dr. Mustafa Arslan Armağanı*. (Ed. Prof. Dr. Adem Öger ve Doç. Dr. Mehmet Surur Çelepi). Çanakkale: Paradigma Yay., 2023.

Can Özdemir, Rana, Gümüş Şekerci, Yasemin, Erenoğlu, Rabiye. “Afganistan’dan Hatay-Ovakent’e Göçen Özbek Kadınların Premenstrual-Menstrual ve Menopoz Döneminde Kullandıkları Geleneksel Uygulamalar”. *Millî Folklor*, 131 (2021): :24-33.

Clancy, Kate. *Muayyen Günler Menstrüasyonun Gerçek Hikâyesi*. İstanbul: Metis Yay., 2024.

Delaney, Carol. *Tohum ve Toprak*. (Çev. Selda Somuncuoğlu-Aksu Bora). İstanbul: İletişim Yay., 2014.

Direk, Zeynep. “Adet Kanaması Tecrübesi: Sınırlar ve Ufuklar”. *Cogito: Kan, Damardan*, Yapı Kredi Yay., 37 (2003): 250-261.

Douglas, Mary. *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*. (Çev. Emine Ayhan.) İstanbul: Metis Yay., 2007.

Dundes, Alan. “Aynadaki Kanlı Mary: Ergenlik Öncesi Korkunun Bir Ritüele Yansıması”. (Çev. Selcan Gürçayır) *Millî Folklor*, 73 (2007): 106-117.

Erginer, Gürbüz. “Kan ve Tabu”, *Cogito: Kan, Damardan*, Yapı Kredi Yay., 37(2003): 181-191.

Ergün, Berivan. “Menstrüasyon ve Tabu”. *Antropoloji*, 41 (2021): 1-10.

Frazier, James George. *Ruhun Tehlikeleri ve Tabu*. (Çev. İsmail Hakkı Yılmaz). İstanbul: Pinhan Yay., 2019.

Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. (Çev. Cenap Karakaya). İstanbul: Kabcacı Yay., 2017.

Gecekuşu, Ahmet. *Güzel Adlandırma*. Yüksek Lisans Tezi. Elâzığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Genep van Arnold. *Geçiş Ritleri*. (Çev. Oylum Bülbül Beşler). İstanbul: Nora Kitap, 2022.

İlmihal II İslâm ve Toplum. “Kefâretler”, *Telif Heyeti*. Prof. Dr. Ali Bardakoğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2013.

Kalafat, Yaşar. “Destanı Katmanlaşma Sürecinde Türk Kültürlü Halklarda Kadın Teması ile İlgili İnançlar (Türk Halk İnançlarında Kadın)”, *Türk Kültürlü Halkların Halk İnançlarında-Geçmişten Günümüze Kişioğlu*. Ankara: Pelikan Yay., 2015.

Kamat, Shefali, and Koshy Tharakan. “The Sacred and the Profane: Menstrual Flow and Religious Values.” *Journal of Human Values* 27, 3 (2021): 261-268.

Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümer’de Başlar*. (Çev. Hamide Koyukan). İstanbul: Kabcacı Yay., 2002.

Kur’an-ı Kerim Açıklamalı Meâlî. (Haz. Hayrettin Karaman vd.). Ankara: TDV Yay., 2008.

Markstrom, Carol A. *Empowerment of North American Indian girls: Ritual expressions at puberty*. U of Nebraska Press, 2008.

Maulingin-Gumbaketi, Elizabeth, et al. “Socio-cultural implications for women’s menstrual health in the Pacific Island Countries and Territories (PICTS): a scoping review.” *Reproductive health* 19,1 (2022): 1-20.

Ölçer Özünel, Evrim. “Kan Olgusunun Soyun Devamlılığı Bağlamındaki Dönüştürücülüğü”, *Millî Folklor*, Yıl 17, 65 (2005): 40-45.

Ömek, Sedat Veyis. *100 Soruda İllelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. Ankara: BilgeSu Yay., 2014.

Ömek, Sedat Veyis. *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara: BilgeSu Yay., 2017.

Öztek, Zafer. *Halk Dilinde Sağlık Değişleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yay., 1992.

Rasmussen, Susan J. “Lack of Prayer: Ritual Restrictions, Social Experience, and the Anthropology of Menstruation among the Tuareg.” *American Ethnologist* 18,4 (1991): 751-769.

Türkçe Sözlük, <https://sozluk.gov.tr> Erişim Tarihi: 22.06.2023.

Türkçe Sözlük. Haz. Şükrü Halûk Akalın. Ankara: TDK Yay., 2019.

GRİMM MASALLARINDAKİ STATÜ VE KİŞİLİK ÖZELLİKLERİNİN TOPLUMSAL CİNSİYET AÇISINDAN İNCELENMESİ*

An Analysis of the Status and Personality Traits In Terms of Gender In Grimms' Fairy Tales

Dr. Aygül ŞAHİN TOPTAŞ**

ÖZ

Grimm Masalları, Alman kültürünün ve folklorunun özelliklerini ortaya koyan yegâne eserlerden biridir. Bir toplumun değerlerini, geleneklerini ve dünya görüşünü yansıtarak kültürel bir bağlamda anlatan masallar, toplumsal cinsiyet rollerini de içererek çocuklara aktarılır ve böylece toplumsal cinsiyet normlarının nesilden nesile geçişi sağlanır. Grimm Masalları da bu yönüyle toplumsal cinsiyet kavramının nesillere aktarımına hizmet eden birer araçtır. Buna ek olarak bu masalarda yer alan toplumsal statü ve kişilik özellikleri dönemin kültür anlayışı içerisinde cinsiyetin toplumsal hayata yansımalarını görmemize imkân sunmaktadır. Bu çalışmada, Grimm Masallarında kadın ve erkek karakterlerin toplumsal statü ve kişilik özelliklerinin toplumsal cinsiyet açısından nasıl tasvir edildiğini ve toplumsal cinsiyet fikrinin bu araçlar aracılığıyla topluma nasıl aktarıldığını incelemek amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda masallardaki karakterlerin cinsiyet temelinde toplumsal statü ve kişilik özellikleri analiz edilerek masalarda toplumsal cinsiyetin nasıl temsil edildiği ve kadın ile erkeğin toplumdaki rolleri ve davranış biçimleri ele alınmıştır. Bu inceleme, Grimm Masalları aracılığıyla geçmiş dönemlerdeki cinsiyet normlarını anlama ve günümüzde hâlâ devam eden cinsiyet rolleri konusundaki düşünceleri sorgulama potansiyeline sahiptir. Ayrıca, masallardaki statü ve kişilik özelliklerinin toplumsal cinsiyet açısından incelenmesi, folklorun insanların kimlik ve değerlerini nasıl şekillendirdiğini anlamamıza yardımcı olurken, cinsiyet rollerinin tarih boyunca nasıl şekillendiğini ve hâlâ devam eden tartışmaları nasıl etkilediğini anlamamıza katkı sağlar. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi kullanılmıştır. Araştırma kapsamında Grimm Masallarında yer alan 210 masal incelenmiş 22 masalda hiçbir toplumsal statü yer almadığı tespit edilmiştir. Bu nedenle toplumsal statü ve kişilik özellikleri incelenirken 188 masal ele alınmıştır. Erkek ve kadınlara ait statüler incelendiğinde dikkat çeken en önemli özellik, cinsiyetin statü üzerindeki belirleyici etkisidir. Grimm Masallarındaki toplumsal statü ve kişilik özellikleri incelendiğinde, kadın ve erkek karakterler arasında belirgin farklılıkların olduğunu görülmektedir. Erkek karakterlerin masalarda daha çeşitli toplumsal roller üstlendikleri, kadın karakterlerin ise daha çok ev işleri ve hizmet gibi ev içi rollerde tasvir edildiği belirlenmiştir. Kadın karakterler pasif bir şekilde konumlandırılmış, kadınlara açığı ve hizmetçi gibi cinsiyete dayalı mesleki statüler dışında başka bir toplumsal statü verilmemiştir. Grimm Masalları kadın ve erkeklerin kişilik özellikleri açısından incelendiğinde erkeklerin daha çok pozitif, kadınların ise daha çok negatif özelliklerle tasvir edildiği görülmüştür. Erkek karakterler genellikle güçlü, lider ve dışa dönük rolleri temsil ederken, kadın karakterler daha pasif, daha çok ev içi rollerde, fedakâr ve koruyucu figürler olarak tasvir edilmiştir. Bu farklılıklar, Grimm Masallarının yazılmış olduğu 19. yüzyıl Almanya'sının toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin bir yansıması olduğu ve kadınların toplum içindeki güç ve etki alanlarının sınırlı olduğunu göstermektedir. Bu araştırma, masalların insanların kimliklerini ve değerlerini nasıl etkilediğini anlamak için yeni bir perspektif sunmaktadır. Grimm Masalları üzerinden yapılan bu çalışma, folklorun cinsiyet rollerini anlama ve değiştirme potansiyeline sahip olduğunu ortaya koyabilir.

Anahtar Kelimeler

Grimm Masalları, Alman edebiyatı, kültür, toplumsal cinsiyet.

ABSTRACT

Grimms' Fairy Tales are one of the most important works that reveal the characteristics of German culture and folklore. Fairy tales, which reflect a society's values, traditions, and worldview and tell them in a cultural context, include gender roles and are passed on to children, thus ensuring the transmission of gender norms from generation to generation. In this respect, Grimms' Fairy Tales are tools that serve to transmit the concept of gender to different generations. In addition, the social status and personality traits in these tales allow us to see the reflections of gender on social life within the cultural understanding of the period. This

* Geliş tarihi: 26 Eylül 2023 - Kabul tarihi: 19 Nisan 2024

Şahin Toptaş, Aygül. "Grimm Masallarındaki Statü ve Kişilik Özelliklerinin Toplumsal Cinsiyet Açısından İncelenmesi" 144 (Kış 2024): 40-52

** Gazi Üniversitesi, Yabancı Dilleri Eğitimi Bölümü, Alman Dili Eğitimi Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye, aygulsahin@gazi.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-8468-1688.

study aims to examine how the social status and personality traits of male and female characters in Grimms' Fairy Tales are portrayed in terms of gender and how the idea of gender is transferred to society through these tools. For this purpose, the social status and personality traits of the characters in the fairy tales are analysed on the basis of gender, and how gender is represented in fairy tales and the roles and behaviours of men and women in society are discussed. This analysis has the potential to understand the gender norms of the past through Grimms' Fairy Tales and to question the ideas about gender roles that still persist today. In addition, examining the status and personality traits in fairy tales in terms of gender helps us understand how folklore shapes people's identities and values and contributes to our understanding of how gender roles have been shaped throughout history and how they still affect ongoing debates. Document analysis, one of the qualitative research methods, was used in the study. Within the scope of the research, 210 tales in Grimms' Fairy Tales were analysed, and it is found that there was no social status in 22 tales. For this reason, 188 fairy tales were analysed while examining social status and personality traits. When the status of men and women is analysed, the most essential feature that draws attention is the determining effect of gender on status. When the social status and personality traits in Grimms' Fairy Tales are analysed, it is seen that there are significant differences between male and female characters. It is also found that male characters assume more diverse social roles in fairy tales, while female characters are mostly depicted in domestic roles such as housework and service. Female characters are positioned in a passive way, and women are not given any social status other than gender-based occupational statuses such as that of cooks and maids. When Grimms' Fairy Tales are analysed in terms of the personality traits of men and women, it is seen that men are mostly depicted with positive traits, and women are mostly depicted with negative traits. While male characters generally represent strong, leader, and extroverted roles, female characters are depicted as more passive, more domestic, sacrificing, and protective figures. These differences reflect the gender inequalities of 19th century Germany, where Grimms' Fairy Tales were written, and show that women's power and influence in society were limited. This research offers a new perspective to understand how fairy tales affect people's identities and values. This study based on Grimms' Fairy Tales may reveal that folklore has the potential to understand and change gender roles.

Keywords

Grimms' Fairy Tales, German literature, culture, gender.

Giriş

Masallar, folklorun önemli bir türü olarak, bir toplumun kültürel mirasını ve değerlerini yansıtan önemli bir araçtır. Folklor, insanların geleneksel kültürel pratiklerini, inançlarını ve sanatlarını inceleyen bir disiplindir (Oğuz 2007). Bir ülke veya belirli bir bölgeye ait maddi ve manevi kültürel ürünleri derleyen, sınıflandıran, çözümleyen, yorumlayan ve son olarak bu bilgiyi bir bütün hâlinde sunmayı amaçlayan bir bilim dalıdır (Örnek 1995: 15). Folklor ürünleri, bir toplumun kültürel mirasının ve değerlerinin nesilden nesile aktarıldığı önemli bir araç olarak kabul edilir. Folklor, bir topluluğun ortak kültürel mirasını oluşturan, mitler, masallar, şarkılar, gelenekler ve diğer ifade biçimlerinin incelendiği disiplindir (Dundes 1965: 1-3). Masallar, bir toplumun düşünsel, duygusal ve sosyal yapısını yansıtarak hem eğitici bir işlev görür hem de insanların kolektif bilincini şekillendirir. Grimm Kardeşler tarafından derlenen ve yayınlanan masallar da bu anlamda öne çıkmaktadır. Grimm Masalları, 19. yüzyılda Almanya'da derlenen ve dünya çapında tanınan bir masal koleksiyonudur. Bu masallar, sadece çocukların masal dinlemesi için değil, aynı zamanda toplumsal dinamikleri ve cinsiyet rollerini anlamak için de önemli bir kaynak sunmaktadır. Alman edebiyatının önemli eserlerinden biri olan Grimm Masalları, Grimm Kardeşler olarak bilenen Jacob Grimm (1785-1863) ve Wilhelm Grimm (1786-1859) tarafından derlenmiştir. Bu masallar ilk olarak *Kinder-und Hausmärchen* adıyla 1812-1814 yıllarında yayımlanmıştır. Grimm Masalları, Alman halkının geleneklerini yansıtan bir belge niteliği taşımaktadır. Ayrıca bu masallar zaman içerisinde toplumsal tepkilere göre değişime uğramıştır. Grimm Kardeşler; masalları, gerçek halk hikayeleri olarak değerlendirilen ve bu masalları sözlü geleneklerden kaynaklanan halk kültürünün özgün taşıyıcıları olarak kabul edilen birer halk bilimci olarak görülmekte ve 19. yüzyılda halk biliminin temel kurucuları olarak

kabul edilmektedirler (Leach ve Fried 1949: 466; Rölleke 1998; Yılmaz 2013: 35 ve 45; Çalık 2018: 19-21). Grimm Kardeşler, romantik dönemin folklor çalışmalarının öncüleri olarak kabul edilirler. Alman Romantizmi, Aydınlanma'nın karşıtı olarak ortaya çıkmış ve özellikle tarih ve halk edebiyatına büyük ilgi göstermiştir. Bu ilgi, Almanya'da tam anlamıyla bir romantik akım hâlini almıştır (Çobanoğlu 2008: 94; Neuhaus 2017: 2). Bu dönemde masal araştırmalarının önemi, o dönemin ekonomik, toplumsal ve siyasi gelişmeleri gibi etkenlerle artmıştır. Grimm Kardeşler de bu dönemin etkisi altında, Alman milletinin kültürünü ve kökenini mitlerde ve masalarda aramışlar (Oğuz 2010) ve geleneksel halk öğelerini koruma amacı güderek, folklor unsurlarının unutulmasını engellemeyi hedeflemişlerdir (Walsh 2001: 183).

Bu çalışmanın amacı, Grimm Masallarında kadın ve erkek karakterlerin toplumsal statü ve kişilik özelliklerinin toplumsal cinsiyet açısından nasıl tasvir edildiğini inceleyerek toplumsal cinsiyet fikrinin bu araçlar aracılığıyla toplumdaki sosyal ve kültürel etkilerini araştırmaktır. Bu doğrultuda, masallardaki karakterlerin toplumsal statü ve kişilik özellikleri cinsiyet temelinde analiz edilerek, toplumsal cinsiyetin bu masalarda nasıl temsil edildiği ortaya konmuş ve Grimm Masallarında kadın ve erkeklerin toplumdaki yeri ve davranış biçimleri ele alınmıştır. Ayrıca Grimm Masallarında Alman toplumunda ve kültüründe 19. yüzyılda kadın ve erkeğin toplumdaki yeri ve beklenen davranışlar ortaya konmuştur. Grimm Masallarının bu yönde incelenmesi, geçmiş dönemlerdeki cinsiyet normlarını anlamamıza yardımcı olabileceği gibi, günümüzde hâlâ devam eden cinsiyet rolleri konusundaki düşüncelerimizi de sorgulatma potansiyeline sahiptir. Grimm Masallarında yer alan statülerin ve kişilik özelliklerinin toplumsal cinsiyet açısından incelenmesi, folklorun ve masalların insanların kimlik ve değerlerini nasıl şekillendirdiğini anlamak için önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Bu çalışma ayrıca, cinsiyet rollerinin geçmişten günümüze nasıl değiştiğini ve hâlâ devam eden cinsiyet rolleri tartışmaları nasıl etkilediğini anlamamıza katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Çalışma, farklı toplumlarda ortaya çıkan masalların toplumsal cinsiyet açısından incelenmesiyle, masalların ortaya çıktığı toplumlardaki toplumsal cinsiyet algısındaki benzerlikler ve farklılıkların değerlendirilmesine katkı sağlayacaktır.

Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi kullanılmıştır. Doküman incelemesi, araştırma amaçları doğrultusunda belirli olaylar veya konular hakkında yazılı materyallerin detaylı bir analizini içermektedir (Yıldırım ve Şimşek 2016). Doküman incelemesinin kritik bir adımı olan dokümanlara erişim ve orijinalliğini doğrulama aşamaları sırasında Grimm Kardeşlerin *Kinder und Hausmärchen* adlı Grimm Masalları kullanılmıştır (Grimm ve Grimm 2014). İki ciltten oluşan bu kitapta toplamda yer alan 210 masal incelenerek içerik analizi yapılmış ve kategorilere ayrılmıştır. İçerik analizinin temel hedefi, elde edilen verileri anlamak ve açıklayacak kavramları ve ilişkileri tanımlamaktır (Yıldırım ve Şimşek 2016: 162).

1. Kişilik, Statü, Rol ve Toplumsal Cinsiyet

Kişilik, bireyin duygusal, fiziksel ve zihinsel özelliklerinin bütünleştiği ve yaşamının her davranışını, tutumunu ve eylemini yansıttığı bir bütündür (Çiçek ve Aslan 2020). Kişilik, bireylerin düşünce, duygu ve davranışlarını etkileyen, yaşanan anın, biyolojik durumun ve sosyal çevrenin ötesinde süreklilik gösteren özellikler ve eğilimlerle tanımlanır (Taymur ve Türkçapar 2012). Kişilik özelliği ise bir bireyin davranışları, düşünce şekli, duygusal tepkileri ve ilişkileri şekillendiren kalıcı ve kararlı özelliklerin bir bütünüdür (Parks-Leduc vd.2015). Kişilik, bir kişinin doğuştan getirdiği özelliklerle (genetik faktörler) ve yaşam boyu deneyimlerin etkisiyle şekillenir (Atkinson vd. 1999). Bir insanın kişilik özellikleri, farklı durumlarda nasıl tepkiler vereceğini belirler.

Bu özellikler genellikle sabittir, ancak zaman içinde değişebilirler. Bir kişinin sahip olduğu özellikleri daha kesin bir şekilde anlamak için, farklı durumlardaki tepkilerini gözlemlemek gerekir (Asendorpf 1996: 35).

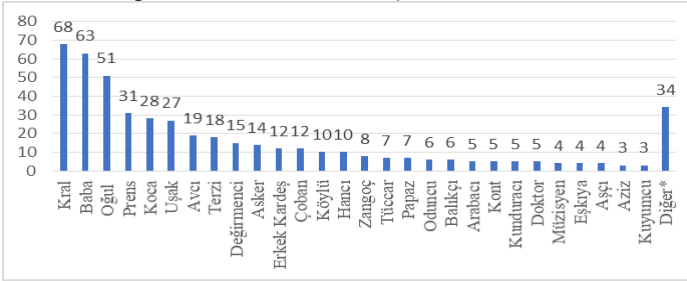
Statü, bir bireyin veya grubun toplumdaki konumunu, toplumun onlara atfettiği değer ve anlamı ifade eder; bu nedenle kişinin kendi görüşleri değil, toplumun algıladığı konumu statüyü belirler (Giddens 2012: 1073). Rol ise, toplumsal statü ve pozisyonlara ilişkilendirilen ve bireylerden belirli davranışlar veya beklentileri yerine getirmelerini bekleyen normlar ve beklentilerin bir araya gelmesiyle oluşan bir kavramdır. Bu beklentiler, toplumsal kimlik ve statüye bağlı olarak farklılık gösterebilir ve bireylerin belirli bir rolü kabul etmelerini ve icra etmelerini gerektirir (Marshall 1999: 624). İnsanlar bir rol üstlendiklerinde belirli beklentilerle karşı karşıya kalırlar. Bu bir yandan karakter özellikleri diğer yandan ise davranışlar için geçerlidir. Rol ve statü birbirine bağlıdır ve birbirinden ayıramazlar. Rol, sadece bireyin kendi tercihleri değil, aynı zamanda toplumun belirlediği beklentileri de içerir. Bu nedenle, bir bireyin sahip olduğu roller hem kişisel seçimleri hem de toplumsal beklentileri içerir (Linton 1936). Toplumsal statüler, bireyleri belirli toplumsal kurallara uymaya zorlayarak onları yönlendirir. Toplumsal statünün belirlediği bu normlara uygun davranmak, toplumsal rolün yerine getirilmesini gerektirir. Her bir statü, bireylerin üstlenmeleri gereken belirli görevleri içerir. Statü, bireyin toplum içindeki prestiji ve saygınlığıdır; rol ise toplumun bireyden beklediği belirli davranışları temsil eder (Bensman ve Rosenberg 1976: 36).

Toplumsal cinsiyet ilk olarak cinsiyet ayrımlarının temelde toplumsal olduğunu savunan bir yaklaşımı yansıttığını iddia eden Amerikalı feministler tarafından ortaya atılmıştır. Aynı zamanda, biyolojik determinizmi ve cinsel farklılığı ifade eden terimlerin kullanımına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır (Scott 2010). Biyolojik cinsiyet doğuştan gelirken, toplumsal cinsiyet yaşanan toplumda kazanılmaktadır. Toplumsal cinsiyet, kültüre bağlı olarak kadın ve erkeğe atfedilen rollerin, beklentilerin ve davranış biçimlerinin bir yansımasıdır. Bu kavram genellikle bireyin biyolojik özellikleriyle ilişkilendirilen psikolojik nitelikleri de içerir (Dökmen 2009). Toplumsal cinsiyet kültürel olarak inşa edilmektedir (Butler 2016: 50), çünkü bu roller ve beklentiler toplumun değerleri, normları ve gelenekleri tarafından şekillendirilir (Karaaslan 2019: 32-33). Cinsiyet değişmezken, toplumsal cinsiyet zaman, kültür ve aileye göre değişebilir. Cinsiyet doğal bir olgu iken, toplumsal cinsiyet insanlar tarafından oluşturulan bir kavramdır. Toplum içerisinde her bir bireyin cinsiyeti, onlara özgü rolleri ve davranış biçimlerini belirleyen, yönlendiren ve sınırlayan kültürel değerler mevcuttur. Bu kültürel değerler, kadın ve erkeğin nasıl olmaları gerektiğini, nasıl davranmaları gerektiğini ve hangi sorumlulukları taşıdıklarını belirten rolleri içerir. Bu roller, toplumun tanımladığı ve bireylerden beklediği belirli davranış ve tutumları ifade eder. Toplumsal cinsiyet rolüne uygun hareket etmek, her bireyden beklenen bir davranış şeklidir. Bu cinsiyet rolleri, kişinin anne karnında başlayarak, bebeklik dönemi, aile yaşamı, okul, iş hayatı ve hatta yasalarla şekillenir. Bu süreç sonucunda edinilen kalıplar, sıklıkla sorgulanmayan inançlara dönüşebilir (Saraç 2013; Karaaslan 2019: 28-32).

Toplumsal cinsiyet, kişilik ve toplumsal statü kavramları birbirlerine bağlıdır ve insanların davranışlarını, tutumlarını ve yaşamlarını etkilemektedir. Bu bağlamda, bu kavramları derinlemesine anlamak ve toplumda yaşanan değişimleri izlemek, bireylerin nasıl davrandıklarını ve toplumun nasıl işlediğini anlamamıza yardımcı olur.

2. Grim Masallarında Statüler ve Toplumsal Cinsiyet Algısının Statülere Etkisi

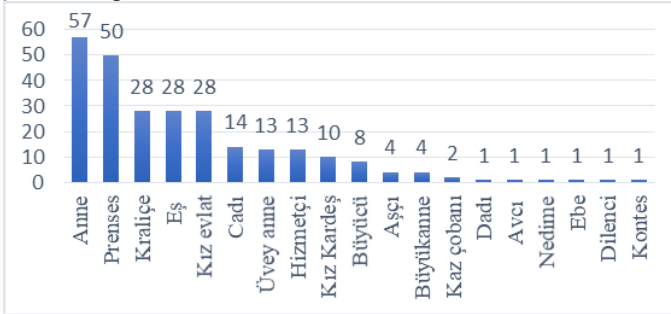
Araştırma bulguları iki kategoride toplanmıştır: Toplumsal statü ve kişilik özellikleri. Toplumsal statü kadın ve erkek olmak üzere iki grupta toplanmıştır. Araştırma kapsamında 210 masal incelenmiş ve 22 masalda hiçbir toplumsal statünün yer almadığı görülmüştür. Bu nedenle toplumsal statü ve kişilik özellikleri incelenirken 188 masal ele alınmıştır. Bazı masalarda kral, kraliçe gibi toplumsal statüler birden fazla geçtiği için, bazı masal karakterlerinin de birden fazla toplumsal statüsü olduğu (kralın aynı zamanda baba olması ya da eş olması) için erkeklere ait 45 farklı toplam 477 toplumsal statü kadınlara ait 19 farklı toplam 265 statü bulunmuştur.



*Diğer (2 ve 1 Kez Geçen Statüler): Üvey Baba, Bahçıvan, Ulak Sultan, Süpürgeci, Sihirbaz, Demirci, Nalbant, Bekçi, Papa, Marangoz, Tornacı, Muhafız, Büyücü, Orman Korucusu, Kömürücü, İşçi, Mareşal, Koşucu, Seyyah, Kasap, Berber, Kılıç Ustası, Şövalye, Sepici, Dokumacı, Kayıkçı, Çömlekçi.

Grafik 1. Grimm Masallarında Erkeklerle Ait Toplumsal Statüler

Erkeklerle ait toplumsal statüler değerlendirildiğinde özellikle kral (14,5 %), baba (13,20 %), oğul (10,69 %), prens (6,49 %) ve koca (5,87 %) ilk beş sırayı oluşturmaktadır (Grafik 1). Erkeklerle ait statülerde dikkat çeken en önemli özellik cinsiyetin onların statü üzerindeki belirleyici etkisidir. İlk beş sırada yer alan statüler erkek olmayla doğrudan bağdaştırabileceğimiz statülerdir.



Grafik 2. Grimm Masallarında Kadınlara Ait Toplumsal Statüler

Grimm Masallarında kadınlara ait toplumsal statüler incelendiğinde en çok anne (%21,5), prenses (%18,86), kraliçe (%10,56), eş (%10,56) ve kız evladın (%10,56) yer aldığı görülmektedir (Grafik 2). Bazı masalarda kraliçe, prenses, anne gibi aynı statü birden fazla kez kullanılmıştır. Cinsiyet açısından statü dağılımına bakıldığında kadınların erkeklere kıyasla daha sınırlı bir statüye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemin kültürünün ve toplum yapısının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. 19. yüzyılda Almanya'da kadınların toplumsal statüsü, genellikle ev içindeki rollerle sınırlı tutulmuş, ev işleri ve çocuk yetiştirme gibi görevlerle özdeşleştirilmiştir. Bu dönemde kadınların sosyal ve ekonomik özgürlükleri sınırlı olmuş ve genellikle erkeklerin gölgesinde kalmışlardır. Bu nedenle, Grimm Masalları'ndaki kadın karakterlerin belirli toplumsal

statülerle sınırlı olması, o dönemin kültürel ve toplumsal yapısının bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Erkek karakterlerin toplumsal statüleri incelendiğinde, en fazla kral, baba, oğul, prens, koca ve uşak gibi statülerin öne çıktığı görülmektedir. Özellikle kral ve baba gibi gücü temsil eden statüler, erkek karakterlerin masallardaki toplumsal statülerinde sıkça geçmektedir. Kadın karakterlerin toplumsal statüleri incelendiğinde ise, en fazla anne, prenses, kraliçe, eş ve kız evlat gibi statülerin öne çıktığı tespit edilmiştir. Erkek karakterlerin kral, baba, oğul, prens gibi statüler dışında terzi, avcı, hancı, değirmenci gibi birçok mesleki statüsü yer almaktadır. Kadınların ise anne, eş, prens, kraliçe gibi ev içi statüler dışında mesleki olarak sadece açıcı, hizmetçi, dadı, ebe gibi toplumsal statüleri bulunmaktadır. Sadece bir masalda kadına avcı statüsü verilmiştir. Stith Thompson'ın (1955) *Halk Edebiyatında Motif İndeksi* çalışmasında da kadın savaşı ve avcı motifinin yer aldığı görülmektedir. Ayrıca masalarda prenseslerin, babaları tarafından bir başkasına ödül olarak sunulması kadınların toplumda çok fazla söz sahibi olmadığını göstermektedir. Boratav (1992: 18-20), kadınların masalarda genellikle babaları tarafından satılabilir, erkeklerin uğurlarına mücadele ettikleri karakterler olarak tasvir edildiklerini ifade etmektedir. Ayrıca kadının rolünün ev işleriyle uğraşmak ve çocuk yetiştirmek olduğunu belirtmiştir. Erum (2009) geleneksel cinsiyet ideolojisinin, kadınları erkeklerle göre belirli rollere yönlendirdiğini ve bu rollerin topluma uyum sağladığına inanıldığını ifade etmiştir. Bacchilega (1997) ve Koraş (2019) Grimm Masallarının ataerkil izler taşıdığını ifade etmektedir. Erkeklik olgusu kadının üstünde hüküm kurarak karşımıza bir güç olarak çıkar (Röhrich 2002). Bu yönüyle bu masallar Alman destanlarındaki ataerkil izleri taşımaktadırlar. 19. yüzyılda kadın eğitimi ve rolü, Jean-Jacques Rousseau'nun cinsiyet teorisi tarafından etkilenmiş ve kadınlar için geleneksel roller sıkça çizilmiştir. Kadınlar, ev işleri ve çocuk yetiştirme gibi görevlerle sınırlı tutulmuş, toplumsal hayatta erkeklere göre daha az görünür olmuşlardır. Bu dönemde kadınların toplumsal cinsiyet rolleri sıkı bir şekilde belirlenmiş ve özgürlükleri kısıtlanmıştır. Ataerkil toplumda evlilik, kadının babanın vesayetinden kurtulup kocanın vesayetine girdiği önemli bir olaydı. Kadın, önce babasının ardından da kocasının mülkiyetindeydi (Schulze 2010; Sarper Öztürk 2011). Kadının ev işlerini idare etmesi beklenirken, erkeğin evi yönetmesi beklenmektedir (Dökmen 2009: 29-32 ve 105-115). Toplumda herkes kendinden beklenen statü ve rolü üstlenmektedir (Langer 1996: 9-11).

3. Erkek ve Kadınlara Ait Statülerde Görülen Kişilik Özellikleri

Grimm Masallarında kişilik özellikleri, kadın ve erkeklere ait pozitif ve negatif toplam dört grupta toplanmıştır. Grimm Masalları, o dönemde hâkim olan erkek egemen kültürel normları yansıtır. Bu masalarda erkekler genellikle güçlü veya kahraman olarak tasvir edilirken, kadın karakterler daha pasif veya yardımcı kişilik özelliklerinde gösterilmiştir. Bu, o dönemin toplumsal normlarına ve cinsiyet rollerine dayanır ve kadınların sıklıkla erkekler tarafından kurtarılmayı beklediği bir temayı yansıtır. Bu durum, Grimm Masallarının tarihsel ve kültürel bağlamına dayalı olarak açıklanabilir. Grimm Masallarında erkekler genellikle güçlü ve iktidar sahibi kahramanlar olarak betimlenir. Tablo 1'de Grimm Masallarında erkeklere ait en çok yer alan yedi toplumsal statü ve bu statülere ait kişilik özelliklerine yer verilmiştir. Erkeklere genellikle kral, baba, prens ve avcı gibi gücü simgeleyen statüler atfedilmiştir. Erkeklerin toplumsal statülerine göre pozitif kişilik özelliklerinin negatif kişilik özelliklerinden daha çok olduğu görülmektedir. Masalarda erkek karakterler genellikle cesur, özgür, otorite sahibi ve bağımsız olarak tasvir edilmektedir. Erkeklerin pozitif özelliklerinde dikkat çeken unsur toplumda görünür olan erkeklerin cesur olarak sunulmasıdır. Bu, 19. yüz-

yılda Alman toplumunda erkeklerin bir kahraman olma arzusuna sahip olduklarını işaret etmektedir. Erkeğin temel değer ölçütü olan kahramanlık, genellikle iki ana fayda sağlar: Birincisi, ödül olarak kadını kazanma; ikincisi, sosyal statüsünün yükselmesi (Sezer 2004: 107).

Tablo 1. Grimm Masallarında Erkeklerle Ait En Fazla Geçen Statüler ve Kişilik Özellikleri

	Kral	Baba	Oğul	Prens	Koca	Uşak	Avcı
Pozitif	Güvenilir	Fedakâr	Cesur	Kararlı	Fedakâr	Sadık	Merhametli
	İyi kalpli	Dindar	Akıllı	Akıllı	Cesur	Duyarlı	İyi kalpli
	Vefakâr	Cesur	Zeki	Cesur	Merhametli	Yardımsaver	Cesur
	Kararlı	Merhametli	Azimli	Yardımsaver	Cefakâr	Cesur	Vefakâr
	Adil	Sevecen		Kurtancı	Minnettar	Çalışkan,	
		Cefakâr		Vefakâr	Merhametli	Merhametli	
		Cömert		İyi kalpli	Sadık	İyi kalpli	
Negatif	Kötü kalpli	Pasif	Aptal	Sadakatsiz	Pasif	Hırsız	
	Öfkeli	Öfkeli	Korkak	Aptal	Aptal	Kötü kalpli	
	Gaddar	Zorba	Gaddar		Cimri	Tembel	
	Hırslı	Acımasız	Kurnaz		Nankör		
	Açgözlü	Cimri	Kötü kalpli		Kötü kalpli		
	Güvenilmez		Kibirli		Acımasız		
			Güvenilmez				
		Zorba					
		Kıskanç					
		Cimri					

Masallardaki genel olarak kadın karakterler daha pasif, erkeğe bağımlı, çocuk sahibi olmaya zorlanan ve duygusal yönü vurgulanan evcil figürler olarak betimlenir (Çalık 2018). Berghammer (2020: 33), kadın statü ve rollerinin 19. yüzyılda çoğu sosyal sınıfta yaşamın içerisinde bu şekilde olduğunu ve masallara bu şekilde yansıdığını ifade etmektedir. Toplum genellikle mağdur kadın figürünü yücelttiği için, masallardaki iyi kadın karakterlerin de genellikle zor durumda oldukları görülür. Bu kadınlar, haksızlıklara fedakârlık ve sabırla ya da pasif bir kızgınlık biçimi olan kırılgnlıkla yanıt vererek diğer insanların karşısında olumlu tepkiler alabilirler (Sezer 2004). Tablo 2’de Grimm Masallarında kadınlara ait en çok yer alan yedi toplumsal statü ve bu statüleri tanımlayan kişilik özelliklerine yer verilmiştir. Kadınların toplumsal statülerine göre negatif kişilik özelliklerinin pozitif kişilik özelliklerinden daha çok olduğu görülmektedir. Anne, prenses, kraliçe, eş, kız evlat ve cadının hem pozitif hem de negatif cinsiyet rolleri bulunmaktadır. Cadı masallarda sadece negatif rollerle betimlenirken *Kuyudaki Kaz Çobanı* masalında bilge, şefkatli ve nazik olarak tasvir edilmiştir. Üvey anne yer aldığı tüm masallarda negatif rollere sahiptir.

Tablo 2. Grimm Masallarında Kadınlara Ait En Fazla Geçen Statüler ve Kişilik Özellikleri

	Anne	Prens	Kraliçe	Eş	Kız Evlat	Cadı	Üvey Anne
Pozitif	Merhametli	Sadık	Merhametli	Sevecen	Zeki	Şefkatli	
	Nasihatçi	Akıllı	Fedakâr	Cefakâr	Cesur	Bilge	
	Duygusal	Vefakâr	Güvenilir	Vefakâr	Çalışkan	Nazik	
	Sevecen	Nazik	Şefkatli	Merhametli	Sadık		
	Cefakâr	Ahlaklı	Yardımsaver	Çalışkan	Duyarlı		
	Şefkatli	Fedakâr		İyi kalpli	Yardımsaver		
	Korumacı	İyi kalpli			Dürüst		
Yardımsaver	Gururlu			Titiz			
Negatif	Çaresiz	Çaresiz	Yalancı	Açgözlü	Tembel	Kötü kalpli	Kıskanç
	Kötü kalpli	Sadakatsiz	Kötü kalpli	Hırslı	Çaresiz	Acımasız	Zorba
	Merhametsiz	Kibirli	Çaresiz	Sadakatsiz	Kötü kalpli	Kurnaz	Kötü kalpli
	Aptal	Kötü kalpli	Acımasız	Kötü kalpli	Merhametsiz		Acımasız
	Kıskanç	kalpli	Sadakatsiz	Yalancı	Kıskanç		Kibirli
		Kurnaz	Merhametsiz	Aptal	Acımasız		Büyücü
				Tembel	Büyücü		
			Kurnaz				

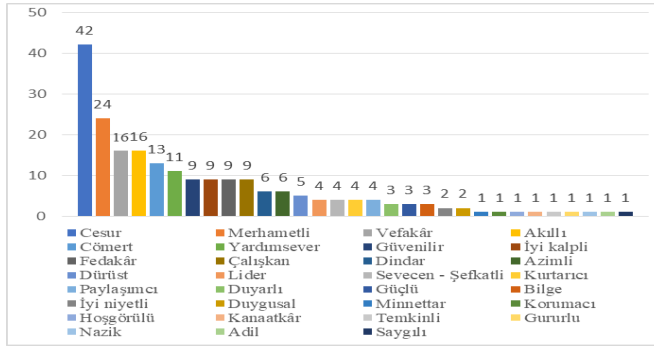
Grimm Masallarında kadın karakterlerde anne, üvey anne ve cadı statüleri oldukça dikkat çekmektedir. Prens ve kraliçe de masallarda çok fazla yer almasına rağmen her

masalda aktif rolleri bulunmamaktadır. Masallarda prenses ve kraliçeler genel olarak pozitif rollerde tasvir edilmiş, çok az masalda negatif rollerinden bahsedilmiştir. Lehnert, (1996) masallarda prenseslerin yüksek sosyal sınıftan geldiğini, bu nedenle genel olarak hoşgörülü, şefkatli, alçakgönüllü, özverili, fedakâr ve yardımsever olarak tasvir edildiğini ifade etmektedir (akt. Berghammer 2020: 37). Grimm Masallarında anneler genel olarak fedakâr, sevecen, merhametli, korumacı olarak tasvir edilmiştir. Anne her ne kadar pozitif özellikler ile ön plana çıksa da üvey anne bunun tam tersi şekilde negatif özellikleri bünyesinde barındıran bir statü olarak görülmektedir. Tatar (1990: 198) Grimm Kardeşlerin masallarında kadınlar çoğunun üvey anne olarak tasvir edildiğini, üvey annelerin kötülüğün kaynağı olarak görüldüğünü ve pasif babalardan daha çok suçlandığını ifade etmektedir. Masallarda yer alan üvey annelerin hepsi kötü rollerle tasvir edilmiş, hiç iyi rol üstlenmemişlerdir. Toth'a göre (2018: 39) Orta Çağ'da, günümüzde idealize edilen anne sevgisi bulunmamaktaydı. Ancak bu kavram, 18. yüzyılın sonlarında ortaya çıktı ve Romantizm döneminde abartılarak idealize edilmiş, özellikle burjuva aile yaşamı ve çocukluk gibi kavramlarla ilişkilendirilmiştir. Bu dönemdeki üvey anneler, gerçeklikleri kadar iyi olmayan şeytani bir imaja betimlenmiş ve bu olumsuz imaj günümüzde kadar devam etmiştir. Berghammer (2020) toplumsal cinsiyet rollerinin içinde bulunduğu topluma göre zamanla değişebileceğini ifade etmektedir. Grimm Kardeşlerin masalları içinde bulunduğu topluma göre de süreç içinde değişmiştir. "Hansel ile Gretel"deki anne karakteri içinde bulunduğu toplumun burjuva sınıfına uymadığı için üvey anne olarak değiştirilmiştir (Ulukan 2012: 81). Grimm Masallarında negatif kişilik özelliklerinin yüklendiği diğer bir karakter de cadıdır. Berghammer (2020), cadılığın neredeyse iş unvanı yani toplumsal statü olarak kullanıldığını ifade etmektedir. Dingeldein (1985: 52-53), 18. yüzyıla kadar kadınların zulüm gördüğünü ve kınandığını belirtmiş, kadınların şeytanın ve kötülüğün ürünü olarak tasvir edildiği ve cadı imajı yaratıldığını ileri sürmüştür.

4. Grimm Masallarında Cinsiyet ve Kişilik Özellikleri İlişkisi

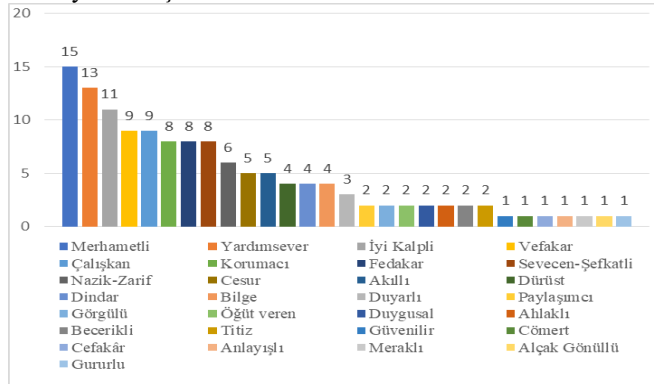
Bir toplumun değerlerini, geleneklerini ve dünya görüşünü yansıtarak kültürel bir bağlam sunan (Çalık 2018) masallar, kişilik özelliklerinin o toplumun öngördüğü cinsiyet özelliklerine göre şekillenmesinde etkisi olan folklorik unsurlardır. Toplumdan masallara, masallardan topluma öğretiler aktarılır. Bu öğretiler, yaşamın çeşitli yönlerini gelecek nesillere rehberlik etme görevi görürler (Koraş 2019). Masallar, çocuklara fantastik dünyalar aracılığıyla hayatın akışını, insan ilişkilerini ve toplumsal dinamikleri öğreten pedagojik araçlardır. Bu masallar, toplumsal cinsiyet rollerini de içererek çocuklara aktarılır ve böylece toplumsal cinsiyet normlarının nesilden nesile geçişi sağlanır (Seçgin ve Yoloğlu 2022). Toplumsal cinsiyet kavramı doğum anından itibaren kazanılmaz, ancak toplumun dayatmalarıyla şekillenir, bireyler bu rolleri ve sorumlulukları öğrenmeye başlarlar. Toplumsal cinsiyet, yaşamımıza erken yaşlarda renkler, oyuncaklar, dil kullanımı, sıfatlar, çizgi filmler ve masallar gibi çeşitli şekillerde giriş yapar, kültürle şekillenir. Masallar, çocukların benlik oluşturma sürecinde önemli bir rol oynarlar çünkü masallarda gördükleri kahramanları idol olarak benimseyerek kendi kimliklerini ve güzellik anlayışlarını şekillendirirler (Ölçer Özünel 2006).

Kadınlara ve erkeklere ait kişilik özellikleri, pozitif ve negatif olmak üzere iki grupta toplanmıştır. Bazı masal karakterinin birden fazla kişilik özellikleri bulunduğu göz önüne alınarak grafikler oluşturulmuştur. Grafik 3'te Grimm Masallarında yer alan erkeklere ait pozitif kişilik özellikleri verilmiştir.



Grafik 3. Grimm Masallarında Erkeklerle Ait Pozitif Kişilik Özellikleri

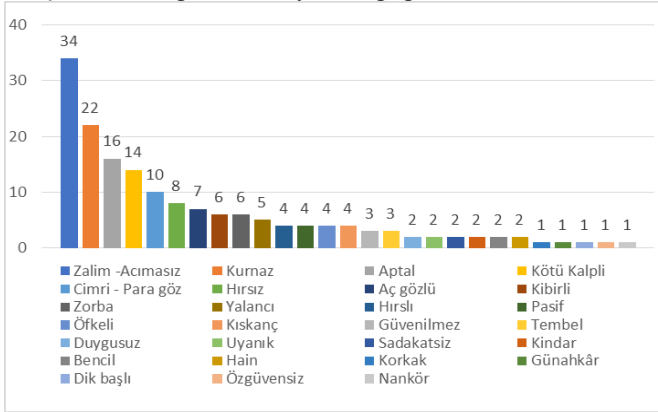
Grafik 3 incelendiğinde erkeklere ait pozitif 31 farklı kişilik özelliği toplam 213 özellik tespit edilmiştir. Erkeklere ait pozitif kişilik özellikleri incelendiğinde erkeklerin genellikle cesur (%19,71), merhametli (%11,26), vefakâr (%7,51), akıllı (%7,51) ve cömert (%6,10) olarak tanımlandığı görülmektedir. “Üç Yılan Yaprağı” masalı bir gencin savaşta cesurca büyük bir zafer kazanması ve prensesle evlenmek için ölüm karşısında bile korkusuzca durduğunu anlatmaktadır. Masallarda erkeklerin en çok cesur olarak tanımlanmasının Almanya’da o dönemdeki toplum yapısında sıklıkla savaşlar ve zorlu yaşam koşullarıyla başa çıkma gerekliliğinin etkisiyle şekillendiği düşünülmektedir. Grimm Masalları, erkek karakterleri genellikle cesur ve risk alan kişiler olarak betimlemiştir. Örneğin, birçok masalda prensler, canavarlarla savaşırken cesaretlerini kanıtlar ve genellikle kurtarıcı konumdadırlar. Bu, o dönemin erkeklik idealiyle uyumlu bir şekilde, erkeklerin toplumda aktif ve kahramanca roller üstlendiklerini gösterir. Bu masallar, erkeklerin cesur, kararlı ve aktif olmalarını vurgulayarak toplumsal cinsiyet normlarını yansıtmıştır.



Grafik 4. Grimm Masallarında Kadınlara Ait Pozitif Kişilik Özellikleri

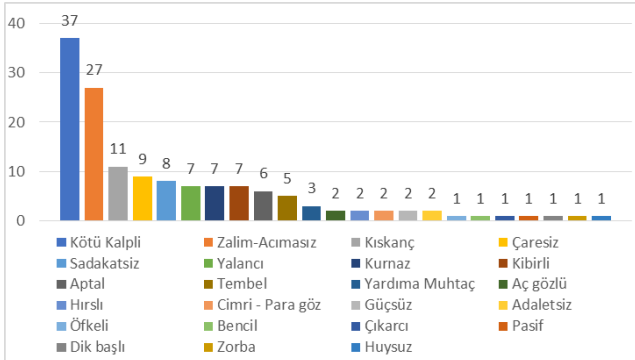
Grafik 4 incelendiğinde kadınlara ait pozitif 29 farklı kişilik özellikleri toplam 133 özellik tespit edilmiştir. Kadınlara ait pozitif kişilik özellikleri incelendiğinde kadınların genellikle merhametli (%11,27), yardımsöver (%9,77), iyi kalpli (%8,27), vefakâr (%6,76), çalışkan (%6,76), koruyucu (%6,01), fedakâr (%6,01) ve sevecen (%6,01) olarak tanımlandıkları görülmektedir. “Külkedisi” masalında, başkarakter olan Külkedisi, merhametli, yardımsöver ve fedakâr bir karakter olarak betimlenir. Bu masalda Külkedisi’nin bu olumlu özellikleri, onun masalın sonunda ödüllendirilmesine yol açar. Bu, kadınların o dönemde beklenen rolleri olan fedakârlık ve yardımsöverlik idealleriyle uyumlu bir şekilde tasvir edilmesidir. Benzer şekilde, “Uyuyan Güzel” masalında da

prenses iyi kalpli, sevecen ve koruyucu bir karakter olarak betimlenir. Grimm Masalları aynı zamanda dönemin toplumsal cinsiyet normlarına uygun olarak kadınları ev içi rollerle ilişkilendirmiş olabilir. Ölçer Özünel (2006) ev içi mekânı kadının ailenin bütünlüğünü korumakla yükümlü olduğu yer olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle, merhametli, fedakâr ve yardımsever gibi özelliklerin, kadın karakterlerin ev işleriyle ve aile yaşamıyla ilişkilendirildiği idealleri yansıttığı görülmektedir.



Grafik 5. Grimm Masallarında Erkeklerle Ait Negatif Kişilik Özellikleri

Grafik 5'te erkeklerle ait negatif 27 farklı kişilik özellikleri toplam 167 özellik tespit edilmiştir. Erkeklerle ait negatif kişilik özellikleri incelendiğinde erkeklerin en çok zalim acımasız (20,35 %), kurnaz (%13,17), aptal (%9,58), kötü kalpli (%8,38), cimri (%5,98), olarak tanımlandığı görülmektedir. Erkeklerin genellikle acımasız veya kurnaz olarak tasvir edilmesi, dönem koşullarında toplumsal beklentilerin ve baskıların bir sonucu olabilir.



Grafik 6. Grimm Masallarında Kadınlara Ait Negatif Kişilik Özellikleri

Grafik 6 incelendiğinde kadınlara ait negatif 23 farklı, toplam 144 kişilik özelliği tespit edilmiştir. Kadınlara ait negatif kişilik özellikleri incelendiğinde kadınların en çok kötü kalpli (% 25,69), zalim acımasız (% 18,75), kıskanç (% 7,63), çaresiz (% 6,25) , sadakatsiz (% 5,55) olarak tanımlandığı görülmektedir. Kadın karakterlerin negatif özelliklere sahip olması, o dönemin cinsiyet algısını yansıttığı gibi, hikâyenin gelişimini ve çatışmasını desteklemek amacıyla da kullanılabilir. “Pamuk Prenses” masalında kötü kalpli Üvey Anne, Pamuk Prenses’e karşı negatif bir rol oynar. Üvey annenin kıskançlığı ve kötülüğü, masalın ana çatışmasını oluşturur ve bu çatışma etrafında hikâye ilerler. Pamuk Prenses, üvey annenin kötü niyetli planlarına karşı hayatta kalmaya çalışırken,

masalın okuyucusuna iyi ile kötü arasındaki mücadeleyi ve adaletin sonunda sağlandığını gösterme fırsatı sunar. “Hansel ve Gretel” masalında da benzer şekilde çocukları terk eden üvey anne ve cadı kötü kalpli, acımasız karakterler olarak tasvir edilmektedir.

Grimm Masallarında kişilik özellikleri ile ilgili bulgular ele alındığında, erkek karakterler için pozitif özellikleri arasında cesur, merhametli, vefakâr, akıllı ve cömert özelliklerin sıkça vurgulandığı görülmektedir. Kadın karakterlerin ise merhametli, yardımsever, iyi kalpli, vefakâr, koruyucu ve fedakâr gibi pozitif özelliklerle öne çıktığı belirlenmiştir. Erkek karakterler için negatif özellikler arasında zalim acımasız, kurnaz, aptal, kötü kalpli ve cimri gibi özelliklerin öne çıktığı tespit edilmiştir. Kadın karakterler için ise kötü kalpli, zalim acımasız, kıskanç, çaresiz ve sadakatsiz gibi negatif özellikleri öne çıkmaktadır. Kadın ve erkeklerin kişilik özelliklerindeki farklılık toplumsal cinsiyete dayalı kalıp yargıların varlığını işaret eder. Bu tür kalıp yargılar, cinsiyet ayrımcılığının temelini oluşturur.

Sonuç

Araştırmada Grimm Masallarında kadın ve erkek karakterlerin toplumsal statüleri ve kişilik özellikleri toplumsal cinsiyet temelinde ele alınmıştır. Çalışma kapsamında, masallardaki toplumsal statü ve kişilik özelliklerinin incelenmesi, kadın ve erkek karakterler arasında belirgin farklılıklar olduğunu göstermiştir. Erkek karakterler genellikle kral, baba, oğul, prens, koca gibi statülere sahipken; kadın karakterler genellikle anne, prenses, kraliçe, eş ve kız evlat gibi statülere sahip olduğu belirlenmiştir. Özellikle kral ve baba gibi erkek statülerinin sıkça vurgulanması, erkek karakterlerin toplumsal rollerindeki güçlü pozisyonlarını yansıtmaktadır. Erkek karakterlerin kral, baba, oğul, prens gibi aile ve devlet yönetimi ile ilgili statülerin yanı sıra terzi, avcı, hancı, değirmenci gibi mesleklerle ilişkili statüler de taşınmaları erkeklerin çeşitli toplumsal roller üstlenmelerini göstermektedir. Kadın karakterlerin ise daha çok ev işleri ve hizmet gibi ev içi rollerde tasvir edildiği belirlenmiştir. Kadınlar genellikle anne, kraliçe, eş, prenses, kız evlat gibi statülerle tanımlanmıştır. Kadın karakterler 19. yüzyıl Alman toplumunun bir yansıması olarak pasif bir şekilde konumlandırılmış, kadınlara aşçı ve hizmetçi gibi cinsiyete dayalı mesleki statüler dışında başka bir toplumsal statü verilmemiştir. Fakat bu durum süreç içerisinde değişim göstermiştir. Günümüzde Alman toplumunda kadınlar toplumsal normlardan sıyrılarak farklı statülerde aktif ve etkin bir şekilde yer almaktadır. Masal motiflerinin içinde bulunduğu toplum ve zamanın izlerini yansıttığı ve zamanla değişen dinamiklere uyum sağladığı görülmektedir.

Grimm Masaları kadın ve erkeklerin kişilik özellikleri açısından incelendiğinde erkeklerin daha çok pozitif, kadınların ise daha çok negatif özelliklerle tasvir edildiği görülmüştür. Erkek karakterler genellikle cesur ve risk alan kişiler olarak betimlenmiştir. Negatif özelliklerde ise zalimlik ve kurnazlık ön plana çıkmıştır. Bu çıkarımlar, masalların erkeklik ideali ve toplumsal cinsiyet normlarının şekillenmesinde etkili olduğunu göstermektedir. Kadın karakterler genellikle merhametli, yardımsever ve fedakâr olarak tasvir edilirken, aynı zamanda kötü kalpli, zalim ve kıskanç gibi negatif özelliklerle de betimlenirler. Masalarda anneler genel olarak fedakâr, sevecen, merhametli, korumacı olarak resmedilmiştir. Avrupa kültüründe yerleşik olan fedakâr anne imajı, Alman toplumuyla içselleşmiştir. Bunun yanı sıra anne kavramına atfedilen bu iyi özellikler evrensel olarak anneliğin kutsal olarak görülmesiyle ilişkilendirilebilir. Grimm Masallarındaki kadın ve erkeklerin kişilik özellikleri, cinsiyet rolleri ve toplumsal statüleri, o dönemin toplumsal normlarını ve kültürel değerlerini yansıtır. Bu masallar, erkek egemen bir kültürün izlerini taşıırken, kadın ve erkek karakterler arasındaki cinsiyet

rollerinin farklılıklarını vurgular. Bu farklılıklar, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin bir yansıması olarak görülebilir.

Masallardaki karakterlerin cinsiyet temelinde analiz edilmesi, kadın ve erkeklerin toplumdaki rollerinin ve beklentilerinin anlaşılmasına katkı sağlar. Çalışma, Grimm Masallarının toplumsal statülerin, kişilik özelliklerinin, cinsiyet algısının ve rollerinin nasıl inşa edildiği ve yansıtıldığına dair önemli birer folklorik belge olduğunu göstermektedir. Bu masallar, o dönemin Alman toplumunun kültürel ve toplumsal normlarını yansıtarak, kadın ve erkek karakterlerin rollerini şekillendirmiş ve gelecek nesillere aktarmıştır. Bu çalışma, folklorun toplumsal cinsiyet normlarını sorgulama ve değiştirme potansiyeline sahip olduğunu göstermektedir. Bu masalların incelenmesi, toplumsal cinsiyet rollerinin tarih içinde nasıl şekillendiğini ve değiştiğini anlamak için önemli bir kaynak sunar. Ayrıca, masalların günümüz toplumlarında hâlâ etkili olan cinsiyet normlarını ve stereotiplerini nasıl etkileyebileceğini anlamak için de önemlidir. Bu nedenle, bu çalışma masalları günümüz değerlerine uygun şekilde yeniden anlatmak ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği ile mücadele etmek için kullanabilecek bir kaynak olarak değerlendirebilir. Bu tür masalların analizi, farklı kültürlerden gelen diğer masallarla karşılaştırıldığında daha derin bir anlayış sağlayabilir. Örneğin, “Andersen Masalları” veya diğer Avrupa masal koleksiyonları, benzer veya farklı cinsiyet normlarına ve rollerine sahip karakterleri içerebilir. Ayrıca, Asya veya Afrika masalları gibi farklı kültürlerden gelen masalların incelenmesi, çeşitli toplumların cinsiyet rollerine yönelik farklı yaklaşımlarını anlamamıza yardımcı olabilir. Bu şekilde, kültürler arası bir karşılaştırma yaparak masalların cinsiyet algısının nasıl çeşitlilik gösterebileceğini anlamak mümkün olabilir. Örneğin, Grimm Masalları’nda kadının ev içi statülerle tasvir edilirken, Türk masallarında kadın oldukça etkindir ve masalın akışında rol oynamaktadır. Hem olumlu hem de olumsuz özellikleriyle masalı sürüklemektedir. Masalarda kadın karakterler de erkek karakterler kadar etkili olmuşlardır. Yeri geldiğinde cesaretiyle ön plana çıkarak savaş meydanında dahi yer alırlar. Buna en güzel örneklerden birisi “Minku Batur” masalında, Minku’nun karısı savaş meydanında öldürülmek üzere olan kocasını savaşarak düşmanın elinden kurtarmasıdır (Yalçınkaya 2019: 182, 199). Buna benzer örnekler Türk masallarında sıkça görülmektedir. Buna karşın Grimm masallarında kadın genellikle daha pasif bir görüntü çizmektedir. Grimm masallarında kadınlara atfedilen olumsuz özelliklerin bazı Türk masallarında da görüldüğünü ifade etmek gerekir. Örneğin “İnsan Yiyen Kız” masalında, kötü kadın, üvey anne olunca kötülükler yapmaya başlar (Akar 2006: 225). Bu örneklerden yola çıkarak farklı kültürlerde cinsiyet rollerinin farklılıklar ve benzerlikler gösterebileceği söylenebilir.

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.

KAYNAKÇA

- Akar, Özlem. *Türk Masallarında Kadın Figürü Üzerine Bir İnceleme*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2006.
- Asendorpf, Jens B. *Psychologie der Persönlichkeit*. Berlin: Springer, 1996.
- Atkinson, Richard C., Rita Atkinson, Edward E. Smith, Daryl J. Bem ve Susan Nolen-Hoeksema. *Psikolojiye Giriş*. (Çev. A. Yavuz). İstanbul: Arkadaş Yayınları, 1999.
- Bacchilega, Christina. *Postmodern Fairy Tales: Gender and Narrative Strategies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.
- Bensman, Joseph ve Bernard Rosenberg. *An Introduction to Sociology*. New York: Praeger Publishers, 1976.
- Berghammer, Fabian. *Darstellungsformen der Frauenrolle im Märchen. Eine Analyse aus typologischer, erzähltheoretischer und genderkritischer Sicht anhand ausgewählter Texte der Brüder Grimm und Bettina von Arnim*. (Unveröffentlichte Masterarbeit) Universität, Salzburg, 2020.
- Boratav, Pertev Naili. *Zaman Zaman İçinde*. İstanbul: Adam Yayınları, 1992.

- Butler, Judith. *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. (Çev. B. Ertür). İstanbul: Metis Yayıncılık, 2016.
- Çalık, Sibel. *Grimm Masallarının Dönüşümü Üzerinden Kadın İmgesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2018.
- Çiçek, İlhan ve Ayşe Esra Aslan. "Kişilik ve Beş Faktör Kişilik Özellikleri: Kuramsal Bir Çerçeve". *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 10 (1), (2020): 137-147.
- Çobanoğlu, Özkul. *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ, 2008.
- Dingeldein, Heinrich. J. "Hexe und Märchen: Überlegungen zum Hexenbild in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm". In: S. Früh, R. Wehse (Hg.): *Die Frau im Märchen* (50-59). Kassel: Rainer-Röth-Verlag, 1985.
- Dökmen, Zehra Yaşın. *Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009.
- Dundes, Alan (Ed.). *The Study of Folklore*. N. J.: Prentice Hall, 1965.
- Erum, Tazeen. "The History of Gender Ideology in Brothers Grimm's Fairy Tales". *Researchgate*, 1 (16), 2009.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji* (Hz. Cemal Güzel). İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012.
- Grimm, Jacop ve Wilhelm Grimm. *Kinder- und Hausmärchen*. Stuttgart: Reclam, 2014.
- Karaaslan, Ceren. *Anonim Türk Masallarında Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadın*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2019.
- Koraş, Gül Enise. "Andersen ve Grimm Kardeşlerin Masallarında Cinsiyet ve Karşıt Kavramların İncelenmesi". *The Journal of Academic Social Science*, 92(92), (2019): 530-540.
- Langer, Günter. *Die Rolle in Gesellschaft und Theater*. Tübingen, Basel: Francke, 1996.
- Leach, Maria ve Jerome Fried. *Standard Dictionary of Folklore: Mythology and Legend*. New York: Funk & Wagnalls, 1949.
- Linton, Ralph. *The Study of Man*. New York: Appleton Century Company, 1936.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü* (Çev. Osman Akıncı, Derya Kömürü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Neuhaus, Stefan. *Märchen*. Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2017.
- Oğuz, M. Öcal. "Folklor ve Kültürel Mekân". *Millî Folklor*, (19) 76, (2007).
- Oğuz, M. Öcal. "Türkiye'de mit ve Masal Çalışmaları veya Bir Olumsuzlama ve Tek-Tipleştirme Öyküsü". *Millî Folklor Dergisi* 11(85), (2010): 36-45.
- Ölçer Özinel, Evrim. *Masal Mekânında Kadın Olmak*. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2006.
- Örnek, Sedat Veyis. *Türk Halkbilimi*. Ankara: Türk Hava Kurumu Basımevi İşletmeciliği, 1995.
- Parks-Leduc, Laura, Feldman, Gilad, and Bardi, Anat. Personality Traits and Personal Values: A Meta-Analysis. *Personality and Social Psychology Review*:19(1), (2015): 3-29.
- Röhrich, Lutz. "Mann und Frau im Märchen". L. Harlina, S. Früh ve W. Shultze (Hg.). *Mann und Frau im Märchen: Forschungsberichte aus der Welt der Märchen*, (10-28). München: Diederics, 2002.
- Rölleke, Heinz. "Jacob und Wilhelm Grimm: Kinder- und Hausmärchen". In: Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur: Von 1800 bis 1850. Hg. Otto Brunken, Bettina Hurrelmann und Klaus-Ulrich Pech. Stuttgart: Metzler, (1998): 849-875.
- Saraç, Simge. "Toplumsal Cinsiyet". L. Gültekin, G. Güneş, C. Ertuğ ve A. Şimsek (Ed.), *Toplumsal Cinsiyet ve Yansımaları*. Ankara: Atılım Üniversitesi. (2013): 27-32
- Sarper Öztürk, Feyza. *Türk ve Alman Masallarından Seçilen Örnek Metinlerde Kadın Figürleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2011.
- Schulze, Nicola. *Die Darstellung der Frau in der(west-)europäischen Literatur des 19. Jahrhunderts am Beispiel von Jane Austens "Emma", Gustave Flauberts "Madame Bovary" und Theodor Fontanes "Effi Briest"*. München: GRIN Verlag, 2010.
- Scott, Joan W. "Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi." (Çev. D. Demirler ve F. Dinçer). *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar* (12), (2010): 112-138.
- Seçgin, Feride ve Nurhayat Yoloğlu. "Grimm Masallarında Sunulan Toplumsal Cinsiyet Söylemi ve Evlilik Algısı: Propp Analizine Göre On İki Kardeş Masalının İncelenmesi". *Middle Black Sea Journal of Communication Studies*, 7(2), (2022): 177-200.
- Sezer, Özlem. *Masallarda Toplumsal Cinsiyetin İşlenişi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2004.
- Thompson, Stith. *Motif-Index of Folk-Literature, A Classification of Narrative Elements in Folk Tales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends* (Vol. 4). Indiana University Press, 1955.
- Tatar, Maria. *Von Blaubärten und Rotkäppchen: Grimms Grimmige Märchen*. Salzburg und Wien: Residenz Verlag, 1990.
- Taymur İbrahim ve Mehmet Hakan Türkçapar. "Kişilik: Tanımı, Sınıflaması ve Değerlendirmesi. Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar". *Current Approaches in Psychiatry*, 4(2), (2012): 154-177
- Tóth, Barbara. *Stiefmütter. Leben mit Bonuskindern*. Salzburg und Wien: Residenz Verlag, 2018.
- Ulukan, Ayşe. *Dede Korkut Hikâyeleri ve Grimm Masallarında Kültür ve İnançlara Yerleşmiş Renk ve Sayı İmgelemi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2012.
- Walsh, Michael G. *Grimms' Kinder- und Hausmärchen in Postmodern Contexts*. Doctoral Thesis. Michigan: Wayne State University, 2001.
- Yalçınkaya, Fatoş. "Uygur Sihir Masallarındaki "Kadın" Tipi Üzerine Bir İnceleme". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 19(1), (2019): 181-193.
- Yıldırım, Ali ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yay. 2016.
- Yılmaz, Betül Havva. *Masalların Dönüşü, Masalların Dönüşümü: Çağdaş Türk Edebiyatında Grimm Masallarının Metinler Arası Kullanımları (Murathan Mungan Örneği)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, 2013.

