

TÜRK KÜLTÜRÜNDE SEMBOLİK AKTARIM ARACI OLARAK ÇALMAK*

Stealing as a Means of Symbolic Transfer in Turkish Culture

Doç. Dr. Tuğrul BALABAN**

ÖZ

Kültürün temel bir bileşeni olarak mitoloji, birey ve toplulukların çevresinde yer alan uyaranları anlama, algılama, yorumlama ve belirsizlikle baş etme çabasının doğal bir ürünüdür. Çevre ve sosyal alanın karmaşıkliğini açıklama ihtiyacıyla sonucu neden-sonuç ilişkileri kurarak kaostan kozmosa geçişin aracı olarak mitlere başvurulur. Bu yönelim bilişsel bir çaba olmanın ötesinde duygusal ve sosyal bir tepkiyi de ifade eder. Kültürün temelini oluşturan mitolojinin güvenlik ihtiyacına bağlı olarak bilme gereksiniminden doğduğu açıktır. Bu bağlamda çevresel uyaranlara kodlar yüklenerek anlamlandırılan olay ve durumlara simgesel somutlaştırmalar yoluyla tesir edilmeye çalışılır. Mitolojik anlatılarda yer alan sembolik düşünce yapısını pratiğe aktaran eylemler çoklukla büyüsel ritüel ve pratiklerdir. Toplamların kolektif bilinçaltının bir yansıması olan büyü fenomeni, tek başına doğaüstü güçlere inanmayı değil bu güçleri etkilemeye yönelik çeşitli pratikleri de kapsar. Doğüstü güçlerle ilişki kurarak tabiatın ve tabiattaki varlıkların etki altına alınabileceği inancından beslenir. Özellikle geçiş dönemi uygulamalarında yaygın olarak büyüsel pratiklere başvurulduğu görülür. Bir tür eşik kabul edilen geçiş dönemlerinde insanların olumsuz etkilere daha açık olduğu düşüncesiyle kimi zaman korunma yaygın olarak da istendik olana ulaşma amacıyla çeşitli dinsel-büyüsel pratikler gerçekleştirilir. Doğüstü ile teması da içeren büyüsel pratiklerde hayatın olağan akışına ve toplumun günlük kabullerine aykırı uygulamalara yer verilmesi kaçınılmazdır. Hukuki ve ahlaki boyutuyla “çalmak” her ne kadar olumsuz bir çağrışım ifade etse de ritüelistik, sembolik ve işlevsel anlamları da olan karmaşık bir kültürel pratik olarak gelenek içinde yer bulur. Çalmanın insandan insana, insandan doğüstüne ve doğüstünden insana boyutlarının bulunması eylemin ahlakilik ilkesini aşmayı zorunlu kılan yeni bir normalin icadı olarak okunmasına olanak tanır. Çalmak, Türk toplumunun kolektif belleğinde halk hekimliğinden inanç sistemlerine, doğa olaylarının kontrolünden toplumsal düzenlemelere kadar uzanan geniş bir yelpazede işlevsel roller üstlenir. İnanç sistemleri bağlamında ‘çalmak’ ruhsal varlıklarla etkileşimi içeren ontolojik ve epistemolojik bir çerçeve sunmaktadır. Örneğin hastalık ve ölümün senkretik bir bağlamla doğüstü ile ilişkilendirilmesi toplumsal kaygıların sembolik ifadesini yansıtırken kutsalın bilinen dünya üzerindeki etkisine dair inancı da göstermektedir. Yaşam-nesne sembolik bağı üzerinden kutsalla ilişki manipüle edilebilir bir düzleme çekilerek ‘ritüel tersine çevirme’ gerçekleştirilir ve bu yolla istendik sonucu ulaşılmaya çalışılır. Çalma pratiği daha çok büyüsel bir zemine bereket sağlama, kolaylaştırma, sağlama, benzeme, sakınma, şifa bulma, kutsal ya da doğüstü ve eylemlerinden korunma gibi işlevlere sahiptir. Buradan hareketle araştırma, ‘çalmak’ eyleminin Türk kültüründeki sembolik değeri yanı sıra işlevsel çeşitliliğini de ortaya koyarak, maddi ve manevi kültür arasındaki geçişkenliği, sembolik düşüncenin yapısal özelliklerini, ritüel davranışın toplumsal işlevlerini ve kültürün sembolik evrenini anlamaya katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Araştırmada ‘çalmak’ eyleminin çeşitli boyutları antropolojik, etnografik ve folklorik bakış açısıyla ele alınmıştır. Doküman analizi ve semiyotik yöntem (gösteren, gösterilen ve yorum) kullanılarak geleneksel uygulamaların dayandığı anlam ilişkileri ve çağrışım değerleri çözümlenmeye çalışılmıştır. Bulgular, eylemin doğüstü güçlerle bağlantısının toplum ve bireyler üzerindeki etkilerine dayandığını göstermiştir. ‘Çalmak’ ahlaki veya hukuki bir kavram olmanın ötesinde çeşitli ritüel ve sembol sistemlerinin parçasıdır. İnsanlarla doğüstü varlıklar arasında bir iletişim aracı olarak işlev gören eylem toplumsal normların, kültürel kodların ve inanç sistemlerinin şekillenmesinde önemli bir role sahiptir.

Anahtar Kelimeler

Çalmak, kültür, ritüel, büyü, sembol.

ABSTRACT

As a fundamental component of culture, mythology is a natural product of the efforts of individuals and communities to understand, perceive, interpret the stimuli around them and cope with uncertainty. As a result of the need to explain the complexity of the environment and the social field, myths are used as a means of

* Geliş tarihi: 4 Haziran 2025 - Kabul tarihi: 17 Ekim 2025
Balaban, Tuğrul. “Türk Kültüründe Sembolik Aktarım Aracı Olarak Çalmak”, *Milli Folklor* 149 (Bahar 2026): 84-95

** Sinop Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Sinop/ Türkiye, tugrulbalaban@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-2975-9347.

escaping from chaos to cosmos by establishing cause-and-effect relationships. This tendency is not only a cognitive effort but also an emotional and social reaction. It is clear that mythology, which forms the basis of culture, arises from the need to know as a result of the desire for security. In this context, environmental stimuli are attributed meanings and then these events and situations are sought to be influenced through symbolic concretizations. The actions that put the symbolic thought structure into practice in mythological narratives are mostly magical rituals and practices. The phenomenon of magic, which is a reflection of the collective consciousness of societies, encompasses not only belief in supernatural powers but also various practices aimed at influencing these powers. It is based on the belief that nature and beings in nature can be influenced by establishing a relationship with supernatural forces. Especially in transition periods, magical practices are widely used. Considering that people are more vulnerable to negative influences during transitional periods, which are considered a kind of threshold, various religious-magical practices are carried out, sometimes for protection, and more commonly for the purpose of achieving what is desired. In magical practices, which also involve contact with the supernatural, it is inevitable to include practices that are contrary to the ordinary flow of life and the daily norms of society. Although "stealing" has a negative connotation in its legal and moral dimension, it finds a place in tradition as a complex cultural practice with multi-layered ritualistic, symbolic and functional meanings. The fact that stealing has human-to-human, human-to-supernatural and supernatural-to-human dimensions allows the act to be read as the invention of a new normal that necessitates transcending the principle of morality. In the collective memory of Turkish society, stealing plays a wide range of functional roles ranging from folk medicine to belief systems, from the control of natural phenomena to social organization. In the context of belief systems, 'stealing' offers an ontological and epistemological framework that includes interaction with spiritual beings. For example, the syncretic association of illness and death with the supernatural reflects the symbolic expression of social concerns, as well as the belief in the influence of the sacred on the known world. Through the life-object symbolic link, the relationship with the sacred is drawn to a manipulable plane and a 'ritualistic reversal' is performed in order to achieve the desired result. The practice of stealing, mostly on a magical ground, has functions such as ensuring fertility, facilitating, strengthening, binding, resembling, avoiding, healing, and protection from the sacred or supernatural and its actions. From this point of view, the research aims to contribute to the understanding of the transitivity between material and spiritual culture, the structural features of symbolic thought, the social functions of ritual behavior and the symbolic universe of Turkish culture by revealing the multidimensional symbolic value of "stealing" in Turkish folk culture as well as its functional diversity. In this research, various dimensions of the act of "stealing" are discussed from an anthropological, ethnographic and folkloric perspective. Document analysis and semiotic method (signifier, signified and interpretation) were used to analyze the semantic relations and connotation values on which traditional practices are based. The findings show that the connection of this act with supernatural forces is based on its effects on society and individuals. "Stealing" is not only a moral or legal concept, but also part of a multidimensional ritual and symbol system in Turkish culture. Functioning as a means of communication between humans and supernatural beings, the act has an important role in shaping social norms, cultural codes and belief systems.

Keywords

Stealing, culture, ritual, magic, symbol.

Giriş

Çalmak eylemi, bir şeyi izinsiz almak anlam karşılığı dışında bir müzik aletini kullanmak, kapıyı vurmak, üzerine sürmek, bozmak, zarar vermek, benzemek-andırmak, süpürmek gibi çeşitli anlamları da içermektedir. Bu semantik çeşitlilik, eylemin kültürel bağlamda da farklı biçimlerde algılanışının dilsel bir yansımasıdır. Çalma, sözlük anlamı ile 'başkasına ait olanı gizlice elde etme' şeklinde tanımlanır. Kültürlerde ortak olarak olumsuz bir çağrışımı bulunsu da 'alışılageleşmiş kuralları çiğneyerek hedefe ulaşma' şeklinde tanımlandığında bağlamına göre "legal/yasal hile" (Bloomquist, 2010: 1595) olarak da okunabilir.

Çalma eylemi, kültür dokusunda salt bir hukuki fiil ve mülkiyet ihlali olarak kalmaz; içinde barındırdığı sembolik değerlerle çok daha karmaşık ve kültürel bir nitelik kazanır. Çeşitli toplumsal pratiklerde ve inanç sistemlerinde kültürel kodların aktarımı ve toplumsal düzenin yeniden üretiminde önemli işlevler üstlenir. Kültürel bellekte bilinen ve bilinmeyen evrenler arasında geçişkenliği sağlayan, sembolik değerler sisteminin yapıtaşlarından biri olarak bağlama göre farklı anlam ve işlevler üstlenir; kimi zaman hastalığın

kimi zaman bereketin aktarımını kimi zaman da ruhsal bir dönüşümü ifade eder. Çalmak, yaşamın olağan döngüsü içerisinde çeşitli kategoriler içerisinde anlam kazanır. Doğaüstü güçlerle veya ruhlar dünyasıyla iletişim kurma yöntemi olarak; bir nesnenin, gücün, hastalığın veya niteliğin bir varlıktan diğerine aktarılmasını sağlayan transfer aracı olarak; toplumsal normların korunması ve pekiştirilmesi amacıyla sosyal kontrol mekanizması olarak; maddi ve ruhani dünyanın sınırlarını aşma ve dengeyi kurma işlevi ile metafizik dönüşüm aracı olarak çalma, bazen bir tinsel dönüşümün de simgesi görünümüyle farklı bağlamlarda anlamlar yüklenir. Bu yönüyle çalma, bir anlamda kozmosu sağlamak için kullanılan sembolik bir güç hâline gelir. Türk kültüründe genellikle çeşitli geleneksel ve dinî inançlarla iç içe geçmiş şekilde pratiğe dökülür.

Bu bağlamda incelemenin hipotezi, ‘çalmak’ fenomeninin maddi bir tasarruftan öte işlevsel çeşitliliğe sahip sembolik bir olgu olduğunu savunmaktadır. Çalışma, eylemin maddi ve manevi kültür arasındaki geçişkenliğini, sembolik düşüncenin yapısal dinamiklerini ve ritüelistik davranışın toplumsal işlevlerini çözümleyerek Türk kültürünün sembolik evrenine dair bütüncül bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır.

Halk İnanışları

Türk halk inanışlarında çalma, doğa olaylarıyla ilişkilendirilerek olumlu bir işleve bürünebilmektedir. Buna göre, “*Hırsızlar halkın elbiselerini çalarsa o yıl bol yağmur yağar*” (Boyraz, 2006: 158) inancı, hırsızlık eyleminin bereket getirici ve doğa üzerinde etki yaratıcı bir güce sahip olduğu düşüncesini yansıtır. Bu inanışta olumsuz görülen bir eylem olan çalma, toplumsal yaşamda hayati öneme sahip yağmur ve bereketle ilişkilendirilerek kolektif bilinçte farklı bir anlam kazanır. Çalma eyleminin doğaüstü güçlerle ilişkilendirilmesi, halk inanışlarındaki pragmatik yaklaşımın bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Çalma eylemi, özellikle yağmur yağdırma ve durdurma ritüellerinde önemli bir işleve sahiptir: “*Yağmur yağması için hasis adamın oluğunu çalar ve suya atarlar*” (Sait, 1933: 128), “*İki karısı olan adamın damının çörteni (oluğu) çalınır ve kuyuya atılır*” (Özbaş, 1958: 53), “*İki eşli birinin ocağından bir taşın çalınıp kuyuya atılır*” (Çeribaş, 2021: 110). Örneklerde, cimri kişinin ya da iki evlinin ocak taşının, oluğunun çalınması toplumsal normların dışında kalan bireylere yönelik sembolik bir yaptırım niteliği taşıyan aynı zamanda su ile ilişkili nesnenin (oluk) su ile buluşturulması yoluyla homeopatik bir büyü pratiği uygulanır. Yağmurun durdurulması için uygulanan çalma pratiğinde ise günahsızlar/çocuklar kullanılır. Çocukların eşikte bulunma konumları sebebi ile arabuluculuk rolünü üstlendikleri açıktır: “*Uzun süren yağmurlar sonunda havaların açması için çocuklar evlerden ağaç süpürgesi çalarlar, bunların köy kenarında yakılması sonucu havaların açılacağına inanılır*” (Okuşluk Şenesen, 2011: 72).

Bu ritüellerde çalma eyleminin ortak paydası, gündelik hayatta yasak olan bir davranışın kolektif yarar için geçici olarak meşrulaştırılmasıdır. Frazer’in (2004) simgesel büyü teorisi çerçevesinde değerlendirildiğinde, bu uygulamalar homeopatik (benzerlik) ve bulaşma (temas) ilkelerinin bir bileşimi olarak görülebilir. Ayrıca van Gennep’in (2022) ‘geçiş ritüelleri’ yaklaşımı bağlamında çalma eylemi, toplumun bir durumdan diğerine geçişini kolaylaştıran ritüel bir aracı işlevi de görür. Doğa olaylarına müdahale etme arzusunun toplumsal normların yeniden üretimi ile iç içe geçtiği çalma pratikleri, kolektif bilincin doğa üzerinde kontrol sağlama çabasının tezahürüdür.