LACAN'IN AYNA EVRESİ BAĞLAMINDA SÖZLÜ ANLATILARDA ARZU VE BABANIN YASASI: KARAYILAN MASALINDA ÖZNELEŞME SÜRECİ*

**Desire and the Law of the Father In Oral Narratives in the Context of Lacan's
Mirror Phase: The Process of Subjectivization In the Karayılan Tale**

Doç. Dr. Osman Kürşat YORGANCI**

ÖZ

Halk edebiyatı anlatı türlerinden biri olan masal; zaman ve mekân unsurları ile karakterlerinin tipolojik özelliklerinin gizemli ve sihirli yapısı sayesinde kendine has simgesel motiflerle bezeli bir dünya özelliği göstermektedir. Bununla birlikte masalların kendilerine özgü bu dünyalarına yüzey anlamlarının ötesini görebilmek için bir ayna tutulduğunda anlatıların metin düzlemindeki derin anlamlarının gerçek dünyanın gerçekliğinden aslında hiç de uzak olmadığı anlaşılmaktadır. Bu gerçekliğe ek olarak masallar aynı zamanda toplumun sosyogenetik kodlarının yüklü bulunduğu kültürel topoğrafyalardır da denilebilir. Masallar kültürün hem oluşturucusu hem de taşıyıcısı kilometre taşları olarak görülebilir. İnsan; anlayıp anlamlandırma ve yorumlama gayretini tarihî çağlar boyunca edebî mahsuller üreterek sürdürmüştür. Edebiyatın gerçekliği ile yaşamın gerçekliği aynı olmasa da bu ürünler sayesinde duygu, düşünce, deneyim ve hayaller aktarılmış; insan, çevre ve toplum şekillendirilmiştir. Bu bakımdan masallar, hayatın gerçekliğinin edebiyata yansıdığı edebî ürünlerdir. Yazının henüz yaygın bir biçimde kullanılmadığı zamanlardan günümüze kadar yaşadığı dilin işlenerek gelişmesini ve kültürel kodların sosyal yaşama aktarılmasını sağlayan masallar; iyi-kötü, doğru-yanlış, çalışkan-tembel ve dürüst-yalancı gibi çatışmalar ile sıkıntı, kaygı, umutsuzluk, hastalık ve ölüm gibi anlatıların *Arzu*, *Arzu Nesnesi* ve *Babanın Yasası* etrafında şekillenen çatışma unsurlarını kimi zaman yaşanabilir hayatın olağan akışıyla kimi zaman da aklın ve gerçek yaşamın sınırlarını aşan gerçeküstü ve bilinç dışı bir boyutla zihin dünyasında şekillendirmiştir. Bu yönüyle masallar, bireysel ve toplumsal ortak bilinçaltının imgeselden simgesele ve nihayet gerçeğe uzanan bir görünümü, dışı vurumdur. Hem halk biliminin sosyal ve beşeri bilimler içerisinde kendine yer bulmaya başladığı aydınlanmanın ilk dönemlerinden bugüne kadar gelişimini sürdürdüğü iki ana yoldan birisi sayılan yok olmaya yüz tutmuş sözlü kültür değerlerinin araştırılmasına hem de somut olmayan kültürel miras ürünlerine farklı yöntemlerle yaklaşım yeni üretimlerle folklorun korunup yaşatılmasına ve kuşaktan kuşağa aktarılmasına katkıda bulunma düşüncesinden hareketle bu çalışmada; efsanevi bir sözlü anlatı türü olan *Karayılan Masalı*'nin psikanalitik yapı bağlamındaki görünümü ile bireylerin bilîşsel ve duyuşsal gelişiminde belirleyici bir işleve sahip Lacan'ın *Ayna Evresi*'nin masala etkisinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu çalışmanın giriş bölümünde önce psikanalizin edebî ürünlerin çözümlenmesinde bir edebiyat eleştirisi yöntemi olarak kullanımına değinilmiş; sonra ilk başlık altında, çalışmaya temel oluşturan Lacan Psikanalizi'nin *Ayna Evresi* "İmgesel, Simgesel, Gerçek" üçlü modeli ile bu modelin çözümlenmeye esas kabul edilen kavramları olan "Arzu" ve "Babanın Yasası" açıklanmış; daha sonra ikinci başlık altında, *Karayılan Masalı*, "Arzu" ve "Babanın Yasası" kavramları özelinde incelenip çözümlenmiştir. Masalda *Karayılan*'ın özneleşme sürecinin doğumla ve *Ayna Evresi*'ndeki *ayna* kavramına karşılık gelen süt ile başlayıp annesinin söylemi ve dil sayesinde okuma öğrenmeyle devam ettiği ve nihayet simgesel dönemde evlilikle ve yine dil sayesinde *Babanın Yasası*'na tabi olup simgesel düzene uyarak tamamlandığı anlaşılmıştır. Gerçekleştirilen Lacancı psikanalitik çözümleme sayesinde sözlü anlatıların genelinde olduğu gibi *Karayılan Masalı* özelinde de anlatının temel yapısını arketipsel yansımaların oluşturduğu, varlık ve nesnelere dünyasının aslında simgeselliği yansıtılan bilinçaltının bir görünümü olduğu, bu nedenle masal ve diğer sözlü anlatı türlerinin bu farklı ve yeni sayılabilecek bakış açısıyla yeniden analize muhtaç olduğu ve Lacancı psikanalitik edebî metin tahlilinin bir yöntem olarak formüle edilip özellikle masal gibi arketipsel unsurların yoğun olarak bulunduğu sözlü anlatı türlerinin çözümlenmesinde kullanılmasının alanda farklı bakış açılarının oluşmasına katkı sağlayacağı sonuçlarına ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Karayılan masalı, Lacan psikanalizi, ayna evresi, arzu, babanın yasası.

* Geliş tarihi: 14 Mayıs 2024- Kabul tarihi: 7 Ekim 2024

Yorgancı, Osman Kürşat. "Lacan'ın Ayna Evresi Bağlamında Sözlü Anlatılarda Arzu ve Babanın Yasası: Karayılan Masalında Özneleşme Süreci", *Millî Folklor* 144 (Kış 2024): 53-63

** Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkçe Eğitimi ABD, yorganci@yildiz.edu.tr, İstanbul/Türkiye, ORCID ID: 0000-0001-8230-219X.

ABSTRACT

Tale, one of the narrative genres of folk literature, presents a world characterized by its own symbolic motifs through the mysterious and magical structure of its time and space elements and the typological features of its characters. However, when these unique worlds of tales are mirrored to see beyond their surface meanings, it is understood that the deep meanings of the narratives at the textual level are not far from the reality of the real world. In addition to this reality, tales can also be considered as cultural topographies in which the sociogenetic codes of the society are loaded. If we analogize culture to an ancient route that connects the past with the present and the present with the future, tales can be considered as milestones or bridges that are both the creators and carriers of the roads on this route. Humans have pursued their efforts to comprehend, make sense of and interpret by generating literary products throughout the historical eras. Even though the reality of literature and the reality of life are not the same; emotions, thoughts, experiences and dreams have been conveyed through literary works and thus human, environment and society have been formed. In this respect, fairy tales are actually literary products in which the reality of life is reflected in literature. From the time when writing has not yet been widely used to the present day, tales have enabled the processing and development of the language it has kept alive and the transfer of cultural codes to social life; conflicts such as good-evil, right-wrong, hardworking-lazy, honest-liar, and the conflict elements of narratives such as distress, anxiety, despair, illness and death, which are shaped around desire, the object of desire and the law of the father, have shaped the world of mind, sometimes with the ordinary flow of life and sometimes with a surreal and unconscious dimension that exceeds the boundaries of reason and real life. In this regard, tales are an expression and a manifestation of the individual and collective subconscious, from the imaginary to the symbolic and eventually to the real. In this study, based on the idea of contributing to both the research of extinct oral culture values, which are considered as one of the two main ways in which folklore has continued its development since the early periods of enlightenment when folklore has started to find its place in social and human sciences, and to the preservation and survival of folklore and its transmission from generation to generation by approaching intangible cultural heritage products with new methods and new productions; this study intends to reveal the influence of Lacan's Mirror Stage, which has a determinant role in the cognitive and affective development of individuals, on the tale of Karayılan, which is a legendary oral narrative type, in the context of psychoanalytic structure. For this purpose, in the introduction part of the study, firstly, the use of psychoanalysis as a literary criticism method in the analysis of literary products is discussed; then under the first heading, the Mirror Stage "The Imaginary, The Symbolic, The Real" tripartite model of Lacanian Psychoanalysis, which forms the basis of the study, and the concepts of "Desire" and "The Law of the Father", which are the concepts of this model accepted as the basis for analysis, are discussed; and then, under the second heading, the tale of Karayılan was analyzed by taking the concepts of "Desire" and "Law of the Father" into consideration. In the tale, Karayılan's subjectivization process began with birth and milk, which corresponds to the concept of mirror in the Mirror Stage, and proceeded with learning to read through his mother's discourse and language. Finally, it was understood that it was completed with marriage in the symbolic period by being subject to law of the father and obeying the symbolic order, once again with the help of language. As in oral narratives in general, the Lacanian psychoanalytic analysis applied to the tale of Karayılan reveals that the basic structure of the narrative is formed by archetypal reflections, that the world of beings and objects is actually a view of the subconscious, whose symbolism is reflected, and for this reason, tales and other oral narrative genres are in need of re-analysis from this different and new perspective. In addition, it has been found that the formulation of psychoanalytic literary text analysis as a method and its use particularly in the analysis of genres with intense archetypal elements like tales will contribute to the formation of different perspectives in the field.

Keywords

Karayılan tale, Lacanian psychoanalysis, mirror stage, desire, law of the father.

Giriş

İnsan, tarih sahnesinde var olduğu günden beri ontolojik kaygılarla kendi gerçekliğini anlayıp anlamlandırmak istemiştir. Kendi gerçekliğini arama, insanın cevabını bulmayı arzuladığı temel sorulardan birisi olmuştur. Bu soru, insan için aynı zamanda bir soruna dönüşmüş; soru ve cevabı ile sorunun kaynağı insan tarafından daima sorgulanmıştır. Hayati öneme sahip bu sorgulamaların anlamlandırılma süreci ise insan için hayli sancılı olmuştur. Umutsuzluk, hastalık ve ölüm gibi sancılı süreçler kimi zaman baş edilmesi zor kaygılara dönüştüğünde insan da bir çıkmaza girmiştir. İşte bu noktada psikanaliz, geçtiğimiz yüzyıldan beri sadece yeni bir klinik anlayış sunmanın ötesinde

insanın bu çıkmazlarının membama inilmesi ve membama inilen açmazların çözümlenmesi için de yeni ve farklı bir bakış açısı getirmiş, bir usul olarak belirmiştir.

Psikanalize göre insan davranışlarının gizli ve temel kaynağı bilinç dışıdır. Bilinç dışına ulaşmanın temel yolu da söylem alanının ardında bastırılmış olan anlamın ortaya çıkarılmasıdır. Başka bir ifadeyle dil sayesinde görünür kılınan alanın ardında kalan anlamın açığa çıkarılmasıdır. Buradan hareketle edebî ürünleri psikanaliz ile bilinç dışı bağlamında okuyup anlama ve açıklamaya çalışma, disiplinler arası bir yaklaşımla farklı alanları “dil sayesinde ve ortaklığında” buluşturmayı da mümkün kılmaktadır (Türk 2017: 1).

Psikanalizin bir eleştiri yöntemi olarak yirminci yüzyılın başlarından beri kullanıldığı bilinmektedir. Sanat ve edebiyat eleştirisi anlamında psikanaliz; sanatçı veya üreticinin hayatını, sanatçı veya üreticinin hayatı ile birlikte eserini ve sadece eseri veya ürünü merkeze alarak üç farklı biçimde uygulanmaktadır. Günümüz psikanaliz çözümlerinde eser veya ürününün merkeze alındığı üçüncü yöntemin daha çok benimsendiği anlaşılmaktadır (Turan 2013: 173-174, Moran 2007: 156, Bakır 2002: 50).

Freud ve takipçileri, amaçlarını gerçekleştirmek için edebiyat ürünlerinden araç olarak ilk yararlananlardandır. Bir tedavi yöntemi olarak görülen psikanaliz; Freud ve takipçileri, edebiyat eseri metinlerine yaklaşımı ile bu eserlerin incelenip anlaşılmasına katkı sağlayacak bir yöntemin doğuşuna da öncü olmuştur. Freud Sophokles’in Kral Oidupus’unda Oidupus Karmaşası’nın bir örneğini bulmuş, Shakespeare’in Hamlet’i ile Dostoyevski’nin Karamazov Kardeşleri’nde aynı konu olan baba katilliliğinin ele alındığını vurgulamış ve psikanalizin edebiyat eserlerine nasıl uygulanacağını ilk örneklerini vermiştir (Tiken 2009: 48-49, Moran 2007: 153, Freud 1981: 22-25).

Üretme faaliyetini psikolojik bir etkinlik olarak gören psikanalistler; bir sanat veya edebiyat eserinin üreticisinin ruh hâliyle ilişkisine dikkat çekmekle yetinmeyip çoğu sanatçı için bilinç dışının bir besin kaynağı olduğunu ve sanat eserlerinin hayal ürünü olduğu kadar sanatçının bilinç dışından sızan ruh hâlini de ortaya koyduğunu ileri sürmektedirler. Psikanalistlerin sanat ve edebiyat ürünlerine bu yaklaşımları ile çeşitli eserlere yönelik yapmış oldukları değerlendirmeler, psikanalitik edebiyat eleştirisinin ortaya çıkmasına kaynaklık edip psikanaliz verilerinin kullanılması ile çözümleme yapılabilmesini sağlamıştır. Nasıl ki bir psikolog hastanın bilinç dışını aydınlatmaya çalışarak aslında hastalığa neden olan ve hastayı etkileyen öğeleri ortaya çıkarmaya çalışıyorsa edebî ürün çözümlenmesiyle meşgul olanlar da edebî metin karakterlerinin bilinç dışı yansımaları sayesinde edebî metinlerin arka planını psikanaliz ile aydınlatmayı amaçlamaktadırlar. Psikanalitik yazın eleştirisi; edebî metinleri çözümleme sürecinde psikanalizden elde edilen veri ve sonuçları, edebî metinleri anlama ve yorumlama amacıyla kullanma anlamına gelmektedir (Tiken 2009: 49, Özbek 2007: 15).

Günümüzdeki yazılı anlatıların kaynağı olan sözlü anlatıların başında gelen ve mistik zamanların hikâyesini günümüze taşıyan âdeta ritüelistik bir anlatma formuna sahip masal, kendine has dünyasında simgesel motiflerle bezeli kozmik bir yaşamı barındırmaktadır. Bu canlılığın olmazsa olmazı karakterlerin tipolojik özellikleri ile zaman ve mekân unsurlarının gizemli yapısı, söz konusu sihirli âlemi ayrıca renklendirir niteliktedir. Bununla birlikte anlatı düzleminde metnin derinliklerine inildiğinde, sunulan yaşam özelliklerinin gerçeklikten hiç de uzak olmadığı ortaya çıkmaktadır (Ozan 2011: 72). Bu noktadan hareketle masal çözümlerinde de psikanaliz bir yöntem olarak kullanılabilir görünmektedir. Özellikle de Lacancı Psikanaliz, her ne kadar Freud Psikanalizi’ne dayansa da bilinç dışı ile özne-ben’in oluşumunda Freud Psikanalizi’nden “dil” ve “top-

lum” merkezli ayrılarak farklılaştığından, yeni bir sanat ve edebiyat eleştirisi yöntemi olarak masal çözümlemelerinde pekâlâ kullanılabilir görülmektedir.

Bu çalışmada yok olmaya yüz tutmuş sözlü kültür değerleri ile insanlığın kültürel geçmişi ve kökeni araştırmalarının yanında somut olmayan kültürel mirasa yönelik araştırmalara da katkıda bulunarak folklorun korunup yaşatılması ve gelecek nesillere aktarılması düşüncesinden hareketle insanlığın kültürel geçmişiyle doğrudan ilgisi bulunan masal üzerine odaklanılıp (Oğuz 2021: 5) kaynağı bir efsaneye dayanan *Karayılan Masalı*, Lacancı Psikanaliz ile *Ayna Evresi* bağlamında “Arzu” ve “Babanın Yasası” kavramları özelinde çözümlenmiştir.

Çalışmanın *Ayna Evresi* “İmgesel, Simgesel, Gerçek” ile “Arzu” ve “Babanın Yasası” isimli birinci başlığı altında, çözümlmeden önce, Lacancı Psikanaliz’in çalışmaya temel oluşturan üçlü modeli hakkında bilgi verilerek çözümlmeye esas kavramları açıklanmış; *Karayılan Masalı*’nın “Arzu” ve “Babanın Yasası” Kavramları Özelinde İncelenip Çözümlemesi isimli ikinci başlığı altında ise çözümlleme gerçekleştirilmiştir.

1. Ayna Evresi “İmgesel, Simgesel, Gerçek” ile “Arzu” ve “Babanın Yasası”

Psikanaliz, insan davranışlarında bilinçli davranışların yanında bilinç dışı davranışların da etkili olduğu düşüncesini temel çıkış noktası olarak kabul etmektedir. Tatmin edilmemiş veya edilememiş kimi duygu ve düşünceler bilinç dışında konumlanmakta veya konumlandırılmakta ve farklı yollarla tatmin edilmeye çalışılmaktadır. Bazı insan davranışları da bilinç dışındaki işte bu tatmini mümkün olmamış isteklerin özünde meydana getirdiği baskı veya çatışma hâli olarak yorumlanmaktadır.

Psikanaliz, insanın yaşadığı çatışmaların kaynaklarına ulaşip sorunun temel nedenini açığa çıkarmayı ve bu sayede bireyin iç dünyasını çözümlyerek bireyde bir sağaltım sağlamayı hedeflemektedir (Türk 2017: 1).

Psikanaliz; insanın aydınlık olmayan tarafına, bilinç dışının derinliklerine ulaşmayı amaçlayan ve bunun için farklı yaklaşımlarla farklı bakış açıları geliştiren bir sağaltım çeşidi olarak görülmektedir. Edebiyat ve sanatla da yakın ilişkisi olan psikanaliz; bu alanlardaki eserleri işine yarayan malzemeler olarak değerlendirirken edebiyat ve sanat eleştirmenlerine de ürettiği bakış açılarını sanat eserlerinin bilinmezlerini açığa çıkarmada kullanma fırsatı sunmaktadır. Freud’un kuramını yeniden yorumlayarak dil ve psikanaliz arasında ilişki kurulmasını sağlayan Lacan Psikanaliz’i, sanat ve edebiyat eleştirmenlerine sanat ve edebiyat eserlerinin bilinmezlerinin ortaya çıkarılmasında bu anlamda yardımcı olmakta ve kolaylık sağlamaktadır (Çetin 2021: 592-593).

Çalışmalarını bilinçten çok bilinç dışı üzerine yoğunlaştıran Lacan’ın bilinç dışının oluşumunu dilin oluşumuna benzetmesi dikkatleri çekmiştir. Lacan, bilinç dışının dil gibi yapılandığını belirtmiştir. Lacan Psikanalizi’ne göre dil, hem insanın varlığını taşıyan bir araç hem de insanın varlığını belirleyen temel bir unsurdur. Dil; toplum, kültür ve yasakları tanımladığı gibi aktarandır. Kültürel düzen, sadece dil üzerinden bireyi belirlemez aynı zamanda birey bu dilsel süreçte kültürü ve dili içselleştirmiş olur. Özenin kendi gerçekliğini oluşturması bu dilsel süreçlerin hâkimiyeti altında meydana gelir. Freud temelli çözümlmeler “ruha açılan pencere” metaforunu esas alırken Lacan’ın yeni ve farklı bakış açısı, psikanaliz dünyasına bu metafor yerine “Ayna” metaforunun kazandırılmasını sağlamıştır (Sekmen 2022: 552-555, Barkot 2011: 1, Zizek 2005: 8).

Psikanaliz araştırmalarında “Ayna”, pek çok bulgunun ortaya çıkarılmasına kaynaklık eden bir nesne veya kavram olarak önemli bir işlev görmektedir. “Ayna” hakkında ortaya konulan tezler arasında Lacan’ın “Ayna Evresi” en geniş açılımlardan biri

olup özne-ben ilişkisine imgesel bir açıklama getirerek ortaya koyduğu çeşitli görüşlerle psikanalizde önemli bir yer edinmiştir (Tiken 2009: 50).

Lacan; biyolojik ve cinsel belirleyici bir düşünme biçimi ile insan zihnini “id, ben ve üst-ben” biçiminde yapılandıran Freud’un kuramının aksine dil ve toplum belirleyici bir düşünce temelini dayanarak insanın ruh dünyasının da kesişiminde olduğu insan gerçekliğinin üç farklı düzlemini “İmgesel, Simgesel, Gerçek” şeklinde yapılandırmaktadır. Psikanalizde önemli bir yer edinen “*Ayna Evresi*”, Lacan Psikanalizi’nin “İmgesel, Simgesel, Gerçek” üçlü modelinin ilk aşaması imgeselde başlamaktadır aslında (Tuzgöl 2018: 42-43, Turan 2013: 174-176, Bowie 2007: 91-93).

İmgesel dönem; kısa süre önce dünyaya gelmiş insanın henüz konuşmadığı bir zamanda ve imgelerin hüküm sürdüğü bir dünyada varoluş durumunu betimleyen bir kavram olarak insanın özneleşme sürecinin ilk düzeyidir ve bu dönem ayna imgeleri, özdeşimler ile karşılıklılıklardan meydana gelmektedir. Önceleri anlamsız ve dağınık imgelerden müteşekkil bir dünyada, bebek, kendi bedeni ile başkalarının bedenlerinin ayırımına varabilmiş değildir. Bundan dolayı da çocukta “ben” oluşumunun başladığından henüz bahsedilememektedir. Bu dönemde çocuk, kendisi dışında birine vurulduğunda kendisine vurulduğunu sanmaktadır. İşte bu durum “tekben”e bir örnek olarak gösterilmektedir. Bebek annesi ile kendi bedeninin sınırlarını ayıramamakta, annesi ile ayıramadığı yaşamı nedeniyle de kendisini annesi ile birlikte tanımlamaktadır. Bebek bu noktada henüz bir benlik geliştirememektedir (Turan 2013: 174-175, Tura 2007: 181-186, Sarup 2004: 43).

Bebeğin kendisinin, varlığının farkına varmaya başlaması “*Ayna Evresi*” sürecine denk gelmektedir. “*Ayna Evresi*” sürecine denk gelen bu farkına varış aynı zamanda ben’in oluşumu ile özneleşme sürecini de başlatmaktadır. Lacan’da “*Ayna*” kavramı; gerçek bir ayna nesnesi olabileceği gibi bebeğin ilk kez imgesini, aslında yansımaları ki bu özdeşleşme sürecinde bir yanılama dönüşecektir, göreceği su veya annenin gözü yahut da herhangi bir yüzey anlamına da gelebilmektedir. İlk defa kendi imgesini gören bebek, bu tecrübeyi şaşkınlık ve mutlulukla karşılayacaktır. Aynadaki ben imgesinin farkına varan bebek, bir anlık bile olsa aynadaki imgesinin yansımaları tekrar yakalayabilmek adına neşeli bir gayretle çok küçük sarkmalara benzer bir eğilme hareketi yapmaya çalışacaktır. Lacan, bu gözleminden hareketle insandaki “ben” kavramının önceden var olmadığını, sonradan oluştuğunu ifade etmekle birlikte bu “ben”in henüz dildeki “özne” anlamındaki nesneleşmiş “ben” olmadığı görüşünü ileri sürmektedir (Tiken 2009: 50-51, Balkaya 2005: 33-37). “*Ayna Evresi*”, bebeğin kendini annesinden ayrı bir varlık olarak görme yolunda adım attığı ilk dönem olmaktadır. Bebek henüz kendini tam anlamıyla bir özne olarak kavrayamamaktadır. Lacan’a göre tam bir kendilik bilgisine, yani ben bilgisine ancak ve sadece dil ile ulaşılabilir. Özneleşme sürecinin tamamlanması, kişinin kendini başka kişi ve nesnelere ayırması da yine dil ile gerçekleşebilmektedir. Bebeğin imgesel dönemde “*Ayna Evresi*”nin ilk deneyimiyle farkına varmaya başladığı özne-ben oluşumu süreci simgesel döneme geçişte, yani dile geçişte, Oidipus Karmaşası ve “*Babanın Yasası*”nın kabulüyle gerçekleşecek ve tamamlanacaktır (Köylü 2016: 11-13, Tura 2007: 181-186).

Simgesel dönemde çocukla anne arasında bir üçüncü girmektedir. Lacan’a göre “*Baba*” ile kavramsallaştırılan ve anne ile çocuğun ilişkisini bozacak olan bu üçüncü, gerçek bir biyolojik baba olabileceği gibi simgesel bir baba da olabilir ve aslında bu simgeselliğiyle yasa, kültür ve dili temsil etmektedir. Çocuğun simgesel dönemde dile birlikte yasayı ve kuralları öğrendiği sistemin adı “*Babanın Yasası*” olarak kavramsallaştırılmaktadır. Baba; çocuğun anne ile ilişki düzleminin sınırlarını çizerek yasalarını

belirleyen ve enesti engelleyen bir kastrasyonu simgelemektedir. Babanın yasakları aynı zamanda simgesel düzeni ifade etmektedir. Annenin söyleminin çocuğun simgesel düzene uymasında, yani “*Babanın Yasası*”nı kabullenmesinde belirleyici olması ancak dil ile mümkün olacaktır. Ne var ki hem kastrasyon hem de simgesel anlamıyla yasa ve kültür olan baba dolayısıyla çocuk tarafından kabullenilmek zorunda kalınan “*Babanın Yasası*”, anneye sahip olma düşüncesinin ortadan kalkmasını sağlarken bir daha asla tamamen doyurulamayacak ve giderilemeyecek bir “*Arzu*” kavramının oluşmasına sebep olacaktır. Çünkü dil ile kültüre ve yasaya uymayı öğrenen çocuk artık annenin asla ulaşamaz ve elde edilemez olduğunu kavrayacaktır ve anneden artık bu anlamda tamamen uzaklaşıp ayrışacaktır. Bu sayede çocuğun özne-ben’inin oluşumu simgesel dönemde tamamlanacaktır. Bununla birlikte simgesel dönemde “*Arzu*” kavramının ortaya çıkışıyla eş zamanlı olarak bilinç dışı da oluşmaya başlayacaktır. Çünkü “*Babanın Yasası*”nın kabulüyle simgesel düzeni kabul eden veya bu düzene uyararak giren çocuk, bir taraftan yasaya ve kültürel düzene uymaya çalışırken bir taraftan da bunlarla çelişen kendi arzuları ile bilinç dışını oluşturmaya başlayacaktır. Bir daha asla tamamen ortadan kaldırılamayacak olan “*Arzu*”; özne-ben’in sürdürülebilirliği ve dengelenmesi için kısmen de olsa doyurulabilir ve kabul edilebilir hâle “*Arzunun Nesneleşmesi*” ile dönüştürülecek olsa da bunun sonucunda da hem “*Arzu*” hem “bilinç dışı” özelinde bir döngüsellik doğacaktır (Sekmen 2022: 552-555, Tura 2007: 179-186). Acıkan ya da susayan bir insan; açlığını veya susuzluğunu katı ya da sıvı gıdalarla nesneleştirip bir şeyler yiyerek veya içerek o anda kısmen gidermiş yahut bastırmış olsa da aslında açlık ya da susuzluk duygusunu asla tamamen ortadan kaldıramayacak, hayatının geri kalanında “*Arzu*” da asla tamamen ortadan kalkmayacak ve “bilinç dışı” yasa ve kültüre aykırı olanlar için var olmaya devam edecektir. Lacan Psikanalizi’ne göre “*Ayna Evresi*” ile imgeselde başlayıp imgeselde tamamlanan özne-ben’in oluşum sürecinin ve bu süreçte yaşananların insan yaşamının geri kalanında daima etkili ve belirleyici olacağı ifade edilmektedir.

Gerçek, Lacan modelindeki üçüncü düzlem olarak görülmektedir (Turan 2013: 176). Lacan’a göre gerçek, hem zihin dünyasında hem de maddi dünyada birlikte bulunan ve simgesel süreçlerin dışında kalan şeylerin tamamını kapsamaktadır. Gerçek, anlam alanının dışında konumlandığı için aslında tarif edilememekte ve açıklanamamaktadır (Bowie 2007: 94-95). Gerçek, Zizek tarafından metaforlaştırılmaya direnen sert bir çekirdek olarak görülmektedir. Lacan Psikanalizi’nde *Gerçek*, karşımıza olumsuz algılanma ihtimali yüksek olan bir kavram gibi çıksa da aslında insan yaşamında çok önemli bir vazifeyi ifa etmektedir: Hayatın dengesini bozan bir şey olmakla birlikte gerçekliğin dengesinin bozulmasını engelleyen bir sınır işlevi ile simgesel gerçekliğin tutarlılığını sağlayarak onu garanti altına almaktadır (Zizek 2005, 47).

2. Karayılan Masalı’nın “Arzu” ve “Babanın Yasası” Kavramları Özelinde İncelenip Çözümlemesi

Sözlü edebiyat geleneğinin en eski anlatı türlerinden olan masallar; döşeme denilen bir giriş bölümü ile başlamakta, asıl bölüm olan gelişme ile devam etmekte ve sonuç bölümüyle bitmektedir. Giriş ve sonuç bölümünün genellikle asıl bölümün muhtevasıyla bağlantılı olmadığı masalarda gelişme bölümü, kahraman veya kahramanın bütün özellik ve meziyetleri ile olayın anlatıldığı bölüm özelliği göstermektedir. Araştırmaya konu edinilen *Karayılan Masalı* da masal türünün genel özelliklerini sergilediğinden psikanalitik çözümlemesi gelişme bölümü üzerinden yapılacaktır. Çözümlemeden önce *Karayılan Masalı*’nın kahramanlar üzerinden olay örgüsünün kısaca özetlenmesinin yararlı olacağı düşünülmektedir. Masalın asıl bölümü, geçmiş zamanda yaşamış ulu bir

padişahın bir dileği ile başlamaktadır. Ulu padişah yaşlanmış olmasına rağmen hâlâ bir çocuk sahibi olamamıştır. Yüce Allah'tan sürekli bir erkek evlat dilemektedir. Bir gün yine dua ederken “Bir oğlan olsun ver de ister yılan olsun ister çiyân...” der. Duası gerçekleşir gerçekleşmesine de doğan oğlan duasında dilediği gibi olur. Sultan bir Karayılan doğurur. Karayılan'ın doğumu da zor olur. Kendisini doğurtmak için gelen ebe-lerin hepsini sokar öldürür. Ta ki olan bitenden haberdar olan üvey anasının aslında kendisinden kurtulmak istediği üvey kızını, padişahın çocuğunu doğurtması için gönderdiği ebeye kadar... Üvey kız doğum için ebe olarak saraya gitmeden evvel annesinin mezarına uğrayıp ondan aldığı akılla Karayılan'ı doğurtur. Ne var ki doğan, bir oğlan değil bir Karayılan'dır. Neredeyse annesinden başka kimse ile konuşmayan Karayılan, bir vakit sonra annesine okumak istediğini, bu isteğini padişah babasına iletmesini söyler. Annesi ve padişah babası Karayılan'ın bu isteğine pek sevinirler. Okuyup adam olsun dilerler. Saraya ne kadar hoca getirilirse Karayılan hepsini sokar öldürür. Üvey anne, üvey kızından kurtulmak için bir fırsat daha yakaladığını düşünüp hoca arayan sarayın adamlarına yine üvey kızını teklif eder. Üvey kız bu defa da hoca olacaktır. Ne yapacağını bilemediğinden yine annesinin mezarına uğrayıp akıl aldıktan sonra saraya gider ve bu sayede Karayılan'a okuma yazma öğretir. Zaman geçip de Karayılan delikanlılık çağına gelince bu sefer de evlenmek ister. Padişah babası ile sultan anası sevinir ama ne fayda. Karayılan, her gelin getirileni daha ilk gece sokup öldürür. Padişahın adamları bu kez de Karayılan'ı baş göz edecekleri uygun bir gelin adayı aramaktadırlar. Bunu duyan üvey anne, üvey kızından kurtulmak için yeni bir fırsat daha yakaladığını düşünüp sarayın adamlarına üvey kızını bu sefer de gelin olarak önerir. Kızcağız ne yapıp ne edeceğini bilemediğinden yine önce annesinin mezarına uğrayıp akıl alır ve sonra gider saraya. Annesinden aldığı akıl sayesinde gerdek gecesinde bir yiğit delikanlıya dönüşen Karayılan ile evlenen kızcağız saraya sultan olur ve mutlu mesut yaşayıp giderler.

Kısaca özetlenen *Karayılan Masalı*'nın Lacan'ın *Ayna Evresi* “İmgesel, Simgesel, Gerçek” modeli ile “*Arzu*” ve “*Babanın Yasası*” kavramları özelinde çözümlenmesi, hem masalın asıl kahramanı olması hem de *Ayna Evresi* üçlü modellemesini sembolize etmesi dolayısıyla *Karayılan* üzerinden yapılacaktır.

Karayılan'ın doğumunun zor olması ve *Karayılan*'ın kendisini doğurtmak için gelenleri sokması; *Karayılan*'ın tekben'ci bir kavrayışla anne ile kendisini bir ve bütün görüp anneden ayrılmak istememesi Lacan Psikanalizi'ne göre henüz özneleşme sürecinin, özne-ben'in oluşmaya başlamadığına örnek teşkil etmektedir. Ebe kız, doğumu annesinden aldığı akıl sayesinde gerçekleştirmiştir. Annesi *Karayılan*'ı doğurtmak için ebelik yapacak kızına şu tavsiyeyi vermektedir:

Kızım kızım, kara yazılı kızım! Başına gelenleri karayel duymuş, servi dala söylemiş, o da eğildi bana söyledi, gam yiyip kasavet çekme kızım! Seni öldürürse üvey anan olacak sarı yılan öldürür, Şehzade Karayılan kılına bile dokunmaz, sen saraya varır varmaz bir altın kutu iste, iki yanında iki kulpu yedi delikli bir kapağı olsun, yedi inekten sağılmış, yedi bakraç süt korsun, tutup yılanı doğru uzatırsın, o gelip içine düşer, sen hemen kapağı kapa ve götürüp elmas beşiğe yatır. Yine başın bir derde düşerse ne babalığını unutan babana boynunu bük ne de üvey ana-na yüz suyu dök. Beni an, bana gel, toprağım kokunu alır, kokularım korkunu alır, korktuğuna uğramazsın, haydi benim reyhan kızım! (Güney 1982: 180-181).

Karayılan'ın doğumunu sağlayan yedi delikli kapaklı iki yanında iki kulplu altın kutu içindeki sütün bir *ayna* işlevi gördüğü anlaşılmaktadır. Psikanalizde *ayna*, özneleşme sürecinde özne-ben oluşumundaki işlevi ile çok önemli bir kavram olarak yer tutmaktadır. Lacan'ın *Ayna Evresi*, imgesel dönemde başlamaktadır ve bu başlangıç

Lacan'a göre bebeğin kendisini, daha doğrusu kendi imgesini gördüğü gerçek bir ayna sayesinde gerçekleşebileceği gibi su veya annenin gözleri biçiminde yansıma yüzeyi bulunan herhangi bir şey ya da nesne anlamına gelen *ayna* kavramı sayesinde de gerçekleşebilmektedir. *Karayılan*'ın ilk kez kendisinin farkına varmaya başlaması ve dolayısıyla ben'inin oluşmaya başladığı özneleşme süreci süt ile gerçekleşmekte, bu sebeple süt özneleşme sürecinde *Karayılan* için bir *ayna* işlevi görmektedir. *Karayılan*'ın ben'inin farkına varmaya başlamasını sağlayan süt ve sütle karşılaşması, kendi ben'inin imgesini tanımaya başlaması olsa da bu henüz özne olarak kendi ben'ini annesinden ayırabildiği anlamına gelmemektedir. *Karayılan* kendini annesinden ayrı bir varlık olarak görme yolundaki ilk adımını atmış olsa da henüz kendini tam anlamıyla bir özne olarak kavrayamamaktadır. Zaten Lacan'a göre tam bir kendilik bilgisine, yani ben bilgisine ancak dil ile ulaşılabilmekte ve özneleşme sürecinin tamamlanabilmesi, kişinin kendini başka kişi ve nesnelere ayırabilmesi de yine dil ile gerçekleşebilmektedir. İmgelerde başlayan özneleşme süreci simgesel dönemde dil ile ve *Babanın Yasası*'nın kabulüyle tamamlanabilmektedir.

Saray içinde bir oda. Odanın içinde bir altın kutu, kutunun içinde Şehzade Karayılan, başucunda da anası sultan. Ne bir cariye, ne başka bir insan! Babasının bile ayda yılda bir yüzünü görür. Oturursa anasıyla oturur, konuşursa anasıyla konuşur, yoksa süt içerek uyur, süt içerek büyür, yedi ayda yedi yaşına basar. Bir gün bir ıslık çalar: Ana ana hişt der; padişah babama söyle; hocalar mı tutacak hocalar tutsun, kitaplar mı bulacak kitaplar bulsun; nasıl okutacaksa okutsun, adam etsin beni. (Güney 1982: 181).

Karayılan'ın sadece annesiyle oturup kalkması ve konuşması; anne ile bebeğin arasına giren üçüncüyü, Lacan kavramsallaştırması ile *Baba*'yı temsil etmektedir. Bu gerçek bir baba olabileceği gibi simgesel *Baba* kavramıyla açıklanan yasa, toplum ve dil de olabilmektedir. Anne ile bebeğin arasına giren üçüncü, bebek ile anne ilişkisini bozmaktadır. İşte *Karayılan*'ın doğumun ardından sadece annesi ile vakit geçirmek isteyip bırakın başkalarını babasını bile istememesi aslında annesi ile ilişkisinin bozulmasını istemediğini ve hâlâ annesinin tek sahibi olmak istediğini göstermektedir. Çünkü *Karayılan* için *Baba*, annesi ile olan ilişkisinin sınırları ile yasaklarını belirleyen anlamına gelmektedir. Lacan Psikanalizi'nde özneleşme sürecinde çocuğun simgesel dönemde dil ile birlikte yasayı ve kültürü öğrendiği sistemin adı *Babanın Yasası* olarak kavramsallaştırılmaktadır. *Baba*, yasakları belirleyip sınırları çizen olduğu kadar bebek için enses-ti engelleyen bir kastrasyonu simgelemektedir. *Baba*'nın yasakları aynı zamanda simgesel düzen anlamına gelmektedir ve *Babanın Yasası*'nın kabulüyle bu düzene uyulmaktadır. *Karayılan*, *Baba* ve kastrasyon tehdidine rağmen *Babanın Yasası*'na boyun eğmemektedir. Bununla birlikte devam eden özneleşme sürecinde bir gün bir ıslık çalıp annesine “Ana ana hişt der; padişah babama söyle; hocalar mı tutacak hocalar tutsun, kitaplar mı bulacak kitaplar bulsun, nasıl okutacaksa okutsun, adam etsin beni.” demesi açık bir kapı bıraktığını yahut kapı araladığını da göstermektedir. Çünkü simgesel dönemde *Babanın Yasası*'nın kabulüyle tamamlanması beklenen özneleşme süreci dil sayesinde mümkün olmakta ve bu noktada annenin söylemi belirleyici bir rol oynamaktadır. *Karayılan*'ın okutulmasını istemesi *Babanın Yasası*'na uyumu ile özneleşme sürecini tamamlayabilmesini sağlayacak dile yöneldiğini göstermektedir.

Sevincinden ağzı kulaklarına varan ana sultanın oğlu *Karayılan*'a “A benim şehzadem; sen okumak istedikten geri, hoca da bulunur, kitap da yarından tezi yok hocanın eskisini, kitabın yenisini buldurur padişah baban. Haydi sen gir kutuna, iç sütünü ve uyu sabaha kadar.” şeklinde karşılık vermesi ve kocasını durumdan “Ey benim padişahım; oğlun *Karayılan* okuyup adam olacakmış! Hoca istiyor, kitap istiyor, ne dersin bu işe?”

biçiminde haberdar etmesi, özneleşme sürecinde annenin söyleminin belirleyiciliği dolayısıyla *Karayılan*'ın özneleşme sürecini kolaylaştırıcı ve destekleyici bir davranış sergilendiğini göstermektedir.

... Sabah sabah ünlü sanlı bir hoca kara kaplı bir kitapla sarayın kapısından girer, hemen kapıaltı ağaları karşılayıp şehzadenin hücreğine götürürler. Şehzade kutusundan çıkar; bir kıvrılır, bir uzar, derken bir vuruşta hocayı yıkar yuvarlar. Arkasından kelli fellî bir hoca daha gelir; onu da vurur, onu da öldürür; gayrı geleni öldürür gideni öldürür; dünya yüzünde tek bir hoca kalmaz vesselam! (Güney 1982: 182).

Karayılan'ın kendisini okutmak için gelen bütün hocaları öldürmesi, hâlâ *Baba*'ya ve *Babanın Yasası*'na direndiğini göstermektedir.

Karayılan için hoca bulma çabaları devam ederken kendisini doğurtan ebenin okuma yazma da öğretebileceği düşünülmektedir. Ebe, *Karayılan*'a okuma yazma öğretmesi için getirilmiştir.

Anasının kızı, anasının dediğini yapar; kırk kere gül dalıyla vurur, bir yolda kızıl-cık dalıyla, derken şehzadenin zihni gül olup açılır, dili de bülbül olup söyler: Elif!!! Padişah babası duyar. Elif!!! Sultan anası duyar. Elif!!! Cariyeler duyar. Elif!!! Harem ağaları duyar. Elif!!! Derya duyar. Elif!!! Dünya duyar. Elif!!! Bir gün böyle, üç gün böyle, beş gün böyle, kırkinci gün *Karayılan* kara kaplı kitabı hatmeyler; akdan karadan anlar bir insan olur, olur ama huylu huyundan soylu soyundan geçer mi? Şehzade kitabın başına geçti mi insan, altın kutuya girdi mi yılan olur. (Güney 1982: 185-186).

Karayılan özneleşme sürecinde *Babanın Yasası*'na bir yandan kapı aralamakta bir yandan da direnmektedir. Dil öğrenmekle *Baba* ve *Babanın Yasası*'na tabi olma yolunda adım atarken huyundan vazgeçmeyip kitap okuma dışında kutuya girip yılan olmaya devam etmesi de bunun göstergesidir. Bununla birlikte okumayı öğrenmesi, özneleşme sürecinde anne ile arasına hoca olarak ebesini dâhil etmesi, anne ile arasına üçüncüyü alması *Karayılan*'ın ben'inin özneleşme sürecinde nesne ben'e doğru ilerlediğini göstermektedir. Lacan, *Ayna Evresi* özneleşme sürecinde *Babanın Yasası*'na uyumlu eş zamanlı olarak simgesel dönemde bilinç dışı ile *Arzu*'nun da oluşmaya başladığını ifade etmektedir. Artık bir daha anneye asla sahip olamayacağını anlamaya başlayan çocuk; dil, kültür ve yasanın yasak kabul ettiği düşüncelerini bastırmakta ve böylelikle bilinç dışı oluşmaktadır. Bu dönemde ortaya çıkan *Arzu* bir daha asla tamamen doyurulamayacak olsa da *Arzunun Nesnesi*'ne dönüştürülerek kısmen de olsa giderilmeye çalışılmaktadır. *Karayılan*, anne arzusunun asla yerini dolduramayacak olsa da bunun yerine okumayı *Arzunun Nesneleşmesi* olarak koymakta ve kısmen doyuma ulaşmaya çalışmaktadır.

“Yıldan yıla serilip serpilir ve günlerden bir gün padişah babasına karşı gerilir: Yaşım vardı on beşine değdi, gayrı durmayın, baş göz edin beni, der!” (Güney 1982: 186)

Karayılan'ın babasıyla konuşması, *Babanın Yasası*'na uyma yönünde bir adım daha attığını göstermekte, evlenmek istemesi ise dil sayesinde ihtiyacın talebe, talebin de *Arzu*'ya dönüşerek *Arzunun Nesneleşmesi* döngüselliğine girdiğini ortaya koymaktadır. Her ne kadar *Karayılan*'ın özneleşme süreci tamamlanmış ve *Babanın Yasası*'na uyum sağlanmış olmasa da *Arzu*'nun belirginleşmesiyle sürecin hızlandığı ve tamamlanmakta olduğu anlaşılmaktadır.

A benim şehzadem; elini sallasan ellisi, samur saçlısı, sırma tellisi... Beğen beğendiğini, söyle sevdiğini, der. Ne ise Şehzade *Karayılan* beğenir beğendiğini, söyler sevdiğini; toy düğün eder hemen, alırlar onu. Amma velakin kızcağızı sabaha sağ bırakmaz, yüzündeki tel duvak bir kanlı kefen olur. Bir daha alırlar, onu da öldürür, daha birini alırlar, onu da öldürür. Böylece elli gecede ellisi... Ne sa-

mur saçlısı, ne sırma tellisi... Dünya yüzünde kız kalmaz vesselam! (Güney 1982: 186-187).

Karayılan, asıl *Arzu*'sunun farkındadır ve aslında arzusunu nesneleştirerek istediğiyle gerçekte ulaşmak istediğini asla elde edemeyeceğini bilmektedir. *Babanın Yasası*'na bir yandan uyum sağlamak isterken bir yandan da hâlâ karşı koymaya devam etmektedir. Bu sebeple evlenmek istediği hâlde evlenmesi için getirilen bütün kızları öldürmektedir. Son çare bir çözüm bulunur. *Karayılan*, hem ebesi hem hocası olan kızla evlendirilecektir. Kızcağız saraya getirilmeden önce yine annesinin mezarına uğrayıp annesinden nasihat almak ister. Annesi nasihat eder. Kızcağız gerdek gecesinde annesinin nasihatlerine uygun hareket eder.

... Şehzade *Karayılan* bir bakar, iki kıvrılır, derken birdenbire atılır ama atılmasıyla ağzının burnunun kana katılması da bir olur! Şehzade neye uğradığını bilmez 'Kız çıkar kürkününü!' der. Kız da 'Şehzadem, sen çıkar ki ben de çıkarayım. Bunun yolu yordamı budur.' der. *Karayılan* 'Ya demek bu böyle!' der ve başlar derisinden soyunmaya, kız da kürklerinden soyunmaya. O soyunur, bu soyunur. *Karayılan* kırkinci derisinden soyununca öyle bir yiğit olur ki insan bakmaya kıyamaz. Kız da kırkinci kirpi kürkünü atınca öyle bir kız olur ki doğan aya, ya sen doğ ya ben der ve *Karayılan*'ın derilerini kucaklamasıyla ocağa atması bir olur! Şehzade dile gelip 'Ebem kız, hocam kız, bana son edip eyleyeceğin bu muydu?' der, kız da 'Ey şehzadem; eben oldum büyüttüm, hocan oldum okuttum, olmadı bir türlü adam edemedim seni, yine bir yüzün yılan bir yüzün insandı senin! Şimdi işte, yılanlıktan sıyrılıp bir adama benzedin, artık dünya evine girip bir yastığa baş kor, güler yüz tatlı dil ile gönül rahatlığı içinde geçinir gideriz. Daha ne istersin?' Bunun üzerine şehzade 'Sen beni insan yaptın, bundan büyük baht olur mu? Ben de seni gönül tahtına sultan yapıyorum, bundan üstün taht olur mu?' der, kırk yılın hasretlisi gibi kucaklaşırlar. (Güney 1982: 189-190).

Karayılan gelgitlere rağmen özneleşme sürecinde *Babanın Yasası*'na tamamen boyun eğmiş, *Ayna Evresi*'nin imgesel döneminde farkına vardığı ilk ben'inin simgesel dönemde özne-ben ayrımına artık tamamen varmış, bir özne olarak kendini annesinden ve diğerlerinden tamamen ayırmış ve kendi ben'ini inşa etmiş gözükmektedir. *Babanın Yasası*'na uyararak anne arzusunun tatmininin mümkün olmadığını kavramış, anneden tamamen ayrışarak kopmuş ve bu sayede kendini bulmuş, kendi ben'inin tamamen farkına varmış, bir özne olarak da anne ve diğerlerinden tamamen ayrışmış, bütün bu kabullerin bir sonucu olarak ise imgesel dönemde başlayan *Ayna Evresi*, simgesel dönemde özne-ben'in oluşumunun tamamlanmasıyla *Karayılan*'ın derisini atıp gömlek değiştirerek insana dönüşmesini, yani bir özne olarak kendi ben'ini gerçekleştirip evlenmesini sağlamış gözükmektedir.

Sonuç

Masalda *Karayılan*'ın özneleşme sürecinin ilk adımı, ilk kez kendi ben'i ile karşılaşması, doğumu, *Ayna* kavramıyla açıklanabilecek süt ile gerçekleşmektedir.

Karayılan'ın farkına varmaya başladığı ben'inin özne ben'e dönüşüm sürecinde anne aracılığıyla okuma yazma öğrenip adam olmayı isteme talebi, özne-ben'in inşası sürecinin devam ettiğini net bir biçimde ortaya koymakta ve devam eden bu süreçte *Arzu*'nun okuma ile nesneleştiğini sembolize etmektedir. Bu durum özne-ben oluşum sürecinin tamamlanmasında dilin ve *Babanın Yasası*'nın belirleyiciliği ile bu belirleyici-likte annenin söyleminin etkisini göstermektedir.

Karayılan'ın özneleşme sürecinin tamamlanması, *Baba* ve *Babanın Yasası*'nın dil sayesinde kazanılması ve simgesel düzene uyum ile örtüşmektedir. *Karayılan*'ın hırkasını (kirpi derisi) çıkarıp insana dönüşmesi ve evlenmesinden artık kendi beninin tamamen farkına vardığı ve bir özne-ben oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Sözlü anlatıların genelinde olduğu gibi masalarda ve *Karayılan Masalı*'nda da bireysel bilinç dışının daha derin bir katmanındaki toplumsal ortak bilinç dışında uyur durumda bulunan motifler ve mitolojik çağrışımlar ile hayallerin serbestçe ifade edildiği figürler ve ataların mitolojik olduğu kadar tipik yaşam biçimleri olan arketipler yer almaktadır.

Bilinçaltının simgesel yansımaları yahut simgesel düzen görünümleri olarak beliren nesnelere veya başka bir ifade ile şeyler dünyası; sözlü edebiyat ürünlerinde ve bu ürünler özelinde masalarda varlığını sürdürmekte ve yaşamaktadır.

Gerek arketip semboller dizgesinin gerekse şeyler dünyasının sözlü anlatıların geneliyle birlikte masalardaki iz düşümünün ve bunun simgesel düzlemdeki yansımalarının okunup anlamlandırılması ihtiyacı; farklı ve yeni sayılabilecek bir bakış olan Lacancı psikanaliz ve *Ayna Evresi* bağlamında bir çözümleme ile mümkün görünmektedir.

Psikanalitik yaklaşımla bu farklı ve yeni okuma, anlama ve anlamlandırma çabasının sözlü anlatıların tahlilinde, özellikle de arketip öğeler ile şeyler dünyasının yoğun olarak bulunduğu ve bilinç dışının simgesel düzeyde yansımalarının yer aldığı türlerde, ihtiyacın ötesinde bir gereklilik olduğu düşünülmektedir.

Bir çıkış noktası olarak bu bakış ve anlayışın kabulünden hareketle masal ve benzeri anlatı türleri ile diğer edebî yazın türlerinin de yeniden analize muhtaç olduğu düşüncesinin iddia edilmesi ya da ileri sürülmesinin bir varış noktası olabileceği düşünülmektedir.

Sonuç olarak masallar özelinden hareketle diğer sözlü edebiyat ürünleri ile edebî yazın türlerinin tahlilinde psikanalitik edebî eleştirinin Lacancı bir bakış ve anlayışla formüle edilerek farklı ve yeni bir edebî eleştiri yöntemi olarak kullanımının yaygınlaştırılmasının çözümlemelerde yararlı olabileceği düşünülmektedir.

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.

KAYNAKÇA

- Bakır, Burak. Filmin Psikanalitik Çözümlemesinde Temel Kavramlar, *Sinemasal*, 7 (Güz 2002): 50-71.
- Balkaya, Dursun. "*Lacan'ın Psikanalizi ve Bir Yazınsal Çözümlemesi*". Yayınlanmamış doktora tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2005.
- Barkot, Z. Özen. "İzleyici-Özne Sorunu Bağlamında Lacan Sonrası Psikanalitik Film Kuramı". *Doğu Batı*, 56 (Şubat-Mart-Nisan 2011): 283-300.
- Bowie, Malcolm. Lacan. (Çev.V. Pekel Şener). Ankara: Dost Kitabevi, 2007.
- Çetin, Seda. "Ezeli Bir Antlaşma: Belleğin Kış Uykusu Romanındaki Şeytan İmgesi Üzerine Psikanalitik Bir İnceleme". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 61/2 (2021): 585-606.
- Freud, Sigmund. *Psikanaliz Açısından Edebiyat*. (Çev. Selahattin Hilav). İstanbul: Dost Kitabevi Yayınları, 2. bs., İstanbul 1981.
- Güney, E. Cem. *Masallar*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.
- Köylü, Zeynep. "*Şairin Ben'inden Şiir Dili'ne: Kendini Uçuruma Bırakan*". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2016.
- Moran, Berna. *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- Oğuz, M. Öcal. "Halk Biliminde Koruma Yaklaşımları ve Soküm Sözleşmesi'nde Kuşaktan Kuşağa Aktarım". *Milli Folklor* 17/132 (2021): 5-15.
- Ozan, Meral. "Geçiş Ritüelleri ve Halk Masalları". *Milli Folklor* 23/91 (2011): 72-84.
- Özbek, Yılmaz. *Edebiyat ve Psikanaliz*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2007.
- Sarup, Madan. *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*. (Çev. Abdülbaki Güçlü). İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004.
- Sekmen, Muhsine. "Babanın Adını Reddetme Temelinde 'The Piano' Filmine Lacancı Bakış". *RumeliDE*, 26 (Şubat 2022): 551-563.
- Tiken, Servet. "Cahit Sıtkı Tarancı'nın Şiirlerindeki 'Ayna' İmgesine Psikanalitik Bir Yaklaşım". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 41 (2009): 47-60.
- Tura, S. Murat. *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*. İstanbul: Kanat Kitap, 2007.
- Turan, M. Oğulcan. "Kuyu Filmindeki Arzu Kavramının Lacancı Psikanalitik Yaklaşım Çerçevesinde Çözümlemesi". *Selçuk İletişim* 7/4 (2013): 169-185.
- Tuzgöl, Kamil. "Lakanyen Psikanalitik Kuram ve Öznenin Konumu". *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 1/1 (2018): 41-53.
- Türk, Deniz. "*Oğuz Atay'ın 'Tutunamayanlar' Romanının Lacan'ın Psikanalitik Kuramı Çerçevesinde İncelenmesi*". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: Beykent Üniversitesi, 2017.
- Zizek, Slavoj. "İdeoloji Hayaleti". *İdeolojiyi Haritalamak* (Der. Slovak Zizek), Dipnot Yayınları, 2005.

TÜRK HALK BİLİMİ ARAŞTIRMALARINDA DEDİKODUNUN YERİ VE ÖNEMİ*

The Place and Importance of Gossip in Turkish Folklore Studies

Ramazan SEZGİN**

ÖZ

Anlatma ihtiyacı, insanoğlunun temel ihtiyaçları arasında görülmektedir. Anlatma ihtiyacını karşılayabilmek adına mit, masal, hikâye, fıkra gibi türlerden faydalanılmıştır. Bununla birlikte dedikodu da bu ihtiyacın karşılanması noktasında büyük önem taşımaktadır. Dedikodunun en genel anlamı birilerinin arkasından konuşmaktır. İnsanlar, çeşitli sebeplerden ötürü karşı tarafın yüzüne söylemediği veya söyleyemediği hususları arkalarından konuşmaktadır. Halk arasında yaygın şekilde üretilen ve tüketilen dedikodunun halk bilimi bağlamında üstlendiği önemli işlevler bulunmaktadır. Söz gelimi, kültürel unsurları hatırlatmakta, yaşatmakta ve kuşaktan kuşağa aktarımını sağlamaktadır. Toplum içinde kabul edilen kültürel unsurların uygulanmaması ve/veya aksine hareketler sergilenmesi, olayların faillerini dedikodu konusu yapmaktadır. Dedikodu bünyesinde bu kişilerin sergiledikleri hareketler kınanmakta ve grup üyelerinin kınanan hareketleri sergilememeleri artistik bir şekilde ifade edilmektedir. Bu durum toplum içinde kültürel unsurların dışına çıkılmaması gerektiğinin ve geleneklere bağlı kalınmasının önemini vurgulamaktadır. Bu anlamda dedikodu, içinde bulunulan yörenin kültürüne bağlı kalınması noktasında etkili olmaktadır. Dedikodularda ortaklıklar büyük önem taşımaktadır. Ortak unsurları paylaşan insanlar bir araya gelerek dedikodu üretmekte ve aktarmaktadır. Üretilen bu dedikodular, bireyleri doğrudan veya dolaylı şekilde etkileyen ortak konular üzerinedir. Günlük yaşamın olaylarını, durumlarını, mevzularını konu edinen dedikodu, sözlü tarih açısından elzem roller üstlenmekte ve günlük yaşamın tarihine ulaşma noktasında etkili olmaktadır. Sözlü kültür ürünü olan ve çeşitli kültürel ürünlerin korunması, yaşatılması, kuşaktan kuşağa aktarılması konusunda tesiri bulunan dedikodu, halkın bilgi ve tecrübelerinin iletilmesinde etkili olarak halk bilgisi ürünlerini gelecek kuşaklara aktarmaktadır. Dedikodunun diğer anlatı türleri ile çeşitli benzerlikleri ve farklılıkları söz konusudur. Mesela, diğer anlatı türlerinde (masal, hikâye vb.) olduğu gibi dedikodu da insanların örgütlenmesini sağlamaktadır. Dedikodu, diğer anlatı türleri içinde çeşitli şekillerde yer aldığı gibi dedikodu içinde de çeşitli türlere (hikâye, fıkra, atasözü, alkış, kargış, küfür vb.) yer verilmektedir. Birçoğu halk biliminin işlevleriyle ortak olmakla birlikte dedikodunun örgütlenme, eğlendirme, eğitime, rahatlatma, töre ve törenlere destek verme, protesto gibi çok sayıda işlevi bulunmaktadır. Belirli yörelerin dedikodularını incelemek suretiyle yöre halkının neleri kınadığı ve neleri desteklediğine bakılarak yörenin kültürü hakkında bilgi sahibi olunabilir. Dedikodu konusunun halk bilimi bağlamında çeşitli yönleriyle incelenmesi ve çalışılması gerekmektedir. Mevcut araştırma içinde dedikodu bahsinde çalışılabilecek kimi konulara yer verilmiştir. Çalışma, dedikodunun içinde bulunulması, metinlerinin dinlenmesi ve gözlemler yapılması sonucunda elde edilen veriler ile teorik olarak sahip olunan düşüncelerden hareketle oluşturulmuştur. Bu çalışmada dedikodunun halk bilimi bünyesindeki yerinden ve öneminden bahsedilmiştir. Bununla birlikte halk bilimi türü olarak dedikodudan söz edilmiş ve yeni bir tanım ortaya koyulmuştur. Bu şekilde çalışmanın dedikodu konusunda yapılacak araştırmalara yol gösterici veya yol açıcı bir rol üstlenmesi hedeflenmektedir. Ayrıca halk bilimi bağlamında bugüne değin yeterince çalışılmamış ve ilgi çekmemiş olan konunun önemini anlaşılabilir şekilde çalışmalarıyla desteklenmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Halk bilimi, sözlü kültür, anlatı, dedikodu, tür.

ABSTRACT

The need to explain is seen among the basic needs of human beings. In order to meet the need for narration, genres such as myths, tales, stories and jokes have been used. However, gossip is also of great importance in meeting this need. The most general meaning of gossip is to talk behind someone's back. For various reasons, people talk about things behind the other person's back that they do not or cannot say to their face. Gossip, which is widely produced and consumed by the public, has important functions in the context of folklore. For example, it reminds us of cultural elements, keeps them alive and ensures their transmission from generation to generation. Failure to implement cultural elements accepted in society and/or displaying

* Geliş tarihi: 4 Mart 2023 - Kabul tarihi: 21 Eylül 2023

Sezgin, Ramazan. "Türk Halk Bilimi Araştırmalarında Dedikodunun Yeri ve Önemi" 144 (Kış 2024): 64-75

** Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Programı, Yüksek Lisans Öğrencisi, Erzurum/Türkiye, ramazansezgin2558@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1813-458X.

contrary actions makes the perpetrators of the incidents the subject of gossip. Within the scope of gossip, the actions of these people are condemned, and the group members' failure to display the condemned actions is expressed artistically. This situation emphasizes the importance of not going beyond cultural elements in society and adhering to traditions. In this sense, gossip is effective in adhering to the culture of the region. Partnerships are of great importance in gossip. People who share common elements come together to produce and transmit gossip. These rumors are about common issues that affect individuals directly or indirectly. Gossip, which deals with the events, situations and issues of daily life, plays an essential role in oral history and is effective in reaching the history of daily life. Gossip, which is a product of oral culture and has an impact on the preservation, survival and transmission of various cultural products from generation to generation, is effective in transmitting the knowledge and experiences of the people and transmits the products of folk knowledge to future generations. Gossip has various similarities and differences with other narrative types. For example, just like other genres of narratives (fairy tales, stories, etc.), gossip helps people organize. Just as gossip is included in various forms within other narrative genres, various types (story, joke, proverb, applause, curse, swearing, etc.) are also included within gossip. Although many of them are common with the functions of folklore, gossip has various functions such as organizing, entertaining, educating, comforting, supporting customs and ceremonies, and protesting. By examining the gossip of certain regions, one can gain information about the culture of the region by seeing what the local people condemn and what they support. The subject of gossip needs to be examined and studied from various aspects in the context of folklore. In the current research, some topics that can be studied regarding gossip are included. The study was created based on the data obtained as a result of participating in the gossip, listening to the texts and making observations, as well as theoretical thoughts. In this study, the place and importance of gossip in folklore is mentioned. However, gossip was mentioned as a genre of folklore and a new definition was put forward. In this way, it is aimed that the study will play a guiding or leading role in research on gossip. In addition, it is aimed to understand the importance of the subject, which has not been studied sufficiently and has not attracted attention in the context of folklore, and to be supported by various studies.

Keywords

Folklore, oral culture, narrative, gossip, genre.

Giriş

Halk arasında çene çalmak, gevezelik etmek, dırdır etmek ve bir kişinin 'arkasından konuşmak' şeklinde tanımlanan dedikodu en geniş anlamıyla dedikodusu yapılan kişinin haberi olmadan onun hakkında konuşmaktır. Halk arasında çeşitli kişiler etrafında gelişen olaylar ve bireyler dedikodu konusunu teşkil etmektedir. Dedikodu konusunda yapılan literatür taramasıyla yurt dışında dedikodu konusunun daha ciddiye alındığı; önemi ve bizzat kendisi hakkında çalışmalar yapılmış olduğu görülmektedir. Bununla birlikte mevcut çalışmada belirtilen pek çok unsur hâlâ çalışılmamıştır. Ayrıca kimi çalışmalarda dedikodu, söylenti ve efsane amacıyla kullanılmıştır (Simpson 2005) ki bu durum dedikodunun yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermektedir. Roger D. Abrahams, dedikoduya performans temelli yaklaşarak onu, "günlük ve törensel performans" (1970: 93) olarak değerlendirmiştir. Maria Tatar, kültür içinde dedikodunun önemli bir gücü bulunduğunun üzerinde durmaktadır (2021, Erişim Tarihi: 1 Mart 2023). Kısaca dedikodu, yurt dışında daha fazla çalışılmış ve ciddiye alınmış olmasına rağmen hâlâ önemli eksiklikler söz konusudur ve bu bahiste pek çok husus bakırlığını korumaktadır. Diğer yandan dedikodunun sınırları belirsizdir ve karmaşık bir hâl almaya doğru gitmektedir. Bu anlamda disiplin dâhilinde dedikodunun ele alınması gerekliliği doğmaktadır.

Halk bilimi bağlamında dedikodunun değerlendirildiği bir yüksek lisans tezi ve üç makaleyle karşılaşılmaktadır. Bunların tümü son yıllarda ortaya konulmuştur. Hamlet İsağanlı ve Aynur Gazanfarğızı (2020) dedikodunun halk bilimi türü olup olmadığını sorguladıkları çalışmalarında dedikodunun halk bilimi türü olduğuna kanaat getirmişlerdir. Busenur Ercan (2021), dedikodu hakkında birtakım bilgilere yer vermiş, Polatlı'da (Ankara) dedikodu üzerine yaptığı alan araştırmasının sonuçlarını paylaşmıştır. Damla Torun (2021), dedikoduyu kadın folkloru bağlamında değerlendirmiş; Ramazan Sezgin (2021), -halk bilimi bağlamında- dedikodu hakkında birtakım bilgilere yer verip

daha sonrasında yaptığı alan araştırmasından hareketle erkek dedikodusunu incelemiştir. Nükte Sevim Derdiçok (2022: 176-200) ise kadın günleri esasında hazırladığı doktora tezinde kadın günlerinin vazgeçilmezi olan dedikodu hakkında da bilgi vermiştir. Yapılan bu çalışmalar halk biliminde dedikodunun yeri ve öneminin anlaşılması noktasında yetersiz kalmaktadır. Bahsedilen çalışmalarda dedikodu, belirli örnekler bağlamında incelenmiştir. Mevcut çalışmada ise dedikodu teorik açıdan incelenmiş, hangi açılardan halk bilimi bağlamında değerlendirilebilir, hangi yönlerden çalışılabilir gibi sorulara cevaplar aranmış ve halk bilimindeki yeri ile önemi mevzubahis edilmiştir. Ayrıca halk bilimi türü olarak dedikoduya değinilmiş ve yeni bir tanım ortaya koyulmuştur.