Türk halk kültüründe çalmak eyleminin kısmet açma bağlamında sembolik ve işlevsel boyutları, özellikle geçiş ritüellerinde belirgin biçimde gözlemlenmektedir: “*İçel: Silifke Kırtıl köyünde düğün yapılırken kısmeti kapalı bir kızın bir arkadaşı oyun oynanan veya yemek yenen kaşıklardan birini çalar. Kızın oturduğu evin damına atar. Kızın annesi*

veya babası kaşığı dam üstünde görüp başka bir yere atarlarsa kismet kapalı kalır. Şayet, “bu kaşığı kim atmış, kim unutmuş?” der ve sahibini ararlarsa kızın kismetini açılır. Kaşık dam üstünde kalır ve kimse görmezse dahi kızın kismetini açılır” (Tan, 1977: 230). Kismet kapalı kız, evlilik çağında olmasına rağmen evlenememesi nedeniyle bir eşik durumundadır. Ritüel, bu eşik durumundan çıkışı sağlamaya yönelik bir geçiş ayini işlevi görür. Kaşığın düğünde çalınması istenileni işaret ederken konumunun değiştirilerek kendi evinin damına atılması genç kızın kader çizgisinde de benzer değişimin ortaya çıkması arzusunun simgeleri. Kaşığın yukarı (dam) yönlü hareketi, kıza ait kismetin de benzer şekilde yukarı çıkması, yani açılması beklentisini temsil ederek homeopatik bir ilişki kurar. Öte yandan, kıza ait bir mekânla (oturduğu ev) ilişkilendirilen kaşık, bulaşma büyüsü mantığıyla kızın kismetiyile bağlantılıdır.

Sempatik büyü, Türk evren tasavvurunda yaygın olarak görülen, nesneler veya olaylar arasında varsayılan bağlantılara dayanan büyü sistemlerini ifade eder. “Benzer benzeri doğurur” veya “benzer benzeri etkiler” prensibiyle hareket eden bu büyü türünde, hedeflenen sonuç taklit edilerek gerçekleştirilmeye çalışılır. Fiziksel olarak bağlantısı olmayan şeyler arasında da etki-tepki ilişkisi kurulabileceği düşüncesi özellikle eşik dönemlerinde kolektif bilincin yansıması olarak önem kazanır. Bu dönemlerin birisi de gebelik dönemidir. Gebelik aşamasında çalmak fenomeni, doğacak çocuğun fiziksel özelliklerini etkileyeceğine inanılan sempatik büyü uygulamalarının önemli bir parçasını oluşturur. Uygulamalarda çalmak, biyolojik determinizmin kültürel müdahale yoluyla dönüştürülmesine yönelik ritüel bir strateji olarak görülür. “Gebe kadın herhangi bir yerden tane kara biber çalar ve çocuk karında hareket ettiği zaman ayna karşısında süslenirse çocuk benli olur” (Bayrı, 1938: 98). Örnekte iki önemli sembolik unsur dikkat çeker: Karabiber taneleri ve anne adayının süslenmesi. Karabiberin koyu renkli, benekli görünümü ile doğacak çocuğun tenindeki olası benler arasında görsel bir benzeşim kurulur. Çalmak fiili burada bir nesneyi izinsiz almak karşılığında değil o nesnenin özelliklerini ‘aktarma’ veya ‘transfer etme’ anlamında kullanılır. Bu inanış etnolojik açıdan değerlendirildiğinde, gebelik döneminde annenin davranışlarının ve maruz kaldığı etkilerin doğrudan doğacak çocuğun fiziksel özelliklerine yansıtacağı inancı görülür.

Ceyhan Yörüklerinden derlenen “Kadının yüzü güzelleşmişse oğlu, çirkinleşmişse kızı olur. Çünkü kız annenin güzelliğini çalar” (Cin, 2004: 67) inanışı da benzeme büyü-sünün bir başka boyutunu gösterir. Bu inanışta çalmak, anne ile çocuk arasındaki biyolojik ve estetik bir aktarımı da ifade eder. Annenin güzelliğinin kız çocuğa ‘çalınması’ veya ‘aktarılması’, güzelliğin sınırlı bir kaynak olarak görüldüğünü ve nesiller arası bir aktarım süreci olarak algılandığını gösterir.

Aşırma ile doğacak çocuğun fiziksel özellikleri arasında da bağ kurulur: “Gebe kadının ciğer çalar, ciğer eller ya da canı ciğer çekip yiyemezse çocuğun vücudunda ciğere benzer leke oluşacağına inanılır” (Kılıç, 2010: 19). Çocuğun gamzeli olması için yine çalmaya başvurulur: “Hamile kadın, çocuğunun gamzeli olmasını istiyorsa, komşusundan yumurta veya tuz çalar. Böylece doğacak çocuğun gamzeli olacağına inanılır” (Albayrak, 2006: 25). Ters bir uygulama olarak isteyerek çalma dışında izinsiz almak da istenmeyen lekelerle sebep olur: “Canının istediği bir şeyi izin isteyip yemelidir. Yoksa gizlice alıp yediği şeyin izi, çocuğun vücuduna ben olarak çıkar. İzinsiz koparıp veya alıp yediği şeyden sonra neresini ellerse çocuğunun orasında onun izinin kalacağına inanan anneler, yanağı benli olsun diye bir karabiber tanesi çalar ve yanağının üzerine kondurur” (Akgül: 1987: 23). Bu tür uygulamalar aynı zamanda toplumun güzellik, cinsiyet rolleri ve doğurganlık hakkındaki kolektif bilinçini yansıtır.

Doğaüstü Varlıklarla Temas

Çalmak eyleminin sadece insanlar arasında değil doğaüstü varlıklar ve insanlar arasındaki ilişkilerde de önemli bir motif olduğu görülür. Daha çok ruh ile bağı kurulan çalma eylemleri hastalık ve ölüme yol açar. Türk kültüründe hastalık ruhun ele geçirilmesi ölüm ise ruhun çalınması ile ilgilidir. Bu durum, bedensel hastalıkların ruhsal bir müdahale sonucu ortaya çıktığı inancını yansıtır. “*Yakut anlatılarında Cay adında kötü ruhlardan bahsedilir. Canlının canlı olmasına yardım eden güç, sür’ü çalarak kendilerinininki ile değiştirirler*” (Turan, 2020: 71). “*İnsanların ruhlarını çalan en bilindik ve yaygın kötücül ruhlardan birisi ‘al karısı’dır. Albastı, genel olarak yol şaşırtıcı, yalancı ve hilekardır. O, çocuklara, özellikle yeni doğan çocuklara musallat olur ve onlara hastalık getirir. Hamile kadınlara zorluk çıkarır. İnsanların ciğer gibi iç organlarını çalar ve suya atar. Tüfek sesinden, ocaklı adamlardan, kırmızı renkten korkar, at yelesini örmekten hoşlanır, kan emer, insanları korkutup bayılttıktan sonra ruhlarını çalıp hastalanmasına, hatta ölümüne sebep olur, hilecidir*” (İnayet, 2010: 45). Bu figür, Türk kültürünün geniş coğrafyasında farklı isimlerle (Albastı, Albis, Al, Almış, Ubrı vb.) tanınsa da işlevi ve tehlike arz ettiği gruplar benzerlik gösterir. Doğum sonrası döneme ait inanışlarda önemli bir yer tutan al karısı sıklıkla lohusa kadınları korkutur ve ciğerini çalarak suya atar. Burada çalma eylemi metaforik bir anlam taşımakla birlikte, hastalık ve ölüm gibi trajik sonuçların sembolik bir açıklaması olarak karşımıza çıkar. Al karısının elinden çalınan ciğer alınıp yerine konulmazsa lohusa kadın hayatını kaybedebilir. Ruhun çalınmasına yönelik pratiklerde al karısından korunmak için ‘al’ gören adamın terliği lohusanın yastığının altına konulur (Şakir, 1939: 32), lohusa ve bebeğin yastığının altına *Kur’an-ı Kerim* konulur (Önal, 1995: 38). Başkurlarda Ubrı olarak da bilinen bu ruh insanları mezarda da rahat bırakmaz. Uburlu insanın Ubrı’ı mezardan çıkarak insanların eşyalarını çalar. “Uburlu kişi mezardan çıkmasını diye soluk aldığı delik, at tezeği ile doldurularak üzerine meşe kazığı çakmak veya mezara inip uburlu kişinin sırtına kazık çakmak gerekir. Ubirdan kurtulmak için ölen kişinin mezarı açılır, lahiti çatallı ağaç ile çivilenir. Ondan böyle de kurtulamayınca mezara benzin döküp yakarlar” (Atnur, 2011: 143). Örnekte çalma eyleminin sadece yaşayanlar arasında değil yaşayanlar ile ölümler arasındaki sınırı da aşan bir fenomen olduğu görülür. Al ile ilgili inanmalarda dikkat çeken bir diğer önemli husus da al gören kişiye ait nesnenin kutsallaştırılmasıdır. Burada, al karısı ile temas etmiş, gücünü görmüş ve ondan etkilenmemiş kişilerin eşyalarının koruyucu bir kalkan oluşturduğu inancı söz konusudur.

İnsanların maddi ve manevi dünyası üzerine etki edebileceğine inanılan doğaüstü güçlerden birisi de ‘cinler’dir. Dinî kaynaklarda da anılması sebebiyle kuvvetli bir inancın yansıması olan cinler özellikle ani hastalıkların, ruhsal bozuklukların ve açıklanamayan talihsizliklerin sebepleri olarak görülür. Bazı mekânların (harabe yerler, karanlık köşeler, ıssız alanlar) ve zamanların (gece yarısı, akşam ezanı) tehlikeli olarak görülmesinde cinlerin bu vakitlerde ve mekânlarda daha aktif olduğuna dair yaygın inanış ve insan hayatına müdahalenin kolaylaştığı eşiksel anlar olarak değerlendirilmesi düşüncesi etkilidir. Dünya hem insanların hem cinlerin ortak yaşam alanıdır. Cinlerin görülemeyen varlıklar olması bazen insanların sınırlarını aşmasına, cinlerin alanına girmesine sebep olur. Bu durumda bazı müdahaleler kaçınılmaz olur: Anadolu’nun birçok bölgesinde “*Soğan kabukları ateşe atılıp yakılırsa, cinler de atanların paralarını çalar ve paranın bereketi kalmaz. Paranın bereketsiz olması bu yüzdendir*” (Mümtaz, 1930: 284). Örnekte cinlerin insan davranışlarına karşı tepkisel bir tutum sergiledikleri ve belirli eylemlere karşılık “çalma” fiilini gerçekleştirdikleri görülür. Burada eylemin iki yönü önemlidir. Öncelikle

ateş Türk kültüründe arındırıcı, kutsal sayılan ve saygı gösterilmesi gereken bir elementtir. Soğan kabuğunun atılması ateşin kirletilmesi veya uygunsuz kullanımı olarak okunabilir ve doğaüstü güçlerin gazabını çekebilecek bir davranış olarak görülebilir. Bir diğer açıdan soğanın keskin kokusunun ateşe atılması ile yayılması ve cinleri uzaklaştırması düşüncesinden yola çıkarak eylemin cinlerin yaşam alanına müdahale olarak yorumlanabilir. Cinlerin para çalması ve bunun sonucunda ‘bereketin kaybolması’ inancı, ekonomik refahın sadece maddi koşullara değil aynı zamanda doğaüstü güçlerle kurulan ilişkiye de bağlı olduğu düşüncesini yansıtır. Çalınan para değil bereketidir.

Cinlerin müdahalesinden korunmak için kırklı çocukların çamaşırları dışarıya konulmaz. Çocuğun yüzüne çığ düşer, çirkin olur, kötü olur, gözleri şaşır olur (Balıkcı, 1998: 73), Ayakta yemek yenmez, su içilmez. Yiyeceklerini cin/şeytan çalar, karnı doymaz (Özkan, 2009, 35; Aydınoglu, 2005: 122), Besmelesiz çocuğa dokunulmaz, kıpırdatılmaz. Şeytan/cin çocuğu çalar (Şimşek, 2010: 158), Elbiseler besmelesiz katlanmaz. Eşyaları cin çalar (Duymaz, 1989: 233), Bebeğin beşiğine çan asılmaz, yoksa çocuk çalınır. Korunması için Tahtacılar da ayna asılır (Yücekal Arpacı, 2016: 134), Çocuğun tırnakları kırkı çıkınca kesilir. İlk kırk günde kesilmez. Yoksa tırnakları şeytan çalar (Yaşar, 2008: 113). Görüldüğü üzere cinlerin insanların davranışlarını gözlemledikleri, belirli kurallara uyulmaması durumunda cezalandırıcı eylemler gerçekleştirdikleri ve özellikle ekonomik refah üzerinde etki sahibi oldukları düşüncesi, toplumsal normların korunmasında doğaüstü varlıkların rolünü vurgulamaktadır.

Tanrılar ya da kutsal güçler tarafından ruhun çalınması da hastalık getirir: “*Fesat tanrısı. Yeryüzünde kargaşa çıkarır... İnsanların ruhlarını çalıp götürerek hastalık verirler. Bazen Ayna Han çocukları da çalar*” (Uslu, 2016: 200), “*Çocuk yaşını geçinceye kadar çamaşırı aya gösterilmez. Çünkü ay ışığı çocuğu çalar. Ay ışığının çaldığı çocuğun karnı ağrır, kakası da yeşil olur*” (Altun, 2003:125); “*Şorların inanışlarına göre su ve dağ iyesi, bazen insanların ruhlarını çalarlar*” (Direnkova 1940’tan Burnakov, 2013: 16). İlaveten bazı hayvanlar da ruh hırsızları olarak görülürler: “*Yatarken kediye yanında yatırmak iyi değildir. İnsanın ruhunu çalar*” (Ünsal 1982’den Akkaya, 1989: 71).

Şaman olmak için seçilmiş kişilerin ruhlarının çalınması da şamanlık geleneğinin önemli bir parçasıdır. Şamanlık yolculuğunun başlangıcına işaret eder. Bu süreç, “Şaman hastalığı” olarak adlandırılan bir dizi psikolojik ve fizyolojik değişimi beraberinde getirir. “*Şaman olma çağrısını gönderen yeraltı ruhlarıdır... Ruhlar doğuştan şaman olmak için seçilmiş veya şaman olmak kaderiyle dünyaya getirilmiş çocuğun her üç ruhunu: salgın kut-hava ruhu, buor kut-yer ruhu ve iye kut-ana ruhunu çalar. Bu kutların çalınmasından sonra çocuk ölmez, yalnız hafif bir hastalık geçirir. Bu hastalık, çağrının başladığı anlamına gelir*” (Bayat, 2006: 38). Bu inisiyasyon hastalığı durumu, adayın normal toplumsal yaşamdan uzaklaşmasına, gelecekte haber veren rüyalar görmesine ve alışılmadık davranışlar sergilemesine neden olur. “*Kişiyi şamanlığa çeken çağrı herhangi bir dinsel iç çağrısı gibi, bir bunalımla, şaman adayının tinsel dengesinin geçici olarak bozulmasıyla kendini gösterir*” (Eliade: 1999: 8). Nihayetinde Türk şamanlığında ruhların “çalınması” olgusu, kültürel bellekte yer alan çalma kavramının en karmaşık ve dönüşümsel boyutunu temsil eder. Bu olgu, şaman adayının bireysel dönüşümünü başlatmakla kalmayıp, toplumun ruhsal dünya ile ilişkisini düzenleyen bir mekanizma olarak da işlev görür.