Mehmet Kaplan, dil-kültür ilişkisi konusunda şunları söylemektedir: “Dil kültürün temeli olduğuna göre, bir milletin dil ile ifade ettiği sözlü, yazılı her şey, kültür kavramına girer. Sabahtan akşama kadar evde, sokakta, çarşıda, iş yerinde konuşan halk, farkında olmadan dil tarlasını eker, biçer” (2015: 142). Kaplan’ın kültür ve dilin ilişkisini incelediği çalışmasında verdiği bu bilgiye göre dilin ürünlerinden biri dedikodudur ve kültür bahsi içinde değerlendirilmelidir. Özkul Çobanoğlu (2020: 357), dedikoduyu, folklor tür ve unsurları arasında değerlendirmekle birlikte sözlü kültür ortamından dijital kültür ortamına aktarılacak kullanılan folklor ürünleri içinde göstermektedir. Dedikodu, halk biliminin özellikleriyle de örtüşmektedir. Dursun Yıldırım (1985: 549-551), folklor hakkında “sözlü olma”, “geleceğe bağlılık”, “çeşitlenme”, “anonimlik”, “kalıplaşma” şeklinde beş özellikten bahsetmektedir. Dedikodu, bu özelliklerin tümüne bağlılık taşımaktadır. Dedikodu, toplum içinde genellikle kötü, olumsuz bir unsur olarak görülmesine rağmen iyi, olumlu şekillerde yapılan dedikodular da bulunmaktadır. Birinin arkasından övgü ile konuşmak, yaptığı iyiliklerden söz etmek gibi durumlar bu hususta değerlendirilebilir.

Bu çalışmada dedikodunun halk bilimi bünyesindeki yeri ve öneminden bahsedilip kültür içinde üstlendiği rolün değerinin anlaşılacak konunun çeşitli çalışmalarla aydınlatılması amaçlanmaktadır. Dedikodu, örgüt oluşturmada etkili olması, “biz” bilinci oluşturmada, kültürel değerlerin aktarımını sağlaması, halk hayatını (*folk life*) yansıtması, diğer anlatı türleri ile ortak bağları (mesela, varyantlaşma) bulunması, sözlü anlatı olması, komşuluk ilişkilerini geliştirmesi, artistik anlaşmaları devreye sokması, birçoğu folklorun işlevleriyle ortak olmak üzere çeşitli işlevleri bulunması, halk arasında bilgilendirme yapması, kültüre bağlılığı ve kültürel gerekliliklerin yerine getirilmesini sağlaması, toplumun kolektif belleğini yansıtması, folklor ürünlerinin aktarımını sağlaması (hikâye, fıkra, atasözü, küfür, halk inançları vb.) gibi durumlarla halk bilimi açısından önem taşımaktadır. Çalışma, dedikodunun içinde bulunulması, metinlerinin dinlenmesi ve gözlemler yapılması sonucunda elde edilen veriler ile teorik olarak sahip olunan düşüncelerden hareketle oluşturulmuştur.

1. Dedikodunun Halk Bilimindeki Yeri ve Önemi

Dedikodunun halk bilimindeki yerinden bahsedilirken ilk dikkat edilecek hususlardan biri dedikodunun halk bilimi türü olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusudur. Bu konu üzerine yapılan bir çalışmada dedikodunun halk bilimi türü olup olmadığı tartışılmış ve yapılan incelemelerle dedikodunun halk bilimi türü olarak kabul edilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır (İsahanlı ve Gazanfarğızı 2020). Ercan (2021: 85-89), dedikodunun tür olup olmadığını irdelemiş ve tür olarak kabul edilmesini gerektiğini belirtmiştir. Dedikodu tür olarak addedilecekse yapısal, işlevsel, biçimsel ve bağlamsal unsurlarını belirlemek gerekmektedir. Bu kapsamda öncelikle halk bilimi türü olarak dedikodunun tanımının yapılması lüzumu doğmaktadır.

Dedikodu, insanların özellikle kahvehane, mahalle araları, çeşme başı, ev, iş yerleri, okul gibi mekânlar ile gün, düğün ve imece gibi bağlamlarda o ortamda bulunmayan birey(ler)in, içinde buldukları grubun kuralları veya yöre kültürünü ihlal ettikleri hareketleri başta olmak üzere hemen her konuda edilen; toplumsal, psikolojik, eğlence, eğitim, bilgilendirme, üstünlük kurma, grup oluşturma vb. işlevlere sahip sözlü veya yazılı olarak gerçekleştirilebilecek genellikle uzun metinlerden oluşan gayriresmî bir iletişim biçimidir.

Yapısal anlamda bakıldığında ise dedikodunun kendine özgü ifadeleri, özlü sözleri ve kalıp ifadeleri bulunmaktadır. Nasıl ki masallarda giriş formeli, geçiş formeli ve bitiş formeli şeklinde isimlendirilen kalıp ifadeler bulunmaktaysa benzer bir durum dedikodu için de geçerlidir. “Arkasından konuşmak istemiyorum ama” şeklinde başlayan, “Yaa öyle mi olmuş” şeklinde devam eden ve uzun bir süre dedikodu edildikten sonra “Boş ver arkasından konuşmayalım, günahı bize gelmesin” şeklinde biten dedikodular bu konuya örnek teşkil etmektedir. Bunlar arasında başlangıç kalıpları olarak, “Benden duymuş olma ama”, “Ne olmuş biliyor musun”, “Bunu hemen duymam lazım”, “Olanları duydun mu”, “Bak ben dedikoduyu sevmem ama”, “Arkasından konuşmak gibi olmasın ama”, “Günahı bize gelmesin ama”, “Ölmüş ama”, “Ay ne olmuş biliyor musun?” gibi; anlatı içinde ise “Yaa öyle mi olmuş”, “Tüh tüh ne hallere koydu kız/oğlanı”, “Yazık anam yazık kız cihaza”, “Aman aramızda kalsın”, “Evet, bomba geliyor, hazır mısın?”, “Bunun babası da böyleydi” (Sezgin 2021: 147, Ercan 2021: 63-64) vb. şekilde kalıp ifadeler kullanılmaktadır. Bunlarla birlikte dedikodu esnasında ve esnasında kullanılan atasözleri, özlü söz ve deyimlerle de karşılaşılmaktadır (Sezgin 2021: 149-150).¹

Dedikoduda yer verilen ve dedikoduya özgü olan halk inançları da bulunmaktadır. “Bak o kadar arkasından konuştuğum/kulağımı çınlattık şimdi de arıyor”, “İyi insan lafın üstüne gelirmiş” vb. ifadeler bu kapsamda değerlendirilebilir. Birinin hakkında kötülmeden, iyi bir şekilde dedikodu edilirse “kulakları çınlasın” denilir. Bu şekilde konuşulan kişinin kulaklarının çınlamasıyla (kulakta oluşan kaşınmaya kulak çınlaması adı verilir) onun hakkında konuşulduğundan haberdar olacağına inanılır. Özkan Daşdemir (2021a: 267, 268), çınnameler üzerine hazırladığı çalışmasında kulak çınlamasının çeşitli anlamlarının bulunduğu, bunlardan birinin ise dedikodu olduğunu belirtmektedir. Hıçkırık esnasında ise birey, birinin kendisi hakkında konuştuğuna, hıçkırığın şiddetlenmesiyle hakkında kötü şekilde konuşulduğuna inanmaktadır. Kısa süre öncesinde veya mevcut zaman içinde biri hakkında dedikodu yapılmışsa -o andaki hıçkırık- “Onlar da bizi konuşuyorlar” şeklinde yorumlanmaktadır. Bu gibi konular dedikodunun halk bilgisi ürünlerini yaşattığını, koruduğunu ve aktarımını sağladığını göstermektedir.

Dedikodu, insanların grup hâline gelmeleri ve halkı oluşturmaları bakımından elzem görevler üstlenen anlatılar bünyesinde değerlendirilebilir. Bu yönüyle ortak paydaları bulunan insanları birleştirmektedir. Çünkü dedikodu, her iki tarafın da bilgi sahibi olduğu ortak konular üzerine edildiğinden belirli bir konuda dedikodu edilebilmesi için edecek kişiler (en az iki kişi olmalıdır) arasında en az bir ortaklık bulunmalıdır. Bu bakımdan dedikodu edenler halkı oluşturmaktadır. Dundes (1998:143)’a göre halk, en az bir ortak faktörü paylaşmış en az iki kişiden oluşan insan topluluğudur. Dedikodu ve halk tanımında dikkat çeken faktör her ikisinin de ortaklıklar üzerine kurulu olmasıdır. Örneğin, sınıf içinden Bamsı Beyrek ile Banu Çiçek evlendiyse, bu konunun dedikodusunu edebilmek için sınıftaki Bamsı Beyrek ile Banu Çiçek’i taniyan birine ihtiyaç duyulur (evlendiklerini bilmesinin pek önemi yoktur) ki bu da ortak paydaya sahip kişilerin dedikodu edebileceğini göstermektedir. Halk edebiyatı ürünleri “sosyal hayat-

taki beraberliğin, ortak değer yargılarındaki birliğin” (Öğüt Eker 2017: 400) sağlanmasında etkili olduğu gibi dedikodu da bu anlamda etkilidir. Ortak değer yargıları bireyleri bir araya getirerek sosyal hayattaki birliğin oluşmasını sağlamaktadır. Ortak kişiden nefret veya şikâyet amacıyla edilen dedikodular, bireyleri birbirlerine yakınlıştırabilir. Söz gelimi, iş yerindeki bir kişiyle ortak bir çalışandan nefret ediliyorsa, bu durum her iki kişiyi ortak paydada buluşturacak ve dedikodu edilmesine imkân sağlayarak birbirine yakınlıştıracaktır. Bu şekilde dedikodu, “biz” bilincinin oluşmasını ve gelişmesini sağlamaktadır.

Toplum içinde dedikodu etmek utanç verici unsur olarak görüldüğünden bu bahiste konuşulanlar dedikodusu edilen kişiye söylenmemelidir. Bundan dolayı -dedikodu edecekler arasında- karşılıklı güven gereklidir ki bu da dedikodu edilen grubun üyesi olma lüzumunu doğurur. Arkasından konuşulan kişiye grup üyelerinin herhangi biri tarafından haber verilmesi üzerine dedikodu eden kişiler mahcubiyet yaşayacak ve toplum tarafından kınanacaklardır. Dedikodunun güvenilir kişilerce edilmesi ve dedikodu eden kişilerin birbirlerine karşılıklı güven duymaları, bireyler arasında birliğin sağlanması hususunda etkili olmaktadır. Bireyleri bir araya getiren en önemli etken ortaklıklardır. Ortaklıklar ise folklorun oluşumuna zemin hazırlamaktadır.

Dedikodu, bireyi halkın üyesi yapar. Belirli ortamda ortak bir konuda yapılan dedikoduya katılan kişiler, o grubun üyesi sayılmaktadır. Bunun yanında yapılan dedikoduya katılmayan kişi olursa gruptan dışlanmaktadır diğer bir deyişle ötekileştirilmektedir ve bu durum dedikoduya malzeme sağlamaktadır. Çünkü dedikoduda genel olarak ötekinin dedikodusunun edildiği görülmektedir. Farklı kültürel özellikleri paylaşan kişiler, farklı bir kültür içine dahil olduklarında oraya kaynaşamazsalar hareketleri, o topluma tezatlık teşkil edeceğinden dolayı dedikodu konusunu oluşturacaktır. Toplumların kendi kimliğine dair fikirleri benimsemelerinde öteki olana daima ihtiyaç duyulmuştur (Çelik 2021: 111). Bu anlamda dedikodu, toplumda aidiyet bilincini oluşturmak ve geliştirmektedir.

Dedikodu edilmesinin sebepleri arasında karşı tarafa bizzat söyleyip onu üzmemek istememe ve bu durumda vereceği tepkilerden korkma gibi durumlar etkiliyken asıl önemli hususları ise insanoğlundaki anlatma ihtiyacı ve dedikodunun verdiği haz oluşturmaktadır. İnsan, doğumundan ölümüne kadar her daim bir şeyleri anlatmaya çalışmaktadır. İnsan, geçmişten günümüze anlatma ihtiyacını hissetmiş, anlatmış, çeşitli anlatı türleri geliştirmiş, âdeta anlatarak varlığını devam ettirmiş ve toplumsal düzenin oluşmasında etkili olmuştur (Gezgin 2022). Anlatılarda olduğu gibi dedikodular da insanların örgütlenmesini sağlamakta ve anlatma ihtiyacını karşılayarak bireyleri rahatlatmaktadır. Dedikodu, rahat, zahmetsiz ve eğlenceli olmasıyla anlatma ihtiyacının en kolay şekilde karşılandığı türlerden birini teşkil etmektedir. Bundan kaynaklı olarak insanlar tarafından sıkça tercih edilmektedir.

Sezgin (2021: 137)’e göre dedikodunun diğer anlatı türleri ile en benzer yönleri çeşitlenme/varyantlaşma, abartı, tekrar ve kalıp ifadelerdir. Diğer anlatılarda olduğu gibi dedikodunun devamını sağlayan önemli unsurlardan biri ise sözel bellektir. Bireyler, dedikoduların genel hatlarını, iskeletini akılda tutarak anlatının devamını sağlamaktadır. İnsanlar, elde ettikleri bilgileri veya verileri sözel bellekte saklayarak kendi zihin süzgeçlerinden geçirip kurgulanan formunu anlatmaktadır. Jan Assmann (2015: 59), sözlü tarihin anlatılar ve anılarla ortaya çıktığını belirterek bunu, “günlük yaşam tarihi” ve “halk tarihi” olarak tanımlamaktadır. Dedikodunun sözlü tarihe önemli hizmetlerinin olacağı su götürmez bir gerçektir. Dedikodu, diğer anlatı türleri arasında günlük yaşamın tarihi ve halk tarihine daha fazla eğilmektedir. Toplumda yaşanan herhangi bir olay

esasinda kişiler hakkında dedikodu yapılması, günlük hayatın tarihine eğilmenin net göstergeleri arasındadır. Bu anlamda halk hayatını (*folk life*) inceleme noktasında en önemli malzemelerden birini dedikodular vermektedir.

Dedikodu, sözlü anlatılar içinde en hızlı şekilde varyanta uğrayan anlatılardan biri belki en hızlısıdır. Hem hızlı yayılmakta hem de diğer anlatı türlerinde olduğu gibi her anlatılışında yeni varyantı ortaya çıkmaktadır. Sözlü anlatı türleri ihtiyacın ürünü olduğu gibi dedikodu da bir gerekliliğin, ihtiyacın (mesela, anlatma ihtiyacı) mahsulüdür. Günümüzde diğer anlatılar dedikodu kadar sık ve her ortamda anlatılmamaktadır. Bunlara karşın dedikodu, geçmişte üretildiği gibi günümüzde de yaygın şekilde üretilmekte ve tüketilmektedir çünkü insanlık her daim buna ihtiyaç duymuştur, hâlâ duymaktadır ve muhtemelen duymaya devam edecektir. Sezgin, dedikodu ile diğer anlatıların farkından bahsederken dedikoduda dedikodu eden her bir kişinin de aktif olması gerektiğini belirtmektedir. Mesela, hikâye veya masal anlatımında bir taraf anlatırken diğer taraf dinleyici konumunda bulunur; dedikodularda ise karşılıklı etkileşim olmalıdır. Bunun yanında anlatılarda olağanüstü motiflerle karşılaşılmasına rağmen dedikodularda böyle bir durum yoktur (Sezgin 2021: 152). Dedikodunun kendine özgü, kendi bağlamı içindeki olağanüstülükten ziyade karşı tarafın ilgisini ve dikkatini çekmek amacıyla abartıya yer verilmektedir. Bu anlatı türünde karşı tarafı inandırma gayesi güdüldüğünden inanılmasına engel teşkil edecek motiflere yer verilmemektedir. Diğer anlatı türleri (mit, masal, hikâye vb.) binlerce yıllık geçmişe sahip olabilmesine karşılık konusunu teşkil eden kişiyi bir ömür (veya ömründen sonra da) dillendiren dedikoduların diğer anlatı türleri kadar uzun bir ömre sahip olduğu söylenemeyecektir. Bunun birçok sebebi olabilir. Söz gelimi, halk hikâyesi tüm toplumu ilgilendirirken ve diğer insanlar tarafından duyulmasında mahzur görülmezken edilen dedikodular belli kesimleri ilgilendirmekte ve duyulmaması amaçlanmaktadır. Ayrıca derleme, yazıya geçirme gibi durumlar dedikoduda henüz söz konusu değildir. Bunun yanı sıra bir grubu ilgilendiren dedikodu, başka bir grubu ilgilendirmeyebilir.

Dedikodu, sözlü kültür ürünü olmakla birlikte yazılı kültüre geçirildiği takdirde sözel dokusu bozulmaktadır. Ancak, yazılı hâle getirilip -diğer anlatı türlerine uygulananlar başta olmak üzere- çeşitli incelemeler yapılabilir. Sözlü kültür içinde varlığını sürdüren dedikodu, yazıya aktarılmamasına karşın ikincil sözlü kültür ortamında da yaygın şekilde kullanılmaktadır.² Bu şekliyle dedikodu, Walter J. Ong (2014)'ın tanımlamasıyla birincil sözlü kültür, yazılı kültür ve ikincil sözlü kültür ortamlarının tümünde aktif rol üstlenmektedir. Şüphesiz yazılı kültürde edilen dedikodular, sözlü kültürlerde (birincil ve ikincil) edilen dedikoduların yerini tutmamaktadır. Yazılı kültür, dedikoduyu sınırlandırırken sözlü kültürde sınırlandırma söz konusu değildir. Mesela, sözlü kültür ortamında konu istenildiği kadar geniş şekilde konuşulabilir, bir konudan farklı konuya geçilebilir, el-kol hareketleri ve mimiklerle konular desteklenebilir³ fakat yazılı kültürde anlatılanlar sınırlı kalmaktadır. Bunun yanı sıra sözlü kültürde dedikodu edenler, “dedikoducu” şeklinde damgalanmaktadır. Yaşar Çabuklu'ya göre “Dedikoducu” kavramı ilk kez 18. yüzyılda kadınlarla ilişkilendirilmiştir. Dedikodunun olumsuz sıfatlarla tanımlanması ise sözlü kültürün küçümsenerek yazılı kültürün öne çıkarıldığı modernlikle ilgili bir durumu oluşturmaktadır (2006: 26).

Dedikodu, başta halk edebiyatı olmak üzere çeşitli halk bilgisi ürünlerinin içinde yer almakta ve aynı şekildeki ürünlerin pek çoğunu da bünyesinde barındırmaktadır. Türkan, halk hikâyeleri içinde dedikodunun “dile düşmek” olarak tanımlandığını ve Yusuf ile Züleyha, Kerem ile Aslı, Derdiyok ile Zülfüsiyah hikâyelerinde dedikodu motifinin önemli yer tuttuğunu belirtir (2020: 49-50). Leyla ile Mecnun hikâyesinde ise

dedikodunun kayda değer yeri bulunmasının yanı sıra âdeta hikâyeyi şekillendirmektedir.⁴

Hemen her dedikodu, bünyesinde atasözü, deyim, fıkra, kısa hikâye, argo, küfür, alkiş, kargış vb. barındırmaktadır. Fıkra ve kısa hikâyeler dedikodu esnasında kısaca anlatılıp “Şimdi de bizimki” gibi ifadelerle tekrar dedikoduya geçişi sağlamaktadır. Bu anlamda dedikodu, kimi halk edebiyatı ürünlerinin korunması ve aktarımında araç rolü üstlenmektedir. “İti an çomağı hazırla” veya “İyi insan lafın üstüne gelir” atasözleri dedikodusu edilen kişiyle karşılaşılması durumunda sıkça kullanılmaktadır. “Şüyu vukuundan beter” atasözünde ise olayın dedikodusunun yapılmasının -olayın- gerçekleşmesinden daha kötü sonuçlara sebep olacağı anlamı verilmektedir. Kısaca, dedikodu metni içinde çeşitli halk edebiyatı türlerine rastlanmaktadır. Ayrıca dedikodu edilmesi, bu bilgilerin kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlamaktadır. Bu durum dedikodunun kültür aktarımı işlevi olarak tanımlanabilir.

Dedikodu, halkın yaygın şekilde kullandığı sözlü kültür ürünü olarak halk biliminin inceleme sahasına girmiş olsa da sadece bununla sınırlı değildir. Dedikodu, kültürün aktarımında ve uygulanmasında önemli roller taşımaktadır. Belirli bir toplumda alışık bulunmayan hareketler, davranışlar, giyimler, söylemler, yiyecekler vb. dedikodu konusunu oluşturarak toplumdan ötekileştirilmelere sebebiyet vermektedir. Bu şekilde toplum, kendi kültürünü korumakta, yabancı tesirlerin etkisine müsaade etmemektedir. Ayrıca kendi toplumlarında kültürel gereklilikleri uygulamayan kişilerin dedikodusu yapılarak bunların bağlı oldukları halk topluluğundaki kültürel uygulamaları gerçekleştirilmelerine vesile olunmaktadır. Dedikodu, kültüre bağlılığı sağlamaktadır. Kültürün onaylamadığı davranışları sergileyen, söylemleri benimseyen ve duyguları deneyimleyenler, parçası oldukları toplumdan uzaklaştırılarak “biz” kümesinin dışına itilirler (Çelik 2019: 311).⁵ Toplumsal kurallar ve yöre törelerinin ihlal edilmesi dedikoduya sebep olurken bu ihlalleri gerçekleştirenlerse dedikodunun ana malzemesini oluşturmaktadır. “El âlem ne der” ifadesi törelerin ihlal edilmemesi gerektiği konusunda uyarıcı bir nitelik taşımaktadır. Bulunulan yöre kültürünün aksine yapılan davranışlar, dedikodunun oluşmasına zemin hazırlamaktadır ve bu kişiler dedikodu konusu edilerek eleştirilmektedir. Örneğin, bir bölgede sevgililik durumu söz konusu değilse ve tanıdık birinin kızı/oğlu karşı cinsiyel el ele yürüyorsa “Falancanın kızı/oğlu” şeklinde başlayan dedikodular meydana gelecek ve dedikodu yapılan grup üyelerine bu durumun kabul edilemez olduğu artistik şekilde ifade edilecektir. Bu şekilde dedikodu edilen grup üyelerine “Siz böyle yapmayın yoksa siz de sevilmez, dedikodu konusu olursunuz” şeklinde üstü örtük olarak verilen mesaj, dedikoduyu artistik kılan unsurlardandır. Yer verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere dedikodu, toplumun kolektif belleğini yansıtmaktadır.

Dedikoduda kınama, yerme, hicvetme, şikâyetle bulunma gibi durumlar söz konusudur. Dedikodu metinlerinde nelerin kınandığı, yerildiği, ötekileştirildiği, tasvip edilmediği ve nelerden şikâyet edildiğine bakılarak -dedikodunun dinlendiği, derlendiği veya herhangi bir şekilde kayda geçirildiği- yöre halkının kültürü hakkında bilgi sahibi olunabilir. Örneğin, otuz yaşını aşmış kadınların evde kaldığı şeklinde dedikodulara yer verilmektedir. Bu husus bulunulan toplumun bahse konu olan durumu normal karşılamadığını göstermektedir. Bir toplumda X kişinin dedikodusu yapılıyorsa onun davranışları, hareketleri, yaptıkları bahsi geçen toplumun folkloruna uygun olmadığından dolaylıdır. Çünkü insanlar genellikle kendilerinden olmayanları yani kendi kültürünü paylaşmayanları ve ihlal edenleri dedikodu konusu etmektedir. Bu dedikodular faillerinin kulağına giderek yapılan yanlışların düzeltilmesine olanak tanımakta ve toplumsal düzenin inşa edilmesini sağlamaktadır. Bu şekilde insanlar, bağlı oldukları toplum

tarafından nasıl algılandıklarını görmektedir. Diğer yandan “El âlem ne der” şeklinde durumu ifade eden kişiler, o toplum kurallarının dışına çıkılmaması ve toplumun belirlediği kurallar çerçevesinde yaşanması gerektiğini ortaya koyarak kültürel değerlerin hatırlanmasını ve devamını sağlamaktadır. Geçiş dönemlerinde (evlilik vb.) gerçekleştirilen ritüellere kimlerin katılım sağlayıp sağlamadığı, gelin ve kaynananın birbiri ardından dedikoduları, bayram gibi günlerde ziyaretler esnasında gerçekleştirilen dedikodular bulunduğu gibi halk arasında ritüelsiz ve geleneklere bağlı kalımdan yaşanan cinsel ilişkiler de dedikodu konusunu oluşturmaktadır (Ercan 2021: 42-47).

Cinsiyet noktasında bakıldığında dedikodu, daha çok kadınlar ekseninde düşünülmektedir. Bunun sebebi kadınların sosyal hayatta sessiz-sakin olması, pek konuşkan olmaması gerektiği düşüncelerinin yer almasından kaynaklıdır. Erkekler ise istedikleri gibi konuştuklarından az veya çok konuşmaları insanların dikkatini çeken bir durum olmamıştır. Bununla birlikte kadınların -nadir zamanlarda bir araya geldiklerinden- içinde biriktirdiklerinin tümünü bir anda ortaya dökmeye çalışması, erkekler tarafından kadınların fazla konuştukları şeklinde teşhir edilmesine sebep olmuştur. Bu durum dedikodu için de geçerlidir. Kadınların daha fazla dedikodu ettiği belirtilmekte, erkeklerin dedikoduları ise sohbet, muhabbet, eleştiri, yorum yapma (Sezgin 2021: 143) vb. adlarla gölgelenmektedir. Bununla birlikte Sezgin (2021: 147), erkeklerin dedikodularında kalıp ifadelerle neredeyse hiç rastlanmadığını fakat kadınların dedikodularında bu ifadeleri yaygın şekilde kullanmalarından (ve kalıp ifadelerin oluşumu için uzun yıllara ihtiyaç duyulduğundan) kadınların ettiği dedikoduların daha sistematik hâlde olduğunu belirtmektedir. Emrah Safa Gürkan (2022: 138)’a göre kadınların daha fazla dedikodu etmeleri, toplumun diğer üyeleriyle -erkeklere nazaran- daha fazla bağ kurma ihtiyacı hissetmelerinden kaynaklanmaktadır.

Bunlarla birlikte dedikodunun çeşitli işlevleri söz konusudur. Bunlar arasında ilk olarak kültür aktarımı işlevine yer verilmelidir. Bunun yanı sıra Torun (2021), dedikodunun “Sosyal grup oluşturma ve dayanışma”, “Bilgi akışını sağlama”, Toplumsal kuralları düzenleme”, “Toplumsal cezalandırma”, “Etki-tepki”, “Üstünlük kurma-üstünlüğü gölgeleme”, “Rahatlama ve eğlendirme” işlevlerinin bulunduğunu belirtmektedir. Özellikle rahatlama işlevi hususunda hiyerarşik anlamda bireylerin kendisinin üstü olan kişiler hakkında dedikodu ettikleri görülmektedir. İş yerlerinde çalışanların yöneticiler, okulda öğrencilerin öğretmenler, hastanede hemşirelerin doktorlar hakkında yaptıkları dedikodular buna örnek olarak verilebilir. Bu anlamda halkın, rahatlamak için bedduasının yanı sıra dedikodusu da bulunmaktadır. Halk, Keloğlan, Nasreddin Hoca gibi anlatılarda üst zümreyi (padişah vs.) alt etmektedir. Bu durumun bir yansıması olarak üst zümre hakkında dedikodu ederek onları alt etmek, aşağı çekmek, onların eksikliklerini vurgulayarak kendilerini onlardan üstün göstermek amaçlanmaktadır. Sezgin (2021: 141), dedikodunun toplumsal, psikolojik, eğlence ve eğitim işlevlerinin bulunduğunu ve kişiler arası iletişimi güçlendirdiğini bildirmektedir. Dedikodu, insanlar arasında iletişime olanak tanıyarak örgütlerin oluşmasını ve devam etmesini sağlamaktadır. Dedikodunun insanlar arasında örgütlenmeyi sağlama, samimiyeti artırma ve bu şekilde birlik sağlamanın yanı sıra kurulu birliği sağlamlaştırma gibi işlevleri bulunmaktadır. Bu işlevler William R. Bascom (2014)’un belirttiği folklorun işlevlerinin birçoğuyla (söz gelimi, eğlenme ve eğlendirme, eğitim veya kültürün geleceğe kuşaklara aktarılması) ortaklık taşımaktadır.⁶ Bunlarla birlikte dedikodu, bireyler arası kaynaşmayı ve bilgi aktarımını sağlamaktadır. Mesela, yakın zamanda yaşanmış olan olaylar hakkında bilgi sahibi olmayan bir kişi, dedikodu edilen ortamda bulunarak bilgilenmektedir. Diğer yandan cinsel yaşam hakkında bilgiler, toplum içinde açık şekilde sorularak

öğrenilememekte fakat dedikoduda kadınlar da erkekler de mevzubahis ettiklerinden ötürü grubun diğer üyeleri bu konular hakkında bilgi sahibi olmaktadır.

Masallar veya çeşitli anlatıların insanların bilinçaltılarının yansıması olduğu, bulunan toplum hakkında bilgi verdiği gibi dedikodular da bilgi alınması gereken anlatılar arasında değerlendirilebilir; sözlü tarih bünyesinde çalışılarak tarihteki boşlukları doldurmak için kullanılabileceği gibi dedikodu konularına, işlenişine bakılarak edildiği toplumlar hakkında bilgi sahibi olunabilir. Dedikodu, bireyin mensubu olduğu toplumdaki bilgilerin diğer bir deyişle toplumsal belleğin canlı tutulmasına olanak tanır. Dedikodu, toplumsal belleğin yansımasıdır ve toplumsal belleği canlandırma rolünü üstlenmektedir. Söz gelimi, herhangi biri hakkında yapılan dedikodu, onunla ve ilişkisi olduğu toplumla ilgili farklı olayları hatırlatacak, bunlar hakkında konuşulmasına olanak tanıyacak; tabir yerinde olursa “konu konuyu açacaktır.” Bu şekliyle dedikodu, toplumsal bellekteki bilgilerin gün yüzüne çıkmasına olanak sağlamaktadır. Bahse konu olan durumsa toplumsal kimliğin içselleştirilmesine ve anlatıldıkça türdeş kimliklerin oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Masal ve hikâyedeki motifleri, olayları, konuları vb. inceleyerek nasıl ki bu anlatıların anlatıldığı toplum hakkında çıkarımlarda bulunuluyorsa aynı durum dedikodu için de geçerlidir. Dedikoduda kınanan durumlar, mevzubahis edilen konular dedikodunun edildiği yörenin kültürü hakkında bilgi vermektedir. Bunların bireysel düşünceler olduğuunu düşünenler, bireyin yetişmesinde ve kültürel kimliğinin oluşmasında toplumun etkisinin göz ardı edilmemesi gerektiğini unutmamalıdır.

Dedikodu, insanlar arasındaki en eski haberleşme, bilgilendirme, bilgiyi yayma yöntemlerinden birini oluşturmaktadır. Gayriresmî şekilde bilgi aktarımını sağlayan dedikodu belli bir yörede, bölgede veya tanıdıklar arasında yaşananlar hakkında halkın bilgi alışverişine olanak tanımaktadır. Daha açık bir ifadeyle teknolojik olanakların yaygın şekilde kullanılmadığı yörelerde, halkın en büyük bilgi kaynaklarından birini dedikodu oluşturmaktadır. Örneğin, mahallede olup bitenler, mahalleye yeni taşınanlar, tanınan birinin kızının kaçması, Sakine teyzenin oğlu Hasan’ın mahallede “eli yüzü düzgün”, ev işlerinde maharetli olan Fadime teyzenin kızı Ayşe’yi almayıp üniversitede tanıştığı “açık saçık giyinen”, ev işlerinden anlamayan bir kızı gelin olarak getirmesinin bilgisi dedikodu aracılığıyla grubun diğer üyelerine dağıtılmaktadır. Mahalleye yeni taşınan biri hakkında o mahallenin diğer sakinlerinin bir araya gelerek konuşması ve grup üyelerinin taşınan kişi hakkında elde ettikleri bilgileri anlatmaları bahse konu olan fonksiyonu yerine getirmektedir. Sezgin (2021: 138), dedikodunun ortaya çıktığı kültürün özelliklerini yansıttığını ve çeşitli bağlamlarda (düğün merasimleri, kahve ortamı vb.) edilen dedikodularla bilgi aktarımının sağlanıp toplumun, üyesi olan kişilerce daha iyi tanındığını belirtmektedir. Bu anlamda dedikodu metinlerinin incelenmesi gerekliliği doğmaktadır.⁷

Daşdemir (2021b: 98)’e göre birlikte yaşama zorunluluğunun getirmiş olduğu komşuluk kültürü neticesinde dedikodu gelişmiştir. Dedikodu; kahvehane, çeşme başı, ev, mahalle arası, kafe, okul, iş yerleri vb. hemen her tarafta ve her konuda icra edilmektedir. Apartmanların yaygınlık kazanması, geniş aileler yerine çekirdek ailelerin oluşması, mahalle kültürünün kaybolmaya yüz tutması gibi durumlar pek çok kültürel değerın kaybolmasına sebep olmakla (Oğuz, 2019) birlikte dedikoduyu da olumsuz etkilemiştir. Çünkü mahalle araları dedikodunun icra alanı, komşular ise kimi zaman icracı kimi zamansa dedikodu malzemesi oluşturan kişiler konumunda bulunmaktadır. Kısaca, insanların bir araya gelmesine imkân veren ortamlar dedikodu mekânı olarak tanımlanabilir. Bu kapsamda dedikodu, halk arasında bireylerin bir araya gelmesini desteklemekte, güven ortamı yaratmakta, sözsüz ve yazısız yani artistik anlaşmaları

devreye sokmaktadır. Sözsüz ve yazısız anlaşmalardan kasıt, her iki tarafın da dedikoduya sadık kalarak bir başkasına aktarmamaları, ('Kınarsan başına gelir' inancından dolayı) kınamamaları vb. gerektiği şeklindedir.

Dedikodu hemen her mekânda icra edilebilecek olmasına karşın bu konuda ön plana çıkmış kimi mekânlar bulunmaktadır. Kadınlar için mahalle araları veya evler iken; erkekler için kahvehaneler ve berberler bu mekânlar arasındadır. Dügün ortamları, imcece bağlamları gibi toplu hâlde gidilebilen hemen her ortamda dedikodu edilebilmektedir.⁸ Son zamanlarda ortaya çıkan ve büyük kitleler tarafından kullanılan mesajlaşma uygulamaları ise dedikodunun yaygın şekilde edildiği sanal mekânlardandır. İnternetin getirisi olan uygulamalar anlık olarak dedikodu edilmesine olanak verdiği gibi dedikodu malzemesinin oluşması hususunda da oldukça büyük etkiye sahiptir. Bu gibi durumlar dedikodunun yaygın şekilde edilmesine olanak tanımaktadır. Örneğin, özellikle gençler arasında kullanılan "stalklamak" tabiri bulunmaktadır. İngilizce'den alınan bir kelime olan stalk, gizlice sokulmak, sinsice izlemek, sessizce yaklaşmak gibi anlamları karşılamaktadır. Bu kelimenin daha çok sosyal medya uygulamaları bağlamında kullanıldığı düşünüldüğünde bir başka kişinin hesap ve paylaşımlarının gizlice gözetlenip takip edilerek paylaşımları ve kendisi hakkında bilgi sahibi olunmasına olanak tanıdığı söylenebilir. Bu şekilde o kişi hakkında bilgi toplanıp dedikodu malzemesi olarak kullanılmaktadır. Mesela, sosyal medya uygulamalarının herhangi birinde toplum tarafından kabul edilmeyen bir söz, fotoğraf, video paylaşılması bahse konu olan kişiyi dedikodu konusu hâline getirmektedir. Güncel konularda aktif rol üstlenen kişiler de dedikodu konusu olabilmektedir. Söz gelimi, yakın zamanda seçim olacaksa dedikodu konuları daha çok siyasilere yönelik olacaktır.

Günümüzde medyanın devreye girmesi, dünyanın öteki ucunda yaşananlardan haberdar olunması, uzaktaki akrabaların faaliyetleri veya ünlü olarak bahsedilen kesimlerin yaşantılarındaki hareketlilikler konusunda bilgi sahibi olunması, dedikoduya malzeme hazırlamaktadır. Diğer bir deyişle günümüzde iletişim imkânlarının gelişmesiyle dedikodu daha fazla alana yayılmıştır. Kitle iletişim araçları ve sosyal medya dedikodunun sınırlarından kurtulmasında etkili olmuş ve aktörü olarak medya aracılığıyla ulaşılan kişiler dedikodu konusu hâline gelmiştir (Danış 2015: 56).⁹ Mesela, ünlü olarak tanımlanan kesimlerin evlilikleri, boşanmaları veya toplumsal ahlak kurallarını ihlal etmeleri dedikodu konusu olabilmektedir. Sosyal medyada dedikodu sayfalarının yanı sıra birlikte dedikodu edecek kişilerce oluşturulmuş özel gruplar da bulunmaktadır. İnsanoğlu, bir araya gelme ve örgütlenmeye ikincil sözlü kültür ortamında da gereksinim duymaktadır. Bundandır ki farklı uygulamalarda gruplar kurup çeşitli kişilerin dedikodusunu etmektedir. Hatice Kocabay (2007), çeşitli internet site formlarının dedikodunun üretilmesinde ve iletilmesinde önemli paylarının olduğunu belirtmektedir. Uygur Aydemir (2007: 114), gazetelerde yer alan dedikodu sayfalarını sözlü kültürün yazılı kültürdeki yaşama alanları olarak değerlendirmektedir. Magazin haberleri ise önemli oranda dedikodu malzemesi sunmaktadır.

Sonuç

Türk halk biliminin bakir olan konularla ilgilenmesi, bu yönde çalışmalar ortaya koyması, gelişimini sağlaması açısından önem taşımaktadır. Dünya ve dolayısıyla Türkiye büyük bir gelişim ve değişim geçirmektedir; bunlardan geride kalmamak Türk halk biliminin temel amaçlarından biri olmalıdır. Güncel halk bilimi türleri arasında yer verilebilecek dedikodu da bu açıdan değerlendirilebilir. Dedikodunun diğer anlatı türleri gibi belli bir disiplin dahilinde olmaması veya belli sınırlarının bulunmaması, bugüne kadar konuya eğilinmediğinden kaynaklanmaktadır. Dedikodu, halk arasında olumsuz

bir anlam yüklenmesinden, tür bağlamında ele almanın zorluğu ve dedikoduyu derlemenin güçlüğü gibi konulardan dolayı halk bilimi dünyasında geri planda kalmış ve rağbet görmemiştir.

Sözlü kültür ürünü olması, sözlü tarihe hizmette bulunması, yöre kültürüne göre şekillenmesi, ortaklıkların esas alınması ve “biz” bilincinin oluşmasına hizmet etmesi, kalıp ifadelerin kullanılması, halk inançlarının bulunması, esasında kullanılan özlü sözler ve bünyesinde yer verilen diğer anlatı türleri gibi durumlar dedikodunun halk bilimi bünyesinde değerlendirilmesini ve araştırılmasını gerektiren konular arasındadır. Yapılan incelemeler ve değerlendirmeler dedikodunun halk bilimi türü olarak kabul edilmesi ve bundan hareketle birçok çalışma yapılması gerektiğini göstermektedir. Dedikodu, içinde bulunan kültürün aksine hareketler sergilenmemesi konusunda grup üyelerini uyarırken aynı zamanda kültürel değerlerin devamını sağlamaktadır. Dedikodu, halk bilimi ürünlerini yaşatmakta, korumakta ve aktarmaktadır.

Dedikodu bahsinde halk bilimi bağlamında çeşitli çalışmalar ortaya konulabilir. Dedikodudaki kültürel farklılıklar bunlardan biri olabilir. Örneğin, “Türk kültüründe dedikodunun yeri nedir ve diğer kültürlerdeki dedikodudan farkları nelerdir?” konusu irdelenerek bir adım atılabilir. Dedikodu çeşitli kuram ve yöntemlerle incelenerek ayrıntılı bilgi elde edilebilir. Mesela, psikanaliz kuramla incelenmesi sonucunda yöre halkının bilinçaltı hakkında bilgi sahibi olunabilecektir. Bu açılarından dedikodu metinleri incelenerek ortaya çeşitli çalışmalar koyulabilir. Mevcut çalışma içinde yeri geldikçe çalışılabilecek konulara örnekler verilmiştir.

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.

NOTLAR

1. Bu anlamda dedikodu esnasında ve esandaki durumları, olayları, konuları, duyguları vb. belirtmek için kullanılan ifadeler ve kalıp ifadeler üzerine müstakil bir çalışma hazırlanabilir.
2. Buradan yazılı kültürde dedikodu edilmediği şeklinde anlam çıkarmak yanlış olur. Önceki cümleyle bağlantılı şekilde olmak kaydıyla sözlü kültürde edilen dedikoduların yazılı kültüre aktarılmadığı kastedilmiştir. Bununla birlikte mektup vb. öğelerle yazılı kültürde dedikodu edilmiştir ve edilmesi mümkündür.
3. Dedikodu yapılırken kullanılan bedensel hareketlerse beden folkloru kapsamında değerlendirilebilir. Katharine Young, beden folklorunu “Kişilikle ilgili kültürel yapılanmaları oluşturan düşünme, ko-nuşma ve hareket etme biçimleri...” (2006: 250) olarak tanımlamaktadır. Dedikodu esnasında kullanılan bedensel hareketler, konu hakkında duygu ve düşünceleri destekleme ve konuyu daha kuvvetli şekilde açıklama işlevi görmektedir. Öksürme, jest-mimik hareketleri ve gülme bunlardan bazılarıdır.
4. Leyla ile Mecnun hikâyesinde dedikodunun rolünü inceleyen ve benzer araştırmalara örnek teşkil edecek bir çalışma için bkz.: (Türkan 2020).
5. Ötekileştirme, stereotipler dedikodunun oluşumunu sağlayan unsurlar arasındadır. Stereotipler, dedikodu bağlamında düşünülmesi ve irdelenmesi gereken bir konuyu teşkil etmektedir. Halk bilimi bağlamında stereotip üzerine hazırlanan bir çalışma için bkz.: (Çelik 2019).
6. Dedikodunun işlevleri üzerine hususi bir çalışma hazırlanabilir ve hazırlanmalıdır. Hazırlanacak olan çalışmada burada bahsedilen işlevlerin yanı sıra Ahmet Özgür Güvenç (2022)’in “Halk Hikâyelerinin İşlevleri” olarak belirttiği ve folklorun işlevleri bahsinde de değerlendirilebilecek olan işlevlere de bakılabilir.
7. Titiz şekilde ele alınması gereken bu husus halk bilimi bağlamında çalışılması gereken konular arasındadır. Ayrıca dedikodu metinlerine, diğer anlatılara uygulanan çeşitli inceleme yöntemleri uygulanabilir veya yeni inceleme yöntemleri geliştirilebilir.
8. Mekanların (söz gelimi, mahalle araları, kahvehaneler) ve bağlamların (düğün ve imce ortamları gibi) dedikodu üzerindeki etkisi halk bilimi esasında çalışılabilir.
9. Medya ile dedikodu ilişkisi müstakil çalışma içinde değerlendirilmelidir. Medya-dedikodu ilişkisi hakkında bilgi için bkz.: (Danış 2015: 55-61).

KAYNAKÇA

- Abrahams, Roger D. "A Performance-Centred Approach to Gossip". *New Series 2* (1970): 290-301.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Aydemir, Uygur. "Dedikodunun Boyalı Yüzü: Günlük Gazetelerde Dedikodu Haberleri". *Millî Folklor 75* (Güz 2007): 113-117.
- Bascom, William R. "Folklorun Dört İşlevi". Çev. Ferya Çalış. *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. Ed. M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır Teke. Ankara: Geleneksel Yayınları, 71-86, 2014.
- Çabuklu, Yaşar. "Sözlü Kültürün Bir Parçası Olarak Dedikodu". *Varlık Dergisi* 1186 (2006): 26-30.
- Çelik, Adil. "Türk Anlatı Geleneğinde Stereotipler". Yayınlanmamış doktora tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2019.
- _____. "Hac Anlatılarında Yabancı İmajı". *Millî Folklor 130* (Yaz 2021): 110-119.
- Çobanoğlu, Özkul. *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihi Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2020.
- Danış, Muhammed Salim. "Dedikodunun Sosyolojisi". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi, 2015.
- Daşdemir, Özkan. "Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesinde Kayıtlı Bir Çınname Örneği". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 2* (2021a): 265-274.
- _____. "Mısırlı Kadınlar ve Züleyha". *Dedikodu Kitabı*. Ed. Emine Gürsoy Naskali. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 97-102, 2021b.
- Derdiçok, Nükte Sevim (2022). "Kent Folkloru: Kadın Günlerinin Halk Bilimi Açısından İncelenmesi". Yayınlanmamış doktora tezi. İzmir: Ege Üniversitesi, 2022.
- Dundes, Alan. "Halk Kimdir?". Çev. Metin Ekici *Millî Folklor 37* (Bahar 1998): 139-153.
- Ercan, Busenur. "Dedikodu Folkloru: Ankara-Polatlı Örneği". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, 2021.
- Gezgin, İsmail. *Homo Narrans: İnsan Niçin Anlatır? Mit, Masal ve Hikâyenin Arkeolojisi*. İstanbul: Redingot Kitap, 2022.
- Gürkan, Emrah Safa. *Ezbere Yaşayanlar: Vazgeçemediğimiz Alışkanlıklarımızın Kökenleri*. İstanbul: Kronik Kitap, 2022.
- Güvenç, Ahmet Özgür. "Halk Hikâyelerinin İşlevleri". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi 73* (2022): 57-83.
- İsahanlı, Hamlet ve Gazanfarğızı, Aynur. "Dedikodu Halk bilimi Türü müdür?". *Uluslararası Halk bilimi Araştırmaları Dergisi 5* (2020): 127-146.
- Kaplan, Mehmet. *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Kocabay, Hatice. "Bir Dedikodu İletim Mekânı Olarak İnternet Sitelerinin Forumları". *Millî Folklor 75* (Güz 2007): 121-125.
- Oğuz, M. Öcal. *Paldır Kültür Kentleşmeler*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2019.
- Ong, Walter James. *Sözlü ve Yazılı Kültür, Sözlü Teknolojileşmesi*. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Öğüt Eker, Gülin. "Gelenekten Geleceğe Halk Edebiyatı". *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Ed. M. Öcal Oğuz. Ankara: Grafiker Yayınları, 399-416, 2017.
- Sezgin, Ramazan. "Türk Folklorunda Erkek Dedikodusu". *Yazıt Kültür Bilimleri Dergisi 2* (2021): 134-156.
- Simpson, Jackqueline. "The Miller's Tomb: Facts, Gossip and Legend [1]". *Folklore 2* (2005): 189-200.
- Tatar, Maria. "On the Subversive Power of Gossip" (15 Eylül 2021) 1 Mart 2023. <https://lithub.com/on-the-subversive-power-of-gossip/>
- Torun, Damla. "Kadın Folkloru Bağlamında Dedikodu ve İşlevleri: Menteşe/Muğla Örneği". *Dedikodu Kitabı*, Ed. Emine Gürsoy Naskali. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 175-186, 2021.
- Türkan, Kadriye. "Leyla ile Mecnun Hikâyesinde Aşkın Önünde Engel: Dedikodu". *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halk bilimi Araştırmaları Dergisi 22* (2020): 44-54.
- Yıldırım, Dursun. "Türk Folklor Araştırmalarının Problemleri". *Erdem 2* (1985): 545-558.
- Young, Katharine. "Beden Folkloru". Çev. Serpil Cengiz. *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*. Ed. M. Öcal Oğuz vd. Ankara: Geleneksel Yayınları, 250-253, 2006.

ABDAL TOPLULUKLARINDA GÜNDELİK YAŞAM, KÜLTÜR VE KİMLİK: ANTALYA ÖRNEĞİ*

Everyday Life, Culture and Identity In Abdal Communities: The Case of Antalya

Dr. Erdi DEMİR**
Doç. Dr. Fatih USLU***
Doç. Dr. Leyla DERVİŞ****

ÖZ

Bu çalışmanın konusu Antalya’da yaşayan Abdal topluluklarının konargöçerlikten yerleşik yaşama geçiş sonrasında meydana gelen toplumsal değişme süreçleriyle ilgilidir. Etnografi (kültür analizi) araştırma desenine sahip bu nitel çalışmada, Antalya’da yaşayan Abdalların gündelik yaşamları, toplumsal davranışları, tutumlarını anlamak ve yorumlamak amaçlanmıştır. Konargöçerlikten yerleşik hayata geçiş, Abdalların toplumsal yaşamlarında nasıl bir değişikliğe yol açmıştır? sorusu çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır. Araştırmada toplumsal gerçeklik, bireylerin yaşam tarzında ve anlam dünyalarında aranmıştır. Araştırmanın veri toplama yöntemleri; derinlemesine görüşme, gözlem ve doküman analizidir. Bu araçlarla toplanan veriler betimsel olarak analiz edilerek sosyolojik bağlamda yorumlanmıştır. Etnografi, belirli bir mekânda ve zamanda yaşayan insan topluluklarının geleneklerini, değerlerini anlamayı ve betimlemeyi sağlayabilen nitel bir araştırma desendir. Genel itibarıyla anlamacı ve yorumlamacı paradigmaya dayalı olan bu araştırma deseninde amaç, toplumsal gerçekliğe ulaşabilmek, araştırılan topluluğun gündelik yaşam pratiklerini, doğasını, norm ve sosyolojik yapılarını çözümlenmeyi sağlayabilmektir. Bu çalışmada Antalya’nın Serik, Manavgat, Finike ve Muratpaşa ilçelerinde yaşayan Abdal topluluğunun konargöçerlikten yerleşik yaşama geçiş sonrasında toplumsal yaşamlarında meydana gelen değişmelerin neler olduğu etnografi (kültür analizi) deseniyle anlaşılmasına ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Abdallar, inanç, mesleki faaliyetler, yaşam tarzları ve kültürel karakteristikleriyle karmaşık sosyolojik yapıya sahip bir topluluktur. Abdalların tarihsel olarak konargöçer topluluk olduğu bilinmektedir. Günümüzde İran topraklarında yer alan Horasan’dan Anadolu topraklarına göç ettiği değerlendirilen Abdallar, Bektaşilik inancına sahip bir topluluktur. Abdallar; fiziksel görünüşleri, yaşam tarzları ve kültürel karakteristiklerinin benzerlikleri sebebiyle Çingenelerle karıştırılabilmektedir. Oysaki Abdalların, konuştukları dil, tarihsel geçmiş ve inanç karakteristikleri bakımından Çingenelerden farklı bir topluluk olduğu değerlendirilmektedir. Abdallar, sahip oldukları kültürel karakteristikler, değerler, zengin gelenek ve görenekleriyle Türk halk kültürüne zengin bir içerik sunmuş bir topluluktur. Bulgu olarak Abdalların kendilerini Türk, Bektaşi Müslüman olarak tanımladıkları görülmektedir. Yerleşik yaşama geçişle birlikte Abdalların aile, inanç, evlilik, boş zaman ve ekonomi kurumları başta olmak üzere toplumsal değişme sürecinden etkilendikleri sonucuna ulaşılmıştır. Abdalların Antalya Serik’te üç, Manavgat’ta dört, Muratpaşa’da bir ve Finike’de bir mahallede olmak üzere toplamda dokuz mahallede yaşadıkları tespit edilmiştir. Ayrıca yaşam tarzında meydana gelen değişiklik, Abdalların aile, din, evlilik ve ekonomi gibi kurumlarında bir takım değişim ve dönüşümlere sebep olmuştur. Yerleşik yaşama geçişle konargöçerlik zamanında yapılan sünnetçilik, kalaycılık, elekçilik ve at arabacılığı gibi meslekler terk edilmeye başlanmıştır. Kent yaşamına entegre olma sürecinin mesleki ve toplumsal farklılıkları ve çeşitlilikleri beraberinde getirdiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu süreçte Abdallar, taşeron işçilik, küçük esnaflık, emlakçılık, taksicilik, geçici tarım işçiliği, seracılık ve belediyede işçilik gibi farklı meslek kollarında istihdam olmaya başlamıştır. Çalışmada alan araştırması için gerekli olan etik kurul belgesi alınmış, görüşmeler Haziran 2022 ile Şubat 2023 arasında Antalya’da gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Abdal, kimlik, etnografi, toplumsal değişme, Antalya.

* Bu makale Erdi Demir’in “Abdallar Üzerine Etnografik Bir Alan Araştırması: Antalya Abdalları, Kültür Kimlik ve Toplumsal Değişme” isimli doktora tezinden üretilmiştir.

Geliş tarihi: 15 Ağustos 2023 - Kabul tarihi: 22 Ağustos 2024

Demir, Erdi; Uslu, Fatih; Derviş, Leyla. “Abdal Topluluklarında Gündelik Yaşam, Kültür ve Kimlik: Antalya Örneği” 144 (K13 2024): 76-88

** edemir.akdeniz@gmail.com, Antalya/Türkiye, ORCID ID: 0000-0003-3227-5984.

*** Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Antalya/Türkiye, fatihuslu07@akdeniz.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-3192-4145.

**** Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Antalya/Türkiye, leyladervis@akdeniz.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-9396-9018.

ABSTRACT

The subject of this study is related to the social change processes of the Abdal communities living in Antalya after the transition from nomadic life to settled life. In this qualitative research with ethnography (cultural analysis) research pattern, it is aimed to understand and interpret the daily lives, social behaviors and attitudes of the Abdals living in Antalya. How has the transition from nomadic life to a settled life led to a change in the social lives of the Abdals? This question constitutes the basic problem of the study. In the research, social reality has been searched for in the lifestyle of individuals and in the worlds of meaning. The data collection methods of the research are in-depth interviews, observations and document review. The data collected with these tools were analyzed in a descriptive manner and interpreted in a sociological context. In this research design, which is based on the understanding and interpretive paradigm in general, the aim is to reach the social reality, to be able to analyze the daily life practices, nature, norms and sociological structures of the investigated community. In this study, the aim is to understand and interpret the changes that occurred in the social lives of the Abdal community living in the Serik, Manavgat, Finike and Muratpasa districts of Antalya after the transition from nomadic life to a settled life with the ethnography (cultural analysis) pattern. The Abdals are a community with a rich sociological structure with beliefs, professional activities, lifestyles and cultural characteristics. The Abdals, who are estimated to have migrated from Khorasan, which is located on the territory of Iran today, to the Anatolia, are a community with Bektashism beliefs. Abdals can be confused with Gypsies due to their physical appearance, lifestyle and cultural characteristics' similarities. As a result, it is seen that the Abdals identify themselves as Turkish, Bektashi Muslims. It is found that the Abdals live in a total of nine neighborhoods, including three in Serik, four in Manavgat, one in Muratpasa and one in Finike. In addition, the change in lifestyle has caused a number of changes and transformations in the institutions of the Abdals such as family, religion, marriage and the economy. Abdals started to be employed in different professional branches such as subcontracting, small craftsmanship, real estate agency, taxi driving, temporary agricultural labor, greenhouse and municipal labor. The ethics committee certificate required for the field research was obtained and the interviews were conducted in Antalya between June 2022 and February 2023.

Keywords

Abdal, identity, ethnography, social change, Antalya.

Giriş

Etnografi, belirli bir mekânda ve zamanda yaşayan insan topluluklarının geleneklerini yaşam tarzını, inanç ve değerlerini anlamayı ve betimlemeyi sağlayabilen nitel bir araştırma desendir. Genel itibarıyla anlamacı ve yorumlamacı paradigmaya dayalı olan bu araştırma deseninde amaç, toplumsal gerçekliğe ulaşabilmek, araştırılan topluluğun gündelik yaşam pratiklerini, doğasını, norm ve sosyolojik yapılarını çözümlemeyi sağlayabilmektir (Hammersley, 2005: 2).

Bu çalışmada Antalya'da yaşayan Abdal topluluğunun konargöçerlikten yerleşik yaşama geçiş sonrasında toplumsal yaşamlarında meydana gelen değişimlerin neler olduğu, etnografi (kültür analizi) deseniyle anlaşılmasına ve yorumlanmaya çalışılacaktır. Abdallar, inanç, mesleki faaliyetler, yaşam tarzları ve kültürel karakteristikleriyle zengin sosyolojik yapıya sahip bir topluluktur. Ocak (2010:113) Türk halk kültürüne Abdallar kadar zengin katkı sunabilen başka bir kültürel topluluk bulabilmenin güç olduğunu belirtmektedir. Günümüzde İran topraklarında yer alan Horasan'dan Anadolu topraklarına göç ettiği değerlendirilen Abdallar, Bektaşilik inancına sahip bir topluluktur (Demir, 2023: 38). Abdallar, fiziksel görünüşleri, yaşam tarzları ve kültürel karakteristiklerinin benzerlikleri sebebiyle Çingenelerle karıştırılabilmektedir (Özkan, 2000: 32; Kolkurk & Yıldırım, 2009: 148).

Abdallar topluluğu hakkında alan yazında bir anlam karmaşası söz konusudur. Alan yazında, üretilen makaleler ve kitap bölümlerinde tasavvufi bağlamdaki Abdal ile Abdal topluluğunun karıştırıldığı görülebilmektedir (Köprülü, 1935:31). Çakılcı'ya (2019) göre üç farklı Abdal tanımı yapılabilir. Birincisi, tasavvufi bağlamda kullanılan manevi bir merteye olarak ifade edilen Abdal kavramıdır (Çakılcı, 2019: 93). Köprülü (2004: 339) İran'da 12. ve 14. yüzyıllarda tarihsel ve edebi içeriğe sahip eserlerde ta-

savvufî bağlamdaki Abdal kavramının geçtiğinden bahsetmektedir. İkincisi tarihçi Aşıkpaşazade'nin belirttiği üzere Batı Anadolu'nun Türkleşmesi ve Müslümanlaşmasında önemli görevler üstlenmiş Abdalan-ı Rum topluluğudur. Anadolu Abdalları olarak anılan bu serseri görünümlü dervişler Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda önemli rollere sahip olmuşlardır. Abdal Musa, Geyikli Baba, Kumral Abdal, Abdal Murat bu dervişlerden bazılarıdır. Üçüncüsü ise, Türkçe konuşan, tarihsel kökenleri Ak Hunlara (Eftalit) dayanan tarihte bir Türk topluluğu olarak kabul edilen, Bektaşilik inancına sahip Abdal topluluğudur. Bu çalışmanın konusunu üçüncü tanımda yer alan Abdallar topluluğu oluşturmaktadır. Anlaşıldığı üzere üç farklı Abdal topluluğu ortak bir kültürel havzadan beslenmekte ve aynı kavramsal zemine seslenebilmektedir (Güray ve Karadeniz, 2019: 77). Özetle bu çalışmanın odaklandığı Abdal topluluğu, Türkçe konuşan, Bektaşilik inancına sahip olan ve tarihsel kökenleri Ak Hunlara dayanan bir Türk topluluğudur.

1. Abdalların Tarihsel Kökenleri

Abdallar, müzik üretimi, çalgıcılık konusundaki kabiliyetleriyle tanınan, Türk halk kültürüne değerleriyle katkı sunan bir topluluktur. Abdalların tarihsel kökenleri hakkında çeşitli görüşler bulunmaktadır. Konukçu (2020) Abdalların kökenlerinin Ak Hunlara yani Eftalitelere dayandığını nitekim İran kaynaklarında Eftalitlerin Heptal, Abdal, Ebdal şeklinde geçtiğini belirtmektedir. Birdoğan (1990: 223) Doğu Türkistan'da Abdal isimli bir kavim olduğunu ve bu kavmin Uygur Türkçesi konuştuğunu belirtmektedir.

Köprülü (2004: 372) Abdalların Horasan'ın İran etkisine açık bölgelerden Anadolu'ya göçmüş olduklarını muhtemel kabul ederek Abdalların Ak Hun yani Eftalitlerin bakiyesi olabileceğini ileri sürmektedir. Bunun yanında Abdalların kendi aralarında konuştukları dilin sözcükleri arasına Farsça kelimelerin kültürel etkileşim, aile evlilik ilişkileri ve ticaret gibi etkenlerle girmiş olabileceği değerlendirilmektedir. Hilden (1949: 72) 1900'lü yılların başında Azerbaycan'dan Doğu Türkistan'a kadar uzanan coğrafyada Avrupalı sosyal bilimci ve antropologların çalışmasının bu bakımdan değerli olduğuna değinmiştir. Grenard, Pelliot gibi sosyal bilimciler Yengisar, Hotan ve Kaşgar boyunca uzanan, kendilerini Aynu olarak ifade eden ve çevrelerince Abdal olarak anılan farklı giyimli bir toplulukla karşılaşmıştır. Diğer topluluklarla sınırlı sosyal ve ekonomik ilişki halinde bulunan ve grup içi evlilik sistemine sahip olan bu grubun Alevilik inancına sahip olduğu öğrenilmiştir (Hilden, 1949: 72). Kerbela'da öldürülen Hz. Muhammed'in torunu Hz. Hüseyin için yas törenleri düzenleyen Abdallar, çevrelerindeki diğer sosyal gruplarca dışlanan bir topluluktur. Kendi aralarında farklı bir dil konuşan bu grup, gündelik yaşamında Uygur Türkçesi konuşmaktadır (Çakmak, 2015: 1493; Sevimli, 2021: 98). Yaşam tarzları ve giyimleri ile farklı karşılanan Aynular ya da Abdalların dilencilik, toplayıcılık, çerçilik, kalaycılık ve sepetçilik yaptıkları görülmüştür (Gülçiçek, 2003: 85).

Abdallar sadece Doğu Türkistan'da değil, Türkmenistan'da, Afganistan'da, Azerbaycan'da ve Türkiye'de yaşayan bir topluluktur. Çeşitli bölgelere gerçekleşen bu yerleşimlerin nedenleri bölgeden bölgeye farklılık göstermekle birlikte, genellikle belirli kültürel, dini veya ekonomik nedenlere dayanmaktadır (Okumuş, 2005: 61). Günümüzde Anadolu'nun pek çok yerinde yaşamlarını sürdüren Abdallar buldukları bölgelerde farklı isimlerle adlandırılmışlardır. Abdallara Diyarbakır ve Mardin yöresinde "mitrip", Batı Anadolu'da çalgıcı anlamında kullanılan "teber", Konya yöresinde "carcar", Adıyaman ve Gaziantep yöresinde düğünlerde saz âşığı ve türkücü anlamlarına gelen "gövende", Antalya'da "zeytinköylü" isimleri verilmiştir (Ülkütaşır, 1968: 251; Yıldırım, 2011: 26).

1930'lu yıllarda Naci Kum Atabeyli'nin Antalya Zeytinköy'de yapmış olduğu çalışma oldukça işlevseldir. Antalya, Zeytinköy'de yaşayan Abdallar, Çingenelik isnadını kesin bir dille reddetmekte ve kendilerini Bektaşî Müslüman olarak tanımlamaktadırlar. Zeytinköy'de yaşayan Karayağmurlu Ocağı'na bağlı olan Abdallarda grup içi evlilik yapısı hâkimdir. Diğer sosyal gruplarla sınırlı iletişim kuran Abdallar arasında halk hikâyeciliği ve çalgıcılık yaygındır. Hatta Abdallar arasında çocukları başına toplamış bir kimse, çocuklara Dede Korkut Hikâyelerinden Deli Dumrul Hikâyesini anlatmaktadır (Köprülü, 2004: 356). Kaynak kişilerden KK.2'nin verdiği bilgilere göre, Karayağmurlu Ocağı talipleri, Malazgirt Zaferinden sonra Horasan'dan Anadolu topraklarına göç etmişlerdir. Kendilerinin on iki imamdan yedincisi olan Musa-i Kazım'ın soyundan geldiklerini belirten dede, Karayağmurlu Ocağı'nın Konya, Kütahya ve Antalya Zeytinköy olarak üç farklı yerleşkede yaşadığını aktarmıştır (KK.2).

2. Yöntem

Araştırmada “konargöçerlikten yerleşik yaşama geçen Abdallar topluluğunun toplumsal yaşamında nasıl bir değişiklik olmuştur?” sorusuna cevap aranmıştır. Nitel araştırma desenlerinden biri olan etnografi (kültür analizi) modelini benimseyen bu çalışmanın verileri bir alan araştırmasına dayalıdır. Nitel çalışmalarda gerçek ya da doğru kavramları bulunmamaktadır. Nitel çalışmalarda gerçek yerine görüş, doğru yerine ise bakış açısı egemendir (Demir, 2024: 318). Çalışmanın ontolojisi toplumsal gerçekliği, mekanik dış dünyada değil, bireylerin anlam dünyasında, zihinlerinde ve yaşam tarzında aramıştır.

Araştırmanın epistemolojisi verilerin ve bilginin nasıl üretildiğiyle ilgilidir. Bu araştırmanın veri toplama araçları; derinlemesine görüşme, katımlı gözlem ve doküman analizi yöntemleridir. Derinlemesine görüşme, katımlı gözlem ve doküman analizi yöntemleriyle toplanan veriler sistematik bir biçimde betimsel olarak analiz edilmiştir. Araştırma Antalya İl'i ile sınırlı olup, alan araştırması Haziran 2022-Şubat 2023 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Araştırma kapsamında Akdeniz Üniversitesi Etik Kurulu'ndan gerekli etik kurul izin belgesi de alınarak çalışmanın etik ve bilimsel geçerliğine özen gösterilmiştir. Araştırmanın hedef evreni Türkiye'deki Abdallar, ulaşılabilir evreni ise Antalya'da yaşayan Abdallar oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklem seçme tekniği; amaçlı ve olasılıklı olmayan örneklem seçme tekniklerinden kartopu örneklem seçme tekniğidir. Genellikle ulaşılması zor kişilerle ve referans yoluyla görüşmelerde tercih edilen bu teknik etnografik, antropolojik ve sosyolojik çalışmalarda tercih edilebilmektedir.

3. Görüşmecilerin Olgusal Kimlikleri

Araştırmada toplamda 50 bireyle derinlemesine görüşme yapılmış, görüşmelerde yarı yapılandırılmış açık uçlu sorular sorulmuştur. Kaynak kişilerden 10 birey Manavgat, 20 birey Serik, 10 birey Zeytinköy ve 10 birey de Finike'de yaşamaktadır. Görüşmecilerin 42'si erkek 8'i kadındır. Erkek görüşmecilerin yaş ortalaması 47, kadın görüşmeci bireylerin yaş ortalaması 50'dir. Abdalların kapalı bir topluluk olması sebebiyle erkek katılımcılarla görüşebilmek daha kolay olmuş, kadınlar ise görüşme yapmaya mesafeli yaklaşmışlardır.