Halk Hekimliğinde Çalmak Eyleminin Sağaltıcı İşlevleri

Sağlık ya da hastalık kavramları birçok kültürde biyolojik bir fenomen olmanın yanı sıra tanrısal bir cezayı, metafizik bir teması, kozmolojik bir dengesizliği, meşru olandan

sapmayı, manevi bir kirlenmeyi de içerir. Bu düşünceden hareketle, tedavi sürecinde fiziksel müdahalelerin yetersiz kalacağı düşüncesi sembolik ve ritüelistik pratiklere de başvurulmasının yolunu açar.

Bir cilt rahatsızlığı olan siğilin tedavisinde uygulanan çalma ritüelleri, hastalığın somut bir nesne aracılığıyla vücuttan uzaklaştırılması prensibine dayanır. Tedavide metafizik, dinî ve rasyonel çözümler yaygın olarak bir arada yer alır. Bu tedavi yöntemi, Sir James Frazer “sempatik büyü” prensibi ile izah edilebilir. Frazer, Altın Dal adlı eserinde sempatik büyüyü iki ana başlıkta ele alır: “*Birincisi, benzerin kendi benzerini doğuracağı ya da bir etkinin kendi nedenine benzediği ilkesidir; İkincisi, bir kez birbirine dokunmuş şeylerin fiziksel temas kesildikten sonra da uzaktan birbirini etkilemeye devam edeceği ilkesidir. İlk ilkeye Benzerlik Yasası, ikincisine ise Dokunma ya da Bulaşma Yasası denilebilir*” (2004: 33). Buna göre sempatik (duygusal) büyü, benzerlik yasası ve kutsalın taklit yoluyla tekrarı sonucunda istendik olana ulaşılması, dokunma veya bulaşma yasasına bağlı olarak da parçada bulunan gücün etkisini dokunana aktaracağı ilkesine dayanır.

Siğil tedavisinde en yaygın davranış biçimlerinden biri, komşu evinden tuz çalma eylemidir. Hasta, komşunun evinden tuz çalar ve hiç arkasına bakmadan evine yakın bir kuyuya döker. Tuzun erimesiyle birlikte siğillerin de eriyeceğine inanılır (Aytar, 1980: 21). Ritüel, hastalığın sembolik olarak tuza aktarıldığı ve tuzun erimesiyle birlikte hastalığın da yok olacağı inancına dayanır. Türk kültüründe arkaya bakmak yasağı da yaygın sakınma pratiklerindendir. Doğrudan sapmayı ya da kutsalın sınırından uzak durmayı ifade eder: “*Tabunun kutsal karakteri, tabu sayılan herhangi bir şeye özel birtakım hazırlıklar yapmadan dokunmayı ya da onunla ilişkiye geçmeyi son derecede tehlikeli kılar. Zira bu kurala uyulmadığı takdirde ilgili nesne ya da varlıkta bulunan tehlikeli gücün temas kuran kişiye geçeceği ve ona zarar vereceği düşünülür*” (Balaban, 2023: 342). Yine siğilin etrafının kırmızı kalemle çizilmesinin ardından bir yerden çalınan ve üzerine Kur’an’dan Sureler okunan kaya tuzu siğil sayısınca bir bezin içerisine konularak akarsu yatağına gömülür. Suda tuzlar eridikçe siğiller de yok olup gider (Ülger, 2012: 53). Bu pratik, hastalığın transferi ve yok edilmesi sürecinin bir parçası olarak görülür ve hastalığın kaderi ile nesnenin kaderi arasında özdeşlik kurulur. Tedavi benzer işlevleriyle kurban eti (Öngel, 1997: 43), mısır tanesi (Çevik, 2008: 107), elma (Topal, 2020: 213), kaya tuzu (Ülger, 2012: 53), bulgur (Gündüz, 1988: 153) vb. nesnelerle de uygulanır.

Hastalıkların nedenleri ve tedavileri konusundaki yaklaşımlar, toplumlara göre farklılık gösterse de hastalığın bireyden alınarak başka bir varlığa aktarılması fikri evrensel bir düşünme biçimidir. Hastalığın, suçun, kötülüğün transferi ilkel toplumlardan bugüne yaygın çözüm arayışlarından biridir. Frazer, “*İlkel insanın gözünde bir kütüğü, taşı veya herhangi bir yükü kendi sırtımızdan başka birinin sırtına yıkmak mümkün olduğuna göre, o zaman acılarımızı ve kederlerimizi de başka birinin sırtına yıkmak mümkündür*” (2019: 9) ifadeleri ile kurtulmak istenilen kötülüğün aktarımını günah keçisi kavramı ile ilişkilendirir. Ayrıca bu aktarım yalnızca insanlara değil hayvanlara ya da cansız nesnelere dönük de yapılabilir. Uygulamanın evrensel niteliği göz önünde bulundurulduğunda ilkel dönemlerin kolektif bilinç dışında yer alan korku ve kaygılardan kurtulma arzusunun sonucu olarak birçok kültürde arınma ritüelleriyle bağlantılı şekilde üretilen simgesel yer değiştirmenin özellikle salgın hastalıklar ve doğal afetler gibi kriz dönemlerinde insanlığın ortak düşünce kalıplarının bir tezahürü olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, farklı coğrafyalarda ve tarihsel dönemlerde benzer arınma pratiklerinin görülmesi insanoğlunun temel varoluş kaygıları karşısında benzer savunma mekanizmaları geliştirdiğini de ortaya koyar. Bilincin derinliklerinde yatan korkuları, açıklanamayan felaket ve talihsizlikleri sembolik olarak somutlaştırma ve bu somut varlıktan kurtularak arınma ortak bir eğilim

görünümüyle, farklı kültürlerde ve dönemlerde ortaya çıkan günah keçisi ritüellerinin psikolojik temelini oluşturmaktadır.

Bir diğer cilt rahatsızlığı olan kurdeşen (ürtiker) tedavisinde çalma eylemi, sözlü taklit (mimetik) eylemi ile de desteklenir: “*Ayva dibinden toprak çalınır ve ‘kurt kurt oldum kuuurt, kurt kurt kurt...’ denilerek kaşınan bölgelere sürülür.*” Ayrıca, ayva dibinden alınan toprağın sirkeyle karıştırılıp, güneş doğmadan alerji bölgesine sürülmesi halinde rahatsızlığın geçeceğine inanılır (Ülger, 2012: 39). Görüldüğü gibi öncelikle hastalığın adıyla (kurdeşen/kurdüşen) ses benzerliği kurulurken tekrarlı sözler tedavinin etkinliğini artırır. Adın taklit edilmesiyle homeopatik büyü yapılarak hastalık kontrol altına alınmaya çalışılır. Yine tedavinin liminal bir zamanı ifade eden ‘güneş doğmadan’ uygulanması dikkat çeken bir başka yöndür. Hastalık süreçleri aynı zamanda eşik olarak kabul edildiğinden tedavide de eşik zamanın tercih edilmesi olağandır.

Tüpleme/şişlik tedavisinde diğerlerinden farklı olarak ‘iki evli’ kişinin evinden ocak külü çalınır. Ocak külü ile şişlik sığanır (okşanır ya da kesilir) Boğmaca hastalığında da hastalık bıçak ile sembolik olarak kesilir (Koşay, 1935: 151, 142). Halk hekimliğinde hastalığın yerine bir başka unsur ikame etme düşüncesi sıklıkla hastalığın yerine kurban verme ilişkisini işaret ederse de bazı hastalıklarda kurban fenomeni daha açık görülür. “*Yumruca köyünde çocuğun karnı şiştiğinde komşunun/akrabanın evinden civciv çalınır. Çalınan civciv kesilerek tüyüyle beraber dövülür ve çocuğun karnının üzerine sarılır*” (Balaban, 2006: 83). Halk hekimliğinde kurban uygulamaları, hastalığı bir başka varlığa aktarma, kötü ruhları yatıştırma veya iyileşme karşılığında bir bedel ödeme gibi işlevleri ile yer alır.

Konuşamayan çocukların tedavisinde genellikle çocuklarının dillerinin altındaki perde sembolik olarak bıçakla kesilir, anahtarla açılır. Tedavinin yollarından birisi de büyüsel benzerlik üzerinden gerçekleştirilir. “*Kapıya gelen, dilencinin torbasından gizlice bir parça ekmek çalınır. Üç gün boyunca çocuğa yedirilir. Fakir ekmeği yiyen çocuğun dilinin açılacağına inanılır*” (Albayrak, 2006: 42). Örnekte dilencilerin işlerini yaparken sürekli konuşmaları ile bu özelliğin çocuğa aktarılması arasında bağ kurulur. Tedavinin formülistik üç sayısı üzerinden verilmesi eylemi kutsal ve büyüsel bir alana taşır. Yetenğin transferi benzeme büyüsünü, dokunulan/kullanılan unsur gücün transferini ve temas büyüsünü karşılar.

Çalmak, genellikle yakın çevreden, aile içerisinden veya komşudan yapılır. Toplumun fertleri tarafından gelenek kabul edildiği için bu durum normal kabul edilir. Kısırlık tedavisinde eylem yakın çevre dışına taşar ve bu kez çalmanın hukuki fiil ile de ilişkisi kurulur: “*Çocuğu olmayan kadın yedi farklı dükkândan kimse görmeden arpa çalar. Yeni ayın çarşamba günü geldiğinde çocuğu olmayan kadının başı yıkanır ve arpalar başından aşağı dökülür. Sonra bu arpa toprağa ekilir. Bu esnada yedi kez İhlas Suresi okunur ve ‘Allah’ım bu arpa bittiği zaman bu da hamile kalsın’ diye dua edilir*” (Yılmaz, 2019: 212). Türk halk hekimliği geleneğinde, belirli günlerin özel anlamları ve bu günlerde yapılan ritüellerin farklı etkileri olduğuna inanılır. Çarşamba günü, Türk kültüründe genellikle ‘uğursuz’ veya ‘ağır’ bir gün olarak kabul edilir. Bu inanış, günümüze kadar süregelen birçok halk pratiğinde de görülmektedir. “*Çarşamba günleri ... kız istenmez, düğün yapılmaz, bu günde ana rahmine düştüğüne inanılan yaramaz, düzenbaz, edepsiz, saygısız kimselere ‘Çerşembe Garışığı/Karışığı’ derler.*” (Kalafat, 2011: 125-126). Yıkanma eyleminin çarşamba günü yapılması uğursuzluktan/kötülüğün arınma olarak okunabilir. Ayrıca uygulamada, arpa tanelerinin büyüüp çoğalma özelliğiyle, kadının doğurganlığı arasında analogik bir bağ kurulur. İslami öğelerin de (İhlas Suresi okuma) eski inanç pratikleriyle sentezlendiği görülür.

Halk hekimliğinde çalmak eylemi, lohusalık döneminde hem anne hem de bebek için koruyucu ritüellerdendir. “İnsan yaşamının fizyolojik evreleri, özellikle de gebe kalma, gebelik, doğum, ergenlik, evlenme ve ölüm gibi dönüm noktaları, pek çok ayının ve inanç öğretisinin çekirdeğini oluşturur” (Malinowski, 1990: 27). Doğumdan sonraki kırk günü kapsayan sürede anne ve bebeğinin eşikte olduğu kabul edilir. Bu dönemde evden dışarıya bir şey vermeme, çocuğun çamaşır suyunu gelişi güzel dökmeme, lohusa ve bebeği odada tek bırakmama gibi koruyucu; erkek çocuklarına küpe takma gibi taklit büyülerini Anadolu’nun çeşitli bölgelerinde hâlen uygulanmakta olan gelenekler arasında sayılabilir. Çalma eylemi içeren uygulamalar da oldukça yaygındır: “İki kırklı karşılaşıncaya biri öbürünün bir şeyini çalar ki kendi çocuğu ileri gitsin” (Balıkcı, 1998: 72); “Camı bir şey isteyip de yiyemeyen kadının göğsü şişer. Kadın canının istediği şeyi kimde gördü ise onun evinden gizlice bulaşık bezini çalar ve göğsüne sürer ve bu şekilde şişer” (Bildır Olu, 2010: 197); “Emzirene bir şey kokarsa ve yiyemezse umma olur. O zaman kokan kişinin el bezinde yemek kokuları olduğu için el bezi çalınır, ısıtılır emziren annenin göğsüne sürülür” (Çağlayan Kaya, 2011: 210); “İki kırklı kadın bir araya gelip de kırk basması oldu ise emişme yapılır ve çocuklar süt kardeşi olur. Hasta olmayan çocuğun belediği çalınır ve hasta çocuk bununla bezlenir. Ancak bu durumda belediği çalınan çocuğun öleceğine inanılır” (Ağcalar, 2009: 58). Örneklerde de görüldüğü gibi çalma eylemi bir nevi güç transferidir. Çalınan nesnenin, lohusa ve bebeğini tehlikelerden koruduğuna ve bebeğin doğum sonrası gelişimine etki ettiğine inanılır. Uygulamalar anne ve bebeğin, doğum sonrası hassas kabul edilen bu eşik dönemini güvenle atlatmasını sağlamaya yöneliktir.

Türk kültüründe önemli bir yer tutan nazardan korunma veya nazarın etkisini giderme/kırma amacıyla çalma eylemi sıkça başvurulan yöntemlerdendir: “Nazar değen ineğin sütü azaldıkça azalır. Göz hayvanı çatlatır. Bu hayvanın geçtiği yerin izi bıçakla kesilir ya da nazarı değen adamın evinden bir şey çalar gelirsin, onu okutursun geçer” (Şahin, 2004: 381); “Bir kişinin kendisi ya da bir hayvanı nazardan dolayı hastalanmışsa, nazar ettiğine inanılan kişinin evinden ya ayakkabısı ya da bir elbisesi çalınır. Daha sonra çalınan eşya bir kömürün içinde tütsü yapılır. Nazara uğradığına inanılan kişinin ya da hayvanın üzerinden geçirilir. Böylece o hastanın nazardan arınacağına inanılır” (Alptekin, 2007: 106). Örneklerde özellikle nazarı değen kişiden çalma, nazarın kaynağından uzaklaştırılması anlamıyla bir çeşit mülkiyet transferidir. İlâveten çalınan eşyanın tütsü yapılması Şamanistik inanç köklerine göndermedir. Bulaşma ilkesi ile açıklanabilecek olan tütsü, kötü enerjiyi ve kötü ruhları uzaklaştırmaya yönelik bir pratik olarak, çalınan eşya ile nazar eden kişi arasında bağ kurmayı ve bu sayede nazarın etkisini tersine çevirmeyi amaçlar. Bir kere temasta bulunan şeylerin, fiziksel temasları kesildikten sonra bile uzaktan birbirlerini etkilemeye devam ettiğine inanılır.

Hekimlik uygulamalarında sıklıkla görülen adımlar şunlardır: Hastalıktan etkilenen kişi, belirli temsil nesnelerini (tuz, et, bulgur, elma, ekmek vb.) gizlice çalar. Nesne üzerinde belirli büyüsel/kutsal sözler söylenerek hastalık nesneye transfer edilir. Nesne özel mekânlara (kuyu, mezarlık, yol kavşağı vb. liminal mekânlar) bırakılır. Nesnenin fiziksel dönüşümü (çürüme, erime, kuruma) ile hastalığın da yok olacağına inanılır. Uygulamada parçanın sembolik olarak bütünün yerine konulduğu açıkça görülür. Hastalığın nesneye aktarımı ile kontrol edilemeyen hastalık manipüle edilebilir bir nesneye dönüştürülür.