Görüşmecilerin 45'i evli, 3'ü bekâr 2 birey ise duldur. 8 görüşmeci 1 çocuk sahibiyken, 2 çocuklu birey sayısı 15, 3 çocuklu birey sayısı 12, 4 çocuklu birey sayısı 10 ve 5 çocuklu birey sayısı 3'tür. Çocuğu olmayan 2 erkek görüşmeci mevcuttur. Görüşmecilerin ilk evlilik yaşlarına bakıldığında; görüşmecilerden 2'si 17 yaşında evlilik yaptığını belirtirken 22'si 18 yaşında ilk evliliğini yapmış, 20'si ise 19 yaşında evlendiklerini belirtmişlerdir. Görüşmecilerin evlilik biçimleri de değişkenlik göstermiştir. Görüşmeci-

lerden 41 kişi görücü usulü evlilik yapmış, 7 kişi de eşini kaçıırarak evlendiğini belirtmiştir.

Eğitim durumlarına bakıldığında 1'i kadın olmak üzere 4 görüşmecinin okuma yazması yoktur. 16 görüşmeci ilkokul, 13 birey ortaokul, 3 ortaokul terk, 12 birey lise mezunu ve 2 görüşmeci birey de üniversitesi mezunudur. Görüşmecilerin gelir durumları incelendiğinde 50 görüşmeciden 44'ünün asgari ücret ve altında aylık gelir ettiği anlaşılmıştır. Genel itibarıyla sosyoekonomik düzeyi düşük olan Abdallar, toplumun ihtiyaç duyduğu ama yapmak istemediği çalgıcılık, belediyelerde taşeron işçilik (temizlik işleri, park ve bahçeler, mezarlık ve cenaze hizmetleri) gibi işlerle meşgul olabilmektedir. Araştırmada görüşülen en genç kaynak kişi 22, en yaşlı kaynak kişi ise 68 yaşındadır.

4. Bulgular

Çalışmanın bulguları ve tespitleri şu şekildedir:

Antalya'da Abdalların Toplu Yaşam Alanları ve Nüfus Dağılımı: Antalya'da Abdallar, dört farklı ilçe ve dokuz mahallede toplu olarak yaşamaktadır. Dağılımları şu şekildedir:

1. Muratpaşa İlçesi, Zeytinköy Mahallesi'nde (yaklaşık 900 hane ve 4.000 nüfus tahmin edilmektedir).
2. Finike İlçesi, Yuvalı Mahallesi'nde (yaklaşık 650 hane ve 2.500 nüfus tahmin edilmektedir).
3. Serik İlçesi, Gebiz, Kökez ve Merkez Mahallelerinde (yaklaşık 400 hane ve 1.600 nüfus tahmin edilmektedir).
4. Manavgat İlçesi, Bayır, Bereket, Çayyazı ve Aşağıışıklar Mahallelerinde toplu bir şekilde yaşamaktadır. Abdalların yaklaşık 600 hane ve 2.400 nüfusları olduğu tahmin edilmektedir.

Toplamda Antalya'da 11.000-12.000 civarında nüfusa sahip olan Abdallar, mekânsal olarak kümelenmiş bir topluluktur.

Aile ve evlilik kurumu: Abdalların yerleşik yaşama geçişle birlikte aile ve evlilik kurumlarında da değişimler yaşandığı vurgulanmıştır. Monogamiye dayalı aile yapısının yaygınlaştığı ve çekirdek aile yapısının sıkça görüldüğü ifade edilmiştir.

Meslek ve İstihdam: Abdalların meslek ve istihdam durumlarında yerleşik yaşama geçişle birlikte değişiklikler yaşandığı belirtilmektedir. Sünnetçilik, elekçilik, at arabacılığı gibi meslekler unutulmaya başlanmış, Abdallar çeşitli iş kollarında istihdam edilmeye başlanmıştır.

Din ve İnanç: Abdalların yaşamlarında din kurumunun önemli bir rol oynadığı ifade edilmiştir. Bektaşilik inancının Abdal kimliğinin önemli bir parçası olduğu ve toplumsal yaşamda önemli bir rol oynadığı belirtilmiştir. İnançlarının yanı sıra, ibadetlerde ve ritüellerde de Sünni ve Bektaşi geleneklerinin bir araya geldiği gözlemlenmiştir.

Abdal Topluluğunun Tarihsel Kökenleri ve İnanç Sistemi: Abdalların tarihsel olarak konargöçer bir geçmişi olduğu ve çoğunlukla Bektaşilik inancına sahip oldukları kaydedilmektedir. Abdallar, genellikle "ocak" adı verilen manevi liderlik yapılarıyla ilişkilendirilmektedir. Abdallar Karayağmurlu ocağı talipleridir. Bu ocaklar, dini öğretilerin korunması ve topluluk içinde uyumun sağlanması gibi önemli görevleri yerine getirebilmektedir.

Abdal Topluluğunun Demografik Özellikleri: Araştırmada, Abdalların yaşamlarında, konargöçerlikten yerleşik yaşama geçişin toplumsal değişimlere neden olduğu tespit edilmiştir.

Kültürel Değişim ve Korunma: Abdalların yaşamlarında, kültürel alışkanlıklarda ve geleneklerde değişiklikler olduğu belirtilmiştir. Yerleşik yaşama geçişle birlikte geleneksel mesleklerin azaldığı, ancak bazı kültürel alışkanlıkların korunduğu ifade edilmiştir. Abdalların çalgıcılık gibi geleneksel mesleklerini sürdürme çabaları ve yeni istihdam olanaklarına yönelmeleri arasında denge kurmaya çalıştıkları tespit edilmiştir.

Sosyal ve Kültürel Aktiviteler: Abdalların gündelik yaşamlarında, sosyal etkinlikler ve kültürel aktivitelerin önemli bir yer tuttuğu ifade edilmiştir. Aile içi etkinliklerden toplumsal törenlere kadar çeşitli etkinliklerde bir araya gelerek dayanışma ve birlikteliklerini pekiştirdikleri belirtilmiştir.

Toplumsal Dayanışma ve Dernekler: Abdalların toplumsal dayanışma ve birlikteliklerini güçlendirmek amacıyla derneklerin önemli bir rol oynadığı belirtilmiştir. Derneklerin, Abdal kültürünün korunması ve geliştirilmesine katkıda bulunduğu ve aynı zamanda yaşam pratikleri, sorunlar ve beklentilerle ilgilendiği ifade edilmiştir.

5. Abdallarda Aile Kurumu

Aile kurumu, Türk toplumunda önemli bir yere sahiptir. Sosyal, kültürel ve ekonomik birlikteliği ifade eden aile kurumu, neslin devamı, bir dizi fizyolojik ihtiyaçların giderilmesi ve gelecek nesillerin yetiştirilmesi gibi birçok işleve sahiptir (Doğan, 2012: 168). Antalya Abdalları açısından aile kurumu, yaşam tarzı, inanç, gelenek ve toplumsal değerler yönünden sosyokültürel ve ekonomik birlikteliği yansıtmaktadır. Aile, yapısı ve türü bakımından farklı kollara ayrılabilir.

Antalya’da yaşayan Abdallar açısından tek eşliliğe dayalı aile yapılarının yaygın olduğu görülmüş olup, yerleşik yaşama geçişle birlikte kalabalık aileler yerine çekirdek aile yapısının ikame olduğu anlaşılmıştır. Abdallar, yaşam tarzı, değerler ve kültürel özellikler açısından kapalı bir topluluktur. Abdallar, kapalı bir toplumsal yapıya sahip olduklarından çevrelerindeki diğer toplumsal gruplarla kız alıp verme alışkanlığına sahip değillerdir. Bu sosyal alışkanlığın Abdallar açısından bir tercih değil zorunluluk olduğu değerlendirilmektedir.

“Evlilik yaparken kişinin Abdal olması ya da Bektaşî olması önceliktir kültürümüzde. Artık dışardan evlilik yapanlar da yavaştan oluyor.” (KK.18).

Abdalların aile ve evlilik yaşamlarını etkileyen iki önemli toplumsal sorunları bulunmaktadır: Bunlardan ilkinin, Finike Yuvalı Mahallesi’nde halen devam ettirilen başlık parası âdeti, diğerinin de kız kaçırma sorunudur. Serik, Zeytinköy ve Manavgat’ta uygulanmayan başlık parası âdeti, Finike Yuvalı Mahallesi’nde halen yaşatılmaktadır. Görüşmecî bireylerin başlık parasıyla ilgili görüşleri şu şekildedir;

“Gençlerimiz bu başlık parası yüzünden evlenemiyor. Hayat pahalı, erkek tarafı kız tarafının istediği başlık parasını ve düğün masraflarını karşılayabilecek maddî gücü olmadığından kız kaçırıyor.” (KK.19).

“Bundan on sene evvel daha uygundu ama son zamanlarda en az yüz bin Türk lirası başlık parası isteniyor. Bu yüzden kız kaçırma işleri çok oluyor.” (KK.23).

“Bizim Manavgat’ta başlık parası âdeti diye bir şey yok ama fark eden bir durum yok. Kız tarafı başlık parası yerine altın istiyor erkek tarafından.” (KK.44).

Abdalların, endogami yani iç evlilik yapısı olumsuz bir intiba uyandırmasına karşın grup içi evliliklerin Abdalların kendi aralarında konuştukları dillerinin, gelenek ve göreneklerin korunması ve geliştirilmesinde önemli bir işleve sahip olduğu düşünülmektedir.

“Kız isteme günü önceden dedeye haber verilir. İki taraf önceden konuşmuş ve anlaşmış olarak dedeye haber verir. Kız isteme günü genelde cem yaptığımız perşembe akşamına denk getirilir.” (KK.2).

Abdallar, Sünni Müslüman gruplarla evlilik konusuna soğuk bakmakla birlikte bir takım geleneksel dinsel referanslara başvurabilmektedirler. Alan araştırmasında Abdallar Sünni gruplara kız verenlere kendi aralarında “Yezid’e kız verdiler” (KK.5) tabirini kullanmaktadırlar. Yezid tabirinden kastın muhafazakâr eğilimler taşıyan, katı dinsel ve toplumsal yaşama sahip kimse olduğu anlaşılabilir.

“Manavgat oteller bölgesinde çalışırken Alman bir kadınla arkadaşlık yapmıştım. Hatta ailemle dahi tanıştırdım ama ailem bu insanlar bizim inancımızı, kültürümüzü bilmezler diyerek onaylamadı evlilik durumunu.” (KK.43).

“Biz de görücü usulü evlilik yaygındır. Babam falanca kişiyi uygun gördük demişti otuz sene önce. Otuz yıl oldu evleneli eşimle, birbirimize hiçbir zaman kötü söz demedik çok şükür.” (KK.1).

Abdalların aile kurumunda tek eşli evlilik yapısının yaygın olduğu anlaşılabilir birlikte evliliklerin iç evliliklerle gerçekleştiği görülmüştür. Abdallar toplum tarafından dışlanmış ve ötekileştirilmiş bir topluluktur. Örneğin Abdalların esmer ve ten renklerinin koyu olması, yaşam pratikleri, inanç ve meslekler bakımından Çingenelerle karıştırılması, Çingenelerin asayiş olayları ile kamuoyunun gündemine gelmesi gibi faktörlerin bu algının oluşmasında etkili olduğu değerlendirilmektedir (Kolukırık, 2009: 249). Abdalların aile kurmasını etkileyen belirleyici unsur, evlenilecek adayın Abdal olması ve Bektaşilik inancına mensup olabilmesidir.

Alan araştırmasında karşılaşılan kız kaçırma olayları sebebiyle kaçırma usulü evliliklerin yaygınlaştığı gözlemlenmiştir. Abdallar açısından diğer bir sorun ise erken yaşlarda yapılan evliliklerdir. Görüşme yapılan 50 bireyden 44’ünün 18 ve 19 yaşlarında evlilik yaptığını belirtmesi düşündürücüdür. Görüşmeciler arasında 25-30 ya da 30-35 yaş aralığında ilk evliliğini yaptığını belirten görüşmecilerin bulunmaması düşündürülmesi gereken bir husustur. Konargöçerlikten yerleşik hayata geçişin, bilgi teknolojilerindeki ilerlemelerin ve kentleşme sürecinin, Abdalların bazı kültürel alışkanlıklarının değişmesine yol açtığı söylenebilir. Örneğin, yerleşik düzene geçişle birlikte Abdalların sosyal ilişkileri ve meslekleri değişmeye başlamış, eğitim düzeylerinde artışlar gözlemlenmiştir. Geleneksel mesleklerden olan sünnetçilik, at arabacılığı ve sepetçilik gibi bazı meslekler ise unutulmaya başlamıştır.

6. Abdal Kimliği ve Sunumu

Kimlik, bireylerin yaşadıkları coğrafyada kendilerini nasıl hissettikleri, kendilerini ne olarak tanımladıkları ve sunduklarıyla ilgilidir. Kimlik, Latince kökenli bir kelime olup, idem kökünden türemiştir. Benzer olanlar ya da farklılıkları ifade etmek için kullanılan kimlik, beden, inancın, dil, dünya görüşü, yaşam tarzı ve böylesi değerlerin temsili için kullanılan bir kavramdır (Buckingham, 2008: 1; Demir, 2022: 102). Alan araştırmasında Bektaşilik inancının Abdal kimliğinin oluşmasında en güçlü direnç noktalarından birisi olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Doğum, ölüm, düğün, Muharrem ayı yas törenlerinde etkisi hissedilen bu inanç sistemi Abdalların toplumsal yaşamında önemli bir yere sahiptir.

“Biz Bektaşi’yiz, Abdallar Bektaşi’dir.” (KK.2).

“Bektaşilik Hakk Muhammed Ali yolu demektir. Bektaşilik bir Abdal için dünyanın anlamıdır.” (KK.49).

Abdal kimliğini oluşturan diğer unsur ise, yazılı olmayan kültürel miras bağlamında dildir. Dil, kimliğin bir tür ifadesi ve sunumdur. Bir topluluğu diğerlerinden ayıran en güçlü unsur, etkileşim aracı olarak dildir. Abdallar, bazı durumlar karşısında diğer insanların anlamaması için bu dili kullanabilmektedir. Teber yani Abdal dili olarak

anılan bu dil, Fars dilinden etkilenmiştir. Bu kelimelerin Zeytinköy ve Serik'te yaşayan Abdallar arasında mastar ekleri kullanılarak farklı şekilde telaffuz edildiği anlaşılmıştır.

Örnek Kelime	Abdal (Teber) Dilinde Anlamı
Uyumak	Nımslamak
Görmek	Cavlamak
Ateş	Cıs
Su	Av
Ekme	Persit
Tartışmak	Çerleşmek
Para	Yeken
Ev	Düke
Asker	Civli

Abdal kimliğini oluşturan güçlü unsurlardan birisi de Atatürkçülük ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti vatandaşlığıdır. Abdalların kendilerine diğer toplumsal gruplarla eşit olduklarını hissettiren vatandaşlık kavramı, birlik ve dayanışmanın sembolüdür. Kendilerini dışlanmış ve horlanmış hisseden Abdallar, toplumdan soyutlanmış sosyal grupları sahiplenme konusunda sol ideolojilerin duygusal bir duyarlılığa sahip olduğunu düşünmektedirler. Kendilerini Cumhuriyet Halk Partisi'ne yakın hisseden Abdallar, Bektaşî oldukları için öteki olarak görüldüklerini düşünmektedir.

“Abdallar, Atatürkçü, bayrağına ve devletine sadık insanlardır. Biz de bu ülkenin vatandaşıyız. Bektaşî olmamız ve Çingene sanılmamız dışlanmamıza sebep oluyor.” (KK.33)

“Ben bir Abdal kızıyım. Atatürkçüyüm, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşıyım ve Bektaşiyim. Kimseden üstünlüğümüz ya da aşağı bir yanımız yok, hepimiz bu ülkenin vatandaşıyız.” (KK.31).

Abdalların rahatsız olduğu konuların başında Çingenelik unsuru gelmektedir. Çingenelerin bir takım asayişî zedeleyici olaylara katılımları, çevreyi rahatsız etmeleri ve temizlik kurallarına bazen dikkat etmemeleri sebebiyle Çingene olarak anılmaktan rahatsız olan Abdallar, Çingenelerin Sünni, kendilerinin Bektaşî olduğunu belirtmekte, Çingenelerin farklı bir dilleri olduğunu ve bu dili kendilerinin bilmediklerini ifade etmektedirler. Abdalların çalgıcılıkla anılması ve bu mesleğin küçümsendiği durumlarda ise Abdalların, tasavvufî bağlamdaki ahlaki olgunluğa sahip Abdal imajını ön plana çıkardıkları gözlemlenmiştir.

7. Abdallar ve Çalgıcılık Mesleği

Abdalların tarihsel olarak konargöçer bir topluluk olduğu bilinmektedir. Çalgıcılık, sünnetçilik, kalaycılık, sele ve sepetçilik ve kuşçuluk gibi mesleklerle uğraşan Abdalların yerleşik yaşama geçtikten sonra pazarcılık, taşeron işçilik, seracılık, turizm otelcilik, fidencilik, mevsimlik tarım ve belediye işçiliği yaptıkları görülmüştür. Genel itibarıyla Abdalların eğitim düzeyleri düşük olduğundan pek fazla teknolojik bilgi ve deneyim gerektiren iş ve meslek kollarında istihdam olamadıkları anlaşılmıştır.

Abdallar çalıştıkları iş ve meslek dallarını, Abdal olmalarının bir sonucu olarak görmektedirler. Toplumun ihtiyaç duyduğu fakat psikolojik ve sosyokültürel güdüler sebebiyle küçümsenen ve beğenilmeyen iş ve mesleklerin Abdallar tarafından icra edildiği söylenebilir. Bu mesleklerin başında çalgıcılık gelmektedir. Davul, zurna ve keman çalarak müzik üretimi yapan ve kendilerinin deyimî ile müzik esnaflığı yapan Abdallar, düğün, nişan, kına gecesi, asker uğurlaması, sünnet törenleri ve güreşlerde çalgı çalarak para kazanabilmektedir.

“Müzik bizim için hayatın anlamıdır. Müzik bize Allah vergisidir.” (KK.34).

“Ben çocukken rahmetli babam, oğlum kolunda altın bilezik olsun diyerek bu hüneri, müzisyenliği bana öğretti.” (KK.1).

“Abdallar, müziğin arifleridir. Hacı Taşan, Muharrem Ertaş, Ayvaz Başaran ve Neşet Ertaş müzisyen halk ozanlarıdır. Hepsî Abdaldır.” (KK.12).

Antalya’da Abdallar için müzisyenlik dışında, en önemli ekmek kapısı belediyelerdir. Antalya Büyükşehir Belediyesi, Manavgat, Serik, Muratpaşa ve Finike belediyelerinde temizlik işleri, cenaze ve ölüm hizmetleri, park ve çevre düzenlemesi gibi kısımlarda istihdam olabilmek için Abdallar, belediyelerde toplumun büyük bir kısmının yapmak istemediği işleri icra etmektedirler. Asgari ücret karşılığında belediyelerde işçilik yapan Abdalların, sosyal güvenceli ve sigortalı işlerde çalışmaktan gayet memnun oldukları gözlemlenmiştir. Abdalların işgücü piyasasında istihdam tercihlerini belirleyen temel faktör, yapılacak işin sosyal güvenceli olması ve düzenli bir maaş ödeme sistemi bulunmasıdır.

Araştırmada Serik ve Manavgat’ta yaşayan bazı genç nesil Abdalların çalgıcılık mesleğini, ikinci iş ya da ek iş olarak yaptıkları gözlemlenmiştir. Genç nesiller, Abdal olmaları sebebiyle ayrımcılığa ve sosyal ayrıştırmaya maruz kaldıklarını, işverenlerin kendilerine iş vermek istemediklerini belirtmişlerdir.

“Genç çocuklarımız Serik, Manavgat turizm otel bölgesinde çalışmak, başka işe gitmek istiyorlar. Bu kez de siz Abdalsınız, çingenesiniz diyerek işe almıyorlar çocukları.” (KK.37).

“Sigorta primimi kendim yatırıyorum. Malum, kışın düğün işi falan olmuyor. Kışın başka işler yapıyoruz, serada falan çalışıyoruz.” (KK.5).

Abdallar için bir yaşam tarzının ifadesi olan çalgıcılık mesleği, küçük yaştan itibaren çocuklara öğretilmekte, gelecek nesillere aktarılmaktadır. Kaynak kişilerle yapılan görüşmelerde çalgıcılık mesleğinin düzenli bir geliri olmaması ve sosyal güvencesinin bulunmaması gibi sebeplerle artık gençler tarafından tercih edilmediği anlaşılabilmektedir.

8. Abdallar ve İnanç

Din, insanlığın yeryüzünde var olduğundan beri toplumsal yaşamı şekillendirmiş, insanların inanma ihtiyacını karşılayan, anlamlar, simgeler ve değerler dizesidir. Yaratıcı ve insan arasındaki ilişkileri inceleyen din kurumu, ibadetler, törenler, tapınma biçimleri ve dua gibi unsurları içerisinde barındırabilmektedir (Geertz, 1973: 17). Abdalların yaşamlarında önemli işleve sahibi din kurumu, sosyokültürel yaşam üzerinde önemli bir sosyal kontrol mekanizması görevi üstlenebilmektedir.

Abdallar kendilerini, Türk, Bektaşî Müslüman olarak tanımlamaktadırlar. Bektaşîlik, Abdallar için hayata anlamı veren, zor durumda kaldıkları ya da sevinçlerini paylaşacakları zaman his ve duygularını yansıtan bir inanç sistemidir. Abdalların, toplumsal yaşamlarını kuşatan Bektaşîlik inancı, aile yapıları, evlilik kurumu, gelenek ve görenekler, isim ve doğum âdetleri üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Alevilik, Hz. Ali’nin tarafını tutan, Hz. Ali’yi seven kimse anlamlarına gelebilmektedir (Bozkurt, 1990: 27).

“Dünyaya gelen erkek çocuklarına üç kişinin ismi verilmez. Bekir, Ömer ve Osman. Bu ismi taşıyanlar cemlere alınmaz.” (KK.8).

“Çocuklara istediğin ismi koyabilirsin, biz ehl-i beyt ve on iki imamların ismini veririz çocuklara ama üç kişinin ismini vermeyiz. O ismi taşıyanlara kız da verilmez.” (KK.50).

Abdalların ibadetleri; cem, Muharrem orucu, kurban kesmek, zekât vermek ve namaz olarak ifade edilebilir. Abdallar hem Sünnî gelenek hem Bektaşî gelenekten beslenebilmektedir. Bu bağlamda sayıları az da olsa Abdallar arasında ramazan ayında oruç

tutanlar olduğu gibi çoğunlukla muharrem ayında oruç tuttıklarını belirtmişlerdir. Kurban ve zekât ibadetine de önem veren Abdallar arasında her hafta Cuma namazına gidebilen ve vakit namazlarını da kılan bireyler de mevcuttur. Abdalların ibadet hakkındaki görüşleri şu şekildedir;

“Allah’ı nerde ararsan ordadır, ibadetin yeri ve zamanı olmaz ki. İbadet edene saygımız var. Ben de Cuma namazlarına camiiye giderim bazen.” (KK.49).

“Düzenli namaz kılmıyorum ama ara sıra Cuma namazına gidiyorum. Kış aylarında perşembe akşamları cem yaparız biz.” (KK.27).

“Muharrem ayında on iki imamı temsilen on iki gün muharrem orucu tutulur. Muharrem ayında soğanın dahi başı kesilmez, yumurta ve et gibi ürünler yenilmez.” (KK.8).

“Oruçlar bizim inancımızda muharrem ayında tutulur. Muharrem’de yumurtanın dahi kabuğu kırılmaz, çalgı çalınmaz. Hz. Hüseyin efendimizin yası tutulur.” (KK.7).

Kaynak kişilerden edinilen bilgilere göre toplumun büyük kesiminde aynı sosyal alışkanlıkların üretilmediği de görülmektedir. Abdalların inanç sisteminde önemli esaslar bulunmaktadır. Bunlar, ikrar verme, musahiplik ve düşkünlük kurumudur. İkrar verme, yetişkin bir bireyin Bektaşilik inancı sisteminde dede ve talipler önünde söz vermesi, yemin ederek Hakk Muhammed Ali yoluna girmesi anlamına gelmektedir. İkrar verme töreni, bir kimsenin sosyolojik olarak Bektaşilik kimliğini alması anlamını taşımaktadır. Bu yola girmek suretiyle Bektaşilikle ilgili tören ve uygulamaları öğrenmeye gönüllü ve istekli olmak anlamına gelen bu ritüelde kişiler yolun talibi olabilmektedir.

Abdalların dinsel yaşamlarında diğer önemli bir unsur ise musahiplik kurumudur. Akraba olmayan, yakın yaşlarda, benzer sosyal ve ekonomik özelliklere sahip kimselerin dede ve diğer musahipli çiftlerin huzurunda yol kardeşi olmasına musahiplik töreni adı verilmektedir. Musahip olmak isteyen karşılıklı iki çift hem bu dünyada hem de ahirette kardeş olacaklarına dair söz vermektedirler (Korkmaz, 2005: 306). Atabeyli Naci Bey, 1930’lu yıllarda Zeytinköy’de yaptığı alan çalışmasında Abdalların musahiplik kurumuna büyük önem verdiğini belirterek musahiplik yani yol kardeşliğinin bel kardeşliğinden daha kutsal sayıldığını söylemektedir (Atabeyli, 1940: 210). Bektaşilik inancı içerisinde toplumsal dayanışma ve birlikteliği güçlendirmeyi sağlayabilen musahiplik kurumu, Bektaşî topluluğu içinde bir tür sosyal kontrol mekanizması işlevini sürdürmektedir.

“Adıyaman ve Gaziantep yöresinde kirvelik neyse musahiplik de odur efendim. Musahiplik yol kardeşliği anlamına gelir.” (KK.2).

Bektaşilik içinde diğer önemli geçiş töreni, düşkünlük kurumudur. Bir tür kulak çekme olarak da ifade edilen düşkünlük kurumu, Bektaşî topluluğu içinde inancın gereklerine, değerlerine ve normlarına uymayanların o topluluk içinden dışlanması anlamına gelebilmektedir (Uçar, 2006: 74).

“Düşkün ilan edilen kimsenin çayı içilmez, selamı alınmaz, kız verilmez. Toplumdan dışlanır. Eskisi gibi olmasa da düşkünlük halen önemini koruyor.” (KK.24).

“Borcunu ödemeyen bir adam vardı, dede borcunu zamanında ödemesi için uyarıyordu. Borcunu ödemedi İstanbul’a gittiğini öğrendik. Dede o kişiyi düşkün kılmıştı. İstanbul’daki talipler de o kişiyi aralarına kabul etmediler düşkün olduğu için.” (KK.23).

“Eskiden geleneklerimize daha fazla bağlıydık, yeni nesil çocuklara pek fazla anlatamıyorduk.” (KK.31).

Düşkünlük kurumu, orta yaş üstündeki görüşmeci bireyler tarafından bilinen bir gelenek olup, Bektaşilik inancına sahip Abdallar arasında önemli bir yere sahiptir. Finike, Manavgat ve Serik gibi yerleşkelerde kırsal alanlarda yaşayan Abdallar arasında etkisini devam ettiren düşkünlük, yerleşik yaşama geçişle, kentleşme ve toplumsal değişimle birlikte etkilerini azaltmaya başladığı anlaşılmıştır. Alan araştırmasında genç nesillerin bu kurum hakkında pek fazla bilgisi olmadığı, kırk yaş üzerindeki bireylerin ise düşkünlük kurumundan çekindikleri gözlemlenmiştir.

9. Abdallar ve Gündelik Yaşam

Gündelik yaşam, sosyal davranışlar, eğilimler ve toplumsal eylemlerin sebeplerinin anlaşılması açısından büyük bir işleve sahiptir. Toplumsal gerçekliğin nasıl tesis edildiği gündelik yaşam içindeki ayrıntılarda aranabilmektedir. Gündelik yaşamın kültürel alışkanlıkları, müzik kültürü, dil, inanç, boş zaman etkinlikleri, Kurban Bayramı, muharrem ayı ve komşuluk ilişkileri gibi unsurlar, Abdallar topluluğunun sosyal ve kültürel yapısını şekillendiren önemli unsurlardır. Abdallar, gelenekleri, inançları ve sosyal bağlarını korumak amacıyla Manavgat, Serik, Muratpaşa ve Finike gibi bölgelerde toplu halde yaşamaktadırlar. Akrabalık ilişkileri ve komşuluk bağlarıyla birbirine bağlı olan Abdallar arasında güçlü bir aidiyet ve mensubiyet ilişkisi söz konusudur.

“Abdalların en önemli ibadeti, insanlara iyilik yapmaktır. Birimiz hastaneye gitsin, başına bir iş gelsin. Herkes o akşam mutlaka onun evinde toplanır. Düğünde, bayramda ve cenazede asla küslük olmaz.” (KK.8).

“Biz komşularımızı çok sever, kimseyle kavga etmeyiz. Manavgat’ta yaşayan Abdallar arasında birlik ve muhabbet vardır.” (KK.50).

“Çalgı işi olduğu zaman mutlaka aramızda kazandığımızı pay eder, birbirimize ekonomik açıdan destek oluruz.” (KK.14).

Abdalların gündelik yaşamlarında kadınların özel bir yeri vardır. Kadınlar sadece kendisine biçilen toplumsal roller doğrultusunda hane içinde değil hane dışında da sosyal konuma sahiptir. Yarı zamanlı fidecilik, seracılık, geçici tarım işçiliği gibi işlerde çalışarak ev ekonomisine ciddi katkı sağlayan kadınlar, Abdal topluluğunda saygın kültürel katmanı oluşturur. Boş zamanlarında ev ekonomisine katkıda bulunabilmek adına müstakil evlerin avlularında ateş yakarak hamurdan ekmek ve yufka yapan Abdal kadınları, semaverde çay demleyerek gündüzleri bir evin bahçesinde birlikte vakit geçirebilmektedirler.

Serik, Manavgat, Finike ve Zeytinköy’deki Abdalların büyük çoğunluğunda var olan kahvehane kültürü, iş ve mesleki tecrübelerin paylaşılması, iş tekliflerinin alınması, düğün, nişan ve gezilerin düzenlenmesinde önemli işleve sahiptir. Alan çalışmasında Abdalların gündelik yaşamlarında önemli bir konuma sahip iki adet dernek olduğu görülmüştür. Bu derneklerin birincisi Zeytinköy’de Anadolu Aleviliği Yaşatma ve Geliştirme Derneği, Diğeri Finike’de bulunan Kâfi Baba ve Abdal Musa Mirasını Koruma ve Yaşatma Derneği’dir. Bu dernekler Abdalların gündelik yaşam pratikleri, sorun ve beklentileriyle ilgilenmektedir. Zeytinköy’de Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezi içinde yer alan Anadolu Aleviliği Yaşatma ve Geliştirme Derneği Abdalların cenaze, ölü yıkama, mevlit, evlilik, kırgınların barıştırılması vb. birçok husus ve ihtiyaca dair çözüm üretebilmektedir. Bunun yanında dernekler Abdal Musa anma etkinliklerine, Hacı Bektaş Veli anma etkinliklerine dinsel motifli ziyaret düzenleyebilmektedir. Her iki derneğin amacı, Bektaşilik inancı ve Abdal kültürü bağlamında yaşam pratikleri ve sosyal alışkanlıkların korunması ve geliştirilmesini tesis edebilmektir.

Sonuç

Bu çalışma, Antalya’da yaşayan Abdal topluluğunun konargöçerlikten yerleşik yaşama geçiş sürecindeki toplumsal ve kültürel değişimleri incelemektedir. Abdalların tarihsel kökenleri, kültürel yapıları, inanç sistemleri ve günlük yaşamları detaylı bir şekilde ele alınarak, etnografik bir bakış açısıyla toplumsal gerçekliğe dair açıklamalar getirilmeye çalışılmaktadır.

Kendilerini Türk, Bektaşî Müslüman şeklinde tanımlayabilen bir topluluk olan Abdalların konuştuıkları dil, karakteristik açıdan Uygur Türkçesi’nin yapısal özelliklerine sahiptir. “Konargöçer bir yaşam tarzına sahip olan Abdalların yerleşik hayata geçişleriyle toplumsal yaşamlarında nasıl bir değişiklik olduğu?” sorusu bu çalışmanın çıkış noktasını oluşturmaktadır. Konargöçerlikten yerleşik hayata geçiş Abdalların aile, din, evlilik ve ekonomi gibi kurumlarında bir takım değişim ve dönüşümlere sebep olmuştur.

Araştırma, Abdal topluluğunun yerleşik yaşama geçişiyle birlikte aile, inanç, evlilik, ekonomi ve meslek gibi temel kurumlarında meydana gelen değişimleri incelemiştir. Yerleşik yaşama geçiş, Abdalların meslek seçimlerinde ve sosyal ilişkilerinde farklılıklara neden olmuş, bazı geleneksel meslekler unutulmaya başlamıştır. Sünnetçilik, kalaycılık, elekçilik ve at arabacılığı gibi mesleklerin terk edilmesiyle birlikte, Abdallar farklı meslek kollarında çalışmaya başlamıştır. Kent yaşamına uyum sağlama sürecinin, mesleki ve toplumsal farklılıkları ve çeşitlilikleri beraberinde getirdiği görülmektedir. Abdalların genellikle düşük eğitim düzeyine sahip olmaları, teknolojik yetenek ve deneyim gerektiren iş ve meslek alanlarında çalışamamalarına neden olmaktadır. Kentleşme ve yerleşik düzene geçiş, Abdal topluluğunun dışı kapalı aile yapısının yavaşça çözülmeye başlamasına ve dışarıya kız verme kültürünün başlamasına yol açmıştır. Abdallar, evliliklerini kendi toplulukları içinde geleneksel yöntemlerle gerçekleştirmek ve bu süreçte geleneksel uygulamaları devam ettirmektedirler.

Abdalların kimliği, inanç, dil ve vatandaşlık gibi unsurlardan oluşmaktadır. Bektaşîlik inancı, Abdal kimliğinin önemli bir parçasıdır ve toplumsal yaşamda belirleyici bir rol oynamaktadır. Abdal dili olarak bilinen Teber dili de kimliklerini ifade etme-de ve diğer toplumlarla etkileşimlerinde önemli bir rol oynamaktadır. Kendilerini Türk, Bektaşî Müslüman olarak tanımlayan Abdallar, Bektaşîlik inancına mensup olup, bu inancı kurumsal pratiklerle yaşatmaya ve geliştirmeye özen göstermektedirler. Musahiplik, düşkünlük ve ikrar verme gibi geçiş ritüelleriyle Bektaşîlik inancını topluluk içinde ikame etme çalışan Abdallar, bu ritüelleri bir sosyal kontrol ve denetim mekanizması bağlamında dinsel meşruiyet üzerinden sunmaktadırlar. Yerleşik yaşama geçiş, Abdallara sabit ikamet olanağı sağlamıştır. Geçmişte düzenli olarak cemlere katılma imkanına sahip olan Abdallar, daha sonra toplumsal değişimin etkisiyle kentleşme, bilgi ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeler gibi faktörlerle ibadetlere düzenli katılım alışkanlıklarında kopmalar yaşamışlardır. Değişim ekonomik ve kültürel alanlarda kendisini hissettirmiştir.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %90, İkinci Yazar %5, Üçüncü Yazar %5.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada Akdeniz Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu’nun 13.06.2022 tarihli ve 379934 sayılı etik kurul kararı bulunmaktadır.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAK KİŞİLER

KK1: Hasan Ali Hakikat, 47, ilkokul mezunu, mahalle muhtarı, 10 Haziran 2022/ Antalya

KK2: Haydar Demirayak, 68, ilkokul mezunu, çiftçi, 24 Temmuz 2022/ Antalya

KK5: Mehmet Yıpramaz, 47, lise mezunu, çalgıcı, 5 Temmuz 2022/ Antalya

- KK7: Ümit Yıpramaz, 27, lise mezunu, mobilyacı, 12 Temmuz 2022/ Antalya
KK8: Dudu Yıpramaz, 44, ilkokul mezunu, geçici tarım işçisi, 25 Temmuz 2022/ Antalya
KK12: Hasan Dibeç, 62, lise mezunu, emekli, 16 Eylül 2022/ Antalya
KK14: Ali Yıpramaz, 38, lise mezunu, çalgıcı, 7 Temmuz 2022/ Antalya
KK18: Süleyman Hakikat, 59, ortaokul mezunu, emekli, 20 Haziran 2022/ Antalya
KK19: Mustafa Çalkan, 68, ilkokul mezunu, pazarcı, 24 Temmuz 2022/ Antalya
KK23: Zeki Güzel, 40, ortaokul mezunu, şoför, 27 Temmuz 2022/ Antalya
KK24: Özgür Demiryak, 38, ortaokul mezunu, inşaat işçisi, 10 Ağustos 2022/ Antalya
KK27: Haydar Uygun, 53, ortaokul mezunu, şoför, 10 Eylül 2022/ Antalya
KK31: Fatma Hakikat, 52, üniversite mezunu, emekli, 9 Eylül 2022/ Antalya
KK33: Hüseyin Durmaz, 62, lise mezunu, emekli, 14 Kasım 2022/ Antalya
KK34: Hurşit Durmaz, 55, okuma yazması yok, çalgıcı, 18 Ekim 2022/ Antalya
KK37: Ercan Babayigit, 49, ortaokul mezunu, çalgıcı, 7 Ekim 2022/ Antalya
KK43: Mustafa Yaman, 22, lise mezunu, belediye işçi, 20 Ekim 2022/ Antalya
KK44: Durmuş Yaman, 43, ilkokul mezunu, belediye işçi, 9 Kasım 2022/ Antalya
KK49: Ali Karaca, 40, ilkokul mezunu, belediye işçi ve çalgıcı, 5 Kasım 2022/ Antalya
KK50: Onur Ateş, 25, ortaokul terk, belediye işçi, 14 Kasım 2022/ Antalya.

KAYNAKÇA

- Atabeyli, Naci. Antalya Tahtacılarına Dair Notlar. *Arkeologya ve Etnografya Dergisi*, 4, (1940): 203-212.
- Birdoğan, Nejat. *Anadolu'nun Gizli Kültürü, Alevilik*. Hamburg: Alevi Kültür Merkezi Yayınevi, 1990.
- Bozkurt, Fuat. *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. İstanbul: Tekin Yayınevi, 1990.
- Buckingham, David. "Introducing identity". *Youth, identity, and digital media*, ed. David Buckingham, 1-24. Cambridge: MIT Press, 2008.
- Çakılcı, Diren. "Osmanlı Devleti'nde "Öteki" Olmak: 19. yüzyılda Antalya Abdalları". *Antalya Kitabı, Antalya'da Türk İslam Medeniyetinin İzleri*, ed. Bedia Koçakoğlu vd. 92-111. Konya: Palet Yayınları, 2019.
- Çakmak, Serkan. Tarım Havzası Abdallarının Gizli Dili: Eynuca. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TE-KE) Dergisi*, 4/4, (2015): 1480-1499.
- Demir, Erdi. "Abdallar Üzerine Etnografik Bir Alan Araştırması: Antalya Abdalları Kültür Kimlik ve Toplumsal Değişme". Yayınlanmamış doktora tezi. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, 2023.
- Demir, Erdi. Orhan Pamuk'un Romanlarında Göç, Kültür ve Kimlik İlişkisi. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 73, (2022): 100-113.
- Demir, Erdi. Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Teknikleri Üzerine Betimsel Bir Çalışma. *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25/46, (2024): 313-328.
- Doğan, İsmail. *Sosyoloji, Kavramlar ve Sorunlar*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Basic books Press, 1973.
- Gülüççek, Ali Duran. Abdallar. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 25, (2003): 83-98.
- Güray, Cenk ve Karadeniz, İsmet. Horasan'dan Keskin'e Bir Çığlık: Muharrem Ertaş "Kırat Bozlaşımın Çok Katmanlı Analizi Üzerinden Orta Asya'dan Anadolu'ya Aşıklık Geleneğinin İzini Sürmek" *Millî Folklor*, 16/122, (2019): 76-93.
- Hammersley, Martyn. "Introduction Ethnography". *Research language and literacy in Social context*, ed. David Graddol, Janet Maybin and Barry. Stierer, 1-15. UK: The Open University Press, 2005.
- Hilden, Kaarlo. The Abdals in eastern Turkey from an anthropological point of View. *Journal of the Royal Central Asian Society*, 36/1, (1949): 72-77.
- Kolukırcık, Suat, & Yıldırım, Ali Rıza. Kimlik İnşasında Söylem ve Anlam İlişkisi: Kocabaş Abdalları örneği. *FLSF/Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Dergisi*, 4/8, (2009): 145-158.
- Kolukırcık, Suat. "Çingene olduğu düşünülen gruplarda kimlik: Teber (Abdal) kimliği". *Kimlikler lütfen, Türkiye Cumhuriyeti'nde kültürel kimlik arayışı ve temsili*, ed. Gönül Pultar, 244-254. Ankara: Odtü Yayınevi, 2009.
- Konukçu, Enver. Heyâtila hükümdarı Tarhan Nizek. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi*, 4/2, (2020): 158-169.
- Korkmaz, Esat. *Alevilik ve Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. Anahtar Kitaplar Yayınları, 2005.
- Köprülü, Fuat. *Edebiyat Araştırmaları 2*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2004.
- Köprülü, Fuat. *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi: Aba-Abdal Musa*. İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1935.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*. Timaş Yayınları, 2010.
- Okumuş, Ejder. Türkiye'de Marjinal Bir Grup Olarak Abdallar. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 6, (2005): 593-626.
- Özkan, Ali Rafet. *Türkiye Çingeneleri*. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Sevimli, Erdem. Klasik Şiirde Sinesine Dağlayan Aşık Zümresi "Abdallar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 100, (2021): 97-122.
- Uçar, Ramazan. *Sosyolojik Açından Alevilik ve Bektaşilik, Abdal Musa Tekkesi Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Aziza Andaç Yayınları, 2006.
- Ülkütaşır, Mehmet Şakir. Abdallar. *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Türk Kültürü Dergisi*, 6/64, (1968): 251-252.
- Yıldırım, Faruk. *Abdal Gizli Dili İnceleme-sözlük*. Adana: Karahan Kitabevi, 2011.

ÇİN'DE NÜSHU KÜLTÜRÜ ÜZERİNE HALK BİLİMSEL BİR İNCELEME*

A Folkloric Examination of Nüshu Culture in China

Prof. Dr. Pervin ERGUN**

Doç. Dr. Şahin BÜTÜNER***

Dr. Öğr. Üyesi Cansu KÖRKEM AKÇAY****

ÖZ

Dil, insanların duygu ve düşüncelerini ifade etmek amacıyla kullanılan bir araçtır ve bu araç, süreç içerisinde değişerek gelişirken çeşitli kültürel unsurları da nesilden nesile aktarmaktadır. Dil, içeriğine veya kullanım yöntemlerine bağlı olarak içinde bulunduğu toplumun sosyal-kültürel yapısına dair bilgiler sunmaktadır. Dil, semboller vasıtasıyla gizli bir iletişim aracı olarak da kullanılmıştır. Motifler veya semboller gibi kültürel unsurlar, herhangi bir duygu veya düşünceyi gizli bir biçimde ifade eden kültürel unsurlardır. Ataerkil düşünce sisteminin egemen olduğu dönemlerde toplum içindeki kadınlar dili gizli bir iletişim aracı olarak kullanmışlardır. Bu düşünce sistemi, kadının toplum içindeki rolünü ve sosyal statüsünü belirlemiştir. Ataerkil düşünce sistemi, kadın kimliği üzerinde bastırılmış duygu, düşünce ve davranışların oluşmasına neden olmuştur. Çin'de kadın, evdeki insandır. Çin'de özellikle Qing Hanedanlığı döneminde ataerkil toplum yapısında kadın "evci" olarak tanımlanmış ve eve konumlandırılmıştır. Çin kültüründe belli dönemlerde kadın; eve konumlandırılan, duyu ve düşüncelerini ifade etme bağımsızlığı olmayan, pasif bireyler haline getirilmiştir. Her türlü baskıya ve engele rağmen toplum içinde duygu ve düşüncelerini ifade etmekte zorlanan kadınlar, bu durumu reddederek kendi kültürel ortamını yaratmıştır. Toplumun diğer kesimleri tarafından fark edilmeden yıllarca kadınlar arasında dil, gizli bir iletişim aracı olarak kullanılmıştır. Toplumun beklentilerine cevap veremeyen kadınlar, anormal kadın olarak adlandırılmış ve toplum tarafından etiketlenme, dışlanma tehlikesi ile karşılaşmışlardır. Bu gibi korkular kadını, pasif konuma itmiştir; pasif konuma itilen kadın ise bu durumu protesto ederek, toplumsal ve bireysel baskılardan kaçmak için kendi kültürünü yaratmıştır. Geleneksel Çin toplumunda yaşayan kadınlardan beklenen toplumun belirlediği kurallar çerçevesinde ideal davranışlar vardır. Bu durum, kadının duygu ve düşüncelerini ifade etme aracı olan Nüshu kültürünün oluşmasını sağlamıştır. Bu çalışmanın konusu gizli bir iletişim aracı olan ve genellikle kadınların bir iletişim aracı olan Nüshu dilidir. Çin'de kadınların nakış ve örgü motiflerinden yola çıkarak geliştirdiği Nüshu yazı tekniğinin işlevsel bağlamda sosyal-kültürel bir çözümlemesinin yapılması araştırmanın temel amacıdır. İşlevsel halk bilimi kuramı üzerinden yapılan bu değerlendirmede kültür, toplumsal ihtiyaca paralel olarak üretilir ve işlevsel anlamda ihtiyaca cevap verdiği müddetçe toplum içinde yaşamaya devam eder. Çin örneklerine bakılarak denilebilir ki sosyal kültürel ihtiyaca bağlı olarak Nüshu yazı dili icat edilmiştir ve bu yazı dili özellikle toplumsal ve kişisel baskılardan kaçış amacıyla işlevsel fayda sağlamaya devam ettikçe nesilden nesile aktarılmıştır. Nüshu, toplum içindeki kadının duygu ve düşünceleri hakkında ve kadının toplum içindeki sosyal statüsü hakkında bilgi veren önemli bir iletişim aracı olmuştur. Nüshu ile yazılan mektuplarda topluma uygun kurallar çerçevesinde davranmasını dile getiren tavsiyeler söylenmiştir. Kadının görevi, ailesine hizmet etmek ve kurallara uymaktır, şeklinde bir tavsiye verilerek o dönemde pasif bir kadın imajının oluşturulduğu gösterilmektedir. Nüshu sayesinde kadınlar; bastırılmış duygu ve düşüncelerini anlatmaya, toplum içinde var olmaya, akranelarla ilişkilerini kuvvetlendirmeye ve en önemlisi aidiyet duygusu hissetmeye devam etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler

Dil, kültür, kadın, gizli iletişim, Nüshu.

ABSTRACT

Language is a tool used to express people's feelings and thoughts, and while this tool changes and develops in the process, it also transmits various cultural elements from generation to generation. Language

* Geliş tarihi: 14 Eylül 2023- Kabul tarihi: 27 Haziran 2024

Ergun, Pervin; Bütüner, Şahin; Körkem Akçay, Cansu. "Çin'de Nüshu Kültürü Üzerine Halk Bilimsel Bir İnceleme", *Milli Folklor* 144 (Kış 2024): 89-98

** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara/Türkiye, pervin.ergun@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-2258-4732.

*** Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu/Türkiye, sahin.butuner@ibu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-3801-7786.

**** Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye, cansu.korkem@asbu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-6138-8059.

provides information about the social-cultural structure of the society, depending on its content or methods of use. Language is also used as a secret means of communication through symbols. Cultural elements such as motifs or symbols express any emotion or thought in a latent form. During periods when the patriarchal thought system was dominant, women in society used language as a secret means of communication. This system of thought has determined the role and social status of women in society. The patriarchal thought system has caused the formation of suppressed emotions, thoughts and behaviors on the female identity. In China, a woman is the person in the house. In some periods in China, women were defined as "housekeepers" and positioned at home. In certain periods in Chinese culture, women have become passive individuals who are placed at home and do not have the independence to express their feelings and thoughts. This situation led to the formation of the Nüshu culture, which is a tool for women to express their feelings and thoughts. The subject of this study is the Nüshu language, which is a secret means of communication and is generally a means of communication of women. The main purpose of the research is to make a social-cultural analysis in a functional context of the Nüshu writing technique developed by women in China based on embroidery and knitting motifs. In this evaluation made on the basis of functional folklore theory, culture is produced in parallel with social need and continues to live in society as long as it meets the need in a functional sense. Looking at Chinese examples, it can be said that the Nüshu written language was invented depending on social and cultural needs, and this written language was passed down from generation to generation as it continued to provide functional benefits, especially for the purpose of escaping social and personal pressures. Nüshu has been an important communication tool that provides information about the feelings and thoughts of women in society and the social status of women in society. Despite all kinds of pressure and obstacles, women who have difficulty expressing their feelings and thoughts in society have created their own cultural environment by rejecting this situation. Language has been used as a secret communication tool among women for years without being noticed by other segments of society. Women who could not meet the expectations of society were called abnormal and faced the danger of being labeled and excluded by society. Such fears have pushed women into a passive position. The passive woman protested this situation and created her own culture to escape social and individual pressures. During this period, ideal behaviors were expected from women living in China within the framework of the rules determined by the society. In the letters written with Nüshu, recommendations were made for the society to behave within the framework of appropriate rules. It is shown that a passive image of women was created at that time by giving advice that a woman's duty is to serve her family and obey the rules. Thanks to Nüshu, women have continued to express their repressed feelings and thoughts, existed in society, strengthened their relationships with their peers, and most importantly, felt the sense of belonging.

Keywords

Language, culture, woman, secret communication, Nüshu.

Giriş

İnsanoğlu yüzyıllardır duygu ve düşüncelerini çeşitli şekillerde ifade etmeye çalışmıştır. Taş, elbise, tas, bardak, halı, kâğıt vb. araçlar üzerine açık veya gizli duygu ve düşüncelerini işlemişlerdir. İnsan, sosyal bir varlık olmasından dolayı duygu ve düşüncelerini anlatma gerekliliği hissetmiştir. Taş, kâğıt gibi araçların üzerine yazılan semboller ve dilin kendisi bir kültürel ürün olarak nesilden nesile aktarıla gelmiştir. Bu kültürel ürünler bir sosyokültürel ortamda oluşturulmaktadır ve bu ortamın duygu düşünceleri bu eserlere yansımaktadır. Eseri yazan insanın duygularını, düşüncelerini, toplumsal zihniyeti, insanın toplum içindeki statüsünü, inançlarını vb. bütün kültürel değerleri bu araçlarda gözlemlemek mümkündür.

İçinde bulunan dönemin baskın olan toplumsal düşüncesi bazen bireylerin dili gizli bir iletişim aracı olarak kullanmasına yönelir. Bu süreçte sembolik bir dil oluşmaya başlar. Gizli bir iletişim aracı olarak semboller veya motifler gündelik kullanılan malzemeler veya kağıtlar üzerine yazılır. Bu semboller ve motifler, iletişimsel anlamda bir mesajdır ve bu mesajı sadece sembollerin ve motiflerin anlamını bilenler alır. Karaağaç, "İnsan; sembol kullanabilen, saymacalar ve öğretilmeler yapabilen bir varlıktır." (Karaağaç 2008:9) derken insanın dil ve semboller arasında ilişki kurarak gizli bir iletişim aracı üreten varlık olduğunu vurgulamaktadır.

Dil, oldukça hareketli bir yapıya sahiptir ve süreç içerisinde sonsuz sayıda gizli ve ya açık semboller ve motifler üretmeye devam eder. “Sembol, şüphesiz bir kültür ortamında belli bir duygu, eylem veya tutumu gösteren bir unsur, bir deyim, bir sistem, bir nesne veya bir ferttir.” (Kardaş 1980:417). “Motif, kültürlere ait bir değerler sistemidir. Kültürleri tanımlamak, kimlikleri ortaya çıkarmak ve geleneği korumak gibi bir işlevi de vardır. Sanat ve gündelik yaşam arasında hayati bir bağ olduğuna da işaret eder. Motifler kültürü yansıtır.” (Oyman 2019:8). Semboller ve motifler, birer kültürel unsurdur. Çin’de çeşitli eşyalar üzerinde var olan bu sembol ve motifler birer iletişim aracı olarak kullanılmaktadır. Hem bu iletişim biçimini kullanan insanın duygu ve düşüncelerinin hem de toplumun duygu ve düşüncelerinin bir dışavurumudur.

Motifler veya semboller gibi kültürel unsurlar, herhangi bir duygu veya düşünceyi gizli bir biçimde ifade eden kültürel unsurlardır. Bu kültürel unsurlar çeşitli ihtiyaçlara cevap verme amacıyla oluşturulan öğelerdir. Malinowski, kültürel ihtiyaçların ortaya çıkmasıyla ilgili iki önermeden bahseder. Bunlardan birincisi ve en önemlisi her kültürel ürünün biyolojik ihtiyacı gidermek ile ilgili olmasıdır. İkincisi ise insan anatomisinin üretilen alet ve sembollerle tamamlanmasıdır. Kültürel ortamların ve yaşama şekillerinin değişmesiyle birlikte ihtiyaçlar da değişir ve yeni bir kültürel ürüne ihtiyaç duyulur (1992: 36). Tabii ki bu gibi fizyolojik ihtiyaçların dışında kendini ifade etme, toplum içinde var olma gibi düşünsel ve manevi ihtiyaçlar da bulunur. Bu bağlamda, Nüshu yazı sisteminde kullanılan dil, farklı kültürel ortamlarda aynı ihtiyaçtan ötürü oluşturulmuş ve kullanılan sembollerle halkın geleneklerini, göreneklerini yansıtan birer gizli iletişim aracı olmuştur. Bu çalışmada gizli bir iletişim aracı olarak kullanılan Nüshu işlevsel halk bilimi kuramı üzerinden değerlendirilmiş olup bu kültürel ürünlerin toplumsal ve kişisel baskılardan kaçışın bir aracı olarak kullanıldığı öngörülmüştür. Daha önceki yapılan bilimsel çalışmalarda çeşitli eşyalarda yer alan temel yazı biçimlerinin sembolik dili incelenmesine rağmen bu durumun sosyal-kültürel bir bağlamda değerlendirilmediği gözlenmiştir. Bunun için bu çalışmada Çin’de kullanılan bu iletişim biçiminin sosyal-kültürel bir problem olup olmadığı sorgulanmış ve bu sistemin kültürel sebepleri ve sonuçları değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Kadının Çin Toplumundaki Yeri

Ataerki toplum düzeni içerisinde kadın cinselliği üzerinden oluşturulan baskın düşünceler, insan haklarının korunması düşüncesi ile çelişmektedir. Ataerki toplumların temel özelliği kadın cinselliğinin kontrol edilmesi düşüncesine dayanır. Toplum ve aile içerisindeki erkek, kadının cinselliğini yönlendirmektedir. Erkek egemenliğinin var olduğu toplumlarda ataerki düşünce, kadının toplum ve aile içindeki rolünü ve sosyal statüsünü belirlemektedir. Bu durum, kadın kimliği üzerinde bastırılmış duygu, düşünce ve davranışların oluşmasına neden olmaktadır. “Erkek egemenliğinin göstergeleri kadın cinselliğine de yansır. Cinsellik, kadınların ve erkeklerin gündelik yaşamlarını ve beden algılarını güçlü bir biçimde etkilemesinin yanı sıra, toplumsal cinsiyet rejiminin de kurucu bir ögesidir. Yani, bireylerin toplumsal konumlarının, birbirleriyle ilişkilerinin, toplumsal yapıların kuruluşunun ve işleyişinin cinsiyetlendirilmiş olduğunu söylerken, cinselliğin özel alanda yaşanıp biten bir deneyim olmadığını, tersine, kadınların ve erkeklerin toplumsal konumlarının kurucu bir bileşeni olduğunu söylemektedir.” (Kaya ve Aslan 2013:214). Kaya ve Aslan’ın da ifade ettiği gibi cinsellik bağlamında üretilen ataerki düşünce, kadının üzerinde bireysel bir etki oluşturmasının yanı sıra bireylerin sosyal statüsünü belirleyerek toplumsal bir etki de meydana getirmektedir.

Ataerki düşünce sistemi, erkeğin ve kadının toplum içerisindeki yerini düzenleyen kültürel uygulamalardır. Ataerki sistem, sosyokültürel ortama bağlı olarak farklılık

gösterebilmektedir. Kadının ve erkeğin yaşam alanını ve sosyal statüsünü belirleyen bu sistem, genellikle erkeğin çıkarlarını korumaya yöneliktir. Tarihin çok eski dönemlerinden itibaren çeşitli milletlerde kadının toplum içindeki yeri zaman zaman değişiklik göstermiştir. “İlk çağlardan bu yana kadın, toplumun yapılanmasında dolaylı ya da dolaysız biçimlerde rol oynamıştır. Kimi zaman tapınılan, kimi zaman korkulan, kimi zaman da önemi küçümsenmeye çalışılan kadını anlamak, dünyayı ve yaşanılanları farklı bir açıdan görebilmemizi ve gelişip zenginleşmemizi sağlayacaktır.” (Sevim 2001:15). Ataerkil düşünce sisteminin egemen olduğu dönemlerde kadın, evdeki insan “evci” olmuştur.

Karşı cinslerin yaşam alanlarının birbirlerinden ayrıldığı geleneksel Çin toplumunda kadınlar, fizikî ve fikrî güçsüzlüklerinden dolayı günlük ev işleri, çocuk doğurma ve yetiştirme gibi konularla ilgilenecek hane içerisinde kalmalıydılar. Çince kadını ifade etmek için kullanılan “neiren 内人” (evdeki insan), kadının sosyal, ekonomik ve politik alanlarda yer alma özgürlüğü ve hakkı olmaksızın, sadece evde oturması, evin içindeki yaşamla ilgilenmesi anlamına gelmektedir. Toplum içerisinde merkezi bir konuma sahip erkek ise, “adam olarak” dışarıda değerlendirilmiş, kadınlara sağlanmayan tüm hak ve özgürlükleri tekelinde toplayarak dış dünyayı yönetmiştir. “Çin aile yapısı ataerkil bir yapıya sahiptir. Erkek egemenliğinin üstün olduğu Çin aile yapısında aile içerisinde kadın önemsiz, hak iddia etme şansı olmayan, hor görülen bir varlıktır. Kadın, daima ikinci sınıf olarak görülmekte ve dışlanmaktadır. Aileyi doğrudan etkileyen durumlarda söz hakkına sahip olmadığı gibi, mülkiyet hakkından da yoksun bırakılmaktadır. Kadınlara, toplumsal gelenek ve görenekle dayatılan bu ‘düşük statü’ hiyerarşik düzene sahip Çin toplumunun kendini ifade tarzlarından yalnızca biridir. Bu, bir anlamda toplumun bütün sosyal katlarını ve Çin toplumunun hayat evrenini dile getirmektedir.” (Fairbank 1969:37-38). “Erkeklerin kadınların üzerinde kurmuş olduğu üstünlük, eski Çin’de geçerli olan temel Çin felsefesine dayanmaktadır. Bu aynı zamanda, Çin toplumunda kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi de tanımlamaktadır. Bu felsefeye göre, dünya, Yin ve Yang adı verilen ve birbirlerini tamamlayan iki öğeden oluşmaktadır.” (Guisso 1981:59). Yin ve Yang felsefesinde kadın pasif, erkek ise aktif olarak değerlendirilmektedir. Bu felsefe bağlamında erkek ve kadın rolleri üzerinde birtakım kurallar belirlenmiştir.

Sosyokültürel Bağlamda Nüshu Yazı Tekniği

Nüshu, ataerkil bir toplum düzeninde kadının duygu ve düşüncelerini dile getirmek için icat ettiği kültürel bir iletişim aracıdır. Nüshu yazı dili 19. yy.’ın sonları ile 20. yy.’ın ilk çeyreğinde Hunan eyaletinde kullanılmıştır. “Nüshu, Hunan Eyaleti’nin (湖南) Jiangyong *jyanyon” (江永) ve Dao *dao (道) ilçesinde Han milletine mensup taşralı kadınlarca oluşturulmuş Nüshu *nüshu (女书) yazı biçimidir. Çince nü *nü (女) imi ‘kadın’, shu *shu (书) imi ise ‘yazı’ anlamına gelmektedir. Nüshu, adından da açıkça anlaşılacağı üzere ‘kadın yazısı’ anlamına gelmektedir.” (Körkem 2016:VI).

19. yy.’ların sonları ile 20. yy.’ların başlarında kullanılan bu yazı biçimi, araştırmacılar tarafından 1980’li yıllarda tespit edilmiştir ve tespit edildiği bu dönemde pek fazla araştırma konusu yapılmamıştır. Daha sonraki dönemlerde kültürel boyutunun önemine dair bir farkındalık oluşması neticesinde özellikle batılı araştırmacılar tarafından araştırma konusu haline getirilmiştir. “Çin’in kırsal bir bölgesinde yeminli kardeşlik bağı ile bağlı olan kadınlar tarafından bilinmeyen bir yazı olan Nüshu, 1980’lerde Çin popüler kültür alanındaki en ilginç buluşlardan biridir. Nüshu, 1983 yılında Hunan eyaletinde Jiangyong ilçesinde izole bir toplulukta bulunmuştur.” (Zhiming 1991).

Nüshu, eski dönemlerde kadının toplum içindeki sosyal statüsü hakkında bilgi veren kültürel bir unsurdur. Nüshu'nun kaynağının tam olarak nereye uzandığı bilinmemektedir. Zhao Liming, Nüshu'nun kadınların nakış ve örgü modellerinden yola çıkarak geliştirildiğini ifade ederken; Xie Zhumi, Nüshu'yu fal yazıtları olarak da bilinen, kaplumbağa kabukları ve kemiklerin üzerine çizilmiş yazı biçiminin kalıntıları olarak tanımlamıştır. Zhao Liming, Chen Qiguang ve William Chiong, nüshu yazı biçiminin Hanzi¹'dan türetildiği görüşünü savunmaktadır (Körkem 2016:VI).

Nüshu kadın yazısının kökeni hakkında iki efsane bulunmaktadır: “Bunlardan birincisine göre, kadın yazısı imparatorun bir cariyesi tarafından icat edilmiştir. Söylentiye göre Song Hanedanlığı döneminde Hu Yu Xiu (Hu Xiuying), saraya cariye olarak gider. Çok sıkıntı çeker. Çince kullanarak ailesine mektup yazamaz. Nüshu'yu icat ederek kız kardeşleriyle haberleşir. İkinci efsaneye göre, nakış işleyen bir kız tarafından icat edildiğidir. Eskiden Pan Qiao adlı kız güzel olduğu kadar akıllıdır. Şarkı söylediğinde insanı derinden etkilemektedir. Dönemin görevlileri tarafından yakalanarak zorla Daozhou'ya götürülür. O da ailesiyle haberleşebilmek için Nüshu'yu icat eder. Efsanelerdeki ortak nokta Nüshu'nun kadınlar tarafından icat edildiğidir.” (Erdoğan 2016:15-23).

Nakış ve örgü modellerinden esinlenerek icat edilen Nüshu yazı tekniği; kumaş, yelpaze, mendil ve kâğıt üzerine yazılmıştır. Üzerine Nüshu yazı dilinin işlendiği eşyalar, genellikle düğün hediyesi olarak verilmiştir. Nüshu yazı tekniği ile yazılan eşyalardaki ele alınan konular arasında evlilik, arkadaşlık, üzüntüyü ve sevinçleri paylaşmak, istekleri anlatmak, Çince hikâyeler, türküler vb. olmuştur. Yazılarda en sık ele alınan konuların acıları paylaşmak, dertleri anlatmak olduğu tespit edilmiştir. Evlenen genç kızlar, ailelerinden ayrıldıkları için duydukları derin acıyı anlatan şarkılar söylemişler, arkadaşlarının ve akrabalarının düğün hediyesi olarak hazırladıkları içerisinde Nüshu ile yazılmış metinlerin bulunduğu kumaş kaplı kitapçıklar kullanmışlardır.

Kadının biyolojik özellikleri, sosyal hayatta var olmaya çalışan kadının sosyal statüsünü de belirlemiştir. “Psikanalizin en önemli sorunu, aile yaşamının insan ruhu üzerine yaptığı etkidir. Çocuğun babası, anası, kardeşi ve bacısı ile ilişkilerinde nasıl çarpışmalara, çatışmalara ve tutkulara uğradığını, bunlara nasıl katlandığını, kimi zihinsel ya da duygusal davranışların sürekli onlarla ilgili olarak nasıl bir oluşumla sonuçlandığını bize gösteriyor.” (Malinowski 1989: 13-14). Bu sosyal statü, kadınlara dair olumlu ve olumsuz birtakım durumların folklorik ürünlere yansımaları da sağlamıştır. Örneğin, Jiangyong ve Dao kültürünün önemli bir parçası olan manevi kız kardeşlik ilişkileri, Nüshu ile yazılmış metinlerde öne çıkan bir konudur. Zor zamanlarda birbirlerine destek olabileceklerini düşünen her kadın, bir diğeriyle jiebai² bağları kurabilmiştir. Birlikte dayanışma içinde olmak için kardeş olmak istediğini ifade eden mektuplar yazmışlardır. Kadınların evlilik sürecinde ve sonrasında yaşadığı zorlukları ve sıkıntıları anlatacak bir arkadaş araması insani bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyacı gidermek amacıyla Nüshu yazı tekniğini çeşitli eşyalara yazarak arkadaş olarak gördüğü insanlara göndermesi dertlerini paylaşacağını düşündüğü bir arkadaş ihtiyacından ileri gelmektedir. Aşağıdaki örnek İşlevsel halk bilimi kuramı bağlamında kadının psikolojik ve sosyolojik ihtiyaçlarını gidermede önemli bir işlevi yerine getirmektedir. İnsanoğlu sosyal bir varlıktır ve her türlü üzüntülerini ve sevinçlerini paylaşma gerekliliği hissedilen bir varlıktır. Nüshu bu ihtiyacın giderilmesinde aracı olan önemli bir kültürel araçtır.

Kız kardeşlerin yaptığı gibi/ Ne zaman ihtiyaç duysak, birbirimize danışırız/ Bahçedeki kuşlar gibi/ Aynı ağaçta kanatlarımızı çırparak şarkılar söyleriz/ Güzel

günlerde/ Yükselerek gökyüzüne ulaşırsınız/ Özgürce uçarken/ Tüm sıkıntılarımızı
arkamızda bırakırsınız (Liu 2004).

Manevi kız kardeşler arasında bazı dönemlerde çeşitli anlaşmazlıkların olduğu durumlar da ortaya çıkmıştır. Manevi kız kardeşler arasında samimiyet ve sadakat duygularına oldukça önem verilmektedir. Kız kardeşler arasında samimiyet ve sadakat duygularının sorgulandığı mektuplar yazılmıştır. Aşağıdaki örnekte kadınların güven duygularını sorgulaması işlevsel halk bilimi kuramı bağlamında aidiyet duygusu hissetme ihtiyacını gidermesi noktasında önemli bir işlevi karşılamaktadır. Toplum içinde var olan bireyin önemli ihtiyaçlarından biri de aidiyet duygusudur. Toplum içinde var olmaya çalışan kadın, aidiyet duygusu hissetme ihtiyacını kendisinin kurduğu sosyal ve kültürel ortamda yakın hissettiği manevi kız kardeşleri ile gidermeye çalışmıştır.

Sana gerçek hislerimi anlatayım/ Kalbimden asla şüphelenme/ Ben kötü niyetli bir
kız değilim/ Öyle olsaydım belki beni suçlamana izin verebilirdim (Liu 2004).

Evlenerken kendine yeni bir hayat kuran kız, ailesinden ve akrabalarından ayrıldıktan sonra onlara olan özlemini ve yaşadığı üzüntüleri dile getirmek ve üzüntüsünü paylaşmak için Nüşhu yazı tekniğini kullanmıştır. Kocasını ölen bir kadını teselli etmek için yazılan bir yazı vardır. Bulduğu dönemin koşullarında kocasını kaybeden bir kadının yaşadığı üzüntüyü dile getirmek için kız arkadaşını seçmesi ve arkadaşının onu teselli etmeye çalışması bu bağların ne kadar kuvvetli olduğunu gösterir. Karşılıklı bir dayanışma içinde birbirlerine destek olmak için bu yazışmalar aralarında sürekli devam etmektedir. İşlevsel halk bilimi kuramı bağlamında bu kültürel durum, dayanışma ve yardımlaşma ile zor durumda kalan kadının zorlukların üstesinden daha kolay gelmesinde bireye yardımcı olmuştur.

Elimde kalem, gözümde yaşlarla/ Endişe içerisinde, kız kardeşimi rahatlatmaya
çalışıyorum/ Kocanı ölen aylar oldu/ Ve ben sana başsağlığı dileyemedim/ Önce-
likle, tavsiyelerde bulunmak/ Sonra da küçük kız kardeşimi buraya/ Sonbaharı bir-
likte geçirmeye davet etmek için yazıyorum (Liu 2004).

Evlenen kızın gittiği evde mutsuz olması ve bu evden bir daha asla çıkamayacağını düşünmesini içeren çeşitli mesajlar bulunmaktadır. Malinowski, “İlkel toplumlarda bireye kabile, grup ya da sürü tümüyle egemen olur ve birey topluluğun buyruklarına, geleneklerine, toplumun kanılarına kölece bir edilgenlikle boyun eğer; ona büyü yapılmıştır adeta” (1998: 9) der. Tabii ki bu durum ilkel toplumlarda günümüze kadar süregelen bir durumdur. Bazı dönemlerde veya sosyal ortamlarda pasif hale getirilen kadınlar, topluma egemen olan emir ve kurallara uymak zorunda kalmışlardır. Evlenen bir kızın dönemin egemen olan düşüncesine göre tekrar baba evine dönmesi mümkün değildir. Bu durumun farkında olan kız kardeşler birbirlerini bu konuda teselli etmeye çalışarak işlevsel bağlamda toplumsal baskıdan kurtulmaya çalışmışlardır.

Küçük kız kardeşine bunları söyledikten sonra/ Kardeşin biraz da kendi halinden
bahsetsin/ Uzun zamandır kocasının evinde/ Ne çok iyi ne de çok kötü, orta halli-
ce yaşayıp gidiyordu/ Çocuklarıyla da bir sorunu yoktu/ Şu anda tek üzüldüğü
şey/ Hissettiklerini anlatmak için, dönebilecek bir evinin olmayışı/ Zaten o da sırf
bu yüzden, kız kardeşlik bağını kurmuştu (Liu 2004).

Nüşhu ile yazılmış bazı metinlerde kayınvalidesi tarafından haksız yere azarlanan bir kızın mutsuzluğu dile getirilmektedir. Ev içinde yaşanan huzursuzlukların yeni evlenen kız tarafından dile getirilmesi pek mümkün değildir. “İlkel insan, kendi topluluğunun yasalarına tam saygı duyan ve her zaman bunlara uymaya hazır olan örnek bir vatandaş olmakla kalmıyor, ayrıca kabilenin koyduğu tüm kurallara ve engellere uyması bir aksiyom olarak kabul edilirken, bu insan adeta en küçük direniş yollarını izleyerek kendi doğal tepilerine boyun eğmekten başka bir şey yapmıyor.” (Malinowski 1998:

14). Kocasının ve annesinin haksızlıklarına boyun eğme durumu, topluluğun koyduğu kurallara uyararak toplumun istediği insan profilinin dışına çıkmamak ile ilgilidir. Kadın sözlü olarak belirlenen bu kurallara uymak zorundadır. Bu baskılardan kurtulmanın bir çaresi olarak kadın yaşadığı üzüntüleri en yakın arkadaşına dile getirerek duygularını gizlice paylaşma gerekliliği hissetmiştir. Yalnızlıklarından şikâyetçi olan arkadaşların bu üzüntülerini paylaşmak için yazdığı yazılar şu şekildedir:

Kayınvalidem, beni azarlayarak çok kötü şeyler söyledi/ Gizlice, kendim için yumurta pişirmekle suçlandım/ Hangi Tanrı masum olduğumu kanıtlayabilir ki/ Her gece onunla aynı odada uyuyup/ Gündüzleri yanından hiç ayrılmazken/ Nasıl böyle bir şey yapabilirim ki? (Liu 2004).

Baba evinden ayrılarak yeni bir eve giden gelinin yaşadığı üzüntüleri ev dışında dile getirememesi engeli nedeniyle gizli bir iletişim aracı olan Nüshu ile bu durumu yakın kız arkadaşına dile getirmesi, toplumsal baskıdan kurtulmaya çalışmasının örnekleridir. Yakın arkadaşından ayrılıp başka bir köye gidecek olan kız kardeş iyi ve güzel günlerin unutulmamasını ve aralarındaki bağın sonsuza kadar süreceğini ifade eden duygusal bir yazı yazar.

Şu anda, başka bir yerde, başka bir ailenin içinde olsan da/ İlişkimizin asla değişmemesi gerektiğini hiç aklından çıkartma/ Düşündükçe gözlerimden yaşlar akıtıyorum/ Yapayalnız ağlıyorum. Yine de her şeyi bir kenara bırakıp/ Binlerce yıl, aramızdaki sevgiye şahit olsun diye/ Bu deftere yazmalıyım (Liu 2004).

Zor durumda olan, derin bir üzüntü içerisinde yaşayan kadının arkadaşlarına yazdığı yazılar sonucunda diğer kadınların ona tavsiyede bulunduğu yazılar yazılmıştır. Karşılıklı dayanışma içerisinde olan kız kardeşler, birbirlerinin fizyolojik ve zihinsel sağlığının iyi olabilmesi için sürekli çeşitli tavsiyelerde bulunmuşlardır. Bulunduğu ortamda kadından beklenen temel davranış, onun kurallara uyması yönündedir. Güvenç'e göre, "Kültür, çoğunlukla, ideal kurallardan ve davranış örüntülerinden oluşursa da bireysel tutum ve davranışlar, önemli ölçüde idealden ayrılır. Fakat sistemin üyesi olan birey, kültürel kuralı ve kurala uymayan davranışları hemen tanır. İdeal, olması gerektir. Ancak her olay ideal değildir." (1979: 104). Bu dönemde Çin'de yaşayan kadınlardan beklenen toplumun belirlediği kurallar çerçevesinde ideal davranışlar vardır. Nüshu ile yazılan mektuplarda topluma uygun kurallar çerçevesinde davranmasını dile getiren tavsiyeler söylenmiştir. Aşağıdaki örnekte, işlevsel bağlamda Nüshu, toplumsal kurumlara ve törelere destek verme işlevinde kullanılmıştır.

Hiçbir zaman öğün atlama/ Mutlaka günde üç ya da dört kez yemek ye/ Her gününü zamanın akıp gittiğini bilerek yaşa/ Küçük kardeşim, daima geleceğini düşün/ Kardeşin şimdiye kadar seni rahatlatmadı/ Çünkü sağlığı eve dönüp seni görece kadar iyi değildi/ Ne de olsa artık aynı köyde yaşamıyoruz ki/ İstedığımız zaman oturup birbirimizi neşelendirelim (Liu 2004).

Aşağıdaki örnekte kadının toplum içindeki rolü ve görevleri ile ilgili tavsiyeler bulunmaktadır. "Evlilik, çocuk sahibi olmak, ün kazanmak gibi bazı farklar, kişisel çaba ve kararlarla kazanılır gibi görüldüğü halde, toplumsal örgütlenmeler, töreler ve değerler kişinin nerede ne yapacağını ve ne olacağını büyük ölçüde etkiler." (Güvenç, 1979: 249). Kadının görevi, ailesine hizmet etmek ve kurallara uymaktır, şeklinde bir tavsiye verilerek o dönemde pasif bir kadın imajının oluşturulduğu gösterilmektedir. Bu örnekte görülen kocasının yanında olma ve itirazsız onun isteklerine boyun eğme ve kocasının ailesine tam bağımlı olma örneklerine birçok nüshu yazısında rastlanılmaktadır. Yukarıdaki örnekte de olduğu gibi bu örnekte de işlevsel bağlamda Nüshu, toplumsal kurumlara ve törelere destek verme işlevinde kullanılmıştır.

Artık huyun, suyun eskiden olduğu gibi olmamalı/ Duygularını bir kenara bırakıp yeni ailene/ Memnuniyetle hizmet etmelisin/ Tavsiyelerime kulak ver/ Kurallara

uy, neşeli ol/ Ve herkese iyi davran/ Sakın üzülme/ “Kadın olmak, işte böyle bir şeydir/ Bu her kadın için geçerlidir (Liu 2004).

Kadınları, Nüshu’yu icat etmeye iten sosyal ve kültürel sebepler vardır. Nüshu’yu bir gizli iletişim aracı olarak kullanan kadınlar, ataerkil düşünce sisteminin kadın üzerine yüklediği ağır sorumluluğun üstesinden gelmesi ve kadınların kendini özgür hissetmesi amacıyla kullandığı bir iletişim aracı olmuştur. Erkek egemenliğini destekleyen ataerkil düzende kadın, toplumsal ve gündelik hayatta var olduğunu Nüshu ile göstermiştir. Erkek egemenliğine dayanan baskıcı düşünceyi Nüshu ile reddetmişlerdir. Kadınlar kendi çıkarlarını korumaya ve sosyokültürel ihtiyaçlarını Nüshu ile gidermeye çalışmışlardır. Tabii ki bireysel anlamda kadının türlü ihtiyacını gideren Nüshu’nun kültürel bir boyutu da vardır. Dönemin toplumsal yaşamı, dini, dili, kültürü hakkında da çok önemli bilgiler sunmuştur. “Nüshu, Çin’in büyük bir ülke olması sebebiyle ortak bir aklın ögesi olma özelliğinden sıyrılıp kendilerine ait bir yazı biçimi ortaya koyan Ji-angyong bölgesinin kadınlarının kültürleri hakkında önemli bir bilgi vermiştir. Bu, okuma yazma bilmeyen kadınların hikâyeleri, şiirleri, yazışma ve dünya hakkındaki görüşlerini yansıtan bir ajanda olmuştur.” (Liu 1990:58).



Resim 1. Nüshu’nun çeşitli kâğıt ve eşyalar üzerinde yazılmış görünümü.



Resim 2. Yelpaze üzerine yazılmış Nüshu'nun yakından görünümü.

Sonuç

Geleneksel Çin toplumu içinde duygu ve düşüncelerini ifade etmekte zorlanan kadınlar bu durumu reddederek kendi kültürel ortamını yaratmıştır. Toplumun diğer kesimleri tarafından fark edilmeden yıllarca kadınlar arasında gizli bir iletişim aracı olarak kullanılmıştır. Kadınların genellikle kumaşlar üzerine yazdığı bu yazı biçimi, kadınların ruhsal yenilenmesinde önemli bir ihtiyacı gidermiştir. Çinli kadınlar tarafından icat edilen bu yazı biçimi nesilden nesile aktarılarak kadınlar arasında işlevsel bir fayda sağlamıştır. Çin toplumunda kadına biçilen bastırılmış role karşı bir protesto, direniş kültürü oluşturulmuştur. Bascom'un da ifade ettiği gibi Nüshu, toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulmanın veya protestonun bir aracı olmuştur. İşlevsel halkbilimi açısından değerlendirildiğinde, manevi kız kardeşler arasındaki yazışmalar ve Nüshu yazı tekniği, toplumsal bağların güçlendirilmesi, duygusal destek sağlanması, kültürel mirasın aktarılması ve toplumsal baskılardan kurtulma işlevlerini üstlenir. Bu yazışmalar, kadınların birbirlerine olan bağlılıklarını pekiştirir ve toplumsal normlara karşı bir protesto aracı olarak kullanılır. Bu bağlamda, manevi kız kardeşler arasındaki yazışmalar, işlevsel halkbilimi kuramının temel ilkelerine uygun olarak toplumsal yapının bir parçası haline gelir.

Günümüze doğru Çin'de kadının sosyal ve kültürel hayattaki konumu değiştiğçe Nüshu yazı dili bir iletişim aracı olarak kullanılmamıştır. 2000 yılından itibaren Çin hükümeti bu yazı dilini somut olan ve somut olmayan bir kültürel miras olarak kabul edip bu yazının korunmasına dair çeşitli önlemler almıştır. Çin'de Nüshu yazı biçimi el sanatlarıyla harmanlanarak somut olan ve somut olmayan kültürel unsurlardır. Bu kültürel unsurlar, dünyanın pek çok noktasında gizli bir iletişim aracı olarak dilin işlevini yerine getirmiştir. Çin'de oluşturulan Nüshu yazı tekniği çeşitli ihtiyaçlar doğrultusunda gizli bir iletişim aracı olarak birer kültürel ürün haline gelmiştir. Nüshu yazı tekniğinin üzerine uygulandığı eşyalar somut kültürel unsurlar; bu eşyalar üzerinde bulunan yazı tekniğinin ifade ettiği duygu ve düşünceler somut olmayan kültürel unsurlardır. Bu iletişim şekli öncelikle kadının, sonrasında toplumunun hayatı algılama biçiminin görsel bir sanata dönüştüğü kültürel unsurlardır. Anadan kıza usta çırak ilişkisi ile sürdürülen bu kültürel unsur, iletişim aracı olma bağlamında kadınlar için birçok önemli işlevi yerine getirmiştir: kuşaktan kuşağa taşıma işlevi, eğlence işlevi, iletişim işlevi, aidiyet

ve güvenlik işlevi, sosyal bağ kurma işlevi, sosyal statüleri belirleme işlevi, toplumsal ve bireysel baskılardan kurtulma işlevi.

Nüshu dili, geleneksel el sanatlar ile birleşerek kadınların birbirleriyle ilişki kurmalarını, var olan ilişkilerini sürdürmelerini, yalnızlık duygularını gidermelerini, topluma ait olma duygusuna sahip olmalarını sağlamıştır. Bu iletişim şekli ile kadınlar hayata dair isteklerini, endişelerini, korkularını, umutlarını, hüznelerini vb. duygularını dile getirmiştir. Nüshu yazı dilinin kadınlar arasında sürekli kullanılmasının ana sebebi bu kültürün işlevselliği ile ilgilidir. Ataerkil bir düşünce sistemi içerisinde eve konumlandırılan kadın, duygu ve düşüncelerini anlatma ihtiyacını ve toplumsal baskılardan kaçış ihtiyacını bu yazı biçimi ile gidermiştir. Çeşitli eşya üzerinde ve kağıtlarda kullanılan Nüshu yazı dili ile sembolize edilen düşünceler, kadının toplum içindeki sosyokültürel durumunu gözler önüne sermektedir.

Dünya üzerinde ataerkil toplum düzeninin egemen olduğu dönemlerde birçok milletin geleneksel dünya görüşünde kadın ikinci planda kalmış ve toplumsal hayata dahil olmaktan alıkonulmuştur. Kadınlar, bu dönemlerde bir var olma mücadelesi vermişlerdir. Kadınlar, ataerkil düşüncenin hâkim olduğu dönemlerde erkeğe tanınmış hakların birçoğundan mahrum bırakılmıştır. Edilgen hale getirilen kadının içinde bulunduğu duruma karşı gösterdiği reddiye, Nüshu dili ile karşılığını bulmuştur. Toplumsal ve bireysel baskılardan kurtulma işlevi ile bu gizli iletişim aracı kültürel ihtiyaca bağlı olarak doğal ve özgün ortamında üretilmiştir.

NOTLAR

1. Hanzi: Çince karakter.
2. Jiebai: Manevi kız kardeşlik bağı.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Her yazarın katkı düzeyi eşittir.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Bozkurt, Güvenç. *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979.
- Erdoğan, İnci. "Çin'de Kadın ve Kadın Yazısı". *Türkbilim*, (Aralık 2016), 15-23.
- Guisso, Richard. "Women in China". *Philo Press*, United States of America, 1981.
- Karaağaç, Günay. *Dil Tarih ve İnsan*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- Kardaş, Rıza. "Sembol", *Türk Ansiklopedisi XXVIII*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1980.
- Kaya, Yeliz ve Aslan, Ergül. "Kadın Cinselliğinde Gelenekler ve Kültür". *Androloji Bülteni*, 54(1), 2013, 214-217.
- Körkem, Cansu. "Çin Kadınlarının Sessiz Çığlığı "Kadın Yazısı". Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları (Sinoloji) Ana bilim dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Liu, Fei-wen. "Literacy, Gender, and Class: Nüshu and Sisterhood Communities in Southern Rural Hunan". *Nan nü*, 6(2), 2004, 241-282.
- Liu, Kwang-Ching. "See Particularly Liu's Introduction, Socioethics as Orthodoxy: a Perspective", *Orthodoxy in Late Imperial China, Berkeley: University of California Press*, 1990, 53-102.
- Malinowski, Bronislaw. *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*. (Çev. S. Özkal), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1992.
- Malinowski, Bronislaw. *İlkel Topumlarda Cinsellik ve Baskı*. (Çev. H. Portakal), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1989.
- Malinowski, Bronislaw. *İlkel Toplum*. (Çev. H. Portakal), Ankara: Öteki Yayınevi, 1998.
- Oyman, Naile Rengin. "Bazı Anadolu Kilim Motiflerinin Sembolik Çözümlemesi". *Arış Dergisi*, (14), 2019, 4-22.
- Sevim, Jülide. *Tanrının Sesi Kadın*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001.
- Zhiming, Xie. "Jiangyong Nüshu Zhimi", *Henan Renmin Chubanshe*, 3 Vol. 1991.

TÜRK HALK İNANIŞLARININ GOTİK İMGELERİ VE ALEGORİLERİ*

Gothic Images and Allegories of Turkish Folk Beliefs

Dr. Öğr Üyesi Mine Nihan DOĞAN **

ÖZ

İnsanlık tarihinin başlangıcından beri inandığı gibi yaşayan halk, inançlarını ritüeller aracılığıyla ortaya koymaktadır. Kimi zaman ritüeller bir korku etkisi yaratarak toplumsal imgelemde yer eder. Korku bağlamında halkın kendi inanışlarını, ritüelle davranış hâline getirmelerinin temelinde bir tekinsizlik faktörü gizli olabilmektedir. Halk imgeleminde tekinsizlik ile bir korku kültürü yaratılarak halkın duygu ve düşünceleri etki altına alınır, bu etki gitgide yaygınlaşır, bir dizi yerleşik imge yaratılarak sonunda bir korku kültürüne kapı aralanır. Örneğin korku kültürünü bir imgeye dönüştüren yapıyla gotik ve grotesk estetikler, ilk anda halk inanışlarının temeli olan kutsal kavramıyla çatışırlar. Kutsalın yerini halk inanışlarının almasıyla ortaya çıkan bu türden estetik yapılar alegorik özellikli bir gotik imgelemi doğurur. İzlekten imgeye giden yapıyla sosyo-kültürel yapıda görülen değişimlere bağlı olarak pre-modern, modern, post-modern dönemlerde halk inanışları yeniden şekillenir. Halk inanışları, dış dünyada birer gösterge olarak suret kazanır. Kadın güzelliği ile ilgili olarak güzellik- çirkinlik estetiği çerçevesinde kadın gotiğine dayanan unsurlar Türk halk inanışlarında farklı kalıplara girerek ele alınır. Kadın gotiğine ilişkin imgeler, uğursuzluk yönüyle kadını olumsuzlayan bir dizi değer içermektedir. Evrensel bir gösterge olarak “uğursuzluk” güzellemleri, kültürel kodlarla Anadolu coğrafyasında daha çok kadın ve hayvanlar üzerinden ortaya çıkmaktadır. Üreyerek çoğalmaya yönelik arzunun yüceltildiği kültürel alanda, doğurmaya yönelik kabiliyet üzerinden yapılan ötekileştirici tavır uğursuzluk imgesiyle örtüşür. Doğurganlık yetilerine bağlı olarak ortaya çıkan inanışlarda bir gotik algısının ortaya çıkmasına neden olur. Bir ifade olarak metaforik düzlemde alegori ve imgeler bir bütün olarak yansır. Daha geniş açıdan bakıldığında, göstergeleşen halk inanışlarının yanı sıra özne-nesne düzleminde değişim gösteren başka toplumsal iyelerin de halk inanışlarının birer imgesi olarak toplumsal hafızada yer ettiği görülmür. Kadınlarla ilgili batıl inanışlar; vücut estetiği, baht açıklığı, hamilelik ve doğurganlık vb. özellikler kapsamında birer gotik imge ve alegoriye dönüşebilmektedir. Gotik imgelem bağlamında çocuklarla ilgili batıl inanışlar ise sünnet geleneğinden kaynaklanmaktadır. Ya da günlerle ve adaklarla ilgili inanışlar batıl grubunda incelenen korku temelli örnekler olarak sayılabilirler. Metafizik düzlemde varlıklar ruhlar ve ruhani varlıklar olarak incelenmektedir. Ölünün ruhuyla ilgili inanışlar, cinlerle ilgili nesne görevindeki anlatıları da korku kültürüne dahil eder. Cinlerden korunma, cinlerin surete bürünmeleri, çocuk kaçırmaları gibi inanışlar zamanla gotik tanımına uyan birer ritüele dönüşürler. Kişi ve uzam ulamları üzerinden somutlaşan halk inanışlarının mezarlık, türbe ve yatırlarda yaptığı ritüellerin yanı sıra ruhlar ve ruhani varlıklar üzerinden insanlarla kurdukları iletişim gotik ve grotesk imgeleri ortaya çıkarır. Bu çalışmada; korku kültürü üzerinden ortaya çıkan batıl inanışların gotik estetik bağlamında toplumsal imgelemi nasıl şekillendirdiği ve halk kültüründe Batıdakiyle paralel olarak korkuyu nasıl göstergeleştirdiğinin yansıtılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Halk inanışları, gotik, imge, alegori, metafizik.

ABSTRACT

People have been living as they believe since the beginning of history of humanity. The believers are turning into rituals with habits as a way of life. In the context of fear, the factor of uncanniness is hidden on the basis of the fact that people transform their beliefs into ritual behavior. Uncanniness spreads by creating a culture of fear and influencing the feelings and thoughts of the people. However, gothic and grotesque aesthetics, with their structure that transforms the culture of fear into an image, conflict with the concept of the sacred, which is the basis of folk beliefs. These aesthetic structures, which emerged when superstitions took the place of the sacred, give rise to the allegorical gothic imagination. Thus, the changes observed in the socio-cultural structure with its structure going from observation to image show how folk beliefs have been shaped in pre-modern, modern, post-modern periods. The fact that superstitious beliefs have taken shape in the outside world as references reveals that although they have established a dominant discourse on women since medieval antiquity, the elements based on women's perception of beauty, beauty-ugliness aesthetics and women's gothic have been dealt with by entering different patterns in Turkish folk beliefs. The images that

* Geliş tarihi: 29 Mart 2023- Kabul tarihi: 9 Kasım 2024

Doğan, Mine Nihan. “Türk Halk İnanışlarının Gotik İmgeleri ve Alegorileri”, *Milli Folklor* 144 (Kış 2024): 99-110

** İzmir Demokrasi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İzmir/Türkiye, minenihan.dogan@idu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-9554-8153.

produce a formal form through women's gothic are in the nature of criminalizing women in terms of jinx. As a universal indicator, "jinx" beautifications appear in the Anatolian geography through women and animals with cultural codes. In the cultural field where the desire to reproduce by reproduction is glorified, the othering attitude made through the ability to give birth coincides with the image of jinx. Just as nature cannot renew itself, it is seen that syntax and stereotyped expressions give birth to gothic in folk beliefs through women both renewing themselves by giving birth to a child. It is seen that allegories and images are reflected as a whole on the metaphorical plane. In addition to the superstitious beliefs that are developing, other qualities that change on the subject-object plane are also images of folk beliefs. It is believed that the part of Turkish folk beliefs filled with gothic images has been formed around superstitions. Superstitious beliefs appear as references and as symptoms on the metaphysical plane. Superstitious beliefs about women are transformed into gothic images and allegories within the scope of body aesthetics, baht openness, pregnancy and fertility. Superstitious beliefs about children stem from the tradition of circumcision. Beliefs related to days and vows are also fear-based examples examined in the superstition group. On the metaphysical context, beings are studied through souls and spiritual beings. The study of the beings considered on the metaphysical plane, where spirits are considered as subjects and spiritual beings as objects, in the personal domain, are the elements that reconcile cultural fear. Beliefs that are in the subject position about the spirit of the dead also include narratives about the object task related to demons in the culture of fear. Beliefs such as protection from them, their impersonation, child abductions have turned into gothic rituals over time. In addition to the rituals performed by folk beliefs embodied through personal and spatial means in cemeteries, shrines and deposits, the communication they establish with people through spirits and spiritual beings reveals gothic and grotesque images. In this study, it is aimed to reflect how superstitions emerging from the culture of fear shape social imagery within the context of Gothic aesthetics and how fear is symbolized in popular culture in a manner parallel to the West.

Keywords

Folk beliefs, gothic, image, allegory, metaphysics.

Giriş

İnanç ve inanış; halkın bağlı olduğu, yaşam biçimine dahil ettiği unsurları içermesi bakımından benzeşen iki kavramdır. *İnanç*, bir düşünceye gönülden bağlı olma; birine duyulan güven ve inanma duygusu; inanılan şey, görüş, öğreti; Tanrı'ya, dine inanma, akide, iman, itikad olarak tanımlanırken *inanış* kavramı inanma işi, inanılan şey biçiminde ifade edilmektedir. İnançların ve inanışların ortaya çıkmasında kültürel, siyasi, dinî ve toplumsal sebepler olabildiği gibi zihinsel işletim süreçlerinin de etkisinin olduğu düşünülmektedir. Gündelik yaşamı bilinçaltına yerleşen kodlar ve bilinçdışının komutlarıyla yönetme özellikleriyle öne çıkan inanç ve inanışlar, günlük hayatı etkilemektedir. "İnançlar, insanlar hasta olduğunda veya bir konuya karar vermesi gerektiğinde devreye girer. Her konudaki bu ilginç inançlar günlük hayata gömülüdür." (Doğramacıoğlu 2021: 750). Farklı düzlemlerdeki inanışların halk biliminin farklı kollarına ayrılması Tanyu'ya (1976: 123- 142) göre; herhangi bir zararı bulunmayan, hayatı güzelleştirmeyi hedefleyen ne yararı ne zararı olan, İslam'a aykırı olmayan, İslam'la kaynaşan, İslam'a aykırı olup ters düşen, ilimle çatışmayan ve ilmi temellere aykırı olan inanışlardan kaynaklanmaktadır. İnsanları etkisi altına alan semboller, gotik imgelem dünyasının öğeleri kabul edilmekle birlikte var olan kültürel inanışları korku kültürünün himayesine sokmaktadır. Halkın inandığı ve korku temelli ilerleyen soyut-somut öğretiler inanış sınıfına girmektedir. Halkın imgeleme yoluyla algıladığı ve sözceleme yoluyla dile döktüğü inanışların edebiyatı etkilemesi, uygarlık tarihinde beklenen sonuçlardan biridir. Korkulan, grotesk¹ ve gotiktir. İnanma temelli güven oluşumu, inanılan şeyin gerçekliğine olan kanaati artırmaktadır. İnanmanın temelini insan olarak gören Kandemir (2016: 111), insanın psikolojik yapısının bunların varlığını garanti altına alacak özelliğe sahip olduğu üzerinde durarak her şeyi bilme yetisine sahip olma arzusunun inanışları sürdürmek için önemli bir etken olduğunu ifade eder. Psikolojik boyutlarıyla inanışların korkuyla ilerlemesi, Freud'un bilinç çevresindeki tanımlamalarına uygundur.

Psikolojik durumun yanı sıra kutsiyet atfedilen figürlerden hareketle davranış kalıpları, doğru/ yanlış olmaksızın halkın bir bölgesinden diğer bölgelerine yansımaktadır. Halk inanışlarında gotik ve grotesk estetiğin yansımaları, korku kültürünün egemen olduğu imgeleriyle imgelem dünyasını oluşturur. “Nesnel dünyanın öznel bir tasarımı” (L’Abbe ve Domecq 1925; Işıldak 2008: 65) biçiminde tanımlanan imgenin oluşumu zihinsel faktörlere bağlı olduğu kadar alegorik yaratıma etki etmektedir. Halkın kutsal olarak atfettiği olay, durum ve nesnelerin doğaüstü özellik kazanmasıyla kimi zaman korkutucu yönlerinin ele alınması gotik bir tarz kazandırdığı gibi içeriği bakımından anlatım şekli de grotesk yapısını oluşturur. Halk inanışlarının coğrafyaya göre değişiklik gösterip çeşitlenmesi, yöre halkının sosyo-kültürel yapısını ortaya koyan bir bulgudur. Evlilik kurumuna kutsallık atfedilmesi, doğumla yaşama adım atan insanoğlunun üremek için yaptığı ritüellerin yanı sıra bebeğin cinsiyetinin belirlenmesi için tasarlanan planları, doğum sonrasındaki lohusalık etrafında gelişen bebekle annenin durumu ve musallatları içermektedir. Geçiş dönemleri kapsamındaki korku ve tehlike unsurları; insanları bu durumlarla mücadele etmeye sevk etmiş, çeşitli törenler ve ritüellerle bunları aşmaya çalışmışlardır. Geçişlerin halk kültüründe tehlike arz etmesi dış dünya ve iç dünyanın ayrılmasına yarayan eşik ifadesini meydana getirir (Yeşil 2015: 118). Geçiş dönemleri etrafında şekillenen ritüellerin çoğu kutsiyetle ilgili olmakla birlikte korumaya yönelik durumlar içermektedir. Geçiş olarak adlandırılan dönemde yoğunlaşan tören, âdet ve gelenekler; inceleme konusu yapılan ülkenin, bölgenin ya da şehrin, ilçe ve köylerini kapsamaktadır (Örnek 1971: 11).

Doğum sonrasında insan hayatının değişimiyle yeni bir algı alanına giren annenin durumu, *albastı* olarak nitelendirilen bir kabusla kimi zaman gotik bir kaygıya dönüşmekte kimi zamansa çocuğun adının verilmesiyle ilgili ritüellerle geçmektedir. Çocukların dış buğdayı bağlamındaki dış çıkarma etkinlikleri de farklı inanış ve uygulamalar arasındadır. Halk inanışlarının evlilik temelinde ilerlemesi, bütün dönemlerde ortaklıklar içermekte ve kimi zaman yöresel farkları bünyesinde barındırmaktadır. Ayrıca kız isteme töreninde yapılanlar ve inanış hâline gelen yaşantılar da kız isteme, söz kesme veya nişanlanma gibi durum değişiklikleriyle adından söz ettirmektedir. İnanışların nikah ile yeni bir boyuta geçen insanların hayatında farklı kapılar açılacağına dair telkinleri, kına ve düğünlerde yapılan âdetlerle pekiştirilmektedir. Kayıp nesnenin bulunması yönündeki arzu, öznenin bilinçdışından maddi ve manevi kültür unsurlarına etki etmektedir. Halk inanışlarının kimi zaman metafizik alanda konumlanan nesnelere, bilinçdışının öznesi konumuna gelmektedir. Halk kültürüne, gotik bağlamında halk inanışlarının tasnifi konusu ritüeller kapsamında etki etmektedir. Halkın toplumsal düzen çerçevesinde nitelendirilecek unsurları ve evlilik, doğum, ölüm kapsamında incelenecek geçiş dönemi âdetleri ritüele dönüşme açısından önem arz etmektedir. Halk inanışlarının batıl türündeki alegorik imgeleminin gotik estetikle iç içe ilerlediği dikkat çekici bir unsurdur. Gotiğin korku estetiği üzerinden ritüele dönüştürdüğü unsurlarının olduğu tespit edilir. Arka planda yatan dinsel, ekonomik, siyasi faktörler kapsamında incelenecek insan hayatındaki dönüm noktaları, tarihsel ve kültürel bağlamda nitelendirilmeye kapı aralamaktadır.

1. Halk İnanışlarının Alegorik Gotik İmgelemi

Alegorinin aramsal boyutlarında gotik imgelemi; korku kültürüyle gelenek sayesinde halkın bir araya gelmesiyle oluşur. Kültür ve uygarlık düzeyinde gotiğin klasikten doğan gizemi, ikonografiler aracılığıyla anlatsal yapıya etki etmektedir (Bayülgen 2008: 4). Peirce’in *ikon* olarak tanımladığı *sembol gösterge* gotik olarak tanımlanan kararsız türün imgelemlerini içermektedir. Bauman (1998: 1) kararsız durumu bir olası-

lık olarak adlandırır. Gotiğin imgelemi konusunda barbar kültüre ait unsurların Orta Çağda doğaüstü olanla eşdeğer tutulması hakkında fikirleri olan Botting (2000: 3-5), modern çağda geçmişe bakarak adlandırmalar yapıldığını ve şeytana ait bilinen figürleri bir icat olarak adlandırsalar da tarihçilerin eski olanı günümüze taşıdıklarını söyler. Orta Çağ üsluplarında halkın korktuğu ve imgeleme sürecinde sözcüye dönüşerek mimari eserlerde yer edinen ve korku kültürünü kültürel aktarımla evrenselleştirmeyi hedefleyen yapılar, zamanla sanatın diğer dallarına etki etmeye başlayan göstergelerarası bir unsur olmaya başlar. Frankenstein örneği ve vampirlerin bakire kanı içmesi gibi kadın gotiği üzerine de yoğunlaşan ilk göstergeler, gotik imgelemin /ölüm/-/ölümsüzlük/, /uğur/-/uğursuzluk/ soyut izlekleri etrafında şekillendiğini gösterir. Güzellik ve çirkinlik estetiği üzerinden ilerleyen tartışmalar, güzelliğin bir boyutu olarak işlevsellik ilkesini ortaya çıkarsa da Bauhaus'un üzerinde durduğu teoriler Gombrich'e (2006: 431) göre amaca uygunluk açısından güzellik meydana getirdiği yönündedir. Kavram, öznel veya nesnel olduğuna bakılmaksızın oran, bütünlük ve düzen ilkelerinden dışarı çıkmazken grotesk bu ilkelere karşı çıkmaktadır (Aktulum 2020b: 19). Alegorik yapının doğada karşıtlarıyla okunması ilkesinin doğurduğu güzelliğin karşısına çirkinliği çıkarma alışkanlığı ise Rosenkranz'ın (2018) deyişiyle de "tam bir karşıtlık" (378) olarak tanımlanmaktadır.

İzlekten imgeye uzanan süreçte, imgenin bir yönüyle özne konumuna gelmesi söz konusudur. Latince'de imge, metafor ile alegori kavramları başka bir anlam aktarmak amacıyla kullanılmaktadır. Aynı şekilde *fabula*, *fiction*, *similitudo*, *figura* da bu anlamlara gelmektedir (Aktulum 2021: 105). İmgelemenin zihinsel olduğu kadar dış dünyadan esinlenerek tasarlanan bilinçaltı yapıya dayanan kaynaklarıyla gotik estetiğin bir yönüyle psikanalitik boyutunun olduğunu söylemek mümkündür. Burkee'nin *yüce* olarak adlandırdığı kavramının Romantizmde olduğu gibi duygular bağlamında abartının yansıtılması açısından ele alınması, korku kültürüyle dehşet verici motifleri bir araya toplamaktadır. Gizemli ve korku yaratan figürlerin, özellikle inanış ekseninde halk anlatılarında yer bulması; Freud'un *tekinsiz* olarak adlandırdığı ve kökeninin psikanalize uzandığı fantastik göstergelerle mitolojinin yeniden harmanlanmasına zemin oluşturur. Mitolojik kaynakların önderlik ettiği inanışların gotik boyutunda korku, alegorik bir anlatım oluşturarak kültürel birikimi sembolizm yoluyla yansıtır. Alegori ile sembol kavramları birbirine karıştırılan özellikler taşısaya bile aslında farklı iki kavramdır. Alegori, toplumun şekillendirdiği sosyo-kültürel anlamları içerirken, sembol sanatçının bireysel olarak sosyo-kültürel varlığını anlamlandırmasıyla oluşur (Karayel Gökkaya ve Kurtman 2020: 209). Gotik estetik alegori biçiminde Türk halk inanışlarında efsane ve mitolojilerden hareketle /uğur/-/uğursuzluk/ soyut izleklerinden; fal, rüya ve burçlardan, büyü ve sihirden, doğumu temsil eden lohusalıktan, doğurganlık arzusunun yararlanmaktadır.

Halk inanışlarının gotik estetik bağlamında tasnifi; uzam, olay ve kişi ulamlarında sembolik (alegorik) çağrışımlar üzerinden yapılmaktadır. Pre-modern, modern, post-modern dönemlerde biçim değiştiren gotik figürlerin her dönemde yarattığı kaygı ve korku düzlemi, temeli psikolojik travmalara dayanan sanrı ve yanılısımları içermektedir. Bunlar birer *tabu*² olarak kabul edilmektedir. Tabuların geçiş dönemi unsurlar içinde Türk halk bilimi içinde ele alınması, *örtmece* kavramına uygunluğu bakımından akla gotikle alakasını getirmektedir. Gotiğin akıl hastalıklarıyla ilişkilendirildiği Orta Çağ anlatılarının özelinde incelediği panik ve korku, halk inanışlarında da akıl hastalıklarını gotik figür çerçevesinde incelemeyi mümkün kılmaktadır. Korku kültürünün temeli toplumsal yaşamla birlikte ödül-ceza çerçevesinde ilerlemektedir. İnanışların uyguladığı

ritüeller buna göre şekil alarak materyal, uzam ve zaman ulamları değişebilmektedir. “Toplum birey adına iyiyi, doğruyu, ideal olanı kötünün onaylanmayan davranışları, korkunçluğu üzerinden gösterirken kendi içinde cezalandırma sistemleri oluşturmakta ve korku kavramına yüklediği anlamlarla ideal kahramanlarını yaratmaktadır.” (Çetinkaya 2017: 408). Kahraman konumundaki kişi ulamı ise gotik atmosferde, korkularından kaçmak yerine onlarla mücadele etmeye çalışarak ritüel bağlamında çözüm üreten bireylere dönüşmektedir. Doğaüstü yapısıyla fantastiğin kapılarını aralayan kavram, kimi zaman göndergeye dönüşerek somutlaşan hurafelerle metafizik anlatılarda karakterleştirmeyi öngörmektedir.

1.1. Göndergeleşen Batıl İnanışlar

Gotik kökenli inanış modelinin Freudyen *bastırmanın geri dönüşü* olarak adlandırılan bölümü, “yaşam ve ölümün ortasında sıkışmış olan mahkumların modern bir kararsızlık örneği” (Enki 2008: 25) olarak tanımlanmaktadır. Kararsızlığı ve boşluğu dolduran hurafe “bir bölgede egemen olan dine göre toplumdaki diğer inanışların kabul biçimi”dir (Polat 2020: 444). Gotik bir imgelem örneği olarak *batıl inanışların (hurafe)*, gotiğin temelindeki duyguları uyandırabilmek için belirli zemini oluşturmasıyla yarattığı uzamın yanı sıra “iskelet, hayalet, şeytan, batıl inanç, lanet, cinayet, kötü ruh, intikam, irza geçme, gotik yazının malzemesini oluşturur ve gotik olmanın şartlarını benimsemesi önemlidir.” (Scognamillo 1997: 27; Yücesoy 2007: 22). Gotik figür olarak ele alınabilecek varlık ve eşyaların batıl inanış doğrultusunda korku yaratması, halk inanışlarında dinin temelinden uzaklaşmakla ortaya çıkan özgünlük kaybını ifade eden *bidat* kavramıyla desteklenmektedir. Batıl sayılan, gerçeklikten uzak görülmesine rağmen korku kültürünün egemenliği sayesinde güç kazanan ve gotik estetiğin endişe unsurundan beslenen hurafeler, göstergelerin oluşumuna benzer olarak zıtlarının varlığı ile doğada kendiliğinden oluşur. Batı’da olduğu gibi Anadolu topraklarında da “1977’de Moers tarafından öne sürülen *kadın gotiği* kavramı”nı (İşlek 2011: 29) ortaya çıkarmaktadır. Asıl olarak kavram kadının ideolojik ve sosyal varlığını cinsellik üzerinden kanıtlama isteğini yaratır (Gisborne 1797: 27). Batı’da bir tür olarak ele alınan konu, bu çalışma bağlamında figüratif olarak ele alınmaktadır. Örneğin çocuğu olmamasının toplumca kişiyi hedef hâline getirmesinden korkan kişilerin bu arzu doğrultusunda farklı uygulamalara başvurmaları, yatırlara çaput bağlamaları, bebek eşyalarını asması gibi davranışlarının toplumsal ve psikolojik alt yapısı olduğu düşünülmektedir.

Gotik estetik bağlamında örneklenen batıl inanışların birer gönderge hâlini alarak dış dünyada somutlaşması, halk inanışları bağlamında kadın ve çocuk odağında ilerlemektedir. Kadınların Orta Çağ antikitesinden bu yana lanetli olarak görülmesinin türevleri, toplumsal cinsiyet bağlamında halk inanışlarında kadının hareketlerindeki uğursuzluklarla çeşitli örneklerde yer edinmektedir. Gotiğin fiziksel yapıdaki eleştirel ve iğrenilen tavrının, kadının vücut estetiğine yansımakla birlikte boy ve güzellik bakımından belirli ölçütlerle kadın gotiğinin inanışlarda yer ettiği görülmektedir. “Kısa boylu kadın uğursuzdur; aş eren bir kadın çirkin bir yere bakarsa çocuğu çirkin olur; bir kız akşam ezanı okunurken merdiven altından geçerse kısır kalır; evden çıkan erkek işine giderken önünü kadın keserse işi ters gider; hayızlı kadın sebze bahçesinden geçerse sebzeleri kurutur; gelin eve ilk geldiğinde kaynanasının iki bacağı arasından içeri girerse saygılı olur; hayızlı kadın akşam ezanından sonra küpten turşu çıkarırsa turşu bozulur.” (Polat 2020: 449) biçimindeki inanışlardan anlaşılabilir; toplumun güzelliğe verdiği önem, güzelliğin belirli standartları olduğu, saygılı olmakla ve çocuk doğurmakla güzellik arasında bağ kurulduğudur. Kadının kısır veya hayızlı olması ve erkeğin önünü kesmesiyle erkeğin işinin ters gitmesi de grotesk bir anarko izlektir. Sürekli olarak çocuklarını kaybeden

ailelerin ölüm ruhunun musallat olmasından dolayı çocuksuz kaldıklarını söyleyen Ergun ve Gündüz Alptürker'e (2017: 80) göre Anadolu'nun çeşitli yerlerindeki ritüellerin temeli Türkistan'daki Türk topluluklarının ritüelleridir. Çocuk sahibi olmaya engel bir durum içinde bulunmak veya hayızlı olmak; çirkinlik estetiğinin nesnesi biçiminde, olmaması gereken bir durum hâlinde yansıtılarak toplumdaki diğer bireyleri güzellik soyut izleğinden uzaklaştırması yönüyle ele alınmaktadır.

Güzelliğinin yanı sıra kızların bahtının açık olması ve taliplerinin fazla olmasının önemi inanışların, kadınları birer cinsel figüre dönüştürdüğünün açık göstergesidir. "Kızların sevilen/ âşık olunan birer figür olarak değil de bir kahraman olarak ele alınması" (Doğramacıoğlu 2012: 1047) toplum içinde bir değer olarak yükselmelerinin önünü açmaya çalışsa da alışlagelmiş yerleşik inanış düzlemi bunun tersini gözler önüne sermektedir. Gençlik- güzellik-kısmet üçgeninde kızların değerlendirilmesi ve bu üçgenin dışına çıkarılmanın toplum tarafından dışlanarak ötekileştirilmesi, gotik estetikle grotesk yapının kesiştiği kümenin elemanı olmaktadır. Cuma günü ezan okuyan müezzine kızın başörtüsü veya mendili sallandırılırsa nasibi çıkar; evde kilitlenen kilit, bayram sabahı veya cuma günü, namazdan önce imam tarafından camide açılırsa kızın bahtı açılır; gelin olanın duvağı evde kalmış kızın başında çözülürse bahtı açılır gibi inanışlar mevcuttur.

Kristeva'nın iğrençlik estetiği bağlamında ele aldığı hamile kadın figürünün; Türk halk inanışlarında tam tersi olarak kutsallığı yönünden ele alınması, kutsallığın halk tarafından yozlaştırılan batıllığını yansıtmaktadır. "Hamile kadın, ölü yıkanırken suyundan atarsa çocuğu baygın doğar; doğum yapan anne çocuğu cinler gelip götürmesin/ başka çocukla değiştirmesin diye yedi gün çocuğunun yanından ayrılmaz; doğuran kadının bulunduğu yere süpürge, Kur'an, soğan, sarımsak asılırsa 'alkarısı' loğusa ve çocuğa zarar vermez; çocuğu ölen kadın cuma günü iş yapmaz, çocuğu yaşamayan bir kadın yatıra 'bunu sana sattım' diyerek kurban kestirdikten sonra dünyaya gelen çocuğun cinsiyeti kız ise Satı, oğlan ise Satılmış adı verilir yoksa çocuk yaşamaz; çocuğu ölen kadın yeniden doğum yaptığında 40 evden topladığı parçalarla gömlek dikip giydirirse çocuk yaşar ve uzun ömürlü olur; hamileyken yumurta yiyen kadının çocuğu haylaz olur; loğusa kadının/ çocuğunun yastığı altına iğne, çuvaldız, kama, bıçak konursa al basmaz." (Polat 2020: 450) şeklindeki inanışlarda hamile kadına ve loğusaya zarar gelmemesi için halkın başvurduğu yöntemler konu edilmektedir. Ayrıca gökyüzünden yıldırımla indiğine inanılan demirin³, makas ve bıçak yapımında kullanmasının ilahi bir malzemeye dönüşerek anne ile çocuğu korumasına yardım edeceği düşünülmektedir.

Gotik çocuk figürlerde ömürleri bakımından kıyaslanan çocukların ömrünün uzunluğu, tıpkı kadın gotiğinde ele alınan güzellik kavramı gibidir. Bu noktada ritüellerin çocukların güzellikleri, sağlıkları ve ömürlerinin uzunluğu etrafında şekillendiği dikkati çekmektedir. Ömür uzunluğu bazen gözle görülen sebeplerden bazense gözle görülmeyen varlıkların şerlerine bağlı olarak gelişmektedir. "Çocuğun yattığı odadaki örtünün altına kurumuş insan dışkısı konursa, çocuk cinlerin şerrinden korunur; yeni doğan çocuğun beşiği altına türbe ve kabirlerden toprak getirip konursa çocuğu cadı boğmaz; boyu ölçülen çocuk kısa kalır; çocuğun boyu metre ile ölçülürse, ömrü kısa olur; bebek ayakları altından öpülürse talihsiz olur" (Polat 2020: 450) gibi inanışlar, çocukların öznesi olduğu korku ve kaygı düzlemini yaymayı amaç edinmektedir. Toplum korku ile baş başa bırakılarak kaygı düzlemi artırılmaktadır. Böylece doğumundan ölümüne insan-noğlunun bu topraklardaki çaresizliğinin "alışılmış çaresizlik", korkularınınsa "edinilmiş korku" olduğu kanıtlanmaktadır. "Çocuğun kırkı çıkmadan tırnağı kesilirse ya arsız ya hırsız olur; çocuk dünyaya geldikten sonra yıkanıp tuzlanır ve sofraya bezine sarılırsa

tokgözlü olur.” şeklindeki inanışlar, dışarıdan yapılan uygulamalarla çocuğun sonraki davranışlarında değişiklik izlemeyi hedeflese de bunun bu şekilde gelişeceğine inanmak şüphelidir. Erkek çocuklarla ilgili hurafeler arasında ele alınan sünnet merasimi, kutsal bir olgu olmasının yanı sıra halkın yanlış uygulamalarıyla farklı bir gelenek hâline dönüşmektedir.

Olay ulamında batıl inanışların gönderge hâline dönüşmesinin yansımalarının görüldüğü bir diğer tür ise günlerle alakalı inanışlardır. Gotik figürler olan “günah” ve “uğursuzluk” ile iç içe ele alınan günlerle alakalı batıl inanışlar dikkati çekmektedir. Uğur ve uğursuzluk ekseninde ilerleyen durum, tıpkı genç kızlara kısmetsizlik olgularında olduğu gibi toplumun genel inanç sistemine hizmet etmektedir. “Salı günü işe başlanırsa, bitmez sallanır; pazar günü çalışmak uğursuzluktur; çarşamba gecesi işe başlanırsa, ‘çarşamba karısını’ kızdırır ve o eve kötülüğü dokunur; salı günü yeni elbise giyilirse yanar; çarşamba günü süt içmek, ev satın almak iyi değildir; cuma akşamı ve cuma günü ev temizlemek günahdır; cumartesi günü çamaşır yıkamak uğursuzluk getirir; Arefe günü dikmiş dikmek günahdır; kurban kesen kişi, aşure günü tatlısı yapmaz ve dağıtmazsa günaha girer.” (Polat 2020: 451) gibi inanışların yanı sıra “Arefe günü dikmiş diken kadının ölmüş çocuğu varsa onun derilerini diker.” (Erdil 1999: 82-84; Polat 2020: 451) şeklindeki farklı uygulamalar da gotik bir /ölüm/ izleğini gözler önüne sermektedir. İki bayram arası nikahın kıyılmaması gerektiğine dair görüş de önemli günlerle ilgili örnektir. Ölüm soyut izleğinin kabir ve türbelerle somutlaşması, gece vaktiyle özdeşleşen ömrün bitimi akla uğursuzluk bağlamında hayvan imgelemine getirir. Geceleyin herhangi bir evin üzerinde baykuş veya karga öterse o evden cenaze çıkar; gece herhangi bir evde köpek ulursa ya o haneden ya da yakınından biri ölür; at, öküz, inek, dana gibi evcil hayvanlar, eğer gece ahırda huzursuzsa bağıryorsa o haneden biri ölecektir.” biçimindeki inanışlar gotik temellidir. Türk halk inanışlarında ölümün ev kapalı uzamı üzerinden anlatılması, izleğin uzam göstergesi ile bütünleştirilerek anlatıldığını göstermektedir. Toplumun haneye verdiği değer üzerinden sembolleşen karamsar gotik figürler, ölümü “kefen” göstergesiyle bütünleştirir:

Geceleyin herhangi bir evin üzerinde baykuş veya karga öterse o evden cenaze çıkar; gece herhangi bir evde köpek ulursa ya o haneden ya da yakınından biri ölür; gece vakti bir evden başka bir eve kazan, tava ve tencere verilirse ölümü celbeder; bir evden ölü çıkarsa o evdeki su kapları boşaltılır, eğer boşaltılmazsa Azrail suları ellediği için biri daha ölebilir; bir evdeki eşyalardan herhangi biri kendi kendine düşer veya kırılırsa ölüme işaretir; ayakkabı çıkarılırken ters çevrilirse o haneden cenaze çıkar; cenaze çıkan evde - ruh geldiğinde odasını aydınlık bulsun diye - 3/40 gün ışık yakılır (Polat 2020: 454).

Adak kültürü “kutsal” ve Romantik edebiyat çerçevesinde incelenirse “yüce” olusunu, birtakım yanlış uygulamalar bozmaktadır. Türbelere adak adayarak orada yatan şahsı özne kabul etmek, adak kültürüyle yerine getirilmesi istenilen duanın ardından yapılan ritüellerden kopmaktır. Gotik bir figür olarak adak kültürünün kutsiyetini bozan türbelere adak adama geleneği batıl bir inanıştır. İslam’a göre Allah’tan istenen dileklerin türbe ve yatırlarda yatan şahıslardan istenmesi kadar, ölümlere yalvarıp onlara dilekleri arz etmek de batıldır. Türbe ziyaretlerinde gotik bir unsur da türbelere çaput bağlamaktır. Türk halk inanışlarında bulunmayan geleneklerin Hristiyanlık’tan geçtiğini söyleyen Erdil’e (1999: 57) göre Paganizm kökenli bu inanışlar halka, Hristiyanların karanlık mağaralarda gizlice ibadet etmek için mum yakma âdetlerinden geçmektedir. Kutsal ile batıl soyut izleklerinin gönderge olarak somutlaştığı ve hayvanların öznesi konumunda yer aldığı inanışlar kuş, köpek, baykuş, yarasa, kurt, çakal gibi hayvanlar üzerinden uğur ve uğursuzluk ekseninde incelenmektedir. “Akşam ve yatsı ezanları

okunurken köpek ulursa o civarda biri ölür; gece vakitsiz horoz öterse savaş çıkar; tavşan, tilki ve kara kedi yolu keserse uğursuzluk olur; bir yere giderken yılan görülürse uğura işaretir.” gibi inanışlar gotik estetiğin uğur getiren unsurları ile uğursuzluk getiren özelliklerine örnek memoralardır. Bunları gotik perspektifinde değerlendirmek mümkün sayılabilir.

1.2. Metafizik Düzlemde Varlıklar

İmgelemin ontolojik boyutunda metafizikle iç içe ele alınan varlıklar, kişi ulamında Jung ve Freud’un bilinçaltı görüşlerinin bilinçdişiyile birleşmesidir. Arkaik bellek ile bilinçdişindeki varlıkların metafizik boyutta görüntülere bürünmeleri, psikozun ötesinde ruhçözümsel bir yaklaşımla imgelemin görselleşmesine zemin oluşturmaktadır. Varlıkların kişileştirilerek korku izleği çevresinde imgelemesi, Aktulum’a (2021: 105) göre “izlek ya da karşılaştırılan: sözü edilen şey ile karşılaştıran: izleği figüratif biçimde belirlemeye yarayan şey” tanımlamalarıyla imgenin boyutlarını ortaya koymaktadır. Folklorik imgelemin ortaya çıkışı *imgelem* ve *imgeleme yetisinin* ayrıştırılarak incelenmesinin sanatsal, siyasi ve toplumsal özelliklerine dayanmaktadır (Aktulum 2022a:105). Folklorik bir imgelem olarak metafizik varlıkların anlatılara birer şahıs olarak dahil olması, beraberinde korkuyu imgeye dönüştürür. Böylece imgeleme sürecinin basamaklarından olan kişi ulamı, görsel göstergeler aracılığıyla halk anlatılarındaki ruhani kişileri hayal ettirecek derecede nitelikle tasvir eder. Mitin, imajın, arketipin ve sembolün (simge) işlevleri toplumdan topluma değişebilmekle birlikte ortak özelliklerinin de olabileceğini ileri süren Durand’ın tanımlamalarına koşut bir biçimde vurgulanmaktadır (Aktulum 2022a: 315). Metafizik düzlemde varlıkların mitolojiden bağımsız olarak “gözle görülemeyen gerçeklik” olarak algılanması dinî temelli Türk halk inanışlarında yer alır. “Kişisiz, uzamsız (uzam dışı), zamansız (zaman dışı), alıcının belli olmadığı hikâyeler aynı zamanda bir *mit* tanımına uygun düşerler.” (Aktulum 2013:146). Görülmeyen varlıkların kişi ulamında ele alınması, kimi zaman kişisi olmayan anlatı gibi görülse de durum böyle değildir. Mit olmaktan çok, kişisiz gibi görülen bu anlatılar gerçeklikten pay almıştır. Korku ve kaygı yaratmaları bağlamında /iyilik/-/kötülük/ zincirini kıran metafizik düzleminde yer alan varlıklar, halk inanışlarında özne ve nesne öğeleri altında sınıflandırılırken ruhlar ve ruhani varlıklar üzerinden örneklenmektedir.

1.2.1. Özne- Nesne Konumunda Ruhlar ve Ruhani Varlıklar

İslam öncesi Türklerde görülen kötü ruh inancı, Şamanizm kökenlidir. Hastalık dahil pek çok şeyin kötü ruhlardan kaynaklandığı düşünülmektedir (Karaoğlu 2020: 366). Gotik bakış açısıyla şeytanla özdeşleşen kötü ruh, iyi ruhun sembolize ettiği huzur düzlemine yok eden bir varlık göstermektedir. Güneş ve ay tutulmasından başlayan doğa olayları dahil olmak üzere insanoglunu bireysel ve çevresel olarak etkileyen bütün faaliyetlerden sorumlu tutulan kötü ruhlar, uğursuzluk sayılan bir tekensiz durum gösteresidir. Kötü ruhlar üzerinden gotik inceleme yapıldığında biçim değiştirme özellikleri; “Karacongolos”⁴ örneğinde olduğu gibi “Karabasan” veya “Albastı” türevlerine de yansımaktadır. Halk inanışlarında “donuna girmek” olarak tanımlanan durum, Şaman geleneğinde biçim ve suret değiştirmektir. Gotik imgelerin çözümlenmesinde öznenin sonra nesne gelmektedir. Halk inanışlarının nesnelere ise ruhani varlıklardır. Ölenlerin ruhlarından bağımsız olarak varlığı sezgiyle algılanan ruhaniler, İslamiyet öncesi Araplarda hatta Mısır uygarlığında bile var olduğuna inanılan cinlerdir. Kılık değiştirerek hayvan ve insan formuna girebilmeleriyle öne çıkan cinlerin yarattığı korku atmosferi, kimi zaman grotesk figür olan büyü imajına nesne olmalarına neden olmaktadır. Büyünün yapıldığı kişinin özne, yapılmaya vasıta olan cinlerin ise nesne olması alegorik olarak yılan veya domuz kılığına dönüştüğüne inanılan cinlerle kimi zaman hayvanları

özdeşleştirmeyi ortaya çıkarmaktadır. Çeşitli görüşlerin birleştiği bir kesişim olan ruhani varlıklara, Ünal'a (2020: 347) göre "cân, ifrit, şeytan, gül, mârid" adları verilmeyle birlikte cinlerin emzirdiği çocuklara "canun" diye seslenilmektedir.

Cinlerin getireceği zararlardan korunmak üzere besmele çekilmekte, Kur'an-ı Kerim'den Nas, Felak, Ayete'l Kürsi ve salavat okunmakta, bazı "cinci" olarak nitelendirilen hocaların hazırladığı muskalar taşınmakta, üzerlik tütsüsü veya üzerlik tohumları cinleri kovmak için tılsım olarak kullanılmaktadır. Günümüzde Orta Asya'da kullanılmaya devam edilmektedir. Batıl olarak, cinlerin parası olduğuna inanılan soğan ve sarımsak kabukları onları kızdırmamak amacıyla yakılmamaktadır (Güngör ve Köylü 2017; Ünal 2020: 75- 76, 356). Ocaklarda yaşadıkları düşünüldüğünden ateş söndürürken cinlere zarar vermemek ve onların gazabına uğramamak için ocakların su dökülerek söndürülmemesi şeklindeki inancın yanı sıra cinin bulunduğu yere doğru tüfekle ateş edilmesi de yaygın bir inanıştır. Cinlerle ters düşüldüğü zaman onlar tarafından çarpılmaktan korkmak da yaratılan korku kültürünün bir parçası olarak değerlendirilebilir.

1.2.1.1. İnsan- Hayvan Biçimli Simgelere Dönüşüm

Folklorik imgelemin antropolojik yapısı kapsamında değerlendirilen cinlerin suret ve kılık değiştirebilme özellikleriyle halk anlatılarında yer edinmeleri, Aktulum'un (2021: 393) "simgesel bir benzetme nesnesi" olarak tanımladığı hayvan-biçimli simgeleri öne çıkarmaktadır. Böylece imgelemin temsil ettiği imge bakımından yarattığı hayvan temsili bir anlamı çağrıştırmaya başlar. Suret değiştirerek insan ve hayvanlara dönüşebilme yetileriyle cinler, mitler ve efsanelerin kahramanları, gotik uzam ulamı olarak akşam ve gece vakitlerinde gerçekleşen olayları baş kahramanı olmuşlardır. Geceleri kedilere taş atılmaması cin olma olasılığından kaynaklanmaktadır. Yılan, domuz, tilki, kedi gibi hayvanların içine gireceği/ onların suretine bürüneceği düşünülmektedir. Bu nedenle kültürel olarak bu hayvanlardan korkmak yaygınlaşmıştır. Kimi zaman insan suretine bürünerek diğer insanların arasına karıştıkları görülmektedir. İnsan kılığına girerek insanlarla cinsel ilişkiye girdikleri hatta kendilerinden çocuk doğmasına bile neden oldukları söylenmektedir. Cinlerle evlilik konusu inanışlar arasına yer edinmektedir. Başkalarına görünmeyen çocuklar edindikleri de anlatılanlar arasındadır. Grotesk bir imge olan "görünmez çocuklar", Freud'un tekinsizlik sembolü olarak gotik estetiği taçlandırmaktadır. Bu imgelerin, "Cinci hoca" olarak Anadolu kültüründe yer edinen kişiler tarafından ritüellerle yakılarak yok edildiği düşünülür.

1.2.1.2. Bela ve Musallata Dönüşüm

Nesne konumundaki cinlere yüklenen öznelik görevi, kimi zaman halk inanışlarında doğurganlığın sembolü olan annelerin loğusalık döneminde ortaya çıkmaktadır. Çocukların değiştirilmemesi için odadan ayrılmamaya yönelik söylenenlerin yanı sıra odanın daima aydınlık tutulması, odaya çörekotu ve mushaf koyulması ile lohusanın yanında bir başka kişinin daha bulunması öğütlenmektedir (Ünal 2020: 357). Değişen boyutlarıyla, bitki ve ışıktan yardım istendiği görülmektedir. Bunun yanı sıra "loğusa kadının kanının yere döküldüğü takdirde cin musallatına yol açacağı ve hastalık getireceği" (Yörükhan 2005: 34-35; Ünal 2020: 357) düşünülmektedir. Loğusa kadının çiğelerini alıp ölümüne neden oldukları söylenen ruhanilerin, aynı zamanda "albastı, alkızı, alkarısı, karabasan" (2020: 357) adı verilen kötü ruhaniler olduklarına, kumsalda veya kayalıklarda bulunarak kimi zaman keçi kılığına girdiklerine inanılmaktadır. Bebeklere ve loğusa kadınlara musallat olan albastı, ismini gelinlerin al renk giyinmesinden almaktadır. Bu nedenle kırmızı don, kırmızı yemeni ile süslenen gelinlere musallat olan cinler bu şekilde adlandırılmaktadır. Ayrıca yeni doğum yapmış kadın ve çocukları

metafizik varlıklardan korumak amacıyla oda aydınlatmasının yanı sıra evde silah buldurmamak, erkek bebekleri mavi, kız bebekleri de kırmızı kundağa sarmak ve ateş etmek gibi ritüeller gerçekleştirilmektedir (İnan 1986: 168- 173; Çobanoğlu 2003: 124-142). Benzer olarak farklı kültürlerdeki peri, hortlak⁵, şeytan gibi ruhani varlıklara verilen isimler de Sümer uygarlığından günümüze kadar çeşitlenerek geldiği bilinmektedir. Gotik bir figür olarak ruhani varlıklara olan ilgi, korku tarafından yönetilme kaygısını ortaya koymaktadır.

1.3. Kültürel Korkunun Uzamsallaşması

Kültürel korku ölüm, defin törenleriyle mezarlıklar üzerinden anlatı çözümlemesindeki “uzamsallaşma” aşamasıyla bağlantı kurmaktadır. Eski Türklerde ölü, ruhla beden ilişkisinin tamamen kesildiğine inanılarak, ruhun sonsuza kadar bedeni terk ettiği düşünüldükçe defnedilir. Göktürklerin defin törenlerinde; “ölünün çadıra koyulması, akrabalarının at ve koyunlar keserek çadırın önüne getirmesi, at ile o çadırın etrafında yedi defa gezinilmesi, kapı önünde yüzlerini bıçakla keserek ağlamaları” (İnal 1972: 177; Eroğlu 2020: 279) oldukça yaygındır. Psikanalitik temayülleriyle halk inanışlarında yer alan, sevdiklerinin kayıplarının ardından kişilerin kendilerine zarar verme eğilimleri (yüzlerini kesmeleri, kanlarını akıtmak amacıyla bıçakla kendi vücutlarını deşmeleri) normal dışı davranışlar sınıflandırılmasında sadizm ve mazoşizm grubuna girmektedir. Gençtan’a (1994: 239) göre bu durum cinsellikle ilgili olmaksızın Freud’un tanımlamaları çerçevesinde bastırılmış oedipal isteklerin neden olduğu suçluluk duygusundan kaynaklanmaktadır. Freud’a (2018: 220) göre korkulanlardan kimileri normal kişilere de korkutucu bir tehlikeyle bağlantılıymış gibi gelmektedir böylece bu durumlar her ne kadar aşırı bir gücü içerseler de bizlere anlaşılmasız şeylermiş gibi görülmektedir. Freud’un Krafft-Ebing’in yaklaşımına benzer düşünceleri kapsamında yer alan üç tür mazoşizm adlandırılmasından gotik figür olarak insanın kendine zarar vermesi, *salt psikolojik mazoşizm* olarak adlandırılmaktadır. [Ölüm=Kötülük] eşitliği, bastırılmış bilinmezlik kaynaklı korkunun belirgin görüntüsüdür. Kötülüğün mezarda kabir azabı biçiminde devam edeceğine ilişkin hüznün duygusu, boyun eğme izleğini beraberinde getirmektedir. Oysaki “Paneloux, kötülüğe aktif olarak direnme gereğini görmez ve bunun yerine Tanrı’nın iradesine boyun eğmeye inanır.” (Aktulum 2022b: 326). Anadolu coğrafyasında ölüm, kültür göstergelerinden renk sembolizmi kapsamında siyah renkle özdeşleşip, kadınların siyah örtü örtterek “karalar bağlaması” kültürünü doğurmaktadır. Bu yerleşik inanış, gotik imgelemin renkle sembolleştiği bir örnektir.