Konu başlığı ‘çalmak’ ile sınırlandırıldığından büyüsel işlemleri içeren diğer örneklerle yer verilmemiştir. Ancak büyüsel form üzerinden benzerlik ilişkisinin birçok hastalıkta tedavi unsuru olduğu görülür: Sarılık için sarı çiçekler, taşlar kullanılması; kızıl has-

talığında kırmızı bitkilerin kullanılması; öksürük ve nefes darlığında akciğere benzer yapısıyla cevizin kullanılması; dalak rahatsızlıklarında ses benzerliği üzerinden talak bitkisinin kullanımı; kulunç, yılanık tedavisinde yılan derisi ya da yılan eti kullanımı gibi bir yönüyle bağ kurulan unsurlar 'benzerin benzerle tedavisi' ilkesinin yaygın yansımalarıdır.

Bereket, Sağlamaştırma, Kolaylaştırma, Bağlama

Çalmak ritüelinin tedavi edici yönü dışında bereket, sağlamaştırma, bağlama, kolaylaştırma gibi işlevlerinin olması ve ruhlarla doğaüstü varlıkların çalma eylemiyle ilişkilendirilmesi, pratiğin çok yönlü yapısını gösterir. Çalmak, bolluk ve bereketin bir kaynaktan diğerine aktarılması anlamını ifade eder. Bu husustaki en yaygın pratik gelin evinden kap (tabak), kaşık, bıçak, tencere gibi mutfak eşyalarının çalınmasıdır. Damadın ayakkabısı, ayna (Öztürk, 2010: 73), çivi (Akca, 2009: 80), un ve kül (Abalı, 2011: 76), gurbete giden kişinin azığından bir parça ekmek çalma (Özbakır, 2010: 61) diğer yaygın uygulamalardır. Çalınan nesnelerin düğün konvoyu sırasında gösterilmesi, sembolik anlamların topluluk tarafından paylaşıldığını ve onaylandığını da gösterir. Düğün, bireylerin sosyal statülerinin değiştiği kritik bir geçiş/eşik dönemidir. Bu geçiş sürecinde gerçekleştirilen sembolik çalma eylemleri, kız evinden oğlan evine sadece gelinin değil, aynı zamanda bereket ve kısmetin de aktarılmasını sağlamaya yönelik ritüelik davranışlardır. Kolaylaştırma ritüeli olarak kız evinden tuz çalma (Şişman, 2001: 454) ve oğlan evinin kız istemeye giderken beline at yuları bağlaması (Kalafat, 2006: 176); bağlama ritüeli olarak kız evinden çalınan nesnenin oğlan evinde kırılması (Sağanda, 2005: 92); sağlamaştırma ritüeli olarak da kız evinden çalınan çivinin oğlan evinde çakılması (Başçetinçelik, 2009: 9) gibi pratikler, evlilik sürecindeki geçiş aşamalarını kolaylaştıran, sağlamaştıran ve yeni kurulan aile birliğini güçlendiren simgesel ve büyüsel davranışlardır.

Sonuç

Bu çözümlemede gösterildiği üzere, çalmak eylemi, hastalıkların tedavisinden bereket sağlamaya, toplumsal geçiş ritüellerinden doğaüstü varlıklarla kurulan ilişkilere kadar geniş bir yelpazede anlamlar taşımaktadır. Maddi olarak hastalık, bereket, güzellik gibi soyut kavramlar somut nesneler (tuz, bulgur, karabiber vb.) aracılığıyla taşınmakta; metafizik bakımdan insan-doğaüstü varlık ilişkisinde ruh, can, güç gibi tinsel unsurlar el değiştirmekte; toplumsal yönüyle ise statü, kısmet, bolluk gibi sosyal değerler bir bireyden/aileden diğerine transfer edilmektedir. Ortaya konulan bulgular, çalma ritüellerinin Türk toplumunun kolektif belleğinde derin köklere sahip olduğunu ve farklı bağlamlarda işlevsel roller üstlendiğini göstermekte; sembolik düşünce sistemini, metafizik algılarını ve kültürel kodlarını yansıtmaktadır. Ritüelistik çalma eylemleri, özellikle toplumsal geçiş süreçlerinde bereket, bağlama, kolaylaştırma ve sağlamaştırma işlevleriyle dikkat çeker. Ayrıca, çalma eyleminin büyüsel ve metafiziksel bir bağlamda ele alınarak doğaüstü ile insan arasındaki etkileşimde bir araç olarak kullanıldığı görülür. İnsanın doğayla kurduğu ilişkide sembolik bir müdahale aracı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sempatik büyü teorisi çerçevesinde değerlendirildiğinde bu aktarım sürecinin iki temel ilkeye dayandığı değerlendirilebilir: Benzerlik yasası (homeopatik büyü) ile hastalığın nesneye, özelliğin kişiye benzetme yoluyla aktarılması; dokunma yasası (bulaşma büyü) ile fiziksel temasın ötesinde süren etkileşim. Bu yasa bir kez temas etmiş olan unsurlar arasında fiziksel bağ kesildikten sonra bile devam eden gizil bir bağlantı olduğu ilkesine dayanır. Nesne ile kaynağı arasındaki bağ kopmaz; çalınan nesne, ait olduğu kişinin, mekânın veya varlığın gücünü taşımaya devam eder. Çalma eylemi bu süreçte sadece pasif bir taşıyıcı değil, aynı zamanda dönüştürücü ve manipülatif bir güç olarak da rol oynar. Nesnenin bir mekândan diğerine, bir sahipten diğerine geçişi, onun üzerinde

taşıdığı sembolik yükün de aktarılmasını, dönüştürülmesini veya yok edilmesini sağlar. Bu nedenle çalmak, Türk kültüründe maddi ile manevi, görünen ile görünmeyen, insan ile doğaüstü arasındaki sınırları aşan dinamik bir köprü işlevi üstlenmektedir.

Geleneksel ritüellerin dönüşüme uğraması ve modernleşme süreciyle birlikte bazı pratiklerin unutulmasına rağmen, bu sembolik eylemin kültürel antropoloji, etnografi ve folklor çalışmaları açısından zengin bir inceleme alanı sunduğu açıktır. Bu bağlamda, çalmak eyleminin ritüelistik boyutlarının daha derinlemesine çalışılması, Türk kültürünün sembolik evreninin anlaşılmasına ve daha geniş anlamda insanlığın ortak kültürel mirasının zenginliğinin keşfedilmesine katkıda bulunacaktır.