Sonuç

Gotik imge ve alegoriler, korkunun egemen olduğu her düzlemde yanlış uygulamalarla topluma yayılan ve korku kültürü üzerinden ilerleyen ritüellerin devamlılığını sağlayan unsurlardır. Gotik estetiğin halk inanışlarına yansımalarının batıl inanışlar üzerinden yapılan ritüelleri tartışmalıdır. Soyut ve beşeri alemlerde varlık gösteren bir takım gerçeklikler, batıl olarak yorumlanmakta ve korunmak için uygulamalara başvurulmaktadır. Ritüellerin kaynaklandığı kaygı ve korku düzlemi, anlatsal yapılarıyla inanışların memoratlar gibi özellikler göstererek kesitlere ayrılmaları, toplumun dönemsel inanma biçimlerini ve Eski Türklerden nasıl etkilendiklerini de yansıtmaktadır. Ruhlar ve ruhani varlıklar olan cinler, gotik imgelemenin özne ve nesnelere oluşturulmaktadır. Yanlış uygulamalar bu inanışların pekişmesine neden olmakla birlikte korkuyu egemen kılmaktadır. Dinsel ikonografi açısından cin ve şeytanların cehennem göstergesi çevresinde oluşturdukları alegorik konumun; suret ve boyut değiştirerek görünür olma isteğiyle, insanları olumsuz yönde etkilediği sonucu ortaya çıkmaktadır. Cinlerin hayvan kılıfına girmesinin, şekil ve boyut değiştirmesinin, insanlarla alay etmesinin ardın-

daki gotik imgeler; türbelere çaput bağlanması, kadın ile çocuklara yönelik cinsiyetçi tutum, evlenme ve üreme konularındaki ayrıştırıcı söylemin öne sürülmesi üzerinden alegorik düzlemi ortaya koymaktadır. Görülmektedir ki Batıdaki adlandırmasıyla “kadın gotiği” söylemi, Anadolu coğrafyasında da paralel izler taşımaktadır.

Korkunç imgelerin çoğunun temelinde bireysel ve toplumsal korunma ve sağaltma anlayışları görülmektedir. Tekinsizlik imgesinin, gotik bağlamında incelenen her inanış biçiminde toplumsal bir yardım düşüncesi ve koruma anlayışını doğurduğu gözlenmektedir. Metafizik olarak adlandırılan ve halkın inanışı kapsamında korku-kaygı imgesi yüklediği varlıklar; insanoğlunun kendilerinden korunmak için çeşitli ritüeller geliştirdiği öznelere dönüşür. Al karısı inancının kökeninin bu düşünceye dayandığı tespit edilmektedir. Benzer gotik alegori ve imgelerin halk inanışlarında anasır-ı erbaa üzerinden ilerlediği de görülmektedir. Türk topluluklarında ateşin iyisini kızdırmamak için ilk aşın ona sunulmasının altında yatan temel düşünce, ateşin verebileceği zararlara dikkat çekmektir. Suyun kutsal sayılarak kirletilmemesine dair inanışların kirli suyun canlıları hasta edebileceği görüşü ekseninde pragmatik biçimde ele alınması, kötü ruhların gizlendiğinin düşünülmesi üzerine yıldırımın özellikle ağaçlara düşmesi gerçeğiyle paraleldir. Bu nedenle alegori ve imge üzerinden gotik üslubun temsili; zaman, mekân, varlıklar bağlamında hayatın dönemlerinde, toplumsal yapıdaki işlevleriyle Eski Türk inanç ve gelenekleriyle ilişkilendirilmektedir. Ritüeller anlatı ve davranış temeline dayalıdır. Ritüel yapmaya iten temel güç inanç unsurudur. Korku ile baş etme ve savuşturma biçimleri, korku ve tabu ilişkisini doğurur. Ödül ve ceza kavramları da mekân, nesne, işlev ve inanış bağlamında örtülen ve gizlenen birer imge olarak inanışlarda günümüzde de sürmektedir.

Gotik estetiğin imge ve alegorileri Türk halk inanışları açısından değerlendirildiğinde; halkın korkulan nesneden korunmak için ürettiği çözümlerin zaman içinde ritüellere dönüştüğü sonucu çıkmaktadır. Ritüellerden hareketle onların arka planındaki imge ve alegorilerin nedeninin psikoanalitik açıdan tekinsizliğe uzandığı tespit edilmektedir. Bu tekinsizlik zeminini güvenli hâle getirmek adına halkın kenetlendiği, folklorik açıdan çareler ürettikleri gibi birtakım özellikler ortaya çıkmaktadır. Özellikle feminist eleştiri bağlamında gotik estetiğin imge ve alegorilerinin Batıdaki biçimlerine paralel olarak kadın odağında ilerlediği dikkati çekmektedir. Bu durum, batıl inanış formlarındaki kadın imgesinin, gotik estetik kapsamına girerek roman türünde ortaya çıkmadan önce “kadın gotiği” olarak ülkemizde zaten varlık gösterdiğini kanıtlamaktadır. İnanış biçimlerinin batıl olarak adlandırılan kollarının gotiğin araştırma sahasına girdiği ve Batı edebiyatlarındaki örneklerle paralel bir serüveninin olduğu imge-alegori ekseninde örneklenmektedir. Bu bağlamda kültürel kimliğimizde varlık sürdüren imgelerin Batı perspektifinden tasnifi ve diğer uygulamalarla kıyaslanması açısından kültür tarihine katkısıyla birlikte araştırmacılara yön gösterdiği düşünülmektedir.

NOTLAR

1. Aktulum'a (2020a: 211) göre; “Fransızca’da grotesk hem bir biçem hem bir nitelemedir”.
2. Arık’a (2010: 2) göre Polinezyaca olan tabu kelimesi; yeni doğan bir çocuk, adet görmeye başlayan bir kız, loğusa kadın veya cenaze imgelerinin geçiş oluşturması yönüyle ayinlere neden olur. Bu durum tekinsizlik yaratmaktadır.
3. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fidan Uğur Çerikan, Türk Kültüründe Demir, Grafiker Yayınları, İstanbul, 2018.
4. “Karacongolos” adı verilen ruhun kötülüklerinden korunmak için sorduğu sorulara kara kelimesini içeren deyimlerle cevap verme gerekliliği üzerinden kara iye belirlenmektedir (Boratav 2012: 83; Abdurrezzak 2018 :8’den).
5. Obur; vampirin muadili olarak hortlak veya yöresine, dönemine göre cadı inancıyla paralellik gösterir (Yaltrık 2013: 119).

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %100.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik komisyon onayına gerek bulunmamaktadır.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdildayev, A. ve diğer. *Manas Eposunun Sözdüğü*. Bişkek: Adabiyat cana İskusstvo İnstitütü, 2006.
- Abduldıyev, E. ve D. İsayev. *Kırgız Tilinin Tüştürmü Sözdüğü*. Frunze: Mektep Basması, 1969.
- Abramzom, M. Saul. *Kırgız Cana Kırgızstan Tarihi Boyunça Tandalma Emgekte*. (çev. S. Mambetaliyev, D. Sulaymakulov, S. Makenov). Bişkek: Soros Fondu, 1999.
- Aça, Mehmet. "Kazak ve Kırgız Türklerinde Defın Sonrası Bazı Uygulamalar ve Aş Verme (Aş Toyu)". *Millî Folklor* 11(1999): 24-34.
- Akmataliyev, Amantur. *Baba Saltı, Ene Adabi*. Bişkek: Bütkül Soyuzduk Çaştar Kitep Borboru, 1993.
- Akmataliyev, Abdıldacan ve diğer. *Kaada-Salttar Ak Batalar*. El Adabiyatı Seriyası 29. Tom. Bişkek: Şam Basması, 2003.
- Arik, Durmuş. "Kırgızlar'da Kurban Fenomeni". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2005): 157-174.
- Arikoğlu, Ekrem ve diğer. *Kırgızca-Türkçe Sözlük I*. Ankara: Bengü Yayınları, 2018.
- Bekki, Selahaddin. "Türk Mitolojisinde Kurban". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 3 (1996): 16-27.
- Cumakunova, Gülzara. *Türkçö-Kırgızca Sözdük*. Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Cusupov, Kenes. *Kırgızdar*. Kırgızstan: Soros Fondu, 1995.
- Çeribaş, Mehmet. *Kırgız Türklerinde Manasçılık Geleneği ve Manasçılar*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2012.
- Çıblak, Nilgün. "Mersin'de İnanç Merkezlerine Bağlı Kurban Törenleri". *TÜBAR XVII* (2005): 155-176.
- Diyanbayeva, Mayramgül. "Kırgız Türklerinde Ölüm". *Millî Folklor* 21 (2009): 89-97.
- Diyanbayeva, Mayramgül. *Kırgızlarda Atalar Kültü*. Konya: Kömen Yayınları, 2016.
- Erdem, Mustafa. *Kırgız Türkleri Dini ve Sosyal Hayatı*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Ergeş Kızı, Aziza ve Mualla Yıldız. "Geleneksel Kırgız Dini Ölçeği". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11 (2018): 805-814.
- Günay, Ünver ve Harun Güngör. *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Güngör, Harun. "Geleneksel Türk Dininden Anadolu'ya Taşınanlar". *Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni* Ankara: Öncü Basımevi, 2007: 1-6.
- İnan, Abdulkadir. *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976.
- İnan, Abdulkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986.
- Pembeci İ. Barış. (2014). "Kırgızistan Mezar Ziyaretleri". *Folklor/Edebiyat* 20 (2014): 101-112.
- Karatayev, Olcabay ve Salaydin Eraliyev. *Kırgız Etnografyası Boyunça Sözdük*. Bişkek: Biyiktik, 2005.
- Karatayev, Olcabay. *Kırgız Etnominder Sözdüğü*. Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Karıpkulov, A. ve diğer. *Manas Enstiklopediyası I-II*. Bişkek: Muras, 1995.
- Kiyat, Arzu. *Kırgız Halk Hekimliği (Oş Bölgesi)*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2023.
- Kurmangaliyeva Ercilasun, Güljanat. (2017). "Ateist Bir Devlette Yaşayan Din: Sovyet Kırgızistanı'nda Din. *Türk Dünyası Araştırmaları* 116 (2017): 51-70.
- Light, Nathan. "Kyrgyz Genealogies and Lineages: Histories, Everyday Life and Patriarchal Institutions in Northwestern Kyrgyzstan". *Genealogy* 2 (2018): 1-26.
- Mestre, Irène. "The Way to the Pastures: How to Reconcile Community-based Pasture Management with Mobility in Agropastoral Systems in the Naryn Province of Kyrgyzstan". *Journal of Depopulation and Rural Development Studies* (2018): 1-37.
- Moldokulova, Dinara. *Kırgızdardın Saltık Cürüm-Turum Madaniyatı*. Bişkek: İ. Arabayev Atındaki Kırgız Mamlekettik Unibersiteti, 2016.
- Ocak, Y. Ahmet. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- Orozobayev, Mayrambek. "Kırgızcadaki Pir İnançıyla İlgili Bazı Kelimeler Üzerine". *Bilgi* 59 (2011): 191-202.
- Polat, Kemal. *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Roux, Jean-Paul. *Eski Türk Mitolojisi*. Ankara: Bilgesu, 2011.
- Sakhi, Cıldız ve Hava Selçuk. "Güney Kazakistan Sosyal Hayatında Türbeler ve Türbelerde Yapılan Ziyaretler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 103 (2022): 205-225, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.010>.
- Tanyu, Hikmet. *Türklerin Dini Tarihi*. İstanbul: Türk Kültür Yayı, 1978.
- Ünal, Ali. "Geleneksel Türk Ailesinde Çocuk ve Çocukla İlgili İnanç Felsefesi: Kırgızistan Örneği". *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 15 (2015): 9-36, DOI: <http://dx.doi.org/10.21560/spcd.49376>.
- Yıldız, Naciye. *Manas Destanı (W. Radloff) ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahtiler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.
- Yıldız, Naciye. "Türk Destanlarında Çocuksuzluk". *Millî Folklor* 21 (2009): 77-88.
- Yıldız A, Kübra. *Türk Kültüründe Atalar Kültü*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- Yudahin, K. K. *Kırgız Sözlüğü II* (akt. Abdullah Taymas). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.

HALK KÜLTÜRÜNDE RESİMLİ SANDIKLAR*

Painted Chests in Folk Culture

Doç. Dr. A. Pelin ŞAHİN TEKİNALP**
Dr. Muzaffer KARAASLAN***

ÖZ

El sanatlarının öne çıkan üretim alanlarından biri sandıklardır. Halk kültüründe kendisine çeşitli anlamlar yüklenen, gündelik hayatın içerisinde özel manalar kazanan bu eşya farklı beğenileri yansıtan bir mecrâ olarak dikkat çekmektedir. Aynı zamanda halk sanatının belirli tekrarları ve yüzyıllar içerisinde kabullenilen ortak beğenilerinin izlerini takip edebildiğimiz nesnelere biri olarak da öne çıkmaktadır. Eşyaların en güvenli saklandığı yerlerin sandıklar olması nedeniyle Osmanlı halkının her kesimi tarafından tercih edilmiş ve evlerinde mutlaka yer almıştır. “Sandık” kelime olarak incelendiğinde Arapçadan Türkçeye girdiği anlaşılmaktadır. Servi, ceviz, abanoz, meşe, kestane, ardıç, elma vb. ağaçlarla yapılan söz konusu nesne halkın hem gündelik kullanımında hem de özel günlerinde öne çıkmıştır. Sandıklarda mal sandığı, cephane sandığı ve çeyiz sandığı olmak üzere genel bir sınıflandırmaya gidilebilmekle birlikte kullanım yöntemleri değiştiğinde de bu genel grupları çoğaltmak mümkündür. Halk kültüründe sandıkların önemli bir yeri vardır ve özellikle evlilik gibi ritüellerin vazgeçilmez bir nesnesi olduğu için bu hususta çeyiz sandıkları öne çıkmaktadır. Çeyizin konulduğu ve aynı zamanda sergilenmesine yardımcı olan bir mobilya olması ile de önem arz etmektedir. Çeyiz taşıma, çeyiz açma/serme gibi Anadolu’da hâlâ yaşayan bu kültürün izleri atasözlerinde, deyimlerde ve mânilerde bulunabilmektedir. Osmanlı toplum yapısında sandıklar sadece taşra insanının tercih ettiği bir eşya olarak karşımıza çıkmaz. Taşranın yanı sıra saray eşrafının da sandık kullandığı hem müze koleksiyonlarındaki eserler aracılığıyla hem de yazılı belgeler doğrultusunda tespit edilmiştir ve sarayda yaşayanlar tarafından kullanılması dönemin kitap resimlerine de konu olmuştur. Bu betimlemelerde hediyelerin taşındığı eşyalar olarak görselleştirilmiştir ve söz konusu resimler bahsi geçen malzemenin kullanımını gösteren dönem belgeleridir. Sandıklar sanatçılar tarafından farklı teknik ve malzemelerle süslenmiştir. Çalışmamızda temel olarak *resimli* olanlar incelenecektir. Araştırmalarımız sonucunda çok sayıda örnek saptanmakla birlikte bunlardan bir seçki yapılmıştır. Seçilenler özellikle Anadolu örnekleri olsa da bir başkent eserine de yer verilmiş ve halk kültürü içinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Ancak resimli olanların yayınlarda sadece birkaç sınırlı örnekle tanıtıldığı ve temaları üzerine herhangi bir gruplama çalışması yapılmadığı görülmüştür. Araştırmamız kapsamında farklı örneklerle ulaşabilmek amacıyla hem antikacılarda hem de müzayede şirketlerinde yapılan araştırmalarda birçok eser saptanmış ve resimlenen bu sandıkların genellikle çeyiz sandıklarından oluştuğu sonucuna varılmıştır. Resimli sandıklar bezemelerine göre kendi içerisinde gruplara ayrılmaktadır. Bunlar geometrik bezemeler, bitkisel bezemeler, vazo düzenlemeleri, yapı tasvirleri, manzara resimleri ve ulaşım araçlarının tasvirlerinden oluşmaktadır. Eserlerin üretildikleri bölge ve dönemi üzerine bir saptama yapmak araştırmamızın ana iskeletini oluşturacaktır. Bununla birlikte Osmanlı döneminde bezeme programının malzeme fark etmeksizin tüm sanat dallarında paralel ilerlediği bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda farklı malzeme üzerine çalışan sanatçıların ortak dünyası da irdelenmeye çalışılacaktır. Çalışma kapsamında incelenen örneklerin üzerlerindeki resimler dönemin sanat anlayışını yansıtırken ortak repertuar ve ortak üsluplarla saray ve halk sanatı üzerine fikir sunmaktadır. Araştırma kapsamında yapılan incelemelerde resimli olanlarla duvar resimleri arasında tema ve üslup açısından benzerlikler tespit edilmiştir. Bu makale aracılığıyla hem sandık resimleri tematik olarak incelenecek hem de duvar resimleriyle karşılaştırılarak dönemin sanat dünyası ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler

Sandık, resimli sandık, çeyiz sandığı, halk sanatı, duvar resmi.

ABSTRACT

Chests are a significant area of handicraft production. These items, imbued with various meanings in folk culture and acquiring special significance in daily life, serve as a medium reflecting diverse taste. Moreover, they stand out as objects that reveal the enduring common tastes of folk art, accepted through repetition

* Geliş tarihi: 18 Temmuz 2023- Kabul tarihi: 14 Haziran 2024

Şahin Tekinalp, A. Pelin; Karaaslan, Muzaffer. “Halk Kültüründe Resimli Sandıklar”, *Millî Folklor* 144 (Kış 2024): 111-125

** Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, apelintek@gmail.com, Ankara/Türkiye, ORCID ID: 0000-0002-9551-3807.

*** Ludwig-Maximilians-Universität München, Institut für den Nahen und Mittleren Osten, Lehrstuhl Turkologie, Postdoctoral Fellow, muzafferkaraaslan1@gmail.com, Ankara/Türkiye, ORCID ID: 0000-0002-6095-141X .

over centuries. Due to being the safest place to store belongings, chests have been preferred by all segments of Ottoman society and found in every household. The word *sandık* (chest) has entered Turkish from Arabic. These objects, made of various types of wood such as cedar, walnut, ebony, oak, chestnut, juniper, apple, etc. have stood out both in everyday use and on special occasions. Although chests can be grouped in general as goods chests, ammunition chests and dowry chests, it is possible to increase these general groups as the methods of use change. Chests hold a significant place in folk culture, especially as indispensable objects in rituals such as marriage ceremonies. In this regard, dowry chests stand out. These chests are furniture in which dowries are placed and also displayed. The traces of this cultural tradition of carrying the dowry and displaying it, which is still alive in Anatolia, can be found in proverbs, idioms and folk poems (mâni). In the Ottoman world, chests do not appear as items preferred only by rural people but also by the palace elite, as it is evident both through museum collections and written documents. It has been determined through the works in museum collections and written documents that the palace gentry, as well as the countryside, used chests, and their use by the courtiers was also the subject of book illustrations of the period. These illustrations portray the transportation of gifts in chests. Such illustrations are remarkable historical documents proving the use of chests during that period. Chests have been decorated by artists using different techniques and materials. In our study, we primarily focus on examining *painted chests*. Although we have encountered a significant number of examples during our research, we made a selection among them for analysis. While the selected examples are primarily Anatolian, a piece from the capital city has also been included and examined within the context of folk culture. The place of chests within folk culture has been addressed in various sources. However, except for a few limited examples, unfortunately, painted chests have not been thoroughly studied or no grouping work has been published regarding their themes. As part of our research, many works have been identified at antique shops and auction companies in order to access examples. These painted chests mostly consist of dowry chests. Painted chests are divided into groups based on their decorations. These include geometric motifs, floral motifs, vase arrangements, architectural depictions, landscape paintings and depictions of transportation vehicles. Determining the region and period in which the artworks were produced will form the main framework of the research. However, it is a well-known fact that during the Ottoman era, the decorative art of “bezeme” progressed in parallel across all art forms regardless of the materials used. In this context, we will also examine the common artistic world of artists working with different materials. The paintings on the examined chests within the scope of this study not only reflect the artistic understanding of the period, but also provide insights into both palace and folk art with their common repertoire and shared styles. In the course of the research, similarities have been pointed out in terms of themes and styles between chest paintings and mural paintings. The article examines the illustrated ones thematically and the art world of the period is revealed by comparing them with paintings.

Keywords

Chest, painted chest, dowry chest, folk art, mural painting.

Giriş

Jan Assmann belleği “*Bellek canlıdır ve sürekli iletişim içinde varlığını sürdürür, bu alışveriş duraksarsa veya alışveriş içinde olunan gerçekliğin çevresi değişir ya da kaybolursa unutmaya ortaya çıkar.*” şeklinde tanımlar (2015: 45). Halk kültürünün ve sanatının en önemli özelliği yüzyıllar içerisinde oluşan bellektir. Belleğin önemli özelliklerinden biri ise tekrarlar sonucu ortaya çıkan bilginin kabullenilmesidir. Peter Burke “*Yineleme, bütün sanat eserlerinde bulunabilir ve aslında bu olmadan bir yapıdan da söz edilemez, fakat halk kültüründe yineleme özellikle göze batabilir veya apaçık olabilir*” şeklinde bir tanımlamayla, belirgin tekrarların ürünü olduğunun altını çizerek kuramsal bir açıklama getirmiştir (1996: 159).

Belleğin, halk kültüründeki yerini görebildiğimiz, gündelik hayatın içerisinde özel manalar kazanan, halk sanatındaki tekrarları ve yüzyıllar içerisinde kabullenilen ortak beğenilerinin izlerini takip edebildiğimiz nesnelere biri sandıklardır. Eşyaların en güvenli saklandığı yer olması nedeniyle Osmanlı halkının her kesimi tarafından tercih edilmiş ve evlerinde mutlaka yer almıştır.

Sandık kelimesi Arapçadaki şandūk sözcüğünden Türkçeye girmiştir. Servi, ceviz, abanoz, elma vb. ağaçlarla yapılan söz konusu nesne, halkın hem gündelik kullanımında hem de özel günlerinde öne çıkmıştır. Bu durum türkülere, halk hikâyelerine ve yazılı

metinlere de yansımıştır. Kaşgarlı Mahmud 11. yüzyılda, 'kiz' sözcüğünden hareketle "misk kokusu, taht, kürsü, sandık ve heybe gibi şeylerdir" diye açıklamaktadır (Ögel 1991: 284). Buradaki 'kiz' kelimesinin anlamı gizlemek kelimesiyle eşittir. Dolayısıyla sandıklar gizlemeye, korumaya yarayan malzemelerdir. Ayrıca köken araştırmasına devam edildiğinde, yine Bahaeddin Ögel, 12. yüzyıla ait Edib Ahmed b. Mahmud Yükneki'nin *Atabetü'l Hakayık* adlı eserinde "sepet-sanduk/sandug" kelimesinin geçtiğini ve bu nesnelerin Orta Asya'dan Anadolu'ya geldiğini belirtmektedir. Araştırmacılar, kelimenin kökeninden hareketle sandıkları, Orta Asya'ya dayandırmaktadır. Ancak söz konusu nesne, şüphesiz ki form ve işlevselliğinden dolayı kadim dönemlerden itibaren bütün coğrafyalarda kullanılmıştır (Ögel 1978: 283-284; Yalçın Usal 2010: 161). Osmanlı ve Türk dönemi kullanımlarına bakıldığında da çeşitli tanımlar yapılmıştır. "....Mütelevvi eşya koymıya ve taşımıya mahsus ekseriyetle mukavin tahtadan, bazen saç-bakır-sim ince tabakalardan yapılmış kapaklı muhafaza" diye tanımlanırken Büyük Osmanlı Lügatinde, "Eski Türk Evlerinde içlerine giyim eşyası veya muhafazası gerekli görülen ihtiyaç malzemelerinin yerleştirildiği sandıklar....." diye anlatılır ve devamında sandık türlerini sıralarken içlerinde en önemlisinin cihaz/çeyiz sandığı olduğu Reşat Ekrem Koçu'nun *İstanbul Ansiklopedisindeki* aktarımında dikkati çekmektedir (Toros: 36-37). Ahşap işçiliğinde pek çok sanatkâra sahip olan Osmanlı İmparatorluğu'nda yapılan her sanat eseri mutlaka bir işlev üstlenmiştir. İster bir yapı isterse günlük kullanım eşyası olsun öncelikle estetik bir sanat tasarımı olarak günlük hayatta bir ihtiyacı karşılamıştır. Özenle işlenen ve süslenen eşyalar bir yandan geleneksel bezeme programını takip ederken öte yandan değişikliklere de açıktır.

Özellikle sandık söz konusu olduğunda ilk akla gelenler çeyiz sandıklarıdır. Selçuklu/Osmanlı dönemine kadar giden çeyiz geleneği ve çeyiz sandığı denince akla el işlemlerinden mutfak eşyasına, değerli kumaşlardan yorgan, yatak örtülerine kadar farklı ve çeşitli malzemelerin saklandığı ahşaptan yapılmış sandıklar gelir. Hayat şartlarının değişmesiyle beraber ekonomik durum ve yörelere göre bu önemli eşyanın da farklılaştığı gözlenmektedir.

Bu mobilya sadece taşınabilir bir nesne olarak hafızalarda yer almakla kalmamış, aynı zamanda mimaride de yerini bulmuştur. Osmanlı konutlarında nasıl ki sofa, başoda, gelin odası, mutfak gibi farklı birimler varsa sandık odası diye bir mekânın varlığı da kayıtlarda geçmektedir. Hâliyle sandıkların veya sandık kavramının Osmanlı konutunu, mimarisini etkilediğini söylemek yanlış olmayacaktır (Abdülaziz Bey 2002: 168; İçel 2017: 38; Hasol 2019: 406).

Halk kültüründe sandıkların önemli bir yeri olduğu başta evlilikler söz konusu olduğunda dikkati çekmektedir. Özellikle evlilik törenlerinin vazgeçilmez bir nesnesi olduğu aşikârdır. Öncelikle çeyizin konulduğu ve aynı zamanda sergilenmesine yardımcı olan bir mobilya olması ile de önemlidir. Anadolu'nun hemen her bölgesinde, isteyen herkes görebilsin diye /yani bir seyirlik malzeme olarak/ "çeyiz serme veya çeyiz yazma" olarak nitelendirilen sergileme olayı kız tarafında gerçekleşmektedir. Bu serme etkinliğinin süresi kişinin/ailenin maddi durumuna, çeyizin zenginliğine ve çeşitliliğine bağlı olarak değişmektedir. Halkın yanı sıra bu geleneğin saray eşrafı tarafından da kabul gördüğü anlaşılır. Döneminde saray düğünlerinde, görkemli çeyiz alayları kurulmuş ve halk sokaklara çıkarak çeyiz seremonisini ilgi ve hayranlıkla izlemiştir.

Türklerde çeyiz geleneğinden söz edildiğinde, bu durumun başta çeyiz sandığı olmak üzere çeyiz hazırlama, serme, asma, çeyiz götürme, çeyiz alayı, çeyiz görme gibi çok katmanlı olarak ritüele dönüştüğü anlaşılmaktadır (Demir 2017: 134). Anadolu'da hâlâ yaşayan bu kültürün en önemli ögesi sandıklardır ve izlerini atasözlerinde, deyim-

lerde ve mânilerde bulabilmek mümkündür (İçel 2017: 12-18). Ayrıca söz konusu kültür çağdaş belgesellere de konu olmuştur. Suha Arın'ın 1983 yapımı olan “*Kula'da Üç Gün*” isimli belgeselinde sandığın evlerdeki konumu, düğün sürecinde taşınması ve gelin odasındaki yeri tüm açıklığıyla izleyiciye sunularak kayda geçmiştir (Resim 1-2-3).



Resim 1: Kula'da Üç Gün Belgeseli (Yön. Suha Arın) **Resim 2:** Kula'da Üç Gün Belgeseli (Yön. Suha Arın)



Resim 3: Kula'da Üç Gün Belgeseli (Yön. Suha Arın)

Osmanlı toplum yapısında sandıklar sadece taşra insanının tercih ettiği bir eşya olarak karşımıza çıkmaz. Taşranın yanı sıra saray eşrafının da sandık kullandığı müze koleksiyonlarındaki eserlerle birlikte dönemin yazılı belgeleri sayesinde de tespit edilmektedir. Rıfkı Melûl Meriç'in yayımladığı 16. yüzyıla ait belgelerde, sanatçıların bayramlarda sultana verdiği hediyeler arasında sandıkların yer alması bunun göstergesidir (Meriç 1963: 771). Belgelerde, Nakkaş Abdülfettah'ın Sultana münakkaş bir sandık ve Nakkaş Hacı Mir'in musavver bir diğerini hediye ettiği kaydedilmiştir. Sultana hediye olarak verilenlerin bezeme açısından yoğun hatta “*musavver*” kelimesinden yola çıkarak resimli sandıklar olduğu sonucuna varılmaktadır. Ne yazık ki elimizde söz konusu eserlerin boyutları ve kullanım biçimleri hakkında bilgi yoktur. Muhtemelen bayramlarda Sultana armağan olarak gönderilenler daha küçük boyutlarda, belki de mücevherler için tasarlanan küçük sandıklar olmalıdır. Sandıkların, saray eşrafınca kullanıldığı sadece yazılı belgelerden değil dönemin kitap resimlerinden de anlaşılmaktadır. 16. yüzyıla tarihlendirilen Topkapı Sarayı Müzesi Koleksiyonu'na kayıtlı *Şehnâme-i Selim Han* (TSM. H3595) ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nin koleksiyonunda bulunan *Şehinşehnâme* (İÜK. F1404) isimli resimli el yazmalarında elçi kabul sahneleri vardır (Resim 4-5) ve bu resimlerde, sandıklarla hediyelerin taşındığı görselleştirilmiştir. Söz konusu anlatım ve betimlemeler sandıkların kullanımını gösteren dönem belgeleri olarak önemlidir (And 2014: 246-249). 17. yüzyılın sonlarında, seyyahların aktarımına göre IV. Mehmet'in kızı olan Hatice Sultan'ın çeyizi, saraydan Edirne'ye kadar sergilenir ve çeyizinde elmas ve incilerle süslenmiş yatak örtüleri, kadife örtüler, porselen

takımlar gibi her türlü çeyiz malzemesi dönemin zenginliğinin de belgesi gibidir (Yayan ve Kılıç 2014: 17).



Resim 4: Şehnâme-i Selim Han TSM. H3595
Kaynak: And, 2014, s. 246



Resim 5: Şehinşehnâme İÜK. F1404
Kaynak: And, 2014, s. 248

Tarihsel süreç içerisinde sandıkların kullanım biçimleri değişmiştir. Bu doğrultuda “Sandıklar kaç gruba ayrılmaktadır?” sorusu karşımıza çıkmaktadır. Kabaca bakıldığında mal sandığı, cephane sandığı ve çeyiz sandığı olarak genel bir gruplamaya gidilebilmekle birlikte kullanım yöntemleri değiştikçe sandıkların çeşitlerini de çoğaltmak mümkündür. Konak ve hanelerde cilalı sandıklar görülürken yapıldığı malzemeye göre ceviz sandık, silme sandık, ıhlamur, çam, servi, ardıç sandıklarla örgüsüne göre sepet sandıklar görülür. Ayrıca yatak/yorgan gibi büyük kullanım eşyaları için yatak ambarı denilen ve köseleden yapıldığı için dayanıklı oldukları için yol sandıkları olarak anılan türleri de yaygındır (Abdüüaziz Bey 2002: 200). Ancak bir kez daha çalışmamızda temel olarak *resimli* sandıkların ön planda ele alınacağını vurgulamak gereklidir.

Resimli Sandıklar

Sandıkların halk kültürü içerisindeki yeri pek çok farklı kaynaktan ele alınmıştır. Ancak resimli sandıklar birkaç sınırlı örnek dışında ne yazık ki incelenmemiş ve yayınlarda temaları üzerine herhangi bir gruplama çalışmasının yapılmadığı görülmüştür. Ülkemizde detaylı incelenen bir alan olmamakla birlikte yurtdışındaki çeşitli koleksiyonlarda bulunan eserler, akademik çalışmalara konu olmuştur (Dampierre 1987: 144-145, 173-175; Baskins 1998: 5; Fabian 2004: 58-67; Matseli vd 2011: 58). Bu durum söz konusu malzemenin sınırlar ötesi bir dolaşımının ve talebinin varlığına işaret eder. Ayrıca araştırmacıların halk kültürünü sandıklar üzerinden okumaları da araştırmanın önemli diğer yönüne işaret eder.

Makale kapsamında çeşitli örneklerle ulaşabilmek amacıyla antikacılar ve müzayede şirketlerinde yapılan araştırmalarda birçok eser saptanmıştır. Resimlenen bu sandıklar genellikle çeyiz sandıklarından oluşmaktadır. Belirtildiği üzere farklı örnekler tespit edilmekle birlikte, çalışmada eserler seçmecesi bir anlayışla ele alınmıştır.

Araştırmamızın başlıca amaçlarından biri, resimli sandıkların üretildiği bölgeler ve dönemleri üzerine saptama yapmaktır. Bununla birlikte Osmanlı döneminde bezeme programının malzeme fark etmeksizin tüm sanat dallarında paralel ilerlediği bilinen bir gerçektir ve özellikle farklı malzeme üzerine çalışan sanatçıların ortak dünyası da irdelenen konular arasındadır. İncelemeler sonucu sandık resimleri ile duvar resimleri arasında tema ve üslup açısından benzerlikler tespit edilmiştir. Bu makale aracılığıyla hem resimli sandıklar tematik olarak incelenecek hem de duvar resimleriyle karşılaştırılarak dönemin sanat dünyası ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Resimli sandıkların bezemelerine göre kendi içerisinde gruplara ayrıldığı anlaşılmıştır. Örnekler göz önüne alındığında geometrik ve bitkisel bezemeler, vazo düzenlemeleri, yapı, manzara ve ulaşım araçlarının tasvirleri şeklinde farklı düzenlemeler olduğu görülmektedir.

Geometrik Bezemeler

Sandıklarda geometrik bezemeler en sık karşılaşılan düzenlemeler olarak karşımıza çıkarken incelenen örnekler doğrultusunda kare, daire, yıldız vb. geometrik motiflerin varlığı dikkat çekicidir. Ayrıca çalışmanın ilerleyen safhalarında anlatılacağı gibi bir kısmı da bitkisel bezemelerle ortak kompoze edilmektedir. Bu çalışmada ele alınan sandığın ön yüzünde çeşitli geometrik motifler vardır. Kompozisyonda dört parçaya bölünmüş ve farklı renklere boyanmış daireler bulunmaktadır. Dairelerin etrafı birbirine simetrik bir şekilde yapılmaya çalışılmış ulama formunda ilerleyen üçgenlerden oluşmaktadır. Taşra örneklerini temsilen Tokat'ta üretilen bu eser, kırmızı ve siyah gibi görünen koyu bir tonla boyalıdır (Resim 6).



Resim 6: Geometrik Bezemeli Sandık

Bitkisel Bezemeler ve Vazo Düzenlemeleri

Çalışmada incelenen bir diğer grup çiçek buketleriyle vazo/saksı düzenlemelerinden oluşmaktadır. İstanbul'daki çeşitli antikacılar da yapılan araştırmalar ve görüşmeler doğrultusunda, Tokat'ta üretildiği öğrenilen sandıklardan birinin ön yüzünden geometrik motiflerle ortak seçilmiş bitkisel bezemeler görülmektedir. Yeşil bir zemin üzerinde üç bölüme ayrılan kompozisyonun merkezinde C kıvrımlarından oluşan bir çerçeve yer almaktadır. Çerçevenin hem içerisinde hem de köşelerinde farklı cinslerde çiçekler görülmekteyken merkezin her iki yanında ise birbirine benzer betimlemeler vardır. Burada yuvarlak kemer izlenimi uyandıran kompozisyon ve onun hemen içerisinde küçük bir saksı üzerinde yükselen çeşitli çiçekler dikkati çekmektedir (Resim 7).



Resim 7: Bitkisel Bezemeli Sandık

Bitkisel bezemeler ve vazo düzenlemelerinin olduğu bir diğer sandık örneği oldukça zengin bir repertuvara sahiptir. Boyalı bezemeler hem sandığın bütün çevresinde hem

de kapağın iç yüzeyinde yer almaktadır. Resimler sanatçı tarafından bölümlere ayrılarak nakşedilmiştir. Kapağın iç yüzeyinin merkezinde küçük bir dikdörtgen alan içerisinde çiçek buketi vardır. Buketin her iki yanında birbirine oldukça benzer iki vazı düzenlemesi görülmektedir. Yüzeyin en dışında kalan bölümünde ise paralel bir şekilde yapılmış servi ağaçları betimlenmiştir. Bu kompozisyon ulama formunda ilerleyen C, S kıvrımlı bitkisel bezemelerle çevrilidir. Sandığın merkezindeki bitkisel bezemenin üstünde bir boşluk vardır ve diğer örnekler dikkate alındığında eserin özgün hâlinde burada bir aynanın olduğunu söylemek mümkündür (Resim 8).



Resim 8: Vazo Düzenlemeleri ve Ağaç Tasvirleri

Sandığın ön yüzünde de yine dikdörtgen çerçevelerle ayrılmış resimler vardır. Burada simetrik bir şekilde yapılmış üç servi ağacı ve çeşitli çiçeklerden oluşan iki vazı düzenlemesi görülmektedir. Resimler, iç kapakta olduğu gibi kıvrımlı bitkisel bezemelerle çevrilidir ve yine Tokat'ta üretilen bu eserde kiremit kırmızısı, hardal sarısı, koyu yeşil ve turuncu renkler hâkimdir (Resim 9).



Resim 9: Vazo Düzenlemesi ve Ağaç Tasvirleri

Vazo düzenlemelerine örnek verebileceğimiz bir diğer sandıkta ise hacimli kıvrımlarla barok üslubunu çağrıştıran bir düzenleme söz konusudur. Eserde sütunlar ve kıvrımlı kemerlerle mimari bir mekân algısı yaratılmıştır. Bu bölümün içerisinde farklı renklerde çiçeklerin olduğu vazı betimlemeleri vardır. Ele aldığımız bu sandığın da Tokat'ta üretildiği bilgisiyle bezemesinde tercih edilen motifle, sanatçının yeni üsluplara açık olduğunu ve bunları kullandığını göstermektedir (Resim 10).



Resim 10: Vazo Düzenlemesi

Manzara ve Yapı Tasvirleri

Manzara ve yapı tasvirleri sandıklarda çeşitlilik göstermektedir. Sandığın bulunduğu, belki de yapıldığı coğrafyaya göre İstanbul ya da Edirne gibi eski başkent görünümünün yanı sıra hayali manzaralar da karşımıza çıkmaktadır. Çeşitli örnekler incelenmiş olmakla birlikte bu çalışmada bir başkent bir de Anadolu örneği ele alınarak üslup farklılıkları izlenmiştir.

İlk eser, 18. yüzyılda ıhlamur ağacından yapılmıştır ve tasarım açısından İstanbul üslubunu yansıttığı söylenebilir. Resim, sandığın arka düzleminde yer alırken ön yüzünde ise oyma ve sedef kakma teknikleri ile bezemeler görülmektedir (Resim 11).

Bu erken örneğimiz İstanbul panoramasını konu almasıyla ayrıcalıklı bir kompozisyon olarak dikkati çeker. Betimlemenin ön düzleminde tarhlarla ayrılmış, fiskiyeli havuzun olduğu bir bahçeye nazır köşkler ve köşkların hemen gerisinde farklı konumlarda bulunan saltanat kayıkları ile boğaz trafiği dikkat çekmektedir. Resmin arka düzleminde ise kara parçaları ve bunların denize bakan yamaçlarında sahil köşkları veya kasırlar, 18. yüzyıl sonlarından itibaren İstanbul'un değişen görünümünü yansıtır. İstanbul'un değişen silüeti sanatçılar için aktarılması gereken yeni bir görüntü olması açısından önemlidir (Resim 12).



Resim 11: Manzara Resimli Sandık

Fotoğraf: ALİF Art A.Ş. Arşivi

İkinci örnek, yine Tokat'ta karşımıza çıkmaktadır ve resim, sandık kapağının iç yüzeyinde yer almaktadır. Kompozisyonun merkezinde çerçeve içerisinde birbirine paralel bir şekilde yerleştirilmiş ve mimari olarak benzer özellikleri taşıyan kırma çatılı yapılar görülmektedir ve hayali bir manzara olduğu açıktır. Resmin arka düzleminde ise



Resim 12: Manzara Resimli Sandık Detay

Fotoğraf: ALİF Art A.Ş. Arşivi

farklı boylarda ağaçlar vardır. C ve S kıvrımlarıyla oluşturulmuş alanın dış yüzeylerinde, her iki yanında aşağıdan yukarıya doğru uzayan bereket boynuzları dikkat çekmektedir (Resim 13).



Resim 13: Yapı Tasvirli Sandık Kapağı
Fotoğraf: Sancak Müzayede Arşivi

Ulaşım Araçlarının Tasvirleri

Resimli sandıkların bezeme programında yer alan önemli gruplardan biri ulaşım araçlarının tasvirleridir. Bu grubun büyük bir çoğunluğunu gemi betimlemeleri oluştururken yaygınlaşan bir taşıt olarak trenlerle de karşılaşılmaktadır. Söz konusu tema özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun sanayileşme çabalarının resimdeki göstergesi olmalıdır.

Kompozisyonlar incelendiğinde, gemi resimlerinin genellikle fırkateyn, korvet, buharlı gemi ve monitör gibi farklı türlerin aktarılmasından oluştuğu görülmektedir (Beydiz 2014: 15-16). Genellikle sandık kapaklarının merkezinde yer alan bu tasvirlerde deniz detayı ve bayraklar dikkat çekmektedir. Bayraklar da yine kendi içerisinde farklılık göstermektedir. Büyük bir çoğunluğunu Türk bayrağı oluşturmakla birlikte, Yunanistan ve Fransa gibi çeşitli ülkelere ait olanlar da araştırma sırasında tespit edilmiştir (Resim 14-15).

Sandıklardaki gemi tasvirlerinde çeşitlilik göze çarpmaktadır. Bu tür eserlerin bir kısmında gemiler tek başına betimlenirken bazı örneklerde gemilerin çevresine sanatçılar tarafından farklı cinslerdeki çiçekler nakşedilmiştir. Gemi imgesi sevilen bir tema olarak sandıklarda yer bulmuş ve Anadolu'nun birçok kentindeki sanatçılar tarafından üretilmiştir.



Resim 14: Gemi Tasvirli Sandık Kapağı
Fotoğraf: Bayrak Müzayede Arşivi



Resim 15: Gemi Tasvirli Sandık Kapağı
Fotoğraf: Bayrak Müzayede Arşivi

İmparatorluk sınırları içinde yaygınlaşan bir diğer konu tren kullanımınıdır ve hemen karşılığını bezeme programında bulmuştur. Dönemin gündeminde diğer bir ulaşım aracı olarak tren/demir yolu da gemiler gibi yine yoğun bir şekilde sandıklarda karşımıza çıkarken çalışma kapsamında incelediğimiz örnekte, bu kez tek başına değil detaylı bir şekilde gösterilen ağaçların ve tepelerin arasında yani doğa ile birlikte betimlendiği görülmektedir. Sandık kapağının merkezinde dört bölümlü bir tren tasviri vardır. Resmin ön düzleminde yan yana sıralı küçük tepeler ve farklı yerlerde duran çeşitli ağaç betimlemeleri görülmektedir. Sanatçının renk tonlamaları ve optik perspektif denemelerinin gözlemlendiği bu eserin merkezinde H. 1284 tarihi okunmaktadır. Bu doğrultuda sandığın M. 1867-68 yıllarına ait olduğu anlaşılmaktadır (Resim 16).



Resim 16: Tren ve Manzara Tasvirli Sandık

Değerlendirme

Genel olarak değerlendirildiğinde sandıklar Osmanlı toplum yapısında önem kazanan ve üzerine farklı anlamlar yüklenen bir mobilyadır. Söz konusu bu eşyanın hem saray ve çevresinde hem de halkın konutlarında bulunması ortak bir kültürün varlığına işaret eder. Halk tarafından en sık kullanılan eşyalardan biri olması, mobilyaların bezemelerini de etkileyerek, ustaların daha özenli davranmalarına ve dönemin sanat anlayışıyla bezenmelerine olanak sağlamıştır. Sandıklarda ahşap oymalar ve metal detaylarla sık karşılaşılmasıyla birlikte öne çıkan bir diğer bezeme türü resimler ve boyalı nakışlardır.

Çalışmanın kapsamında incelenen sandıklardaki resimler dönemin sanat anlayışını yansıtırken ortak repertuar ve üsluplarla hem saray hem de halk sanatı üzerine fikir sunmaktadır. Bu bağlamda araştırma sürecinde tespit edilen eserler arasında bir seçkiye gidilerek temaları en iyi gösteren örnekler tercih edilmeye çalışılmıştır.

Resimli sandıklar gruplar hâlinde incelendiğinde yapı ve manzara betimlemeleri öne çıkan temaların başında gelmektedir. Daha önce de vurguladığımız üzere çalışmamızda özellikle bir İstanbul bir de Anadolu örneği ele alınmıştır. 18. yüzyıla ait olan ve büyük bir ihtimalle saray veya çevresi için üretilen sandık incelendiğinde ve İstanbul resimleriyle karşılaştırıldığında tam anlamıyla başkent üslubunu gösterdiğini söylemek doğru olacaktır (Resim 11). Eserin kesin yapılış tarihi bilinmemekle birlikte sandıktaki resmin konusu ve işleniş dikkate alındığında III. Selim (sal. 1789-1807) dönemine tarihlendirmek mümkündür. Bunu kanıtlamak için aynı dönemin duvar resimlerine bakmak yeterli olacaktır. Topkapı Sarayı'nın III. Selim döneminde boyanan Has Oda ve Mihrişah Sultan Dairesi'ndeki duvar resimleriyle sandıklar arasında organik bir bağdan söz edilmelidir (Resim 17-18). Duvar resimlerindeki bahçe ve havuz düzenlemeleri, saltanat kayıkları gibi detaylar, sanatçının perspektifi ele alış biçimi, renk ve tonlamaları birbiriyle örtüşmektedir.



Resim 17: Topkapı Sarayı III. Selim Has Odası
Kaynak: Bağcı vd. 2006: 298



Resim 18: Topkapı Sarayı, Mihrîşah Sultan Dairesi
Kaynak: Atasoy 2011: 266

Meriç'in bahsettiği gibi padişaha verilen hediyeler arasında nakışlı ve resimli sandıkların olduğu kayıtlara geçmiştir. Müellifin incelediği belgeler klasik döneme ışık tutmakla birlikte başkentte sandıkları resimleme geleneğinin yüzyıllar boyunca devam ettiği anlaşılmaktadır (Meriç 1963: 771). Bu çalışmanın öznelereinden biri olan ve saray veya çevresi için üretildiğini düşündüğümüz sandık da bunun kanıtıdır.

Anadolu'daki yapı tasvirli sandık örneğimiz Tokat kökenli olup, eserin betimlenmesinde sanatçının, dönemin sanat anlayışını takip ettiği ve geç dönemin sivil ya da askeri yapılarını anımsatsa da şimdilik neresi olduğu saptanamayan bir örnek olarak dikkati çekmektedir (Resim 13).

Başkent dışı üretimlere örnek verebileceğimiz bir diğer sandık Edirne'de karşımıza çıkmaktadır (Resim 19). Bu sandığı önemli kılan noktalardan biri üzerinde kentin görsel yansımasının yer almasıdır. Edirne kentinin simge yapıları olarak bilinen Üç Şerefeli Cami ile Selimiye Cami sanatçı tarafından tasvir edilmiştir ve eserin bütün yüzeyinde hem çeşitli yapı tasvirleri hem de kent betimlemeleri vardır (Karaçağ 2011: 254). Farklı bölgelerde benzer özellikte resimli sandıkların olması ortak bir beğeni dünyasına ve yaygın bir üretimin varlığını işaret etmektedir.



Resim 19: Kent Manzaralı Sandık

Kaynak: Karaçağ 2011: 256

Hem çalışmada incelenen Tokat'taki hem de karşılaştırma malzemesi olarak seçilen Edirne örneği gibi manzara ve yapı tasvirli sandık bezemelerinin benzer örneklerini Osmanlı'nın çeşitli kentlerindeki duvar resimlerinde görmek mümkündür. Araştırma ve değerlendirmemiz sonucunda Karaçağ'ın Edirne manzarası olarak düşündüğü tasvirin bir benzeri Muğla'daki Mehmet Ali Ağa Köşkü'ndeki duvar resminde karşımıza çıkmaktadır (Karaçağ 2011: 254) (Resim 20). Sandıktaki cami tasviri ile Muğla'daki res-

min mimari detaylarında farklılıklar olmakla birlikte topografik özellikler ve yapıların yerleştirilmesi ortak bir hafızanın varlığına işaret eder. Bu durum belleklerdeki imgele-
rin sürekliliğini göstermesi açısından kayda değer olmakla birlikte yukarıda Assmann'ın
da bahsettiği gibi *"Bellek canlıdır ve sürekli iletişim içinde varlığını sürdürür"* sözünü
doğrular niteliktedir (2015: 45).



Resim 20: Muğla, Mehmet Ali Ağa Konağı

Fotoğraf: Halil Kendir

İncelenen örneklerde resmin öznesi olarak ulaşım araçlarının önemli bir yer tuttu-
ğuna işaret edilmişti. Bu grup içerisinde öne çıkan gemi tasvirleri dikkate alındığında,
(Resim 14-15) gemilerin sanatçıların imge dünyasında olmasının en önemli nedenleri
arasında dönemin gelişen teknolojisi yatmaktadır. Bilindiği gibi Osmanlı Devleti'nde
ilk buharlı gemi, II. Mahmud (sal. 1808-1839) döneminde ülkenin karasularında görül-
meye başlamıştır. Servet-i Fünun gibi, 19. yüzyılın çeşitli gazete ve dergilerinde buharlı
gemilere yönelik haberler yapılmış ve bu haberler gemi görselleriyle desteklenmiştir.
Ayrıca çeşitli kartpostallarda ve efemeralarda gemi görsellerinin yoğunluğu dikkat çeki-
cidir. Bu durum gemi imgesinin görsel dünyadaki yoğunluğuna işaret etmekle birlikte
söz konusu tasvirin duvar resimlerine ve sandıklara giden yoluna da ışık tutar. Sandık-
lardaki gemi tasvirlerinin benzerlerini farklı kentlerde duvar resimleri olarak görmek
mümkündür. Çeşitli sanat türlerinde aynı konuların işlenmesi de sanatçıların ortak bir
repertuvaya sahip olduklarını kanıtlar niteliktedir (Resim 21-22).



Resim 21: Safranbolu, Sipahioğlu Konağı



Resim 22: Aydın, Cincin Köyü Camii

Gemi tasvirli sandık kapaklarında dikkat çeken bir diğer ayrıntı bayraklardır. Tas-
vir edilenler genellikle Türk bayrağı olmakla birlikte Fransa, Yunanistan, Almanya ve
daha birçok ülkenin bayrak veya flamlarının sanatçılar tarafından işlendiğini kanıtla-
maktadır. Bu tür örnekler genellikle 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın başlarına ait sandıklarda
karşımıza çıkmaktadır ve söz konusu yüzyıllar hem Osmanlı Devleti hem de diğer ülke-
ler için köklü değişikliklerin olduğu bir dönemdir. Farklılaşan politikalar, savaşlar,
ticaretteki rekabetler ve tüm bu hadiselerin nesnesi olan gemilerin doğal olarak dikkat

çeken bir ulaşım aracı hâline gelmesinin önünü açmıştır. Bu durum ise sanatçıların dikkatinden kaçmamış ve farklı bayraklı gemiler ticaret, donanma gücü gibi gerçek/güncel durumlar sanatçıların hayal dünyalarına dâhil olmuştur.

Alan araştırmalarında karşılaştığımız bir diğer ulaşım aracı trendir (Resim 16). Trenlerin tarih sahnesinde yer alması 19. yüzyılın başlarına dayanmakta ve aracın Osmanlı topraklarına gelişi ise yine aynı yüzyılın ortalarına denk gelmektedir. (Quataert 1631; Tamçelik 2000: 488). Osmanlı halkının tanıştığı bu yeni icat, sanatçıların üretimlerine de yansyarak incelediğimiz sandığın resimlerinin bu sürecin bir sonucu olarak değerlendirilmesine katkı sunmuştur.

Sandık kapaklarında tren tasvirli örnekler sınırlı olmakla birlikte Osmanlı sanatçılarının farklı malzemelere aynı ulaşım aracını işlediklerini gösterir. Trenler çeşitli kentlerde duvar resmi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Amasya'daki II. Bayezid Cami'nin ve Merzifon'daki Karamustafa Paşa Cami'nin şadırvanlarındaki tren tasvirleri, resmediliş açısından Tokat'ta üretilen sandığa benzemektedir (Resim 23-24). Sandıktaki örnek, duvar resimlerinde olduğu gibi sade ve belli başlı hatlarıyla çizilmiştir.



Resim 23: Amasya II. Bayezid Cami Şadırvanı
Kaynak: Uz Taşkesen 2011: 188

Resim 24: Merzifon Karamustafa Paşa Cami Şadırvanı

Söz konusu sandık kapağı sadece tren açısından duvar resimleriyle örtüşmemektedir aynı zamanda etrafında bulunan ağaçlar ve küçük tepelerin betimlenmesiyle üslup açısından da büyük benzerlikler vardır. Yukarıda bahsedilen şadırvanlardaki dağ ve ağaç tasvirleri sandıktaki örneklerle birebir örtüşmektedir. Bununla birlikte sandığın üretim merkezi olan Tokat'taki Musa Fakih Türbesi (Resim 25) ve Şeyh Mehmed Türbesi'nde de benzer özellikler açık bir şekilde karşımıza çıkmaktadır (Yetiş 2017: 65,80).



Resim 25: Musa Fakih Türbesi Duvar Resimleri
Kaynak: Yetiş 2017: 65

Amasya ve Tokat'taki duvar resimlerinin sanatçısı Zileli Emin veya onun ekolünden kişilerdir (Tanman 1993: 511-514). Bu durumda söz konusu resimlerle sandık kapasındaki betimlemenin benzerliği akıllara Zileli Emin'i getirmektedir. Sandıkta tarih yazmakla birlikte sanatçı imzası olmadığı için kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak örnekler arasındaki üslup birliği Zileli Emin veya dahil olduğu ekolün sanatçıları tarafından sandığın da resimlendiğini düşündürmektedir. Bu doğrultuda halk sanatçıla-

rının sadece bir sanat türünde eserler üretmediği çeşitli alanlarda da siparişler aldıkları ortaya çıkmaktadır.

Resimli sandıklarda karşılaştığımız bir diğer bezeme grubu geometrik ve bitkisel olanlardır. Geometrik bezemeler incelendiğinde zikzak, yıldız, üçgen, daire vb. motiflerden oluştuğu ve sandıklarda sıklıkla karşılaşıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bunlar yapıları itibarıyla daha kolay olduğu için sanatçılar tarafından tercih edilmiş ve sanatın farklı türlerine uygulanmıştır.

Bitkisel bezemeler ise kendi içerisinde gruplara ayrılmaktadır. Genellikle natüralist bir anlayışla yapılan bu motifler; çiçek demetleri, servi ağaçları ve vazo düzenlemelerinden oluşmaktadır. Ayrıca halk arasında ağaç ve çiçeklere çeşitli anlamlar yüklenmesi sandıklarda sık tercih edilen motifler olmasının yolunu açmıştır. Bununla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun geç döneminin estetik beğenileri arasında özellikle vazo düzenlemelerinin kapladığı yer dikkat çekicidir. Bu tür kompozisyonlar imparatorluğun bütün coğrafyasında sanatçılar tarafından uygulanmış ve halk tarafından sevilmiş olduğu kitaplarda, çinilerde, küçük el sanatlarında ve duvar resimlerinde olmak üzere her mecrada görülmektedir.

Makalede incelenen Tokat kökenli, bitkisel ve vazo düzenlemeli resimli sandıklar-daki kompozisyonların benzerleri yine aynı kentteki sivil yapılarda karşımıza çıkmaktadır. Madımağın Celal'in Evi'nde yer alan ahşap üzerine uygulanan bitkisel kompozisyonlar sandıklardaki örneklerle örtüşmektedir (Çal 1988: 16). Bu durum ise yine diğerlerinde olduğu gibi sanatçıların sadece küçük el sanatlarında değil mimari bezemelerde de çalıştıklarını kanıtlamaktadır.

Sonuç

Osmanlı İmparatorluğunda günlük kullanım eşyaları arasında sandıkların mobilya gibi önemli olduğu anlaşılmaktadır. Ama özellikle öne çıkanlar ağırlıklı olarak çeyiz için kullanılanlardır. Ailenin hem maddi durumunu hem de toplumsal olarak gücünü gösterdiğinden bezemesine önem verildiği, üstün ve ince işçilikle yapıldığı için evde ayrı bir oda ayrıldığı dikkati çekmektedir. Sandık odası sanki bir nadire kabinesi mantığıyla ilgilenebilir, dolgu dolusu, her çeşit malzemenin gösterildiği yani sergilemek üzere tasarlanan bir anlayışla hazırlanmaktadır. Ali Artun, "*Aslında her nadire koleksiyoneri bu düşü kısmen gerçekleştirdiği sanısıyla yaşar. Çünkü koleksiyonuyla oluşturduğu mikro kozmos, bir yerde bütün evrenin, makro kozmosun bir enstalasyonudur. Bireysel ölçekte bir "dünya görüşüdür"*" şeklinde tanımlar bu durumu (2005:41). Dolayısıyla sandık ve özellikle çeyiz sandıklarının içinde yer alan malzemeler, sahibinin iç dünyasını, hayallerini gösterdiği bir araç olmasıyla da önemlidir. Bu kadar önemli bir birikimi yıllarca muhafaza eden sandıklara verilen önem sağlam malzemeden yapılmasından, dayanıklılığından, bezemesinin çeşitliliğinden ve gündemi izleyen imgelerinden de anlaşılmaktadır. Çeyiz gösterme, sergileme ardından koruma sorunu gibi başlıklar bir müzenin de başlıca soru ve sorunları içinde yer alırken sandıklardaki saklama/muhafaza kavramı ile benzer olduğu söylenebilir (Demir 2017: 137). Dolayısıyla da nadire kabinelerinden müzelere evrilen sergi kavramının içine sandıkları da yerleştirmek olasıdır.

Sonuç olarak resimli sandıklar halk kültürünün önemli sanat ürünleridir. Sandıklar çeşitli yayınlarda incelenmiş olmalarına rağmen resimli sandıklar üzerine kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışma doğrultusunda söz konusu eserlerin halk sanatçıları tarafından üretildiği ve geniş bir pazarının olduğu anlaşılmaktadır. Tercih edilen temaların çeşitli sanat türlerinde ve özellikle de duvar resimlerinde uygulanmış olması ortak bir repertuarın varlığına işaret etmekle birlikte sanatçıların farklı sanat türlerinde üretim yaptığını da ortaya koymaktadır.

Resimlenen sandıkların halk ve saray eşrafı tarafından tercih edilmesi bu eşya ve bezemesinin Osmanlı toplumunda her sınıfa hitap ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Aynı zamanda her iki kesimin de beğenilerini ve bu durumun sadece Anadolu üretimiyle değil başta Balkanlar olmak üzere Anadolu dışındaki yansımalarını da ortaya çıkarmaktadır. Yüzyıllar boyunca devam ettiği anlaşılan sandık üreticiliği ve resimlerinin izlerini takip edebilmek sürekliliğin göstergesidir ve bu konuda yapılacak çok işin olduğuna işaretir

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %50; İkinci Yazar %50.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002.
- And, Metin. *Osmanlı Tasvir Sanatları I: Minyatür*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Anonim. "Zırlının Baş Tarafından Görünüşü". *Servet-i Fünûn Dergisi* 447 (1889): 69.
- Akın, Suha, yön. *Kula'da Üç Gün*. Kültür ve Turizm Bakanlığı & Türkiye Turing Otomobil Kurumu, 1983.
- Artun, Ali. *Sanatçı Müzeleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. (çev. Ayşe Tekin) İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Atasoy, Nurhan. *Hasbahçe Osmanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.
- Bağcı, Serpil ve diğer. *Osmanlı Resim Sanatı*. İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006.
- Baskins, Cristelle L. *Cassone Painting, Humanism, and Gender in Early Modern Italy*. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1998.
- Beydiz, Mustafa Gürbüz. "Gemi Tasvirli Çeyiz Sandığı Kapakları". *Kalemşi* 2.3 (2014): 11-22.
- Burke, Peter. *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü*. (çev. Göktuğ Aksan) Ankara: İmge Kitabevi, 1996.
- Çal, Halit. *Tokat Evleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Dampierre, Florence de. *The Best of Painted Furniture*. New York: Rizzoli Yayınları, 1987.
- Demir, Sema, "Sandık ve Çeyiz Kültürüne Müzeografik (Müze İşlemleri) Açından Yaklaşmak". *Folklor Edebiyat* 89, (2017), 131-145.
- Fabian, Monroe H. *The Pennsylvania – German Decorated Chest*. Pennsylvania: Schiffer Publishing Ltd.
- Hasol, Doğan. *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*. İstanbul: Yem Yayın, 2019.
- İçel, Hatice. *Türk Folklorunda Sandık*. Konya: Kömen Yayınları, 2017.
- Karaçağ, Abdullah. "Bir Halk Sanatı Örneği: 1879-80 (1797 H.) Tarihli Edirnekâri Ahşap Sandık". *Milli Folklor* 89 (2011): 248-256.
- Matseli, Virginia ve diğer. *The Greek Chest*. Athens: Kupon Editions, 2011.
- Meriç, Rıfki Melül. "Türk Sanatı Tarihi Vesikaları: Bayramlarda Padişahlara Hediye Edilen Sanat Eserleri ve Karşılıkları". *Türk Sanatı Tarihi Araştırmaları ve İncelemeleri I* (1963): 764-786.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Kültür Tarihine Giriş 3*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978.
- Quataert, Donald. "19. yy'da Osmanlı İmparatorluğu'nda Demiryolları". *Tanzimattan Cumhuriyet'te Türkiye Ansiklopedisi* 6, (1985): 1630-1635.
- Tamçelik, Soaylap. "Osmanlı Dönemi Demiryollarının Tarihi Gelişimi İçerisinde Siyasî, İktisadî ve Sosyal Etkiler". *Erdem* 35 (Mayıs 2000): 483-535.
- Tanman, M. Baha. "Merzifon, Kara Mustafa Paşa Camii Şadırvanının Kubbesinde Zileli Emin'in Yarattığı "Osmanlı Dünyası" ve Bu Dünyaya Yansıttığı Kişiliği". *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar Güner İnal'a Armağan*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, (1993): 491-522.
- Toros, Taha. "Sandığın İçine Sığmış Hayatın Başlangıcı ve Sonu" <https://core.ac.uk/download/pdf/38307056.pdf>, (erişim tarihi 8 Mart 2024): 36-37.
- Uz Taşkesen, Ayşe Nermin. "Amasya II. Beyazıt Camisi Şadırvanı Duvar Resimlerinin Restorasyonu ve İkonografik Çözümlemesi". *Vakıflar Dergisi* 35 (Haziran 2011): 177-189.
- Yalçın Usal, S. Selhan. "Türklerde Çeyiz Sandığının Kullanımı ve Geleneksel Süslemeleri". *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1 (Mart 2010): 157-167.
- Yayan, Gonca ve Ayşen Kılıç. *Kahramanmaraş Sandıklarında Kullanılan Motiflerin Ve Sembollerin Dili*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Belediyesi, 2014.
- Yetiş, Ezgin. "Tokat İli ve Çevresindeki Bazı Duvar Resimleri ve Örnek Uygulamaları". Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2017.

DİVÂNU LUGÂTİ'T-TÜRK'TE GÜNDELİK HAYATIN ÖZNESİ OLARAK KADIN VE ERKEK*

Women and Men as Subjects of Dally Life In Dîvânu Lugâti't-Türk

Dr. Zeynep Nagihan KAHVECİ**

ÖZ

Yazılı kaynaklar kayda geçirildikleri dönemin sosyal, kültürel ve ekonomik yapısıyla ilgili önemli bilgiler sunabilmektedir. Bu bilgiler ışığında dönemin toplumsal örgütlenmesine ve gündelik hayatına dair çıkarımlar yapılabilmektedir. Türk dilinin bilinen ilk sözlüğü olan ve Kâşgarlı Mahmud tarafından 11. yüzyılın ikinci yarısında yazılan *Dîvânu Lugâti't-Türk* de böylesi kaynaklardan biridir. Sözlük, yazıldığı dönemin sadece dil kullanımı, sözcük dağarcığı hakkında bilgi vermemekte aynı zamanda döneminin tarihi, coğrafyası, edebiyatı, ekonomisi, mutfağı ve giyim-kuşamı gibi daha birçok hususta veri sağlamaktadır. Bu çalışma ise *DLT*'de gündelik hayatın öznesi olarak kadın ve erkeğin toplumsal rollerini konu edinmektedir. Çalışmada sözlüğün ortaya koyduğu veriler üzerinden dönemin gündelik hayatı içerisinde gerçekleştirilen eylemlerde kadın ve erkeğin özne olarak konumlandırılmasında toplumsal cinsiyet rollerinin etkisinin neler olduğunun ortaya konulması amaçlanmıştır. Öncelikle *DLT*'de yer alan cümlelerdeki eylemleri gerçekleştiren öznelerin cinsiyetine ve bu öznelerin gündelik hayat içerisindeki eylemlerine bakılmıştır. Kadın ile erkeğin toplumsal konumuna ve toplumsal cinsiyet rollerinin gündelik hayattaki eylemliliklerine etkisi tespit edilmiştir. Sözlükte kadın ve erkeğin özne olarak konumlandırılmalarında mekânın belirleyici etkisi özel ve kamusal alan ayrımı üzerinden incelenmiştir. Değerlendirme yapılırken sözlüğün yazarının cinsiyetinin erkek olduğu, Türk toplumu ve hitap ettiği Arap toplumunun tarihi, sosyal, kültürel, coğrafi bağlamı noktasında oluşturulduğu hususu göz önünde bulundurulmuştur. Sözlüğün, İslam dinine ve yerleşik yaşama geçiş dönemi eseri olması da değerlendirme yapılırken dikkate alınmıştır. *DLT*'nin üç neşrinin taranması sonucunda sözlükte geçen cümlelerde eylemi gerçekleştiren özne olarak “er”, “kişi”, “ol”, “uragut”, “işler” ve “kız” kelimelerinin kullanıldığı belirlenmiştir. Ancak Kâşgarlı Mahmud'un sözlüğü yazarken büyük ölçüde erkek cinsiyetini imleyen “er” öznesini kullandığı anlaşılmaktadır. Sözlükte öznenin “er” olarak kullanıldığı örnekler bakıldığında kahramanlık, cesaret, statü ve mal varlığı sahibi olmak gibi konular ön plana çıkmaktadır. “Er” olarak belirtilen erkek öznesinin gündelik hayat içerisinde ağaç yarmaktan duvar yapmaya, yara sağaltmaktan ilaç yapmaya, buğday öğütmekten elbise dikmeye pek çok eylemin içerisinde özne olarak yer aldığı belirlenmiştir. Sözlükte “er” öznesini bu eylemlerin yanı sıra su içmek, aksırmak, soluğu kesilmek, yürümek gibi pek çoğu aslında toplumun tüm bireyleri için de geçerli olabilecek eylemleri gerçekleştiren özneler olarak görmekteyiz. “Uragut” ve “işler” olarak ifade edilen kadınların, özne olarak yer aldığı örnek cümlelerdeki eylemler ise ağırlıklı olarak “kadına ait alan” içerisinde diğer bir deyişle özel alan içerisinde gerçekleşmektedir. Kadın; ip eğirirken, ekmeğe pişirirken, çocuğunu emzirirken, doğum yaparken, beşiğin ipini çözerken ya da süslenirken vb. durumlarda görülmektedir. Sözlükte Erkeğin eylemlerinin büyük oranda kamusal alan olarak ifade edilen mekânlarda gerçekleştiği görülürken, kadının gerçekleştirdiği eylemlerinin mekânının daha ziyade özel alan olduğu belirlenmiştir. Toplumsal cinsiyet rollerinin belirleyiciliğinin, toplumsal örgütlenme biçiminin, sosyal, kültürel ve ekonomik bağlamın, sözlüğün hitap ettiği toplumun yapısının sözlükte eylemleri gerçekleştiren öznelerin cinsiyetinin belirlenmesinde etkisi olduğu söylenebilir. *DLT*'nin taranması neticesinde elde edilen 11. yüzyıl gündelik hayatında kadın ve erkeklerin rollerine ışık tutan bu veriler, Türk toplumunun tarih boyunca gündelik hayattaki değişim ve dönüşümü bağlamından hareketle çözümlenmesi açısından literatüre katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler

Dîvânu Lugâti't-Türk, gündelik hayat, toplumsal cinsiyet, kamusal alan, özel alan.

ABSTRACT

Written sources can provide significant insights into the social, cultural, and economic structure of the period in which they were recorded. In light of this information, inferences can be made about the social organization and daily life of the time. The *Dîvânu Lugâti't-Türk*, the first known dictionary of the Turkish language, written by Kâşgarlı Mahmud in the second half of the 11th century, is one such source. The diction-

* Geliş tarihi: 14 Mayıs 2024 - Kabul tarihi: 20 Ekim 2024
Kahveci, Zeynep Nagihan. “Dîvânu Lugâti't-Türk'te Gündelik Hayatın Öznesi Olarak Kadın ve Erkek” 144 (Kış 2024): 126-137

** Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilimi Bölümü, Ankara/Türkiye,
znkahveci@ankara.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4510-9806.

ary not only provides information about the language usage and vocabulary of its era but also offers data on many aspects such as the history, geography, literature, economy, cuisine, and clothing of the time. This study, however, focuses on the social roles of men and women as subjects in daily life, as presented in the *DLT*. The aim of the study is to reveal the influence of gender roles on the positioning of men and women as subjects in the daily activities described in the dictionary. Initially, the gender of the subjects performing the actions in the sentences found in *DLT* and their actions in daily life were examined. The impact of the societal status of men and women and the influence of gender roles on their daily activities were identified. The role of space in positioning men and women as subjects was analyzed based on the distinction between private and public spaces. While making this evaluation, it was considered that the author of the dictionary was male and that the work was created within the historical, social, cultural, and geographical context of both Turkish society and the Arab society it addressed. Additionally, the fact that the dictionary was written during a period of transition to Islam and a settled way of life was taken into account. The analysis of the three editions of *DLT* revealed that words such as "er," "kişi," "ol," "uragut," "işler," and "kız" were used as subjects in the sentences where actions are performed. However, it is understood that Kâşgarlı Mahmud predominantly used the subject "er," which refers to the male gender, when compiling the dictionary. In examples where "er" is used as the subject, topics such as heroism, bravery, status, and wealth come to the forefront. It was determined that the male subject referred to as "er" takes on a range of actions in daily life, from chopping wood to building walls, from healing wounds to making medicine, and from grinding wheat to sewing clothes. In addition to these activities, the "er" subject is also depicted performing actions like drinking water, sneezing, running out of breath, and walking many of which could apply to all individuals in society. In contrast, the actions performed by women, referred to as "uragut" and "işler," are predominantly seen in the "woman's domain," or in other words, the private space. Women are depicted spinning yarn, baking bread, breastfeeding their children, giving birth, untying the cradle, and adorning themselves. While it is observed that the actions performed by men primarily occur in what is considered the public space, the actions of women predominantly take place in the private space. It can be said that gender roles, social organization, and the social, cultural, and economic context of the society addressed by the dictionary influenced the gender of the subjects performing the actions described in the dictionary. The data obtained from the examination of *DLT*, shedding light on the roles of men and women in the daily life of the 11th century, will contribute to the literature by providing insights into the changes and transformations in the daily life of Turkish society throughout history.

Keywords

Dîvânu Lugâti't-Türk, daily life, gender, public space, private space.

Giriş

Geçmişten bugüne ulaşan yazılı kaynaklar, yazıldıkları dönemin sosyo-kültürel bağlamı ve gündelik hayatı hakkında önemli bilgiler barındırmaktadır. Bu kaynaklardan biri de Türk dilinin bilinen ilk sözlüğü olarak kabul edilen, 11. yüzyıl Türklerinin yaşam biçimine, gündelik hayatına ve toplumsal yapısına dair bilgiler sunan Kâşgarlı Mahmud'un *Dîvânu Lugâti't-Türk*¹ (*DLT*) adlı eseridir. Bu çalışmada *DLT*'de yer alan bilgiler ışığında gündelik hayat içerisinde kadın ve erkeğin toplumsal cinsiyet rollerine ve bu rollerin işlevlerine odaklanılmıştır. Bu amaçla öncelikle gündelik hayat, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, kamusal alan, özel alan kavramları açıklanmış ve devamında sözlük, bu kavramlar özelinde incelenmiştir.

Gündelik hayat kavramı, incelenen dönemin toplumsal ve kültürel yapısını, yaşayışını değerlendirme imkânı vermektedir. Gündelik hayat kavramını Henri Lefebvre, "toplum"u anlamının bir ipucu (2016: 40); Andy Bennett ise kültürel olarak inşa edilen bir alan (2013: 16) olarak tanımlamaktadır. Bu iki tanım, gündelik hayatın toplumla kültürün kesiştiği noktada oluştuğunu göstermektedir. İnsanların günlük rutin içerisindeki yeme, içme, yürüme, giyinme vb. tüm eylemleri onun kültürünü oluşturmada ve sosyal bir varlık olarak toplumsallaşmasını sağlamaktadır. Lefebvre'nin deyişiyle "insan, gündelik hayatın içinde ve gündelik yaşam aracılığıyla tamamlanır" (2015: 168). Michael Gardiner, gündelik hayatı oluşturan mutfak işleri, günlük yürüyüşler vb. eylemler üzerine düşünülmesinin aslında daha geniş sosyo-tarihsel bağlamı anlamayı hedeflemesi gerektiğini belirtmektedir (2016: 280-281). Gündelik hayatı incelemek, insanla-

rın sıradan eylemlerinin ardında yer alan toplumsal ve kültürel yapıyı, sosyotarihsel bağlamı göz önünde bulundurarak ortaya koymak demektir.

Gündelik hayattaki eylemler kadar bu eylemleri gerçekleştirerek kültürü ve toplumsal yapıyı meydana getiren öznelerin kimliği ve rol dağılımı da önemlidir. Bu özneler, heteroseksüel toplumsal yapıda biyolojik ve toplumsal cinsiyetleri açısından kadın veya erkek olarak adlandırılmaktadırlar. Erkek ve kadın bedenlerini tanımlayan anatomik ve fizyolojik farklar cinsiyet; erkekler ile kadınlar arasındaki psikolojik, toplumsal ve kültürel farklar ise toplumsal cinsiyet terimiyle adlandırılmaktadır (Giddens 2005: 107). Toplumsal cinsiyet, bedenin biyolojik cinsiyetinin kültürel olarak kadın veya erkek olarak belirlenmesine karşılık gelmektedir. Böylece bireylerden “toplumsal senaryo”nun veya “kültürel senaryo”nun (Mutlu 2008: 282) belirlediği “cinsiyet rolleri”ne (Marshall 1999: 100) göre hareket etmeleri beklenmektedir. Bu rolleri belirleyen ise bireylerin içinde yer aldıkları toplumsal ve kültürel yapının beklentileri, değer yargıları ve tutumları olmaktadır.

Gündelik hayat ve toplumsal cinsiyet rollerinin mekânsal düzlemini ortaya koyacak olan ise kamusal ve özel alan ayrımıdır. Jürgen Habermas, 18. yüzyıl boyunca felsefe, iktisat ve politika konuları hakkında tartışmaların olduğu bir kamusal alanın olduğunu ileri sürmektedir (Smith 2007: 73). Habermas’ın kamusal alana dair 18. yüzyıl toplumsal yaşam üzerinden yaptığı bu kavramsallaştırma, farklılıklardan söz etmediği ve genelleyci bir yapıya sahip olduğu için pek çok eleştiri almıştır. Bu çalışmada kamusal alan tek başına değil karşısına konumlandırılan özel alan kavramıyla birlikte ele alınmıştır. Marshall, kamusal alan-özel alan ayrımının ev ile işin ayrıldığı, toplumsal cinsiyetler üzerinden belirlenmiş bir geleneksel iş bölümünün temeli olduğunu belirtmektedir (1999: 380). Kamusal ve özel alan ayrımı, gündelik hayattaki mekânsal bölünmenin ev ile evin dışında kalan her yer olarak düşünülmesine karşılık gelmektedir.

Bu kavramlar Aydınlanma Dönemi’nin kavramları olsa da izleri geçmiş dönemlerin gündelik hayatında da görülebilmektedir. *DLT*’ye de bu kavramların ışığında bakmak, yazıldığı coğrafyanın 11. yüzyıldaki gündelik hayatı hakkında bir değerlendirme yapma imkânı sunacaktır.

Dîvânu Lugâti’t-Türk’ün Yazıldığı Toplumsal ve Kültürel Bağlam

DLT üzerinden şu soruları sormak mümkündür. Eser, kadın ya da erkeğe dair toplumsal cinsiyet odağında bilgi verir mi, verirse ne tür bilgi verir? Bu bilgiler dönemin gündelik hayatı ve toplumsal cinsiyet anlayışıyla ilişkilendirilebilir mi? Kâşgarlı Mahmud’un kullandığı öznelerin cinsiyeti neden önemlidir? Bu sorulara cevap verebilmek için öncelikle eserin yazıldığı tarihî, coğrafi ve sosyokültürel bağlamı ve yazılış amacını bilmek ve kime/kimlere hitap ettiğine bakmak gerekmektedir. Zira hangi eser olursa olsun yaratıldığı bağlamdan bağımsız değerlendirilemez. Bu kapsamda çalışmada özne kullanımı yönünden incelenen *DLT*, yazılı kültür ortamının ürünü olup yazarı bellidir. Sözlüğün anonim olmayışı ve başka bir kültür dairesindeki Araplara Türkçe öğretmek amacıyla yazılmış olması önemlidir. Çalışmanın, özne kullanımı açısından incelenmesi noktasında yazarın cinsiyeti ve eserin kimler için yazıldığı göz önünde tutularak değerlendirilmelidir.

Türkçeden Arapçaya ansiklopedik bir sözlük mahiyetinde olan eserin tam adı “Türk lehçelerini toplayan kitap” anlamına gelen *Kitâbu Dîvâni Lugâti’t-Türk*’tür. Kısa ca *Dîvânu Lugâti’t-Türk* olarak bilinmektedir (Ercilasun ve Akkoyunlu 2015: xvii). M. Fuad Köprülü, Kâşgarlı’nın bu sözlüğü muhtelif Türk şubelerini gezip Türk lehçelerini öğrendikten sonra pek fahş bir Arapça ile yazdığını belirtmektedir. Kâşgarlı, çalışmasının ön sözünde Türk milletlerinden, Türkçenin herkes tarafından öğrenilmesi gereklili-

ğinden ve kitabı bu amaçla yazdığından bahsetmektedir. Ayrıca bu eserin sadece bir “lügat” olmadığını, Türk tarih ve coğrafyasına, esatirine, etnografyasına, halk edebiyatına ve filolojisine ait bir bilgi hazinesi olduğunu söylemektedir (2011: 216).

Eserin yazarı Kâşgarlı Mahmud’un kim olduğuna ve aile yapısına dair bilgiler, eserin içerisinde yazarın kendisinden bahsettiği bölümlerden ve araştırmacıların çalışmalarından elde edilebilmektedir. Reşat Genç’e göre Kâşgarlı Mahmud’un sözlükte kendisinin nesebce Türklerin en ileri gelenlerinden olduğunu belirtmesi onun soylu bir aileden geldiğini göstermektedir. Kâşgarlı Mahmud hakkında çalışmalar yapan bazı araştırmacılar ise kendisinin Karahanlı ailesine mensup değilse bile, o ailenin etrafındaki yüksek Türk aristokrasisine ait olduğunu kabul etmektedirler². Kâşgarlı, 11. yüzyılda yüksek bir Türk-İslam kültürü etkisi bulunan Kaşgar ve Balasagun çevrelerinde yetişmiştir. Arap dilini kullanmadaki ustalığı, klasik İslam ilimlerini henüz Türk ülkelerindeyken devrinin Müslüman-Türk âlimlerinden okuyup öğrenmiş olduğunu göstermektedir (1997: 2-6). Ahmet Bican Ercilasun ve Ziyat Akkoyunlu, Kâşgarlı Mahmud’un döneminin Türk edebî dilini (Hâkaniye Türkçesini), Arapça ve Farsçayı çok iyi bildiğini ifade etmekte, Kur’an’dan yaptığı alıntılarla döneminin önde gelen imamı ve din âlimlerinden naklettiği hadislerin de kendisinin dinî bilgisini gösterdiğini vurgulamaktadırlar (2015: xxv-xxvi). Bütün bu bilgiler, Kâşgarlı Mahmud’un *DLT* gibi kapsamlı bir sözlüğün yazarı olmasının tesadüf olmadığını göstermektedir.

DLT dinî alanda ve yaşam tarzı alanında geçişlerin yaşandığı bir bağlamın eseridir. Bu bağlamda bir yandan İslam dinine bir yandan da göçebelikten yerleşik hayata geçilmeye başlanmıştır. Hilmi Ziya Ülken’e göre Türklerin İslam dinini kabul etmesi hukuk, ahlâk, kozmogoni, bilgelik, iktisadî hayat, yaşayış tarzı ve sanat anlayışı ile eski hayat tarzından çok farklı bir hayata girmelerine sebep olmuştur (2017: 146). Jean Paul Roux, sözlüğün ortaya çıktığı bağlamın aynı zamanda Karahanlıların nüfuz alanında ibadet dili ve Kur’an-ı Kerim’in dili olan Arapçanın incelenmesine önem verilen bir dönem olduğunu belirtmektedir. Roux’ya göre bu önemin göstergesi, Bağdat’ta Arapça yazılan bir Türk dili sözlüğü olmasıdır. Bilim insanları, bu sözlüğü hem hâlâ pagan olan Türklerin bir gelenek ve görenek ansiklopedisi hem de Türk dilinde yazılmış bir halk edebiyatı antolojisi olarak değerlendirmişlerdir (2017: 195). *DLT*’nin yazıldığı bağlama bakıldığında bu dönemde eserin yazıldığı coğrafyada göçebe yaşamın varlığıyla birlikte halkın büyük çoğunluğunun yerleşik yaşama geçtiği bilinmektedir. Reşat Genç de Kâşgarlı’nın eserini yaşam tarzı bağlamında değerlendirirken bu savı desteklemektedir. Genç’e göre Kâşgarlı’nın verdiği bilgiler daha çok yerleşik Türk toplum yaşayışı ve kültürüne dairdir. 11. yüzyılda göçebe hayatı sürdüren Türk ellerinin yaşayışı hakkında eserde çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Kâşgarlı’nın bizzat gezerek tanıdığı Sır-Derya, Yukarı İli ve Kaşgar üçgeni arasındaki sahanın bu yüzyılda çoğu yerleşik hayat yaşayan Türklerden oluşması eserdeki bu durumu açıklamaktadır (1997: 10). *DLT*’nin yazıldığı bağlam dinî, siyasî ve gündelik yaşam alanında toplumda değişikliklerin görüldüğü bir dönemdir. Sedat Veyis Örnek, kültürel değişimi “iç ya da dış etmenler sonucu bir kültürün davranış kalıplarında ve örneklerinde (tiplerinde) ortaya çıkan değişme süreci” (1973: 44) olarak tanımlamaktadır. Bu doğrultuda Türkçe ön plana çıkmaktayken, İslam dinine geçişle birlikte Arapçaya da önem verildiği anlaşılmaktadır. Siyasi bağlamda Türklerin İslam dünyasında etkisinin artması, Türk olmayan topluluklar arasında Türkçe’nin öğrenilmesi gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. İslamiyet’in etkisi, Arap kültür dairesiyle kurulan bağlantı, yeni bir yaşam tarzı olan yerleşikliğe geçiş gibi dış etmenler iç yapıda değişimlere neden olmuştur. Yerleşik yaşam mekânsal belirliliği sağlamış ancak öte yandan ev ve evin dışı gibi mekânsal bir ayrışmayı beraberinde getirmiştir. Bu

ayrışma, 21. yüzyılda evin, özel alanı evin dışında kalan her yerin ise kamusal alanı kapsamamasının temelini oluşturmaktadır. Göçebe yaşamdan yerleşik yaşama geçişin toplumsal ve kültürel yapıda meydana getirdiği değişiklikleri anlayabilmek için büyük oranda yerleşik yaşam kültürünün eseri olan *DLT*'ye geçmeden önce Dede Korkut'u ele alabiliriz. Dede Korkut'ta göçebe ve savaşçı bir toplumun sosyo-kültürel yapısını görmekteyiz. 18. yüzyıla ait bir kavramsallaştırma olan kamusal ve özel alan ayrımının Dede Korkut devrinde göçebe bir yaşamda kamusalın ve özelin ayrımı gibi bir mesele- nin zeminin kaygan olması sebebiyle söz konusu olamayacağı söylenebilir. *DLT*'de yerleşik yaşama ve İslamiyete geçiş gibi etmenler, toplumun sosyo-kültürel yapısında değişikliklere neden olmuştur. Burada kamusal ve özel alan kavramlarının izlerini okuyabilmek kısmen mümkün görünmektedir. Hem yerleşik yaşama geçiş hem İslamî toplum yapısıyla girilen etkileşimle beraber evin içiyle dışı arasındaki kadın ve erkeğin hareketliliğinin göçebe yaşam biçimine nazaran kadının aleyhinde bir etkisinin olduğu söylenebilir. Tüm bu süreçler toplumsal yapıda kadın ve erkeğin mekânsal konumuyla yaşam şeklini etkilemiştir. Mehmed Kaplan, yaşanan medeniyet devrelerine göre Türk edebiyatında kadının üç şekilde değerlendirildiğini ifade etmektedir:

1 — İslâmiyetten önce ve göçebelik devrinde o, bu devrin ideal erkek tipi olan Alp tipine yaklaşıp. Erkek gibi o da ata biner, ok atar, kılıç kullanır ve icabında düşmanla kahramanca çarpışır. 2 — Yerleşik medeniyete ve İslâmî kültür çevresine dahil olduktan sonra kadın, erkek gibi ve erkekten daha fazla pasif bir karakter arz eder. Toprak ve din, insanları kendilerinden üstün tabiat veya tâbiat üstü kuvvetlere bağlar. Bu devirde kadının kahramanca vasıflarını kaybederek bir haz ve aşk mevzu'u olduğu görülür. 3 — Garp medeniyeti tesiri altına girdikten sonra kadının ilkin edebiyatta, sonra hayatta beşerî hakları müdafaa edilir ve tamamiyle erkekle müsavi bir seviyeye getirilir (1951: 99).

Kaplan'ın değerlendirmesindeki birinci maddede sözünü ettiği kadınları, Dede Korkut'ta görmek mümkünken, *DLT*'de kadına dair örnekler incelendiğinde büyük oranda ikinci maddede sözü edilen kadınların özellikleriyle benzerlik gösterdiği söylenebilir. Yerleşik yaşama geçiş ve İslamiyet ile birlikte gelen mekânsal belirliliğin etkisinin kadının mekânsal sınırlılığı olarak karşılık bulduğu anlaşılmaktadır. Fatmagül Berk- tay, dinin yaydığı değerler ve imgelerin en çok o kültürde yaşayan kadınların rolleri ve statüleriyle yakından bağlantılı olduğunu ifade etmektedir. Böylesi bir bağlantı dinin aileyi ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini kapsayan yapısının izlerinin daha ziyade kadınların gündelik hayatlarında görülmesine neden olmaktadır (2021: 12-21). Din ve kadın arasındaki bu ilişki, kadının gündelik hayat içerisindeki konumlanışlarını, eylemlerini, statülerini, adlandırılmalarını belirlerken, bu değişim erkeğin rollerini ve eylemlerini etkilememektedir.

Dîvânü Lugâtî't-Türk'te Eylemi Eyleyen Kişi: "Er" ve "Uragut"

DLT'nin yapısal özelliklerine bakıldığında Araplara Türkçe öğretmek amacıyla yazıldığı için Türkçe-Arapça bir sözlük olduğu görülmektedir. Bu nedenle eserin mukadimesi ve açıklamaları Arapçadır ve madde başları da Arap sözlükçülük geleneğine göre sıralanmıştır. Eserde önce Türkçe sözlerin Arapça karşılıkları, devamında kelimelerin içinde geçtiği bir örnek cümle ve örnek cümlenin de Arapça karşılığı verilmektedir (Ercilasun 2006: 316-317). Çalışma kapsamında *DLT*'de yer alan cümlelerdeki özne kullanımı ve bu öznelerin gündelik hayattaki eylemlerinin neler olduğunun tespiti için sözlüğün üç neşri³ taranmıştır. *DLT*'ye dair yapılan bu üç çalışmada örnek olarak verilen cümlelerde ve cümlelerin açıklamalarında eylemi gerçekleştiren öznenin genel olarak "er", "ol", "kişi", "uragut" ve "işler" kelimeleriyle ifade edildiği tespit edilmiştir.

Er: erkek, ol: o, kişi; uragut ve işler: kimse/insan/kişi ve kadın anlamlarında kullanılmaktadır.

DLT'de sıklıkla geçen “er” kelimesinin sözlüklerdeki açıklamalarından bazıları şöyledir: Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanan *Türkçe Sözlük*'te er: 1. Erkek; 2. Kahraman, yiğit; 3. Asker, nefer 4. İşini iyi bilen, yetenekli; 5. Koca (1998: 717). *Tarama Sözlüğü*'nde er: 1. Koca, zevç. 2. Erkek, kişi. 3. Yiğit, bahadır, kahraman (1996: 1483-1486). *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*'nde er: Koca (1972: 1764). Tüm bu tanımlamalardan anlaşıldığı üzere “er” sözcüğü, biyolojik cinsiyet olarak “erkek”i imlemektedir. *DLT*'de de “erlik: erkeklik” olarak tanımlanmaktadır (Atalay 2013a: 104). *DLT* tarandığında erkeğin gündelik hayat içerisinde gerçekleştirdiği eylemlere, toplumsal ve kültürel konumuna dair çeşitli konularda bilgi edinilmektedir. Sözlükte erkekliğin kurucu unsurlarından olan yiğitlik, kahramanlık, cesaret konuları çerçevesinde pek çok kelime bulunmaktadır. “Yürekliğ er: yüreği pek, cesur adam” (Atalay 2013a: 51-52). “Tıgrak er: diyrak, yılmaz, yiğit adam (Atalay 2013a: 468), “Kür er: yiğit, sarsılmaz, pek yürekli, kabadayı adam” (Atalay 2013a: 324-325) ifadeleri erkeğin kahramanlık ve yiğitliğinin önemine dair bilgi vermektedir. “Küçlüğ bilekliğ kişi: güçlü bilekli adam” (Atalay 2013a: 509-510) erkeğin fiziki gücüne işaret ederken, “Tolumluğ er: silahlı adam” (Atalay 2013a: 498), “Er yarıklandı: adam zırhlandı” (Atalay 2013c: 114-115), “Er okın tengitti: adam okunu göğe doğru yükseltti” (Atalay 2013c: 396) örnekleri kahramanlık ve yiğitlik için silahın, okun ve zırhın da önemli olduğunu vurgulamaktadır. Erkekliğin kurucu unsurlarının temel taşlarından olan “at, avrat, silah” üçlemesinden at sahibi olmanın da önemli olduğu “Atlığ er: atlı adam” (Atalay 2013a: 97), “Er atlandı: adam atlandı, ata bindi” (Atalay 2013a: 255-256) örneklerinden anlaşılmaktadır. Erkeğin özne olarak bulunduğu cümleler arasında toplumsal statüye vurgu yapılan örnekler de vardır. “Ağrılığ er: herkes tarafından ağırlanan, sayılan kişi” (Atalay 2013a: 146), “Er köklendi: adam asalet sahibi oldu” (Atalay 2013b: 253) gibi örneklere bakıldığında toplum nezdinde hatırı sayılır kişiler olmanın, asalet sahibi olmanın erkek öznesi üzerinden örneklendirildiği anlaşılmaktadır. “Açıglığ er: bolluk içerisinde bulunan kimse” (Atalay 2013a: 147), “Sıgırlığ er: sığır sahibi olan adam” (Atalay 2013a: 495), “Tawarlığ er: mallı adam” (Atalay 2013a: 495), örnekleri de mal varlığının erkeğin toplumsal konumunun belirlenmesindeki etkisine işaret etmektedir.

Bu örnekler erkekliğin toplumsal ve kültürel olarak belirlenen normlar ve kurallar yoluyla elde edildiğini imlemektedir. Tayfun Atay, erkekliği bir biyolojik cinsiyet olarak erkeğin toplumsal yaşamda nasıl düşünüp davranacağını belirleyen ve ondan sadece erkek olduğu için beklenen rolleri ve tutum alışları içeren bir pratikler toplamı olarak tanımlamaktadır (2012: 21). Erkekliği dört temel tema altında ele alan Robert Brannon'a göre bir erkeğin sahip olması gereken özellikler şunlardır: asla kadınlara benzememeli ve kadınsı davranışlar sergilememeli; başarı, statü ve saygınlık kazanımı ile bir aileyi geçindirebilme becerisi; güç, dayanıklılık ve kendine güven; saldırganlık, şiddet ve cesaret sahibi olmalı (1976: 12-33). *DLT*'de de erkekliğin kurucu unsuru olan kahramanlığın ve onun beraberinde gelen cesaret, silah, at sahibi olmaya dair örneklerin çeşitliliği, toplumsal yaşamda erkekliğin nasıl kurulduğunu ortaya koymaktadır. Sözlükte başarı, statü, saygınlık, güç sahibi olma ve dayanıklılığa yönelik örneklerde büyük oranda erkek öznesinin yer alması da erkekliğin toplumsal inşasının temel taşlarını göstermektedir.

Erkekliğe dair toplumsal ve kültürel yapıda olumsuz olarak kabul edilen örnekler de sözlükte yer almaktadır. “Axsunğ er: sarhoşlukta kavga eden adam” (Atalay 2013a: 116), “Kurgu er: taşgın ve zevzek adam” (Atalay 2013a: 426), “Çenğel er: şer adam”

(Atalay 2013b: 290), “Suk er: aç gözlü, alçak kimse” (Atalay 2013c: 130), “Çok er: kötü, alçak adam” (Atalay 2013c: 130), “Er tilkülendi: adam tilkilik etti, yaltaklandı” (Atalay 2013c: 202), “Korkluk er: korkak adam” (Atalay 2013c: 417), “Er tavar ogurladı: adam mal çaldı” (Atalay 2013c: 300) gibi örneklere bakıldığında kavgacılığın, aç gözlülüğün, taşkınlığın, hırsızlık gibi eylemlerin olumsuz eylemler olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Ancak bu tür eylemler, gündelik hayat içerisinde sadece erkeğe atfedilecek eylemler olmamasına rağmen Kâşgarlı Mahmud’un “kişi” veya “ol” öznelerinden birini kullanmak yerine sözü geçen bu olumsuz eylemlerde “er” öznesini kullanmayı tercih etmesi dikkate değerdir. Benzeri şekilde sadece erkek cinsiyetine atfedilemeyecek fiziki özellikler de sözlükte erkek üzerinden örneklendirilmiştir: “Saçlı er: saçlı adam” (Atalay 2013a: 464), “Kırık er: çolak adam” (Atalay 2013a: 382), “Kırbas er: başının saçı dökülerek artık başında saç bitmeyen kimse” (Atalay 2013a: 459), “Kıngır er: şaşı adam” (Atalay 2013c: 363).

“Er” öznesinin gündelik hayat içerisindeki faaliyetlerine bakıldığında şu örnekleri görmek mümkündür: “Er emlendi: adam kendine ilaç etti” (Atalay 2013a: 259), “Er sügöl süknedi: adam sigile ilaç etti, sağalttı” (Atalay 2013c: 301), “er bitik bitindi: adam kitap yazındı” (Atalay 2013b: 140), “Er tam yaptı: adam duvar yaptı” (Atalay 2013c: 57), “Er yıgaç yardı: adam ağaç yardı” (Atalay 2013c: 57), “Er ton tikdi: adam elbise dikti” (Atalay 2013b: 20), “Er böz tokıdı: adam bez dokudu” (Atalay 2013a: 268), “Er buğday ügidi: adam buğday öğüttü” (Atalay 2013c: 254), “Er yırladı: adam bir ır ırladı” (Atalay 2013c: 308). Kâşgarlı Mahmud’un “er” öznesini ilaç yaparken, yara sağaltırken, duvar yaparken, elbise dikerken, bez dokurken, buğday öğütürken de görmekteyiz. Burada erkeklerin gündelik hayattaki uğraş ve eylemlerindeki çeşitlilik dikkat çekicidir. Bu çeşitliliği, Köprülü’nün bahsettiği İslamiyet sonrasındaki “içtimai iş bölümü”nün (2011: 95) öncesinin izleri olarak okumak mümkündür.

Sözlükte “er”in kullanıldığı örnek cümlelerde karşılığının “adam” kelimesiyle verildiği tespit edilmiştir. “Udhug er: uyanık adam” (Atalay 2013a: 63). “Er açtı: adam acıktı” (Atalay 2013a: 172). “Er asurdi: adam aksırdı” (Atalay 2013a: 178). “Er usuktı: adam susadı” (Atalay 2013a: 191). Bu örneklere bakıldığında özne tarafından gerçekleştirilen eylemlerin pek çoğunun kadınlar tarafından da gündelik hayatta yerine getiriliyor olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak Kâşgarlı’nın örneklerini verirken özne olarak “kadın” a karşılık gelecek ifadeler yerine çoğunlukla “er”i kullanmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Kâşgarlı Mahmud’un örneklerinde sıklıkla “er” öznesini kullanmasının temel sebebi kendisinin de erkek cinsiyetine mensup olmasıyla açıklanabilir. Sözlüğün hitap ettiği ve sözlüğe erişebilecek “okur-yazar” kesimde “erkek” nüfusun ağırlıkta olması da muhtemeldir.

Kâşgarlı Mahmud’un “er”in dışında özne olarak cinsiyet belirlemeyen “ol” ve “kişi” kelimelerini kullandığı da belirlenmiştir. Ancak sözlüğe dair yapılan üç neşirde “ol” ve “kişi” ifadelerinin bazı yerlerde “o”, “insan”, “kişi”, “kimse”, “halk” vb. şekilde, bazı yerlerde ise yine “adam” olarak çevrildiği tespit edilmiştir. “Etliğ kişi” ifadesi Atalay ile Yurteser ve Erdi’nin aktarmalarında “şişman kimse” (2013a: 101; 2007: 271) olarak Ercilasun ve Akkoyunlu’nun çalışmasında ise “iri gövdeli adam” (2015: 49) olarak aktarılmıştır. Kâşgarlı Mahmud’un “kişi” olarak verdiği örneklerin bir kısmında da karşılığı “adam” olarak ifade edilmiştir. Örneğin; “ısırm kişi: suratsız, sıkıntılı adam” (Atalay 2013a: 107; Yurteser ve Erdi 2007: 282; Ercilasun ve Akkoyunlu 2015: 52). Bunların yanı sıra “er” olarak verilen öznenin karşılığının bazı aktarmalarda “kişi”, “kimse”, bazılarında ise yine “adam” olarak verilmiştir. Örneğin; “içkin er” Atalay’ın Türkiye Türkçesine aktarmasında “düşmandan iken bu yana geçen, kendisine dokunul-

mayan kişi” (2013a: 108) olarak yer alırken Ercilasun ve Akkoyunlu’nun “adam” (2015: 53) olarak verilmiştir. Özne olarak “kişi”nin kullanıldığı ancak karşılığının “adam” olarak ya da hiçbir özne kullanılmadan verildiği örnekler de bulunmaktadır. “İssız kişi” ifadesi Atalay ile Yurteser ve Erdi’nin aktarmasında “yüzsüz iyilik bilmez adam” (2013a: 142-143; 2007: 267) olarak yer alırken Ercilasun ve Akkoyunlu’da ise “şirret, gaddar, cüretkâr için denir” (2015: 73) olarak ifade edilmiştir. “Kişi” kullanılan örneklerin bazılarında verilen açıklamalarda kişi karşılığı olarak tek bir cinsiyet değil topluluğu niteleyen ifadeler kullanılmıştır. Örneğin “kişi ewleşdi” ifadesi Atalay’ın aktarmasında “halk toplandı yığıldı” (2013a: 240) olarak, Ercilasun ve Akkoyunlu’da “bir şey üzerine insanlar yığıldı” şeklinde verilmiştir. Kâşgarlı Mahmud’un özne olarak “ol” ifadesini kullandığı bazı örneklerin karşılığı olarak yine farklı kullanımlar olduğu tespit edilmiştir. “Ol bu ewni ewlendi” ifadesi Atalay ile Yurteser ve Erdi’nin aktarmalarında “o adam bu evi kendine mesken edindi” (2013a: 259; 2007: 273), Ercilasun ve Akkoyunlu’da ise “o, bu evi mesken edindi” (2015: 117) şeklinde aktarılmıştır.

Kâşgarlı Mahmud’un yer verdiği örneklerin bir kısmında “kişi” karşılığında “adam” kelimesinin kullanılmasına rağmen “kişi”yi doğrudan “kadın” kelimesinin karşılığında bir örnek tespit edilememiştir. Kadın ve kadına dair kelimelerin yer verildiği cümlelerdeki eylemlerin genellikle sadece kadınlar tarafından gerçekleştirilebileceği düşünülen durumlarda kullanıldığı görülmektedir. *DLT*’de kadın kelimesinin karşılığı olarak “uragut”, “işler”, “cariye”, odalık ve hizmetçi anlamına gelen başka kelimeler de kullanılmıştır. Kadın kelimesini karşılayan ve sıklıkla kullanılmış olan “uragut” kelimesi sözlükte “Uragut: arvat, avrat” (Atalay 2013a: 138) olarak tanımlanmıştır. “Uragut” kelimesinin etimolojisine bakıldığında Sir Gerard Clauson, kelimenin Eski Türkçe’de çok kısıtlı bir zaman diliminde ancak oldukça yaygın olarak kullanıldığını ifade etmektedir. “Uragut” kelimesinin aynı zamanda hayvanlar için de kullanılan “tişi” kelimesinden daha belirgin bir şekilde kadın anlamına geldiğini belirten Clauson, kelimenin morfolojisine dair “-ğu:t” ekinden türemesi dışında daha detaylı bilgi vermemektedir (1972: 218). Nurhan Güner de Clauson ile benzer şekilde “uragut” kelimesinin sadece *DLT*’de geçmediğini Karahanlı ve Harezmi Türkçesi dönemi metinlerinde de “kadın, dişi, eş, zevce” anlamlarıyla kullanıldığını tespit etmiştir (2013: 2660). Güner, çalışması boyunca referans verdiği başta András Róna-Tas olmak üzere Clauson’un da değerlendirmelerinden hareketle “uragut” kelimesinin Eski Türkçe’de türevleri bulunan “su, döl, tohum vb. saçmak” anlamına gelen “ur” fiilinden türemiş olduğunu belirtmektedir (2013: 2662). Mahmut Sarıkaya da “ur kelimesinin “şişlik, kabarıklık” anlamından “tane, tohum” anlamına doğru bir gelişme gösterdiği, ondan urı/orı(u-?) “erkek genç, oğul” ve uruğ “tane, çekirdek, tohum, döl, evin” kelimelerinin türemiş olduğu; daha sonra da uruğ kelimesinin “soy sop, nesil; kavim, boy” anlamı kazanmış (2007: 1517) olduğunu ifade etmektedir. Emine Çakır’a göre “ur -kur” kelimesinden türetilen kuşak, “tohum, döl, maya, soy, nesil” gibi anlamlarıyla kadının ya da erkeğin doğurganlığına ve verimliliğine özetle berekete işaret etmektedir (2022: 145). Bu araştırmalar kadın anlamına gelen “uragut” kelimesinin “döl, tohum saçılan” anlamlarından türediğini göstermektedir.

Uragut kelimesine dair kadın ve tohum arasında kurulan bu ilişkinin izlerini hemen hemen her dönemde görmek mümkündür. Tohum, toprak, rahim sembolizminin kadının doğurganlığıyla ilişkilendirilmesi üzerine pek çok çalışma vardır. Carol Delaney’in Sünni bir Orta Anadolu köyünde 1980 ve 1982 yılları arasında yaptığı saha çalışmasının sonucunda yazdığı “Tohum ve Toprak” adlı kitap bunlardan birisidir. Delaney, yaşamı verenin erkek olduğu, kadınların doğurduğu yani aslında yaşam vermenin ve doğurma-

nın birbirinden farklı şeyler olarak değerlendirildiğini ifade etmektedir (2001: 45). Kitabı da adını vermiş olan tohum ve toprak imgeleri kadın ve erkeği karşılamaktadır. Delaney, kadının toprak, toprağa tohumu ekenin de erkek olarak görüldüğünü belirtmektedir (2001: 28). Uragut yani kadın kelimesinin etimolojik olarak “döl, tohum saçılan” anlamına gelmesi ile Delaney’in alan çalışması sonucunda ulaştığı tohum ve toprak metaforunda tohumun kadını imlemesi arasındaki ortaklığı göstermektedir. Eski Türkçe’de yer alan bir kelimenin etimolojik değerlendirmesinde ortaya çıkan anlamlandırmanın 1980’li yıllarda bir Orta Anadolu köyünde gerçekleştirilmiş bir çalışmada da geçiyor olması, kelimenin anlamsal sürekliliğinin devam ettiğini ortaya koymaktadır.

Sözlüğe ait üç neşir tarandığında “uragut” ve “işler” kelimelerinin eylemi gerçekleştiren özne olarak kullanıldığı cümleler tespit edilmiştir. Ancak bu cümleler “er” ifadesinin geçtiği örneklerle kıyasla sayıca azdır. Kadının eylemi gerçekleştiren özne olarak ifade edildiği bazı örnekler şunlardır: “Uragut yıp eğirdi: kadın ip eğirdi” (Atalay 2013a: 178-179). “Uragut un elgendi: kadın kendisi için uneledi” (Atalay 2013a: 255). “Uragut yinçüsin tizindi: kadın incisini dizdi” (Atalay 2013b: 146). “Uragut bezendi, kozandı: kadın, bezendi, süslendi” (Atalay 2013b: 155). “Uragut kurtuldu: kadın kurtuldu, doğurdu” (Atalay 2013b: 233). “Uragut kençe sür soritti: kadın çocuğa süt emzir-di” (Atalay 2013b: 304). “Uragut oğlın beşiktin yördi: kadın çocuğunu beşikten çözdü” (Atalay 2013c: 185). “Bu işler ol telim yıp eğirgen: bu kadın çok ip eğirir” (Atalay 2013a: 158). “İşler yigne sapındı: kadın iğneye iplik saplamayı üzerine aldı” (Atalay 2013b: 150). “İşler ötmek yaptı: kadın ekmek yapıştırdı” (Atalay 2013b: 57).

“Uragut” ve “işler” dışında kadın kelimesine karşılık “kız” kelimesinin de kullanıldığı örnekler bulunmaktadır: “Kız kırtışlandı: kız güzelleşti, yüzünün güzelliği arttı” (Atalay 2013b: 272). “Kız saçın taradı: kız saçını taradı” (Atalay 2013c: 260). “Kız çikin çiknedi: kız nakış yaptı” (Atalay 2013c: 301). Ancak sözlükte “dişil” cinsiyeti imleyen “kız” ifadesinin iki farklı toplumsal statüdeki kadın için kullanıldığı tespit edilmiştir. Sözlükte, “kız: (...) ev kızı, aile kızı” ve “yinçke kız: yatağa alınacak yetişkin cariyeye” ifadeleri geçmektedir (Atalay 2013a: 326). Bu ayrım kadınların sosyal statüleri noktasında farklı isimlendirmelerin olduğunu göstermektedir. Bunun dışında sözlükte cariyeye, odalık, hizmetçi gibi statülerdeki kadınların nasıl isimlendirildiğine dair başka örnekler bulunmaktadır. “Eget: hizmet için, gerdek gecesi, gelinle birlikte gönderilen hizmetçi kadın” (Atalay 2013a: 51). “Awinçu: avunulan, alışılan şey. Bunun için cariyelere de awınçu denir” (Atalay 2013a: 134). “Kırnak: cariyeye” (Atalay 2013a: 473). “Yinçge: kız: odalık kız” (Atalay 2013c: 380). “Yalnguk: cariyeye/ odalık” (Atalay 2013c: 385). Sözlükte toplumsal statüsüne göre alt konumda bulunan kadınlara dair ifadelerin yanı sıra “soyluluk” gösteren unvanlara da yer verildiği tespit edilmiştir: “Altun Tarım: büyük kadınların lakabıdır”; “hanım sultanlara unvan olarak verilir” (Atalay 2013a: 396). “Katun: Afrasyab kızlarından olanların adıdır” (Atalay 2013a: 410). “Kunçuy: Hatun’dan bir derece aşağıda bulunan kadın, bige, prenses. Buradan alınarak katun kunçuy denir” (Atalay 2013c: 240).

Kadınların gündelik hayat içerisindeki faaliyetlerdeki öznellik durumunu ve sosyal statülerini gösteren örneklerin dışında cinselliklerine yönelik ifadelerin olduğu da tespit edilmiştir. Ancak kadınların cinselliklerine yönelik cümlelere bakıldığında çoğunlukla kadınlara “olumsuz anlamlar” atfedildiği anlaşılmaktadır: “İşler ersklendi: kadın azgınlığı yüzünden ersedi, erkek istedi” (Atalay 2013a: 314), “Sürtük: sürtük işler: sürtütüren, kendisine sürtütürülen kadın, sevicî kadın” (Atalay 2013a: 477), “Ekeklik: kadının arsızlığı, yüzüzlüğü” (Atalay 2013a: 153). Kadının cinselliğine vurgu yapan bu örneklerin yanı sıra yine kadın bedenine yönelik “kusur” olarak düşünülen ifadeler de bulun-

maktadır: “Yirük işler: yirik kadın (yirilmiş ve güzelliği gitmiş olan)” (Atalay 2013c: 18); “iki deliği birleşmiş olan kadın” (Ercilasun ve Akkoyunlu 2015: 355). “Çor uragut: avret yeri bitişik olan kadın” (Atalay 2013c: 121). Kadının bedeni üzerinden yapılan ve olumsuz olarak nitelendirilebilecek bu ifadelerin yanı sıra kadınlara “olumlu değer” yüklenildiğini gösteren örnekler de bulunmaktadır: “Özük: kadınlara verilen lakap “al-tun özük” denir. Bedeni inci gibi temiz olan kadına ertini özük denir” (Atalay 2013a: 71). “Erdini: iri inci. Bundan alınarak kadınlara “ertini özük” denir ki bedeni inci gibi kadın demektir” (Atalay 2013a: 141). Kadın bedeni ve cinselliği üzerinden verilen olumlu ve olumsuz örneklerin yanı sıra medeni durumlarındaki değişikliği de söz varlığında yer aldığı tespit edilmiştir: “Uragut beglendi: kadın evlendi” (Atalay 2013b: 239). “Kudhuz: dul kadın” (Atalay 2013a: 365). “Tuğsak: dul kadın” (Atalay 2013a: 468). “Boş uragut: boşanmış kadın” (Atalay 2013c: 124). “Tul uragut: dul kadın” (Atalay 2013c: 133). Tüm bu örnekler sözlükte tek tür bir kadınlıktan bahsedilmediğini kadının toplumsal konumuna göre olumlu veya olumsuz anlamlara sahip çeşitli adlandırmalar verildiğini göstermektedir. Aksu Bora, adların insanların bu dünyadaki yerini belirlediğini, adlandırmaların bazen gurur verirken bazen de beraberinde cezalandırmayı getirebildiğini ifade eder (2014: 37). Kadınların olumlu veya olumsuz adlandırılmalarının edilgen bir yapısı olduğu görülmektedir. Kadın bulunduğu sosyal statü, medeni durumu ve bedeni üzerinden adlandırılmaktadır. Bu adlandırmaları belirleyen toplumsal yapıya içkin değer ve normlar olmaktadır.

Sözlükte özne olarak kadının bulunduğu örneklere bakıldığında mekânsal olarak özel alanda yani ev içi alanda konumlandırıldığı tespit edilmiştir. Mekânsal konumlandırılışının sonucu olarak da kadın, gündelik hayat içerisinde ev içi emek kapsamına giren çocuğa bakmak, yemek yapmak gibi eylemleri gerçekleştirirken görülmektedir. Diğer bir deyişle “Evde bulunma, burayı çekip çevirme, burada yaşayan insanlara bakma kadına atfedilmiştir” (Uysal 2024: 873). Erkeğe dair örneklere bakıldığında mekânsal bir sınırlama bulunmamaktadır. Serpil Sancar, aile hayatı ile evin dışındaki toplumsal yaşamın neden farklı ahlaki, hukuki ve siyasal ilkelerle inşa edildiğini anlayabilmek için toplumsal olanın dişil ve eril anlamlar taşıdığına da farkında olunması gerektiğini belirtir (2016: 15). Sancar’ın ifadesinden hareketle, sözlüğün genelinde kadın ve erkek öznelerin içerisinde yer aldığı eylemler ile kadın ve erkeğe dair nitelere bakıldığında, kadınlık ve erkeklığın aslında verili olmadığını toplumsal ve kültürel olarak kurulduğunu görmekteyiz. Sözlüğün geneline bakıldığında tüm bu örnekler erkek ile kadının toplumsal ve kültürel konumunun belirleyicilerinin ne olduğunu veya ne olmadığını ortaya koymaktadır. Erkek olmanın toplumsal ve kültürel belirleyicilerinin kahramanlık, cesaret, statünün metaforik karşılığı olan “at, avrat, silah”; kadın olmanın belirleyicilerinin de beden odaklı bir güzellik anlayışıyla birlikte çocuk bakımı, yemek yapımı gibi ev içi alandaki eylemler olduğu anlaşılmaktadır. Evrim Ölçer Özünel, masallar üzerinden toplumsal cinsiyet ve mekân ilişkisini irdelediği çalışmasında erkek egemen söylemde yaygın olarak “at, avrat, silah” üçlüsünün aynı ataerkil yapıda kadının iktidar simgelerinin “ev, er, evlat” üçlemesine karşılık geldiğini ifade etmektedir (2017: 115). Ölçer’in masal örnekleri üzerinden yaptığı bu değerlendirme, *DLT*’deki kadın ile erkeğin bulunduğu mekânların, gündelik hayat içerisindeki eylemlerinin toplumsal ve kültürel olarak nasıl cinsiyetlendirilmiş olduğunu da açıklamaktadır.

Sonuç

Bireylere dair yapılan tasvirler, toplumun onlardan beklentilerini, toplumsal konumlarını ve cinsiyet rollerini yansıtmaktadır. Sözlükte yer alan kadına ve erkeğe ait unsurlara, eylemlere bakıldığında toplumsal cinsiyet rollerinin, yazarın özne kullanı-

mındaki etkisi anlaşılmaktadır. Sözlüğün yazıldığı dönemde genellikle kadın, ev-içi olarak kabul edilen “özel alanda”, erkek ise evin dışındaki her yer olarak kabul edilebilecek olan “kamusal alanda” yer almaktadır. “Er” olarak belirtilen erkek öznesi; ağaç yarmak, duvar yapmak, yara sağaltmak, elbise dikmek gibi çeşitli eylemleri gerçekleştirmektedir. “Uragut” ve “işler” olarak ifade edilen kadınlar ise ip eğirmek, ekmek pişirmek, çocuk emzirmek, doğum yapmak gibi eylemlerin öznesidir. Ancak yazarın sözlükte verdiği bilgilerin ve dil kullanımının toplumun yaşam biçiminden bağımsız olmadığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Bir eseri incelerken eserin tarihsel ve toplumsal koşullarının göz önünde bulundurulması gerektiği; metnin yazıldığı tarih ve ideolojik konumunun da kavranması, en az çalışmanın kendisinin okunması ve değerlendirilmesi kadar önemlidir. *DLT*’nin yazıldığı dönemde eğitim alma imkânına belirli zümreden kişilerin ulaşabildiği bilinmektedir. Bu imkânın genellikle erkeklere tanındığı ihtimalinin yüksek olduğu söylenebilir. Sözlüğün yazarının cinsiyetinin erkek olmasının etkisi sözlükte verilen eylemleri gerçekleştiren öznelerin cinsiyetinin belirlenmesine yansımıştır. Sözlüğün İslamî dönemde ve Araplara yönelik yazılmış olması Arapların sosyo-kültürel yapısının göz önünde bulundurulmuş olması ihtimalini de güçlendirmektedir. Sözlüğün oluşturulduğu Türk toplumu ve hitap ettiği Arap toplumunun tarihi, sosyal, kültürel, coğrafi bağlamı noktasında oluşturulmuş bir çalışma olduğundan sözlükte kadının ve erkeğin mekânsal konumlanışına ve gündelik hayat içerisindeki eylemlerine yönelik bir değerlendirme yapılmıştır.

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.

KISALTMALAR

DLT: Divânu Lugâti't-Türk

NOTLAR

1. “Divânü Lügati't-Türk'ün tek yazması vardır; Ali Emiri tarafından İstanbul'da Beyazıt Camii yanındaki bir sahafta, 1917 yılında bulunmuştur. Hâlen, Emiri Efendi'nin başışladığı kitaplarla kurulmuş bulunan, İstanbul'un Fatih semtindeki Millet Kütüphanesi'ndedir” (Ercilasun 2006: 316)
2. Şakir Ülkütaşır; A. Caferoğlu; Z. V. Togan (Genç 1997: 3)
3. Bu üç neşir, Türk Dil Kurumu yayınlarından Besim Atalay'ın, TDK yayınlarından Ahmet B. Ercilasun ile Ziyat Akkoyunlu'nun ve Kabalıcı Yayınevi'nden çıkan Serap Tuba Yurteser ile Seçkin Erdi'nin çalışmalarıdır.

KAYNAKÇA

- Atalay, Besim. *Divânü Lûgat-it Türk Tercümesi I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013a.
- Atalay, Besim. *Divânü Lûgat-it Türk Tercümesi II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013b.
- Atalay, Besim. *Divânü Lûgat-it Türk Tercümesi III*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013c.
- Atay, Tayfun. *Çin İşi Japon İşi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Bennett, Andy. *Kültür ve Gündelik Hayat*. (Çev. Nagehan Tokdoğan- Burcu Şenel- Umur Yener Kara), Phoenix Yayınevi, 2013.
- Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları, 2021.
- Bora, Aksu. *Feminizm Kendi Arasında*. Ankara: Ayizi Yayınları, 2014.
- Brannon, Robert. “The Male Sex Role: Our Culture's Blueprint of Manhood, and What it's Done for us Lately”, *The Forty-Nine Percent Majority: The Male Sex Role*. (Der. R. Brannon- D. S. David, Reading) MA: Addison-Wesley, 1976.
- Clauson, Sir Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Çakır, Emine. “Gelin Kuşağı: Bekâret Kuşağı mı Bereket Kuşağı mı?”. *Millî Folklor*. 134. (2022): 145-158.
- Delaney, Carol. *Tohum ve Toprak*. (Çev. Selda Somuncuoğlu- Aksu Bora), İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

- Ercilasun, Ahmet Bican ve Ziyat Akkoyunlu. *Divânu Lugâti't Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.
- Ercilasun, Ahmet Bican. *Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Erdi, Seçkin ve Serap Tuba Yurteser. *Divânü Lugâti't-Türk Tercümesi*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2007.
- Gardiner, Michael. *Gündelik Hayat Eleştirileri*. (Çev. Deniz Özçetin- Babacan Taşdemir- Burak Özçetin), Ankara: Heretik Yayınları, 2016.
- Genç, Reşat. *Kâşgarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1997.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. (Çev. Cemal Güzel), Ankara: Ayraç Yayınevi, 2005.
- Güner, Nurhan. "Kadınla İlgili Eski Türkçe Bir Kelime: Uragut". *Turkish Studies*. 8(9) (Yaz 2013): 2659-2669.
- Kaplan, Mehmed. "Dede Korkut Kitabında Kadın". *Türkiyat Mecmuası*. 9 (1951): 99-112.
- Köprülü, Mehmet Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Lefebvre, Henri. *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. (Çev. Işın Gürbüz), İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Lefebvre, Henri. *Gündelik Hayatın Eleştirisi I*. (Çev. Işık Ergüden), İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çev. Osman Akinhay- Derya Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Mutlu, Erol. *İletişim Sözlüğü*. Ankara: Ayraç Kitabevi, 2008.
- Ölçer Özünel, Evrim. *Masal Mekânında Kadın Olmak*, Ankara: Geleneksel Yayınları, 2017.
- Örnek, Sedat Veyis. *Budunbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1973.
- Roux, Jean-Paul. *Türklerin Tarihi*. (Çev. Aykut Kazancıgil- Lale Arslan Özcan), İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2017.
- Sancar, Serpil. *Erkeklik: İmkansız İktidar*. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Sarıkaya, Mahmut. "Türkçe Adlandırmada İnsan ve Hayvan Soybirliğinin Bir Yansıması Olarak Kur/Kuru/Kuro; Kır/Kırı /Kıro; Kurd/Kürt/Kürt Kelimelerinin Türkçe 'qur' 'halka, kemer, kuşak; nesil" Kelimesiyle İlgisi" 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, 10-15 Eylül 2007.
- Smith, Philip. *Kültürel Kuram*. (Çev. Selime Güzelsarı- İbrahim Gündoğdu), İstanbul: Babil Yayınları.
- Tarama Sözlüğü*. C.3. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1483-1486, 1996.
- Türkiye de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*. C.5. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1764, 1972.
- Türkçe Sözlük*. C.1. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 717, 1998.
- Uysal, Makbule. "Mutfak Kültüründe Ataerki ve Kadınların Benlik Anlatıları". *Folklor Akademi Dergisi*. 7(2) (2024): 871-889.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.

Fazıl ÖZDAMAR, *İran Türklerinde Köroğlu Destanı: Gelenek, Bilimsel Birlikim, İnceleme ve Metinler*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2023, ISBN: 978-625-408-465-2, 704 sayfa.

Yasin UYSAL*

Türk halk edebiyatının büyük bir kısmını oluşturan sözlü yaratmalar Türk kültürünün devamlılığı bakımından son derece önemlidir. Türk sözlü geleneğindeki edebî yaratmalar binlerce yıllık kültürel ve tarihsel geçmişi günümüze aktarmış ve günümüz kültürel yapısındaki pek çok unsuru bünyesine katarak genç kuşaklara aktarmaya devam etmektedir. Cumhuriyet'in "kuruluş" felsefesinde önemli bir rolü olan ve uzunca bir süre sözlü gelenek içerisinde yaşatılıp daha sonra yazılı edebî geleneğe aktarılan Dede Korkut Destanları bu kültür aktarımını gerçekleştirmedeki örneklerin en başında gelmektedir. Yazılı edebî geleneğimizde Dede Korkut yazmaları nasıl bir öneme haiz ise, yüzyıllardır sözlü edebî geleneğimizde var olan Köroğlu Destanı da ayrı bir öneme sahiptir.

"Türk destanları hakkında araştırma yapanların çok iyi bileceği üzere, Köroğlu Destanı tek bir şekil ve konuda değil; zaman, yer, anlatıcı ve dinleyici unsurlarına bağlı olarak, her Türk boyuna ait geleneğin kendine has özelliklerine göre ve hatta aynı gelenek içindeki alt grupların da kendilerine has özelliklerine göre anlatılmaktadır. Ancak temeldeki muhteva birliği bütün anlatmalarda gözlenebilir (Ekici 2004: 13)." "Geniş bir coğrafyada, paylaşılmayan bir gezinliği" (Oğuz 2011: 10) bulunan Köroğlu Destanı, Türk dünyasının büyük bir kısmını kaplayan; Türkiye, Azerbaycan, Doğu Türkistan, Kazakistan, Kırgızistan, Türkmenistan ve İran coğrafyalarında yayılmış ve bu bölgelerin anlatı geleneğinde icra edilen bir destandır. Köroğlu Destanı; işgalcilere, görevlerini kötüye kullanan idarecilere, zalim beylere, varyemez tüccarlara ve her türlü haksızlığa karşı duran alp tipi kahraman Köroğlu hakkındaki anlatmalar bütünüdür. Haksızlık ve zorbalığa karşı mücadelesine bireysel olarak başlayan Köroğlu, zaman içerisinde etrafına pek çok yiğidi veya "deli/keleş" Çamlıbel adı verilen kalesinde toplayarak zorbalık ve haksızlığa karşı savaşını devam ettirmiştir.

Köroğlu Destanı hakkında Türkiye sahasında ilk bilimsel çalışma 1931 yılında Pertev Naili Boratav tarafından yapılmıştır. Pertev Naili Boratav'dan sonra Cahit Öztelli, Mehmet Kaplan, Saim Sakaoğlu, Fikret Türkmen, Ali Berat Alptekin ve Metin Ekici gibi pek çok araştırmacı Köroğlu anlatmaları hakkında önemli çalışmalar yapmıştır.¹ Gerek Türkiye sahasında gerekse diğer Türk boyları ve Türk kültür havzasında kalan çeşitli ülkelerde Köroğlu hakkındaki çalışmalar günümüzde de devam etmektedir. Bu yazıda da Doç. Dr. Fazıl Özdamar tarafından yayımlanan "İran Türklerinde Köroğlu Destanı; Gelenek, Bilimsel Birlikim, İnceleme ve Metinler. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2023" adlı kitap akademik bir üslupla tanıtılacaktır.

2023 yılında Fazıl Özdamar tarafından hazırlanan ve 704 sayfadan oluşan kitap; "Önsöz", "Giriş", "İran Türkleri Köroğlu Destanında Yapı" ve "İran Türklerinin Köroğlu Destanı Metinleri" adlı iki inceleme bölümü, "Kaynaklar" ve "Dizin" kısımlarından oluşmaktadır. Kitap genel olarak İran Türkleri aşıklık geleneğinde icra edilen Köroğlu Destanına ait kolların tespitini, bu anlatmaların tasnifini ve anlatı bilim çerçevesinde Greimas yöntemiyle yapsal incelemesini sunmaktadır.

* Doktora öğrencisi, Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, İzmir/Türkiye, yasinuysalsh@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-0189-6414.

Çalışmasını, bir Köroğlu olarak gördüğü Nihal Atsız'a ithaf eden Özdamar, kitabın ön söz kısmında; çalışmasının öyküsü, konusu, kapsamı ve kitap içerisinde uygulandığı yöntemden bahsetmiştir. İran'da yoğun bir Türk nüfusu bulunmaktadır. Türk boylarının neredeyse tamamında ve onlara komşu olan bazı milletlerin anlatı geleneklerinde yaşatılan Köroğlu anlatımları İran Türkleri arasında da anlatılmakta olup İran Türklerinin sözlü gelenek ve yazılı geleneklerinde yüzyıllardır yaşatılmaktadır.

İran Türkleri arasında var olan Köroğlu anlatımları çeşitli dönemlerde derlenmiş ve bu derlemeler hakkında bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak İran Türkleri arasında yaşayan Köroğlu anlatımları bilimsel bir şekilde incelenmemiş ve gelenek tarafından "kol" adı verilen destani anlatımlar ciddi bir bilimsel tasnife tâbi tutulmamıştır. İran Türklerinin âşıklık geleneği içerisinde yaşatılan Köroğlu anlatımlarının çağdaş Halk Bilimi yöntemleri ile incelenmemiş olması önemli bir eksiklik olup bu eksikliklerin farkında olan Fazıl Özdamar, incelemiş olduğumuz bu kitabı hazırlayarak önemli bir boşluğu doldurmuştur. Özdamar, çalışmasının önemli bir amacını; "Köroğlu'nun İran Türkleri anlatımları hakkında Türkiye'de yapılmış çalışma bulunmadığından bu çalışmanın amaçlarından biri, Türk Dünyası'nın en yaygın destanı kabul edilen Köroğlu'nun İran Türkleri varyantlarını tespit etmek ve bu bölgede anlatılan metinlerin Köroğlu Destanı içerisindeki yerini ortaya koymak (2023: 16)" şeklinde açıklamaktadır. Bu amaç doğrultusunda Özdamar 2010 ve 2016 yılları arasında İran'da pek çok derleme çalışması yapmış ve Köroğlu Destanı kollarının 25 varyantını sözlü veya yazılı kaynaklardan derlemiştir. Tespit edilen Köroğlu kollarından 11 tanesi bu kitap içerisinde incelenmiştir.

Kitabın Giriş kısmı; "İran Türkleri Âşıklık geleneği" ve "İran Türklerinde Köroğlu Destanı" olmak üzere iki alt başlıktan oluşturulmuştur. "İran Türkleri Âşıklık geleneği" başlığı altında İran Türklerindeki âşıklık geleneği, muhitleri, âşıkların eğitimi, destan anlatma geleneği ve çalgı aletleri hakkında son derece doyurucu ve zengin bilgi verilmiştir. Bu kısım İran Türkleri arasındaki halk edebiyatı yaratmaları hakkında bilgi edinmek için de çok değerlidir. "İran Türklerinde Köroğlu Destanı" adlı ikinci başlık altında ise Köroğlu anlatımları hakkında yapılan ilk çalışmalar, Köroğlu kollarının varyantları, bu anlatımların çeşitli ezgi veya havaları ve anlatıcıları hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir.

İran sahası âşıklık geleneği hakkında ayrıntılı bilgi verilen bu ikinci başlık altında işlenmiş bir başka önemli konu da âşık muhitleridir. Özdamar'ın bilgi verdiği önemli âşıklık muhitleri şunlardır: Tebriz/Karadağ âşık muhiti, Urmiye âşık muhiti, Sulduz/Karapapak âşık muhiti, Zencen âşık muhiti, Kum/Save âşık muhiti, Horasan/Türkmen Sahra âşık muhiti, Kaşkay âşık muhiti (2023: 27-33). "İran'da âşıkların yetişmesinde en önemli mekânlar, usta âşıkların okulları ve âşık kahvehaneleridir" ve "en fazla âşık, İran Türklüğünün kültür başkenti olan Tebriz'de bulunmaktadır ki bu şehirde yaklaşık 600 âşık" yaşamaktadır (2023: 34). Özdamar, İran'daki âşıkların âşıklık geleneği icra tarzlarını ve icra edilen metinleri çeşitli okullarda, kahvehanelerde ve elektronik ortamdaki kayıtlar vasıtasıyla öğrendiklerini söylemektedir. Özdamar, giriş bölümündeki "İran Türklerinde Köroğlu Destanı" adlı ikinci kısım Türk boyları arasında hiçbir destanın Köroğlu anlatımları kadar geniş bir yayılma alanının olmadığını belirterek başlamaktadır (2023: 49). Özdamar'ın açıklamaları Köroğlu hakkında ilk bilgilerin 17. yüzyıla kadar uzandığı yönünde olmuştur.

Birinci bölüm olan "İran Türkleri Köroğlu Destanında Yapı" tamamen kuram ve yapısal çözümleme üzerinde durulmuştur. Fazıl Özdamar bu bölümde Köroğlu Destanı'nı ve bu destanın kollarını yapısal olarak çözümlemek için sözdizimsel model ve eyleyenler-oyuncular modeli hakkında açıklamalar yapmıştır. Ardından da bu modelleri Köroğlu Destanı'nın kollarına uygulamıştır. Fazıl Özdamar bu bölümde ilk olarak "yapısalcılık" üzerinde durmuş olup yapı kavramının etimolojik anlamlarını açıklamıştır. Ardından da

Ferdinand de Saussure ile yapısalcılığın gelişim süreci hakkında açıklamalarda bulunmuştur. John Locke, Charles Sanders Peirce, Charles William Morris, Vladimir Propp ve Algirdas Julien Greimas gibi yapısalcıların görüşlerine de yer vermiştir. Yapısalcılık içerisinde gösterge bilimini ele alan Özdamar A. J. Greimas üzerinde yoğunlaşmıştır. Çünkü kitaptaki kuramsal yaklaşım Greimas'ın yönteminden hareketle ortaya konmuştur. Özdamar, yapısal çözümlemede A. J. Greimas'tan hareketle "sözdizimsel modeli" ve "eyleyenler-oyuncular sistemini" Köroğlu Destanı'na ve bu destanın kollarına uygun olarak geliştirip kullanmıştır.