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

- Ağcalar, Aslı. Silifke Halk Kültürü Araştırması. Mersin: Mersin Üniversitesi SBE, 2009.
- Akca, Gözen. “Diyarbakır İli Ergani İlçesi Halk Kültürü Araştırması”. Yüksek Lisans Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi. 2009.
- Akgül, Hüseyin. *Manisa Folkloru*. Manisa: Manisa Turizm Derneği Yayınları. 1987.
- Akkaya, Nevin. “Gelenek, Göreneklerin Toplum İçindeki Fonksiyonları”. Yüksek Lisans Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi. 1989.
- Albayrak, Erol. “Erciş’te Eski Türk İnançlarının İzleri”. Yüksek Lisans Tezi. Niğde: Niğde Üniversitesi. 2006.
- Alptekin, Mehmet. “Silifke’de Eski Türk İnançlarının İzleri”. Yüksek Lisans Tezi. Niğde: Niğde Üniversitesi. 2007.
- Atınur, Gülhan. “Anadolu, Tatar (Kazan) ve Başkurt Türklerinin Masallarında İnsan Yeme (Yamyamlık) Motifi”. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 9, 132-151.
- Aytar, Selçuk. *İstanbul Tıbbi Folkloru*. İstanbul: Bozak Matbaası. 1980.
- Balaban, Tuğrul. “Arkaya Bakmak Tabusu Üzerine”. *Kahramanın Mitik Yolculuğu Prof. Dr. Fuzuli Bayat Armağanı*, (Ed. Bilgehan Atsız Gökdağ, Esra Çam). İstanbul: İhlamur Akademisi, 2023: 341-352.
- Balaban, Tuğrul. “Sandıklı Halk İnanışları ve Uygulamaları”. Yüksek Lisans Tezi. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi. 2006.
- Balıkcı, Gülsen. “Artvin’in Bazı Yörelerinde Doğumla İlgili Âdet ve Uygulamalar”, *Türk Halk Kültüründen Derlemeler 1998*, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1998: 36-98.
- Bayat, Fuzuli. *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Yayınları. 2006.
- Bayrı, Mehmet Halit. “Balıkesir’de Doğum ve Çocuk Hakkında Âdetler ve İnanmalar”. *Halk Bilgisi Haberleri*. 77. (1938): 97-105.
- Bıldır Olu, Fatma. *Dursunbey Yöresi Halk Edebiyatı ve Halk Bilimi Ürünleri*. Balıkesir: Dursunbey Belediyesi Yayınları. 2010.
- Bloomquist, Jennifer. “Lying, Cheating, and Stealing: A Study of Categorical Misdeeds” *Journal of Pragmatics*, Volume 42, Issue 6. (2010): 1595-1605.
- Boyras, Şeref. *Fal Kitabı (Melhemeler ve Türk Halk Kültürü)*. İstanbul: Kitabevi. 2006.
- Burnakov, Aleksey Venariy, “Hakasların Geleneksel Dünya Tasavvurlarında Su İyesinin Dişil Başlangıcı”. (Çev. Atilla Bağcı). *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*. 35 (2013): 9-22.
- Cin, Firdevs. “Ceyhan Yörüklerinde Halk Kültürü Araştırmaları”. Yüksek Lisans Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi. 2011.
- Çağlayan Kaya, Hümeysra. Ünye Halk Kültürü. Yüksek Lisans Tezi. Ordu: Ordu Üniversitesi. 2011.
- Çeribaş, Mehmet. *Kadirli Folklorunda Eski Türk İnançları*. Çanakkale: Paradigma Akademisi. 2021.
- Çevik, Bülent. “Konya’da Halk Hekimliği Uygulamalarının Dünü ve Bugünü”. Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi. 2008.
- Duymaz, Ali. Bingöl Efsaneleri. Yüksek Lisans Tezi. Elazığ, Fırat Üniversitesi. 1989.
- Eliade, Mircea. *Şamanizm İlk Eski Eski Teknikleri*. (Çev. İsmet Birkan). Ankara: İmge Kitabevi. 1999.
- Frazer, James George. *Altın Dal (Büyü ve Din Üzerine Bir Çalışma)*. (Çev. Mehmet H. Doğan). İstanbul: YKY. 2004.
- Frazer, James George. *Günah Keçisi* (Çev. İsmail Hakkı Yılmaz), İstanbul: Pinhan Yayıncılık. 2019.
- Gündüz, İbrahim. *Karapınar Folkloru*. Konya: Karapınarlılar Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği Yayını. 1988.

- İnayet, Alimcan. *Türk Dünyası Efsane ve Masallarında Bir Dev Tipi Yalmavuz Celmovuz*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları. 2010.
- Kalafat, Yaşar. *Türk Kültürlü Halklarda Hz. Hızır'dan Sultan Nevruz'a*. Ankara: Berikan Yayınları. 2011.
- Kılıç, Enise. *Osmaniye İli Düziçi İlçesi Halk Kültüründe Halk İnançları, Bayramlar ve Törenler*. Yüksek Lisans Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi. 2010.
- Koşay, Hâmit Zübeyr. *Ankara Budun Bilgisi*. Ankara: Ulus Basımevi. 1935.
- Malinowski, Bronislaw. *Büyük, Bilim ve Din*. (Çev. Saadet Özkal). İstanbul: Kabcacı Yayınları. 1990.
- Mümtaz, Emine Talat. "Kastamonu'da Çocuklara ve Çocukluğa Müteallik Adetler ve İtikatlar". *Halk Bilgisi Haberleri*, 4. (1990): 51-53.
- Önal, Mehmet Naci. "Dobruca'daki Türk-Müslüman Topluluğunun Medeniyeti Üzerine Sözlü Kaynaklar". Doktora Tezi. Bükreş. Bükreş Üniversitesi. 1995.
- Öngel, Gülnur. "Denizli Halk Hekimliğinde Ocaklar". Yüksek Lisans Tezi. Denizli: Pamukkale Üniversitesi. 1997.
- Özbaş, Ömer. *Gaziantep Dolaylarında Türkmenler ve Baraklar*. Gaziantep: Gaziantep Kültür Derneği Kitap ve Broşür Yayınları. 1958.
- Özkan, Hatice. "Muğla Menteşe Beldesi Halkbilimi Ürünlerinde Eski Türk İnançlarının İzleri". Yüksek Lisans Tezi. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi. 2009.
- Öztürk, Fulya. "Geçmişten Günümüze Nallıhan Folkloru". Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi. 2010.
- Sait, Hurşit. "Gaziantep'te Halk İnanmaları". *Halk Bilgisi Haberleri*, 29. (1933): 127-133.
- Şahin, Halil İbrahim. *Balıkesir Çepni Kültürü*. Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi. 2004.
- Şakir, Sabri. "Muhtelif Ruhlar Hakkında". *Halk Bilgisi Haberleri*, 98. (1939): 225-233.
- Şeneken, Refiye Okuşluk. "Çukurova Halk Kültüründe Süpürge ile İlgili İnanışlar ve Uygulamalar". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*. 9. (2011): 64-79.
- Şimşek, E. Betül. *Arslanköy (Mersin) ve Çevresinde Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Ürünlerinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi. 2010.
- Tan, Nail. "Türkiye'de Evlenemeyen Kızların Kısmetlerini Açma Pratikleri", *Türk Folklor Araştırmaları Yıllığı* 1976. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977: 213-246.
- Topal, Ayşe. "Afyonkarahisar İline Bağlı Sultandağı İlçesi Monografisi". Yüksek Lisans Tezi. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi. 2020.
- Turan, Ahmet Burak. *Türk Canavarları Sözlüğü*. İstanbul: Gerekli Kitaplar. 2020.
- Ülger, Züleyha. "Aydın (Merkez) ve Çevresinde Halk Hekimliği". Yüksek Lisans Tezi. Aydın: Adnan Menderes Pamukkale Üniversitesi. 2012.
- Gennep, Arnold van. *Geçiş Ritleri: Tabular, Batıl İnançlar, Büyüler, Ayinler ve Törenler*. (Çev. Oylum Bülbül Beşler). İstanbul: Nora Kitap. 2022.
- Yaşar, Halide. "Balıkesir ve Yöresinde Çocuk Folkloru Ürünleri Üzerine Derlemeler ve İncelemeler". Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi. 2008.
- Yılmaz, Berk. "Trabzon İli Geleneksel Halk Bilgisi ve Etnografyası". Doktora Tezi. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi. 2019.
- Yücekal Arpacı, Günnur. "Edremit Hacıaslanlar Köyü Monografisi". Doktora Tezi. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi. 2016.