Fazıl Özdamar sözlü ve yazılı gelenekten derlemiş olduğu Köroğlu anlatmalarını ve kollarını (11 kol) genel itibarıyla yukarıdaki model ve eksenlere göre yapısalcı bir şekilde çözümlemiştir. Ayrıca yapısal çözümlemeden önce elde ettiği metinleri "kahramanın yolculuğu" teminden hareketle "Kahramanın Ortaya Çıkışı", "Kahramanın Maceraları" ve "Kahramanın Sonu" şeklinde üçlü bir kaliba-sisteme de dökmüştür. "Kahramanın Ortaya Çıkışı" adlı ilk inceleme kısmında "Mehter Alı Destanı" yer almaktadır. "Bu kolda Köroğlu'nun babası olan Mehter Alı'nın evlat edinilmesi, gençliği, zengin olması, evliliği sonrasında Köroğlu'nun doğumu ve onun gençliği, erginlenmesi, atları temin etmesi, Çamlıbel'i yurt tutması ve Delilerini etrafında toplaması anlatılmaktadır (2023: 99)." "Kahramanın Maceraları" adlı ikinci alt başlıkta ise "Köroğlu'nun Tebriz, İstanbul, Türkmen, Bayezid, Turna Teli ve Erzurum seferleri, Bolu Beyi 1 ve 2 kolları ile Keçel Hamza kolu (2023: 127)" yer almaktadır. Bu kısımda Köroğlu'nun ve Çamlıbel'de toplamış olduğu delilerinin çeşitli macera ve savaşları işlenmiştir. Birinci bölümün son kısmı olan "Kahramanın Sonu" adlı kısımda ise Köroğlu'nun Kocalığı adlı kol işlenmekte olup bu destanda "Köroğluluğu bitirmeyi düşünen Köroğlu'nun bu sebeple Delilerini Çamlıbel'den göndermesi, Çamlıbel dışında tüfeğin varlığını öğrenmesi, gittikleri İstanbul'da İstanbul Paşası'nın saldıracağını öğrenmesi ve Delilerini tekrar toplayarak Köroğluluğunu devam ettirmeye karar vermesi anlatılmaktadır (2023: 332)." Özdamar her destan kolunu çeşitli kesitlere ayırıp bu kesitleri eyleyenler-oyuncular modeline göre incelemiştir.

"İran Türklerinin Köroğlu Destanı Metinleri" adlı ikinci bölümde Fazıl Özdamar'ın derlemiş olduğu Köroğlu Destanı kollarının metinleri bulunmaktadır. İkinci bölüm içerisinde derlenen bu 11 tane kolun Latin harflerine aktarımı yer almaktadır. Ayrıca kitap bu bölüm ile sona ermektedir. Söz konusu bu 11 tane kolun ilerleyen dönemlerde Türkiye Türkçesiyle yayımlanması Türk dünyası incelemeleri için önem arz etmektedir.

Fazıl Özdamar'ın konu edindiği Köroğlu Destanı, asıl itibarı ile İran Türklerinin âşıklık geleneği içerisinde devam eden anlatmalara odaklanmaktadır. İncelediğimiz bu çalışma birbiriyle ilişkili olmak üzere üç konunun birleşimidir. Bunlar âşık edebiyatı, Köroğlu Destanı ve anlatı bilim çerçevesinde yapısal çözümlemedir. Özdamar da bu kapsam bağlamında âşık edebiyatı muhitleri içerisinde Köroğlu anlatmalarını tespit edip bu sözlü ve yazılı metinlerin yapısal çözümlemesini ortaya koymuştur. Tüm bunları yaparken de araştırmanın sınırları içerisinde olan İran'daki Türk edebiyatı, âşıklık geleneği, âşıkların çeşitli durum ve koşulları, anlatı bilimin kaideleri ve kuramsal yaklaşım gibi birçok konu üzerinde durmuştur. Bu bakımdan alışılmış metin derlemelerinden ayrılmaktadır. Çünkü Özdamar'ın ortaya koymuş olduğu bu çalışma tespit, derleme, deşifre, yapısal çözümleme ve kuram bakımından eksiksiz bir yaklaşımla gerçekleştirilmiştir.

Halk bilgisinin ve halk edebiyatının halk bilimi kapsamında derlenmesi önemlidir. Ancak halk bilimi kapsamına giren kavram ve olguların sadece derlenmesi değil bunların kuramsal ve yapısal çözümleri de önem arz eder. Bundan dolayı halk bilimi çalışmaları ilk olarak derleme, ardından da kuramsal ve yapısal çözümleme olarak iki aşamadan olu-

şur. Bu bakımdan Fazıl Özdamar bu çalışmasında konu itibarıyla epizot ve motif inceleme/tespiti yapmayıp derleme ve yapısal çözümleme konusunda başarılı bir yöntem izlemiştir. Çünkü Özdamar, İran Türkleri arasında bir gelenek doğrultusunda yaşayan Köroğlu Destanı varyantlarını sözlü ve yazılı kaynaklardan derleyip bu anlatıların yapısını anlatı bilim mantığı ile kuramsal boyutta incelemiştir. İncelemiş olduğumuz bu kitap ileride yapılacak olan pek çok çalışmaya konu, yöntem ve kaynak bakımından çeşitli açılardan öncülük edecektir.

NOTLAR

1. Söz konusu bu çalışmaları şu şekilde sıralayabiliriz: Boratav, Pertev Naili. Köroğlu Destanı. İstanbul: Adam Yayıncılık, 1931; Öztelli, Cahit. Köroğlu ve Dadaloğlu: Hayatı, Sanatı, Şiirleri. Ankara: Varlık Yayınevi, 1953; Köroğlu Destanı. Anlatan: Behçet Mahir, Derleyenler: Mehmet Kaplan, Mehmet Akalın, Muhan Bali, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973; Türkmen, Fikret. Köroğlu. Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, C. 5, 416-420, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982; Alptekin, Ali Berat. "Köroğlu'nun Zuhuru ve Onun Bingöl ile Olan Münasebetleri", Sultan Baba ve Köroğlu. Ed.: Tuncer Gülensoy, Elâzığ: Fırat Üniversitesi Yayınları, 1987; Sakaoğlu, Saim. Köroğlu Üzerinde Yapılan Çalışmalar ve Edebiyatımızdaki Yeri. *Erciyes*, 9(1987): 7-9; Ekici, Metin. Türk Dünyasında Köroğlu (İlk Kol) -İnceleme ve Metinler. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.

KAYNAKÇA

- Ekici, Metin. *Türk Dünyasında Köroğlu (İlk Kol) -İnceleme ve Metinler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Oğuz, M. Öcal. "Çok Mekânlı ve/veya Çok Mezarlı Anlatı Kahramanları: Yunus Emre". *Millî Folklor*. 91(2011): 5-11.
- Özdamar, Fazıl. *İran Türklerinde Köroğlu Destanı: Gelenek, Bilimsel Birikim, İnceleme ve Metinler*. İstanbul: Ötügen Neşriyat. 2023.

XVIII. CİLDİN DİZİNİ (2023-2024)

- AKILLI, Hüsnüye. “İnsanla Hayvan Arasındaki Bağ Ve Geleneğin Sürdürülebilirliği Temelinde Yünüm Böğetin Değerlendirilmesi/ An Assessment Of Yünüm Böğet On The Basis Of Human-Animal Bond And Sustainability Of The Tradition” (139,18)
- AKSOY, Ömer. “Milman Parry Ve Albert Lord’un Güney Slav Destanlarını Derleme Çalışmaları ve Milman Parry Koleksiyonu/ Compilation of South Slavic Epics by Milman Parry and Albert Lord and the Milman Parry Collection” (138,45)
- AKSU, Süleyman ve Elza ALIŞOVA DEMİRDAĞ. “Doğumunun 80. Yılında Biyografisi ve Eserleriyle Hocaların Hocası Prof. Dr. Umay Türkeş Günay/ Prof. Dr. Umay Türkeş Günay, the Professor of the Professors, with Her Biography and Works on the 80th Anniversary of Her Birth” (138,5)
- AKTULUM, Kubilay. “Bir Şamata Biçimi Olarak Eşeğe Tersine Bindirilme Ritüeli/ The Ritual of Riding the Donkey Backwards as a Form of Charivari” (140,48)
- AKTULUM, Kubilay. “Dramatik Atasözü/ Dramatic Proverb” (137,27)
- AKTULUM, Kubilay. “Kolektif Bovarizm/ Collective Bovarysm” (144, 5)
- AKYÜREK, Suat vd. “Kültürel Miras Unsuru Olarak Yayla Mutfak Kültürü: Gümüşhane İli Örneği/ Plateau Cuisine Culture as a Cultural Heritage: The Case of Gümüşhane” (141, 78)
- ALKAN, Esra. “Prof. Dr. Ali Yakıcı Hayatı ve Eserleri/ The Biography and Works of Prof. Dr. Ali Yakıcı” (137,5)
- ALTAY, Armağan. “Tok THOMPSON, Post-Human Folklore, Boulder: University Press of Mississippi, 2019” (140, 184)
- ARAL, Ahmet Erman ve Joris VAN DOORSSELAERE. “Safeguarding Intangible Cultural Heritage And Formal Education: Comparison Of Policies Between Türkiye And Flanders (Belgium)/ Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması ve Örgün Eğitim: Türkiye ve Flanders (Belçika)’taki Politikaların Karşılaştırılması” (138, 19)
- ARVAS, Abdulsalam. “Kıpçak Sahası Türk Destanlarında “Dönüşüm” Motiflerinin Tespiti ve “Kuşa Dönüşme Motifi”nin Tahlili/ The Identification of “Transformation” Motifs and Analysis of the “Motif of Transformation to A Bird” in Turkic Epics of Kipchak Area” (140, 73)
- ASLAN, Erkan. “Adem BALKAYA, Dede Korkut Hikâyelerinde Şiddet İşlevsel Bir Okuma, Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2023” (142, 131)
- ASLAN, Erkan. “Margaret STUTLEY, Şamanizm Değişen Bilinç Hallerinde “Ruhlar Dünyasıyla Bağlantı Kurmak”, İstanbul: Say Yayınları, 2023” (139,206)
- ASLAN, Namık ve Meryem ARSLAN “Yağ Yakma (Yapma/Çekme) Deyiminin Kültürel Kodları Üzerine/ On The Cultural Codes of The Idiom of Flatter” (142,112)
- ATMACA, Emine. “Karay Türklerinde Geçiş Dönemi Ritüeli: Evlilik/ The Rite of Passage in Karay Turks: Marriage” (137,174)
- AVCI, Nilgün ve Buğra COŞKUN. “Kültürel Rota Geliştirilmesi: Evliya Çelebi’nin İzinde İzmir/ Cultural Route Development: İzmir Following the Footsteps of Evliya Çelebi” (137,111)
- AYAN, Ekrem. “Ali Abbas Çınar’ın Hayatı ve Eserleri/The Biography and Works of Ali Abbas Çınar” (141,5)
- AYDEMİR, Bünyamin. “Modern Türk Tiyatrosunun Oluşumunda Osmanlı Hükümdarlarının Rol ve Etkileri: Esin, İnşa ve İhya/ The Role and Effects of the Ottoman Sultans in the Formation of Modern Turkish Theatre: Inspiration, Construction and Revival” (139, 82)
- BARMANBAY, Afina. “Âşık Ali’nin Türkiye Seferi”nin Üç Varyantı/ Three Variants of the “Âşık Ali’nin Türkiye Seferi” (138,119)
- BEDIN, Cristiano. “Moena “Türkleri” ve Geleneksel Türk İmgesi: Bir Folklorun (Yeniden) İcadı Meselesi/ The “Turks” of Moena and the Traditional Image of Turks: A Matter of (Re)invention of Folklore” (137,186)

- BEİSEĞULOVA, Ainura, Bibiziya KALŞABAYEVA ve Bolat SMAĞULOV. “Türkiye ve Özbekistan’da Yaşayan Kazak Türklerinin Düğün Geleneklerindeki Bazı Unsurlar/ Some Elements in the Wedding Traditions of Kazakhs Living in Türkiye and Uzbekistan” (137,159)
- CHEN, Sheng, vd. “Fan HONG and Liu LI (eds.), Indigenous Sports History and Culture in Asia. New York: Routledge, 2021” (138,208)
- CHO, Hongyoun. “An Implication Of Cannibalism Motif In “The Myth Of Seolmundae-Halmang” Of Korea/ Kore'nin “Seolmundae-halmang Miti”ndeki Yamyamlık Motifine Bir Bakış” (139,168)
- ÇAKIR, Emine. “Ali ÇELİK, Erzurum Tifnik Köyü/Altınbulak Köyü Halk Edebiyatı, Yay. Haz. Cengiz GÖKŞEN, Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2020” (139,194)
- ÇAKIR, Emine. “Toplumsal Uygulama ve Ritüellerde Negatif Bir Rit Olarak Kadınlık Hâli: Menstrüel Döngü/ Female Essence as a Negative Ritual in Social Practices and Rituals: Menstrual Cycle” (144, 28)
- ÇELEPİ, Mehmet Surur. “Türk Semiosferinde Bir Mücadele Örneği: Ali Cengiz Oyunu/ An Example of Struggle in the Turkish Semiosphere: Ali Cengiz Game” (137,61)
- Çev.: Nurulhude BAYKAL. DUNDES, Alan. “Halk Bilimsel Bakış Açısından Masallar/ Fairy Tales from a Folkloristic Perspective” (139,213)
- ÇİTAKU, Muhamed. “Turk Character in the Legendary Albanian Songs Named the Songs of the Frontier Warriors/ Sınır Savaşçılarının Türküleri Adlı Efsanevi Arnavut Türkülerinde Türk Karakteri” (142, 76)
- DAŞ ÖZEL, Esen Nur vd. “Mizah Kuramları Çerçevesinde İnek Bayramı ve Kazgan/ İnek Bayramı and Kazgan Within The Framework of The Humor Theories” (141, 103)
- DEMİR, Erdi vd. “Abdal Topluluklarında Gündelik Yaşam, Kültür ve Kimlik: Antalya Örneği/ Everyday life, Culture and Identity in Abdal Communities: The Case of Antalya” (144, 76)
- DERDİÇOK, Nükte Sevim. “Kent Ortamında Folklorun Görünümleri: Gün Olgusu/ Reflections of Folklore in the Urban Areas: The Concept of “Gün” (142, 27)
- DIYKANBAY, Mayramgül ve Moldir İLGİSHEVA. “Kazak Ve Kırgızlarda Bakışlığın Yedigârı Tabiplik/ Medical Practice as Successor of Bakshis in Kazakhs and Kyrgyz” (139,157)
- DIYKANBAY, Mayramgül. ““Er Töştük” Ansiklopedisi, Bişkek: Print Ekspres Yayınçılık, 2023” (140,177)
- DIYKANBAY, Mayramgül. “Nazgül RİSMENDEYEVA, Çükö CanaOrdo Oyundarı (Aşık Kemiği ve Ordo Oyunları), Bişkek: Turar Yayınları, 2023” (142, 123)
- DİKEN, Hasan Ali. “Sinan YAMAN, Türk Masalları ve Holbek Yöntemi, Ankara: Grafiker Yayınları, 2023” (142, 128)
- DİNÇER BAHADIR, Şaziye. “Songül ERDOĞAN, Türkiye Türkçesinde Oya ve Dantel El Sanatlarıyla İlgili Söz Varlığı. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022” (139,203)
- DİREKÇİ, Bekir, vd. “Konya-Derebucak’ta Bir Sağaltma Uygulaması: Bulamaç Atma/ A Healing Practice in Derebucak, Konya: Bulamaç Atma”(138/30)
- DOĞAN, Mine Nihan. “Türk Halk İnanışlarının Gotik İmgeleri ve Alegorileri/ Gothic Images And Allegories of Turkish Folk Beliefs” (144, 99)
- DUYSEN, Quwatbek vd. “Intricate Genealogies: What is Said in The Epic Poem About Nogay People?/ Karmaşık Şecereler: Nogaylar Hakkındaki Destanda Ne Söylemiş?” (143, 111)
- DÜZGÜN, Dilaver ve Nazan ÖNEN. “Selcan GÜRÇAYIR TEKE, Türk Halk Bilimi Tarihinde El Sanatları Gelenek, Yöntem, Anlam. Ankara: Grafiker Yayınları, 2023” (143, 123)
- EGAMBERDİYEV, Mirzahan ve Amina AKHANTAEVA “Kazak Türklerinin Kültür Tarihinde Koyun Başını İkrâm Etme Geleneği/ The Tradition of Offering a Sheep’s Head in the Culture History of Kazakh Turks” (140,119)
- ELAGÖZ TİMUR, Bahar ve Burak ASİLİSKENDER. “Kırsal Peyzaj Mirası Çalışmalarının Habitus Üzerinden Değerlendirilmesi/ An Evaluation of the Rural Landscapes as Heritage from Habitus Perspective” (141, 167)
- ERBAY, Fatih. “Nasreddin Hoca Fıkralarında ‘Türk’ Oto-Stereotipi: By7297 Numaralı Yazma Eser Örneği/ Türk’ Auto-Stereotype in Nasreddin Hodja Jokes: Sample Manuscript No. BY7297” (138,55)

- ERCİVAN, Şerife Gizem ve Meryem Elif ÇELEBİ KARAKÖK. "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Belgelenmesinde Dijital Kültürel Haritalama Yöntemi: Güzelsu (Akseki/Antalya) Örneği/ Digital Cultural Mapping Method for Documentation of Intangible Cultural Heritage: The Case of Güzelsu (Akseki/Antalya)" (141, 179)
- ERDAL, Tuğçe. "Çırağın Ustası ile "Gizli" Mücadelesi: Âşık Edebiyatında Etkilenme Endişesi/ The Secret Struggle Between The Apprentice and The Master: The Anxiety of Influence in Minstrel Literature" (143, 87)
- ERDEM KÜK, Didem Gülçin. "Mustafa ARSLAN, Türkmen Kahramanlık Destanı Göroğlu -İncelemeMetin-, Çanakkale: Paradigma Yayınları, 2022" (138,206)
- ERDOĞAN AKSU, Hilal. "Emine ÇAKIR, Simidimde Susamsın (Gastomilliyetçilik, Yumuşak Güç, Bellek, Ankara Simidi), Ankara: Grafiker Yayınları 2023" (141, 199)
- ERGUN, Pervin vd. "Çin'de Nüshu Kültürü Üzerine Halk Bilimsel Bir İnceleme/ A Folk Scientific Study on Nüshu Culture in China" (144, 89)
- ERKAN, Serdar. "Halk Müziği ve Medyatik Dolayım İlişkisinde Sanatçıların Bilgi Kaynaklarının Genişlemesi: Neşet Ertaş Örneği/ Expansion of Knowledge Sources of Artists in the Relationship of Folk Music and Mediatization: The Case of Neşet Ertaş" (138,107)
- ERSAL, Mehmet. "Maternalization of Ritual: The Example of Alevi Belief System/ Ritüelin Materyalleşmesi: Alevi İnanç Sistemi Örneği" (143, 28)
- ERSOY, Ruhi ve Büşra BAYSAL. "Şeb-İ Arûs Törenleri'nin Politik ve Kültürel İşlevleri/ Political and Cultural Functions of Şeb-i Arûs Ceremonies" (144, 16)
- ESHONKUL, Jabbor. "Özbek Halk Koşuklarının Sınıflandırılması/ Classification of Uzbek Folk Songs" (143, 65)
- GÖKGÖZ, Saime Selenga. "Türk Hakanlığı Muhiti Türk İslâm Kaynaklarında Kâfir/ Infidel in Turkish Islamic Sources of the Turkish Khaqani Milieu" (137,123)
- GÖZ, Seda ve Ceren GÜNERÖZ. "Müzelerin Gücü: Sürdürülebilir Çevre, Kalkınma ve Çeşitlilik Stratejileri İçin Ekomüzeler/ Power of Museums: Ecomuseums for Sustainable Environment, Development and Diversity" (139, 5)
- GÖZCÜ, Nurullah. "Kolektif Şuradan Dışlananlar: Kutsalın Feshi ve Başbozuklar/ Outcasts From The Collective Consciousness: Termination of The Sacred and Irregulars" (141, 92)
- GÜL, Seyfullah. "Türk Kültüründe Hayvan Damgalama Geleneği: Samsun Yöresi Örneği/ Livestock Branding Tradition in Turkish Culture: The Case of Samsun Region" (141, 115)
- GÜLBAĞ, Münevver. "Ezgi METİN BASAT, Köy Oda Oyunları ve Folklorun Tiyatrallığı. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2022" (140,186)
- GÜNİNDİ ERSÖZ, Aysel. "Kutlama ve Hediyeleşme Pratiklerinin Tüketim Toplumundaki Yeni Görünümleri: Baby Shower (Hoş Geldin Bebek) Partileri/ New Views of Celebration and Gifting Practices in Consumer Society: Baby Shower" (142, 15)
- GÜRBÜZ, Zülal. "Osmanlı Modernitesinin Yorumlanma Biçimi Olarak Dünya Fuarlarındaki Osmanlı Eğlenceleri Ve Eğlence Mekanları/ Ottoman Entertainments and Entertainment Pavilions in World Exhibitions as an Interpretation of Ottoman Modernity" (142, 39)
- GÜVENÇ, Ahmet Özgür ve Muhammet Nuri CEYLAN. "Türk Destanlarında Kurdu Değersel Dönüşümü/ Value Transformation of the Wolf in Turkish Epic" (138,177)
- GÜZEL, Özlem ve Hande AKYURT KURNAZ."Anadolu'da Kültürel Mirasını Koruyan Pomaklar: Sosyo-Kültürel Yaşantıları Üzerine Bir Araştırma/ Pomaks Protecting Their Cultural Heritage in Anatolia: A Research on Their Socio-Cultural Experiences" (137,199)
- GÜZELDEREN, Banu ve Zekeriya KARADAVUT. "Kam ve Kamın İşlevlerinin Türk-İslam Dönemi İlk Metinlerindeki Karşılıkları/ The Equivalences of Kam and Kam's Functions in the Early Texts of the Turkish-Islamic Period" (138,166)
- GÜZEY, Gökçe Zeynep. "Mustafa Duman, Eril Kültür: Destan ve Hegemonik Erkeklik, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2022" (139, 209)

- HARMANCI, Meriç ve Sümeyya ARICAN. “Destanlaşan Travmanın Anlatı ile Terapisi/ Therapy of the Epic Trauma Through Narrative” (142, 65)
- İLHAN, M. Emir. “Kaygusuz Abdal: Founder Of Two Edges Of Mediterranean – Entourage, Intention And Entity/ İki Akdeniz’ın Kurucusu Kaygusuz Abdal – Maiyet, Maksat, Mahiyet” (138,97)
- İNAYET, Alimcan. “An Lu-Shan Koroğlu Mu?/ Is An Lu-Shan Koroghlu?” (140,27)
- İSİ, Hasan. “Gamalı Haç (Swastika) ve Budist Uygar Kültüründe Kullanımı/ The Swastika and Its Use in Buddhist Uyghur Culture” (141, 154)
- KABAÇAM, Burakhan. “El Sanatı Geleneğinde Usta-Çırak İlişkisi: Yaşayan İnsan Hazineleri Örneği/ The Master-Apprentice Relationship in the Handicraft Tradition: The Case of Living Human Treasures” (142, 100)
- KABADAYI, Osman ve Yergali YESBOSSYNOV. “Kazak Kabir ve Kabir Taşlarının Eski Türk Kültürüyle İlişkisi Üzerine/ On the Relationship of Kazakh Graves and Grave Stones with Old Turk Culture” (139,120)
- KAÇAR, Erman. “Aydınlanmanın Araçsal Aklına Karşı Yeni Bir Düşünme Olanığı: Odysseus’a Karşı Salur Kazan/ A New Mode of Thinking Against the Enlightenment’s Instrumental Reason: Odysseus versus Salur Kazan” (137,86)
- KADERLİ, Zehra. “Eleştirel Folkloristik Bağlamında Kadın Bedeninin Gerçek Yaşam Deneyimine Yönelik Performatif İmkânları/ Performative Potentials of the Female Embodiment for Real-life Experience in the Context of Critical Folkloristics” (137,48)
- KAHVECİ, Zeynep Nagihan. “Dîvânü Lugâti’t-Türk’te Gündelik Hayatın Öznesi Olarak Kadın ve Erkek/ In Dîvânü Lugâti’t-Türk: Women and Men as Subjects of Daily Life” (144, 126)
- KAPTAN, Merve. “The Sama: Dance And Phenomenology Le Sama : Danse Et Phénoménologie/ Sema: Dans ve Fenomenoloji” (140,168)
- KARA, Nursu Nida. “Azem SEVİNDİK, Kahkahanın Kültür Tarihi Felsefik ve Sosyolojik Bir Mesele Olarak Bellek ve Mizah, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2023” (143, 129)
- KARADAĞ, Gamze. “Uğur BAŞARAN, Afşinli Taki Muhammed ve Mevlitleri-Hayatı ve Şiirleri Bağlamında Monografik Bir İnceleme, Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2022” (137,230)
- KARADUMAN, Alev. “Folkloric Analysis Of King Arthur And Robin Hood Within British Myth/ Britanya Mitinde Yer Alan Robin Hood ve Kral Arthur’un Folklorik İncelemesi” (139,58)
- KASAPÖĞLU, Pınar. “Soküm Müzelerinde Halk Danslarının Müzelenmesi: Sorunlar, Örnekler, Öneriler/ Museology of Folk Dances in ICH Museums: Problems, Examples, Suggestions” (142, 86)
- KESKİN, Ahmet. “Yalan Söz Bu Dünyada Olunca Olmasa Yeğ”: Dirse Han Oğlu Boğaç Han Anlatmasındaki “Yalan” ve “İftira” Söylemlerinin Psikomitolojik Temelleri/ “It Is Better Not to Lie in This World”: The Psychomythological Foundations of Lie and Slander Discourses in the Story of Dirse Han Oğlu Boğaç Han” (142, 53)
- KİYAT, Arzu. “Kırgız Kültüründe Kanlı ve Kansız Kurban Geleneği: Tülöö/ The Tradition of Bloody and Bloodless Sacrifice in Kyrgyz Culture: Tülöö” (143, 53)
- KOÇ GİANNOPOULOS, Aylin. “Takvim-İ Ebedi’de Devreler Ve Münecimlik/ Planet Circles and Astromancy in Takvim-i Ebedi” (137,145)
- KOÇAK, Aynur ve Fatma Zehra UĞURCAN. “Absürt’e Başkaldıran Bir Sanatçı Olarak Pir Sultan/ Pir Sultan as an Artist Rebelling Against Absurd” (138,85)
- KOÇAK, Murat. “Karayca Ağıtlardaki Teolojik Unsurlar/ Theological Elements in Lamentations in Karaim Language” (139,94)
- KONIRATBAY, Tınısbek vd. “Korkut’un Destansı Mirasının İncelenmesinde Yeni Meseleler: Sahtecilik ve Sahte Değiştirmeler/ New Questions in the Examination of Korkut’s Epic Heritage: Forgery and Fake Replacements” (138, 154)
- KOŞAR, Didem ve Gülten Türkan GÜRER. “Atasözleri Bağlamında Türk Kültüründe Liderlik/ Leadership in Turkish Culture in the Context of Proverbs” (138, 189)

- KOTANLI KIZILOĞLU, Şadiye. “Kültürel Temsil Pratikleri ve Anlam Üretimi: Dinî ve Millî Değerlerin Simgelerle İfadesi/ Cultural Representation Practices and Meaning Production: Expression of Religious and National Values with Symbols” (143, 16)
- KUSANOV, Serikbay. “Tattıgöl KARTAEVA, Sır-Aral Etnografyası, Almatı: Kazak Kitabı, 2022” (141, 196)
- MEHMET, Abdulhakim. “Uygurların Somut Olmayan Kültürel Mirası Üzerine Değerlendirmeler/ Evaluations of Intangible Cultural Heritage of Uyghurs” (138, 32)
- METE, Filiz. “Sözlü Kültür Belleğinde Antep Savunmasının Türkülere Yansıması/ Reflection of Antep Defense on the Memory of Oral Culture” (137,214)
- METİN BASAT, Ezgi. “Ortaoyunu Tekerlemelerinde Anlatı Gösteri Birlikteliği/ Narrative and Performance Coexistence in Tongue Twister of Ortaoyunu” (137,37)
- MONTANAY, Elmira ve Akbota AKHMETBEKOVA. “Kazak Kültüründe Geleneksel Baş Giyimi/ Traditional Headwear in Kazakh Culture” (139,141)
- MUSTAFAYEVA, Anar, vd. “Kazak Kültüründe Kalja ve Önemi/Kalja and Its Importance in the Kazakh Culture” (139,132)
- NESTEROVA COŞKUN, Svıtlana. “Dirse Han Oğlu Boğaç Han Hikâyesinin Yapısal Çözümlemesi/ Structural Analysis of The Story of Boghach Khan, Son of Dirse Khan” (141, 54)
- NURİMAN, Bekarys. “Türkiye ve Kazakistan’da Âşık Atışmasının/Aytısın Güncel Durumu Hakkında Karşılaştırmalı Bir İnceleme/ A Comparative Study on the Current Situation of Call-And-Response/Aitys in Türkiye and Kazakhstan” (140,107)
- OĞUZ, M. Öcal. “Folklorun “Köy” ve “Köken” Tartışmalarından Soküm’ün “Topluluk” ve Çokulusluluk” Yaklaşımına/ From Discussions on “Village” and “Origin” in Folklore to the Approaches to Community and Multinationality in Intangible Cultural Heritage” (140/5)
- OKUTAN DAVLETOV, Nükhet ve Juyeong JANG. “Eski Türk ve Kore-Jeju Mezar Heykelleri Üzerine Şamanistik Bir Yorumlama/ A Shamanistic Interpretation on Ancient Turkic and Korean-Jeju Grave Statues” (139,181)
- ORAL, A. Zeynep ve Şükrü Halûk AKALIN. “Türk Sağır Kültürünün Tarihsel Kökleri/ Historical Roots of the Turkish Deaf Culture” (143, 5)
- ÖGER, Adem ve Ömer KIRMIZI. “Şanlıurfa Yöresinde Geleneksel Bir Sohbet Toplantısı: Dağ Yatısı/ Traditional Sohbet Meeting in the Province of Şanlıurfa: Mountain Overnight Stay” (143, 40)
- ÖNAL, Güliden Filiz. “Sembolik Etkileşim Bağlamında Müzik: Barış Manço Örneği/ Music in the Context of Symbolic Interactionism: The Case of Barış Manço” (140,143)
- ÖRNEK, Saim. “Unutmak Mümkün Mü? Niğdeli Selanik Muhacirlerinde Yemek, Bellek Ve Kimlik/ Is It Possible to Forget? Food, Memory and Identity of Selanik Refugees of Niğde Province” (140,155)
- ÖZ, Ceren. “H. Nurgül Begiç, Türk Kültüründe Oyuncak Bebekler, Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2023” (139, 200)
- ÖZDEMİR, Kadirhan. “Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü (Türkçenin Yazılı Edebî Birikimi)/ Dictionary of Works of Turkish Literature (The Written Literary Heritage of Turkish Language)” (138,221)
- ÖZER, Yerke. “Geleneksel Kültür ve Folklorun Korunması Tavsiye Kararı: Hazırlık ve Etkinlik Süreci/ Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore: Period of Establishment and Implementation” (140,16)
- ÖZKAYA, Yılmaz ve Orkun KOCABIYIK. “Hobsbawm’ın “Sosyal Eşkıyalık” Kavramı: Köroğlu Destanı Ve Robin Hood Efsanesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım/Hobsbawm’s Concept of “Social Banditry”: A Comparative Analysis on Epic of Köroğlu and Robin Hood Legend” (143, 75)
- SARAÇ, Hanife ve Murat AŞÇI. “Sovyetler Dönemi Azerbaycan’ında Çekilen Dede Korkut Filminde İdeolojinin İzleri/ Traces of Ideology in the Dede Korkut Movie Filmed in Soviet Azerbaijan” (141, 42)
- SEZGİN, Ramazan. “Türk Halk Bilimi Araştırmalarında Dedikodunun Yeri ve Önemi/ The Place and Importance of Gossip in Turkish Folklore Studies” (144, 64)

- SHADKAM, Zubaida ve Selenay KOŞUMCU. “Kitâb-İ Rüstemname-İ Türkî’de Dev Motifleri Üzerine Bir Değerlendirme/ An Evaluation on Giant Motifs in Kitâb-ı Rüstemname-i Türkî” (137,98)
- SHAYGOZOVA, Zhanerke ve Rustam MUZAFAROV. “Looking For A Changing Tradition: Kazakh Traditional Doll In Ceremony, Rite, Game And Art Practice/ Değişen Bir Gelenek Arayışı İçinde: Tören, Ritüel, Oyun ve Sanatsal Uygulamada Kazak Bebek” (140,130)
- ŞAHİN TEKİNALP, A. Pelin ve Muzaffer KARAASLAN “Halk Kültüründe Resimli Sandıklar/ Painted Chest in Folk Culture” (144, 111)
- ŞAHİN TOPTAŞ, Aygül. “Grimm Masallarındaki Statü ve Kişilik Özelliklerinin Toplumsal Cinsiyet Açısından İncelenmesi/ An Analysis of The Of Status and Personality Traits in Terms of Gender in Grimms’ Fairy Tales” (144, 40)
- ŞİMŞEK, Beren. “Etkileşimleri İçinde Roman Jakobson ve Petr Bogatyrev’in Folklor Anlayışları/ Roman Jakobson and Petr Bogatyrev’s Understanding of Folklore in Their Interaction” (141,19)
- ŞİMŞEK, Pınar ve Hilmi DEMİRKAYA. “Erbil Türkmenlerinde Ramazan Gelenekleri ve Aktarımı/ Ramadan Traditions and Transmission in Erbil Turkmens” (139,106)
- TAN, Seda. “Osmanlı Devleti’nde Tellallık Kurumu: Osmanlı Tellal Ve Münadileri/ The Institution of Town Crier in the Ottoman State; Ottoman Tellal and Munadis” (139,68)
- TAŞKENT, Ayşe. “Homeros’un Tercüme-İ Hâli: 19. ve 20. Yüzyılda Osmanlı-Türk Aydınlarının Gözüyle Homeros Biyografisi/ Homer’s Life History: The Biography of Homer Through the Eyes of Ottoman Turkish Intellectuals in the 19th and 20th Centuries” (140,37)
- TORUN ÖNGAY, Damla. “Salih TURHAN, Ahmet FEYZİ, Dârü’l Elhân Halk Müziği Külliyyatı 1-2- 3. İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2021” (139,197)
- TUĞCU, Emine. “Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Delilik: Son Asır Türk Şairleri/ Insanity from Oral Culture to Written Culture: Son Asır Türk Şairleri [Turkish Poets of the Last Century]” (137,134)
- TUNÇ, Gökhan. “Ansızın Kalpte Uyanan: Âşık Veysel’in Şiirlerinde Kalbin Belleği/ Suddenly Awaken in the Heart: The Memory of the Heart in Âşık Veysel’s Poems” (138,75)
- TURAN, Simay. “Folklor Ve Propaganda: Vichy Hükümeti Örneği/ Folklore et Propagande : L’exemple de Vichy” (142, 5)
- TURAN, Taner ve Cengiz GÖKŞEN. “Dinî Nitelikli Giresun Efsanelerinde Anlatının Sözdizimi/ The Syntax of Narrative in the Religious Legends of Giresun” (138,131)
- TURAN, Taner. “Folklor ve Biçembilim/ Folklore and Stylistics” (141, 30)
- TUYAKBAEV, Gabit, vd. “ Motives Common To Turkic People In Kazakh Toponymic Legends/ Kazak Toponimik Efsanelerinde Türk Halklarının Ortak Motifleri” (138, 144)
- TÜRKAN, Kadriye. “Kuzey Makedonyalı Türklerden Derlenen İki Nasreddin Hoca Fıkрасında Mitik Yansımalar: Kemiklerden Diriltme/ Mythic Reflections in Two Anecdotes of Nasreddin Hodja Compiled from North Macedonian Turks: Resurrection from Bones” (140,61)
- ULUS, Gökçe. “Ergenekon Destanı’ndan Toplumsal Bilinçdışına Yansıyan Anne, Ateş Ve Hayvan İmgeleri/ Reflection of Images of Mother, Fire and Animal on Collective Unconscious in Ergenekon Epic” (137,74)
- UMURBEK, İnan. “Erkan ASLAN (ed.), Kuramsal Yaklaşımlar Işığında Kent Folkloru, İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2023” (142, 125)
- USTA, Mustafa. “Marie Antoinette CZAPLİCKA, Şamanizm Sosyal Antropolojisi Üzerine Bir Çalışma, Ankara: Dorlion Yayınları, 2023” (143, 126)
- UYSAL, Makbule. “Dede Korkut ve Kutadgu Bilig Eserleri Üzerinden Yemeğin Farklı Toplumsal Örgütlenme Biçimlerinde Anlamı/ The Meaning of Food in Different Forms of Social Organization Through The Works of Dede Korkut and Kutadgu Bilig” (141, 66)
- ÜSTÜNOVA, Kerime. “Kemal ABDULLA, Refik ALİYEV “Kitabı Dede Korkut” ve Gayri-Selis Mantık (“The Book of Dede Korkut” and Fuzzy Logic), Bakü: 525. Gazeta, 2022” (138,217)

- Veli, Hatice. "Uygur Geleneksel Erkek Giyim Kuşamında Kuşak/ Sashes in Uyghur Traditional Man's Clothing" (141, 145)
- YAMAN, Sinan. "Azem SEVİNDİK, Türk Mizah Ekolojisi. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021" (140, 180)
- YEŞİLDAL, Ünsal Yılmaz. vd. "Masaldan Deyime Bir Mitin Metinlerarası Dönüştürümü: Alp Karakuş/ Intertextual Transformation of a Myth From Tale to Idiom: Alp Karakuş" (140,85)
- YILDIRIM, İlayda. "Ruhi ERSOY, Cumhuriyet'in 100. Yılında Türk Kültürü ve Medeniyeti Üzerine Düşünceler -Dün/Bugün/Yarın, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2023" (141, 203)
- YILDIZ, Naciye. "Ahmet B. ERCİLASUN, Kara Kam Türk Bitiği (Türk Destanı). İstanbul: Ötüken Yayınları, 2022" (138, 214)
- YILMAZ, Çağla. "Erkan ASLAN, UFO Mitleri UFO'lar, Uzaylılar, UFO Dinî Akımları ve Medya Sektörü Üzerine Halk Bilimsel Bir İnceleme. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2022" (138, 210)
- YILMAZ, Çağla." Kültürel Tanıtım ve Aktarım Aracı Olarak Futbol Kulüp Armaları/ Football Club Logos as a Tool of Cultural Promotion and Transmission" (139, 43)
- YILMAZ, Muzaffer. "Çift Başlı Baltanın Sembolik Anlamı ve Teber İle Olan İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme/ An Assessment on The Symbolic Meaning of The Double Head Ax and Its Relationship with The Teber" (141, 133)
- YILMAZ, Recep. "Sözlü Kültürün Reklam Anlatısına Aktarımı: Deyimlerin İşlevleri Üzerine Bir İnceleme/ Transfer of Oral Culture to Advertising Narrative: An Investigation on the Functions of Idioms" (140,95)
- YİĞİTER, Nadide Fatma. "Salahaddin BEKKİ, Halk Müziğinin Seyyar Radyosu Âşık Veysel, İstanbul: Muhit Kitap, 2021" (137,227)
- YORGANCI, Osman Kürşat. "Lacan'ın Ayna Evresi Bağlamında Sözlü Anlatılarda Arzu ve Babanın Yasası: Karayılan Masalında Özneleşme Süreci/ Desire and the Law of the Father in Oral Narratives in the Context of Lacan's Mirror Phase: The Process of Subjectivization in the Karayılan Tale" (144, 53)
- ZENGİN, Erkan. "Nazi İdeolojik Söyleminde Folklore Yapılan Göndermeler: Siegfried Miti/ References to Folklore in Nazi Ideological Discourse: The Myth of Siegfried" (138,67)
- ZHALGASBAYEVA, Kanagat. "Development of Internet Aytıs in Kazakhstan/ Kazakistan'da İnternet-Aytıs'ın Gelişimi" (143, 99)

2024 YILI HAKEMLERİ*

Prof. Dr. Abdullah ÖZTÜRK	Prof. Dr. M. Muhtar KUTLU
Prof. Dr. Adem KOÇ	Prof. Dr. Marc JACOBS
Prof. Dr. Adem ÖGER	Prof. Dr. Mehmet ÇEVİK
Prof. Dr. Ahmet OĞUZ	Prof. Dr. Mehmet Öcal ÖZBİLGİN
Prof. Dr. Ali DUYSMAZ	Prof. Dr. Mehmet ÖZ
Prof. Dr. Ali YAKICI	Prof. Dr. Mehmet Surur ÇELEBİ
Prof. Dr. Alimcan İNAYET	Prof. Dr. Mehmet Zeki İBRAHİMGİL
Prof. Dr. Armağan COŞKUN	Prof. Dr. Melike KAPLAN
Prof. Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET	Prof. Dr. Metin EKİCİ
Prof. Dr. Ayten ER	Prof. Dr. Muammer Mete TAŞLIOVA
Prof. Dr. Bayram DURBİLMEZ	Prof. Dr. Muhtar KUTLU
Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN	Prof. Dr. Mustafa TANÇ
Prof. Dr. Billur TEKKÖK KARAÖZ	Prof. Dr. Mustafa YILDIZ
Prof. Dr. Bülent BAYRAM	Prof. Dr. Mümtaz KAYA
Prof. Dr. Cemile KINACI	Prof. Dr. Naciye YILDIZ
Prof. Dr. Cenk GÜRAY	Prof. Dr. Naile Rengin OYMAN
Prof. Dr. Çetin PEKACAR	Prof. Dr. Necdet Yaşar BAYATLI
Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN	Prof. Dr. Nezir TEMUR
Prof. Dr. Emine KOCA	Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK COŞKUN
Prof. Dr. Erkan ZENGİN	Prof. Dr. Nurettin DEMİR
Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK	Prof. Dr. Pervin ERGUN
Prof. Dr. Evrim ÖLÇER ÖZÜNEL	Prof. Dr. Pınar FEDAKAR
Prof. Dr. Ezgi METİN BASAT	Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ
Prof. Dr. Ferruh AĞCA	Prof. Dr. Selami FEDAKAR
Prof. Dr. Fuzuli BAYAT	Prof. Dr. Selcan TEKE
Prof. Dr. Gönül DEMEZ	Prof. Dr. Sema ASLAN DEMİR
Prof. Dr. Gülin ÖGÜT EKER	Prof. Dr. Serdar ÖZTÜRK
Prof. Dr. Günül Özlem AYAYDIN CEBE	Prof. Dr. Servet ÖZDEMİR
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN	Prof. Dr. Sinan GÖNEN
Prof. Dr. Halit ÇAL	Prof. Dr. Tatdigül KARTAEVA
Prof. Dr. Hamiye DURAN	Prof. Dr. Tuba DURMUŞ
Prof. Dr. Hatice İÇEL	Prof. Dr. Tülay ÇULHA
Prof. Dr. Hayati BEŞİRLİ	Prof. Dr. Yılmaz YEŞİL
Prof. Dr. İlhami DURMUŞ	Prof. Dr. Yunus KOÇ
Prof. Dr. İsmet ÇETİN	Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT
Prof. Dr. Jale DEMİRCİ	Doç. Dr. Adil ÇELİK
Prof. Dr. Kadriye TÜRKAN	Doç. Dr. Ahmet Erman ARAL
Prof. Dr. Kubilay AKTULUM	Doç. Dr. Ali Osman ABDURREZZAK

Doç. Dr. Bekarys NURİMANOV
Doç. Dr. Berivan VARGÜN
Doç. Dr. Bülent AKIN
Doç. Dr. Derya Özcan GÜLER
Doç. Dr. Dilek TÜRKYILMAZ
Doç. Dr. Ebru ŞENOCAK
Doç. Dr. Emine ÇAKIR
Doç. Dr. Hasan GÜNEŞ
Doç. Dr. Hüseyin AKSOY
Doç. Dr. Işıl SAVA
Doç. Dr. İbrahim GÜMÜŞ
Doç. Dr. Mehmet ÖZDEMİR
Doç. Dr. Meriç HARMANCI
Doç. Dr. Mustafa DUMAN
Doç. Dr. Nagihan GÜR
Doç. Dr. Pınar KARATAŞ
Doç. Dr. Pınar KASAPOĞLU
Doç. Dr. Seçkin SARP KAYA
Doç. Dr. Selma SOL
Doç. Dr. Shurubu KAYHAN

Doç. Dr. Süleyman FİDAN
Doç. Dr. Şirin YILMAZ
Doç. Dr. Tudora ARNAUT
Doç. Dr. Tuğçe ERDAL
Doç. Dr. Tuna YILDIZ
Doç. Dr. Uğur BAŞARAN
Doç. Dr. Zehra KADERLİ
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe DUVARCI
Dr. Öğr. Üyesi Cafer GARİPER
Dr. Öğr. Üyesi Cansever KAYAPUNAR KESGÜL
Dr. Öğr. Üyesi Gözde TEKİN
Dr. Öğr. Üyesi Gürol PEHLİVAN
Dr. Öğr. Üyesi Metin KARAYOL
Dr. Öğr. Üyesi Timur DAVLETOV
Dr. Öğr. Üyesi Uygur AYDEMİR
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Safiye BAKİ NALCIOĞLU
Dr. Furkan KURT
Dr. İlke TEKEKÖYLÜ
Sabri KOZ

* Bu liste yalnızca 2024 yılında yayımlanan makalelere değerli katkılarıyla görüş bildiren hakemleri içermektedir. Hakemlik süreci henüz devam eden yazılar için 2024 yılında görüşlerini bildirmiş olan hakemlerin isimleri bu listede yer almamaktadır. Yayımlanabilir veya yayınlanamaz şeklindeki görüşleriyle nitelikli yazıların dergimizde yer almasını ve okurla buluşmasını sağlayan bütün hakemlerimize şükranlarımızı sunarız.

MİLLÎ FOLKLOR

Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri

Genel İlkeler: 1989 yılında yayın hayatına başlayan Millî Folklor, Bahar, Yaz, Güz ve Kış sayıları olarak yılda dört defa Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yayımlanır. İki yılda bir cilt oluşturulur ve ikinci yılın son kış sayısına dizin konulur. Üye ve ilgililerine yayım tarihini izleyen 20 gün içinde gönderilir. Yazıların tamamı <<http://www.millifolklor.com>> adresinden ücretsiz okunabilir.

Amaç: a) Türkiye ve Türk dili konuşan ülkelerdeki Halkbilimi ve Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) çalışmalarını Kültür Araştırmaları yöntemleriyle yayımlamak, bu alandaki çalışmaları yerelden ulusal, bölgesel ve uluslararası düzeye taşımak, b) Dünyadaki halkbilimi ve SOKÜM çalışmalarını izlemek c) Halkbilimi, etnoloji ve antropoloji çalışmalarının ve SOKÜM'ün Korunması Sözleşmesi'nin hedeflerinin kuramsal ve yönetsel gelişimine katkı sağlayacak her türlü çalışmayı – Türkçe (Latin harfli olmak kaydıyla diğer Türk lehçeleri) veya Latin harfli uluslararası dillerden birinde(Fransızca, İngilizce veya İspanyolca) yayımlamak.

Konu: Türkiye ve Türk dili konuşan ülkelerdeki araştırmaya, incelemeye veya derlemeye dayanan halkbilimi, etnoloji ve antropoloji ve SOKÜM konuları ve bunlarla ilgili her türlü kuram ve yöntem sorunlarına Kültür Araştırmaları kapsamında yer veren yazılar ve halkbilimi alan, yöntem ve kuramlarıyla bütünlüklü bir şekilde ilişkilendirilen Disiplinler Arası çalışmalar. (Halkbiliminin de incelediği herhangi bir konuyu başka bir disiplinin amaç, yöntem ve kuramlarına göre ele alan ve disiplinler arası özellik taşımayan yazılar konu kapsamımız dışındadır.)

İçerik: a) Alanında bir boşluğu dolduracak, araştırmaya dayalı özgün makaleler b) Alanın gelişimine katkı sağlayacak tanıtım ve eleştiri yazıları c) Türk kültürü, halkbilimi, etnoloji, antropoloji ve SOKÜM çalışmalarına kuramsal ve yönetsel açıdan katkı sağlayacak çeviri yazıları ç) Alandan veya yazılı kaynaklardan yapılan derlemeler.

Daha Önce Yayımlanmamış Olma: Millî Folklor'da yayımlanacak yazılarda daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olma şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler yayımlanmış olarak kabul edildiğinden Millî Folklor'da yayımlanamaz. Bir

yazarın aynı yıl içinde en fazla iki “öz”lü yazısı yayımlanabilir. Aynı yazarın birinci yazısı yayımlanmadan ikinci yazısının inceleme süreci başlatılmaz.

Gelen Yazıların Değerlendirilmesi: Yayımlanmak üzere gönderilen yazılar öncelikle Editörlük Birimi tarafından amaç, konu, içerik ve yazım kuralları açısından incelenir. Bu yönleriyle uygun bulunanların yazar adları gizlenir ve Yayın Kurulu üyelerinin görüşü doğrultusunda, bilimsel bakımdan değerlendirilmek üzere, alanında eser ve çalışmalarıyla kabul görmüş iki hakeme gönderilir. Hakemlere gönderme aşamasında yazarlardan “Hakemlik Ücreti” alınır ve hakemlere inceleme sonunda “İnceleme Ücreti” ödenir. Hiçbir şekilde hakemlere yazar adı gönderilmez, yazarlara hakem adı açıklanmaz. Hakem raporları iki yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir ve/veya Yayın Kurulu nihai kararını raporlar üzerinden verebilir. Yazarlar, hakemlerin ve Yayın Kurulu’nun eleştirisi, önerisi ve düzeltme taleplerini dikkate alırlar. Katılmadıkları noktaları gerekçeleriyle birlikte ayrı bir rapor hâlinde Yayın Kurulu’na sunabilirler. Yayın kararı verilen yazılar sıraya konulur ancak editörlük, dosya hazırlama, güncellik, gereklilik gibi dergiciliğe bağlı birçok nedenle kimi değişiklikler yapabilir. Hakemlik süreçlerini tamamlamış ve yayımına karar verilmiş olsa bile hiçbir yazı için “yayımlanacaktır” içerikli yazı verilmez. Dergide yayımlanmasına karar verilen yazıların son biçimi yazara gönderilir ve onayı alındıktan sonra yayımlanır.

Genel Kurallar: Makalelerde uyulması gereken genel kurallar şunlardır:

A) Başlık: 12 kelimeyi geçmemeli, bold ve büyük harflerle yazılmalı ve ikinci dildeki karşılığı küçük harflerle başlığın altında yer almalıdır. (Makale Türkçe veya Latin harfli Türk lehçelerinden birinde ise ikinci dil Fransızca, İngilizce veya İspanyolca, makale Türkçe ve Latin harfli Türk lehçelerinin dışındaki bu üç dilden birinde ise ikinci dil Türkçe olacaktır.)

B) Yazar Adı: Başlığın altına yazılmalı, görev unvanı, kurum adresi ve e-posta bilgileri bir yıldızla soyadına ilintilendirilerek, ilk sayfanın altında verilmelidir.

C) Öz ve Anahtar Kelimeler: Öz en az 400 (Dört Yüz) kelime ve yazının özünü verecek tarzda hazırlanmalıdır. Öz içinde kaynak, şekil, çizelge, nota vb. bulunmamalıdır. Özün hemen altında beş anahtar kelime verilmelidir. Anahtar

Kelimelerin makalenin içeriğini doğru bir biçimde sunmasına dikkat edilmelidir. Öz ve Anahtar Kelimeler Türkçe ve ikinci dilde hazırlanmalıdır.

C) Makale Metni: Yazılar bilgisayarda 1,5 satır aralıkla ve 12 punto yazılmalı, Türkçe ve İngilizce özlükler, kaynakça ve sonnotlar dâhil 6000 (Altı Bin) kelimeyi geçmemeli ve özgün olmalıdır. Özlük makalelerde yazarın görüşlerini içeren kısımlar %70'ten az ve alıntı oranı % 30'dan fazla olmamalıdır. Yazılar, MS Word programında ve Times New Roman veya Arial yazı karakteri ile yazılmalıdır. Makale, giriş bölümüyle başlamalı, burada yazının hipotezi ortaya atılmalı, gelişme bölümü (ara ve alt başlıklarla desteklenebilir) veri, gözlem, görüş, yorum ve tartışmalardan oluşmalı, Sonuç bölümünde varılan sonuçlar, önerilerle desteklenerek açıklanmalıdır.

D)Kaynak Gösterme: Kaynak göstermede kesinlikle dipnot kullanılmamalıdır. Metin içinde (Elçin 1988: 8) yazarın aynı yıl yayımlanan birden fazla eseri kaynak gösterilmişse (Elçin, 1988a: 22, Elçin 1988b: 24...) birden fazla kaynağa atıfta bulunuluyorsa (Köprülü 1940, Kaplan 1974, Elçin 1988), çok yazarlı yayınlarda ilk yazar adı (Kaplan vd. 1975), görülemeyen bir yayının kaynak gösteriliyorsa (Raglan 1973, Ekici 1988'den) sözlük kaynak kullanılıyorsa kaynak kişi bilgileri Adı, Soyadı, Görüşme Tarihi ve Yeri bilgilerini içermelidir.

E) Kaynakça: Makale metninin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak yazılmalıdır. Bir yazarın birden fazla yayını olması hâlinde, yayımlanış tarihine göre, bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar var ise (1980a, 1980b) şeklinde gösterilmelidir. Kitap: Gazete, dergi, ansiklopedi, antoloji, roman, oyun ve film gibi yapıtlar ile öykü ve şiir kitapları "uzun yapıt" sayılır ve künyede eğik yazı ile gösterilir. Basılmış tezler de bu kategoriye girer.

Bir yazar: Tek yazara ait yapıtların künyesi şu şekilde gösterilir. Kullanılan kaynaktaki yapıtın yayımlandığı şehir belirtilmiyorsa, künyede bu bilginin bulunması gereken yerde Yyy (yayın yeri yok), yayımlandığı yer belirtilmemişse yy (yayıncı yok), yayımlandığı tarihe ilişkin bilgi yer almıyorsa ty (tarih yok) kısaltmaları kullanılır.

Oğuz, M. Öcal. Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2009.

Koz, M. Sabri, haz. Nasreddin Hoca Kitabı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.

Reichl, Karl. Türk Boylarının Destanları: Gelenekler, Şekiller, Şiir Yapısı. Çev. Metin Ekici. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.

Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger, der. Geleneğin İcadı. (çev. Mehmet Murat Şahin) İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.

İki (ya da üç) yazar: İki (ya da üç) yazara ait yapıtların künyesi şu şekilde gösterilir:

Altun, Şafak ve Cenk Sarioğlu. Türk Popüler Tarihinde İlkler. İstanbul: Alfa Yayınları, 2006.

Üçten fazla yazar: Üçten fazla yazara ait bir kitabın künyesinde ya bütün yazar adları kitaptaki sırasıyla verilir ya da ilk yazar adından sonra ve diğer. ifadesi kullanılır.

Oğuz, M. Öcal ve diğer. Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2006.

Makale vd.: Tek tek şiir, öykü, makale, kitap bölümü, mektup, konferans, konuşma, söyleşi ve kişisel görüşme “kısa yapıt” sayılır ve başlıkları çift tırnak içinde yazılır. Ansiklopedi maddelerine yapılan göndermelerde madde adı ansiklopedide yer aldığı gibi yazılır (ör. “Özlü, Tezer”). Söyleşilerin ve yayımlanmamış tezlerin künye bilgileri aşağıdaki örneklerdeki gibi verilir.

Düztün, Dilaver. “Âşıklık Geleneğinin Değişim ve Dönüşüm Sürecinde Barış Manço Olgusu”. Millî Folklor 84 (Kış 2009): 42-51.

Özkan, Tuba. “Bey Böyrek Anlatılarının Kahramanın Yolculuğu Açısından İncelenmesi”. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2006.

Güzel, Abdurrahman. “Prof. Dr. Abdurrahman Güzel İle Söyleşi”. Söyleşiyi yapan: Tuba Saltık Özkan. Millî Folklor 68 (Kış 2005): 13-17.

Aynı Yazara Ait Birden Fazla Yapıt: “Seçilmiş Bibliyografya”da aynı yazarın birden fazla yapıtına yer verildiğinde yapıt adları tarih sırasına göre değil alfabetik sıraya göre listelenir. Böyle durumlarda yazar adı ve soyadı tekrar edilmez; bunun yerine (—) şeklinde) yan yana iki uzun çizgi ve bir nokta koyulur; ardından yapıt adı ve diğer bilgiler verilir. Aşağıdaki örnek izlenmelidir.

Günay, Umay. Türklerin Tarihi. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.

———. Türk Kültürüne Eleştiri. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.

Elektronik Ortamdaki Metinler: Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde, güvenilirlik açısından, yazarı, başlığı ve yayım tarihi belirtilmiş olanlar tercih edilmelidir. Künye bilgileri şu sırayı izler: yazar adı; metnin başlığı; varsa kaynağın tarihi; erişim tarihi; sitenin adresi. Aşağıdaki örnek izlenmelidir.

Temelkuran, Ece. “Geleneksiz Kadınlar” (06 Ekim 2006) 16 Şubat 2010.

<<http://www.milliyet.com.tr>>

Ses ve Görüntü Kayıtları: Ses ve görüntü kayıtlarına yapılan göndermelerin künye bilgileri yazılırken, katkısı öne çıkarılacak kişinin (yönetmen, senarist, oyuncu, yazar, besteci, şarkıcı, vb.) soyadı ve adından sonra yapıtın başlığı, katkısı bulunan diğer kişi ya da kurumlar, formatı (plak, videokaset, VCD, DVD, vb.) ve yayım ya da dağıtım bilgileri verilir.

Akay, Ezel, yön. Karagöz Hacivat Neden Öldürüldü?. Sen. Ezel Akay, Levent, Kazak. Oyun. Beyazıt Öztürk, Haluk Bilginer, ve diğer. DVD. Özen Film, 2006.

Yabancı Dillerdeki Yayınlar: Türkçe dışındaki kaynakların künyelerinde, editörü, çevirmeni, cilt ve baskı sayısını gösteren ifadeler Türkçeleştirilir. Şehir adlarının Türkçe kullanımlarına yer vermeye özen gösterilir (ör. Londra).

F) Dipnot: Kaynak gösterme dışında kalan ve makalenin ana konusu ile dolaylı bağlantısı olan açıklamalar, birden başlayarak dipnot kullanmak suretiyle yapılabilir. Dipnotlar, makaleden sonra ve kaynakçadan önce topluca yer almalıdır ve 10 punto yazılmalıdır.

G)Yazıların Gönderilmesi: Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanan yazılar, dergipark.org.tr adresinden yüklenmelidir. Eğer editörlük ve hakemler tarafından düzeltme istenmiş ise, yazar düzeltmelerin yapıldığı yeni biçimi aynı adrese en geç bir ay içinde gönderir. Aksi durumda yayından vazgeçtiği değerlendirilerek yayım süreci sonlandırılır.

H) Editörlük Düzeltmeleri: Yayım aşamasında esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler Editörlük birimi tarafından yapılabilir. Bu düzeltmelerde TDK Yazım Kılavuz ve Sözlükleri esas alınır.

I) Telif Hakkı: Yayımlanan yazıların telif hakkı Millî Folklor Dergisi'ne devredilmiş sayılır. Yazıların düşünsel ve bilimsel, çevirilerin ise hukukî sorumluluğu yazarlarına/çevirmenlerine aittir. İki ve daha fazla yazarlı yazılarda yazının telif sorumluluğu birinci yazara aittir. Dergide yayımlanan yazı ve fotoğraflar kaynak gösterilerek alıntılanabilir.

MİLLÎ FOLKLOR

An international and Quarterly Journal of Cultural Studies

The publication principles information for the contributors

General Principles: As an International Folklore Journal, *Millî Folklor*, has been issued as a quarterly journal published as Spring, Summer, Fall and Winter issues. The issues of every two years form a volume. In the end of every two years an index of published articles is prepared and added to the Winter issue. The journal has been mailed to its members and interested people within following twenty days of its publication. The articles can be read online for free on <<http://www.millifolklor.com>> website.

Objectives: a) Publishing the folklore and intangible cultural heritage (ICH) research and scholarly studies in Turkey and other Turkic countries within the “cultural studies” methods, and also elevate these studies from local level to national level and from national level to regional and international level, b) Closely follow up the scholarly works on folklore and intangible cultural heritage, c) Publishing any kinds of scholarly articles on folklore and ICH which contribute theoretical and methodic perspectives for folklore and the Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage -in Turkish (or other Turkic dialects as long as they are written in Latin script), or in a language that is commonly used as the language of international journals (French, English and Spanish).

Subjects: The articles may deal with any subject matter ranging from field collecting, evaluating and studying materials from the folklore of Turkey and Turkic

World, to such issues concerning specifically folklore and ICH theories and methods within the cultural studies context.

Content: a) Original research articles that are based upon a research and filling a gap in their field of study, b) Reviews that introduce and criticize new works, and contribute to the development of field of study, c) Literary translations of the articles on folklore which shed new light on and help the theoretical and methodic development of Turkish culture, folklore and ICH studies, d) Articles that contain material collected directly from oral sources and manuscripts are accepted for publication.

It should be noted that an article submitted for publication in *Millî Folklor* should not have previously been published, the papers presented in scholarly meetings are not accepted for publication either. Only two articles of a writer can be published in the journal in one year.

Evaluation of the Articles Sent for Publication: The articles sent for publication in *Millî Folklor* are first examined by the Editorial Board of the journal in accordance with the articles aim, subject, content and writing styles. The articles found publishable by the Editorial Board are sent for evaluation of two judges who are nationally or internationally recognized by their works and studies in the field of folklore. The Board does not send the names of the authors to the judges, and the judges' reports are kept for two years. If one of the two judges approves and another disapproves the article's publication, the article is sent to a third judge. The authors should pay attention to the suggestions and correction advice of the judges and Editorial Board. If an author does not share the views of the judges or the Editorial Board, he/she may present a report on the points where he/she does not agree. The articles completing these processes are put in to the publication order. The final copy of the article is sent to the author for approval, within a given time-frame.

General writing Rules: The major rules to be followed in the articles submitted for publication in *Millî Folklor* are listed below:

A)Title: The title of an article should not be more than 12 words, it should be bold, capitalized. If the language of the article is French, English or Spanish the second

language of the article should be Turkish. The title's Turkish translation should also be written under the original one, and it should also be bold, but not capitalized.

B) The Name of Author: The author's name should be bold and placed under the title. The professional title should be marked with a star and explained at the bottom of the first page.

C) Abstract: Every article must be submitted with an abstract. The abstract should provide information on the professional aims of the article, and should be between 400 words. The abstract should not include any kinds of bibliographies, figures, notes etc. The author(s) must present five to ten key-words. Key words must exclude words used in the title and choose carefully to reflect the precise content of the paper. The abstract and key words must be both in original language of the article and standard Turkish.

D) The Text of Article: The articles must be typed as 12 punt with 1,5 spaces. An article should not contain more than 6000 words. It should be written by MS word program, and the chosen characters should be Times New Roman or Arial. An article should begin with an introduction which should include the main thesis of the article, the development part should include observations, interpretations, citations, and discussions, (and may be divided into and supported by subtitles). In the conclusion part, the results should be explained and supported by suggestions.

E) Citations and Bibliography: The MLA (Modern Language Association) citation style is preferred but other scientific citation styles are also accepted.

G) Footnotes: The explanations need to be mentioned other than showing a cited source should be marked by footnotes following from the number one. The footnotes should be placed following the main text of an article and before the bibliography, and they should be written in 10 punt.

H) Submission: An article conforming the above mentioned criteria should be sent to the dergipark.org.tr e-mail address. Following the evaluation of the judges, if some corrections asked from the author, the author needs to send a new copy to same addresses within a month. During the process of publication, minor changes that have nothing to do with the main structure of the article may be made by the Editorial Board.

D) Authors' right: The juridical rights and responsibilities of the published articles and translations belong to the authors/translators.

MİLLÎ FOLKLOR

Revue internationale et trimestrielle d'études culturelles

Les principes de publication

Les principes générales : *Millî Folklor* est une revue des arts et traditions populaire et du patrimoine culturel immatériel (PCI) centrée sur la Turquie et les pays qui parlent la langue turque, créée en 1989. Ouverte à la recherche internationale et aux autres disciplines de sciences sociales et humaines, *Millî Folklor* publie les articles des auteurs turcs et étrangers, folkloristes, ethnologues, anthropologues et les chercheurs travaillant sur le PCI. *Millî Folklor*, paraît aux mois de mars (numéro de printemps), juin (numéro d'été), septembre (numéro d'automne) et décembre (numéro d'hiver). Tous les deux ans forment un volume. À la fin de tous les deux ans un index des articles édités est préparé, et ajouté au numéro d'hiver. La revue est expédiée à ses membres et personnes intéressées dans vingt jours de sa publication. Les articles, qui ont été édités, peuvent être lus en ligne du site Web de *Millî Folklor*, <<http://www.millifolklor.com>>

Note à l'attention des auteurs: Les articles peuvent traiter n'importe quels thèmes concernant les arts et traditions populaires et du PCI de la Turquie et des communautés turcophones. La revue peut publier n'importe quels genres d'articles scientifiques sur les arts et traditions populaires et le PCI qui contribuent des perspectives théoriques et méthodiques, en turc (ou d'autres dialectes tant qu'ils sont écrits en manuscrit latin), ou dans une langue internationale en manuscrits latin (anglais, espagnol et français). Tout article doit être proposé à la rédaction de *Millî Folklor* sous la forme d'un manuscrit de 6 000 mots dont la version, saisie sur Word, doit être adressée en document attaché (.doc) par le courrier électronique à <dergipark.org.tr>. L'auteur veillera à préciser son rattachement institutionnel et ses adresses électronique et postale. Le texte doit être saisi en corps 12 et double interligne (de préférence en Times New Roman ou Arial) sans autre enrichissement typographique que l'emploi de l'italique. Il doit comporter un seul niveau d'intertitres courts, des notes en numérotation continue, l'ensemble des références bibliographiques en fin d'article, ainsi

qu'un titre en deuxième langue et un résumé (en deux langues) de 400 mots maximum accompagné de cinq mots clés (en deux langues). Le renvoi aux ouvrages de références dans le texte courant et les notes se fait par la simple mention du nom d'auteur, de la date de parution et, le cas échéant, du numéro des pages citées. Les articles refusés ne sont ni conservés ni retournés. Les droits et les responsabilités juridiques des articles et des traductions édités appartiennent aux auteurs/aux traducteurs.