



KOLEKTİF BELLEK BAĞLAMINDA GAZİANTEP HAMAMLARINDA KADINLARIN KÜLTÜREL AKTARIMLARI*

Meltem ÖNER**

Öz

Anadolu hamamları üzerine yapılan araştırmalar büyük ölçüde bu yapıların mimarisi, tarihsel gelişimi, şehirleşme sürecindeki rolleri ve somut kültür unsurları üzerinde yoğunlaşırken; hamamları kadınların kültürel birikimleri aracılığıyla kolektif belleğin kuşaklar arasında aktarıldığı hafıza mekânları olarak ele alan çalışmalar sınırlı kalmıştır. Bu sınırlılığı gidermeyi hedefleyen çalışma; Gaziantep hamamlarını birer kültürel mekân olarak ele alarak ve bu alanlarda kadınlar tarafından sürdürülen ritüelleri, gelenekleri, görenekleri, halk inançlarını, sosyal etkileşimleri kolektif bellek bağlamında incelemektedir. Araştırmada hamamlar; kız bakma, gelin hamamı, nefse hamamı ve kırklama gibi geçiş dönemi uygulamaları, çocuk sahibi olma ve şifa bulmaya dönük halk hekimliği öğretileri, iş ve eş edinme gayeli inançsal kabuller ile eğlence ve yeme-içme gelenekleri üzerinden, kadınların ortak deneyimlerini paylaştıkları ve kuşaklar arasında sürdürdükleri dinamik birer kesişim noktası olarak konumlandırılmaktadır. Araştırmanın verileri, Gaziantep'te faaliyet gösteren Naip, Şih, Tabak ve İki Kapılı Hamamları ile Paşa Hamamı'nda gerçekleştirilen alan araştırması kapsamında yapılan gözlemler ve kaynak kişilerle gerçekleştirilen görüşmeler yoluyla elde edilmiştir. Elde edilen veriler, Maurice Halbwachs'ın kolektif belleği toplumsal çerçeveler içerisinde oluşan ve sürdürülen bir olgu olarak ele alan yaklaşımı ile Pierre Nora'nın toplumsal belleğin belirli mekânlarda yoğunlaşarak anlam ve süreklilik kazandığını ortaya koyan 'hafıza mekânları' (lieux de mémoire) kavramı doğrultusunda değerlendirilmiştir. Halbwachs'ın kuramsal çerçevesi bağlamında bireylerin geçmişe ilişkin hatırlamaları, içerisinde yer aldıkları toplumdan bağımsız değildir. Kolektif bellek, ortak deneyimler, paylaşılan yaşantılar ve grup üyeleri arasındaki etkileşimler aracılığıyla oluşmakta ve süreklilik kazanmaktadır. Bu açıdan Gaziantep hamamları, kadınların gelenek ve uygulamalarıyla kültürel bilgiyi aktardıkları, ortak hatırlama biçimlerini sürdürdükleri ve aidiyet ilişkilerini pekiştirdikleri toplumsal çerçeveler (cadres sociaux) oluşturmaktadır. Nora'nın hafıza mekânları yaklaşımı açısından ise Gaziantep hamamları, toplumsal belleğin belirli bir mekânda yoğunlaşarak anlam kazandığı alanlar olarak değerlendirilmektedir. Kadının üstlendiği merkezî rol; toplumsal aidiyet bağlarını güçlendirirken, somut olmayan kültürel mirasın mekân üzerinden yaşatılmasına olanak tanımaktadır. Araştırma bulguları, hamamların kadınlar tarafından geçiş dönemi ritüellerinin, halk inançlarının, halk hekimliği uygulamalarının ve ortak deneyimlerin kuşaklar boyunca ilişkilendirildiği kültürel referans mekânları olarak deneyimlendiğini ortaya koymaktadır. Hamamlarda sürdürülen uygulamalar aracılığıyla kültürel değerler korunmakta ve kuşaklar arasında aktarılmakta, toplumsal aidiyet duygusu güçlenmekte, toplumsal kabul gören davranış biçimleri pekiştirilmekte ve kadınlara sosyalleşme ile eğlenme olanağı sağlanmaktadır. Kadınlar tarafından nesiller arasında aktarılan kültürel bilgi ve deneyimler; geçmişe ait anlam, sembol ve değerlerin hamam mekânında nesneleşerek form kazanmasına, böylelikle ortak hatırlama biçimlerinin canlı tutulmasına ve kültürel aidiyetin toplumsal yaşam içerisinde görünürlük kazanmasına katkıda bulunmaktadır. Çalışma bu yönüyle, Gaziantep hamamlarını mimari ve tarihsel boyutlarıyla ele alan çalışmalardan farklılaşarak; fiziksel mekânların kadınların deneyimleri, aidiyet ilişkileri, kültürel aktarım süreçleri ile ritüel ve törensel uygulamalar etrafında anlam kazanan yaşanan mekânlar olarak var oluşunu ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda hamamları yaşayan hafıza mekânları olarak değerlendirerek kolektif bellek odaklı özgün bir yaklaşım sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kolektif Bellek, Mekân, Hamam, Kadın, Somut Olmayan Kültürel Miras.

* Geliş Tarihi/Received Date: 02.07.2026 Kabul Tarihi/Accepted Date: 10.09.2026

DOI: <https://doi.org/10.55666/folklor.1984633>

**^{ID} Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, Türk Musikisi Devlet Konservatuarı, Türk Halk Oyunları Bölümü, Gaziantep-Türkiye, meltemyel@gmail.com

CULTURAL TRANSMISSION BY WOMEN IN GAZİANTEP BATHHOUSES IN THE CONTEXT OF COLLECTIVE MEMORY

Abstract

Studies on Anatolian bathhouses have largely focused on their architectural characteristics, historical development, roles in the urbanization process, and tangible cultural elements. In contrast, research addressing bathhouses as sites of memory through which collective memory is transmitted across generations by women remains limited. Seeking to address this gap, the present study examines Gaziantep bathhouses as cultural spaces and investigates the rituals, traditions, customs, folk beliefs, and social interactions maintained by women within the framework of collective memory. The bathhouses are conceptualized as dynamic points of intersection where women share and sustain common experiences across generations through transitional practices such as bride-viewing, bridal baths, *nefse* baths, and forty-day postpartum rituals, as well as through folk healing traditions associated with fertility and healing, belief systems related to employment and marriage, and customs of entertainment and food consumption. The research data were obtained through fieldwork conducted in the Naip, Şih, Tabak, İki Kapılı, and Paşa Bathhouses in Gaziantep and are based on participant observations and interviews with informants. The findings were evaluated in light of Maurice Halbwachs's conception of collective memory as a phenomenon formed and sustained within social frameworks and Pierre Nora's concept of *lieux de mémoire* (sites of memory), which emphasizes the concentration of social memory in particular places where it acquires meaning and continuity. Within Halbwachs's theoretical framework, recollections of the past cannot be considered independently of the social groups to which individuals belong. Collective memory is formed and sustained through shared experiences, common practices, and interactions among group members. From this perspective, Gaziantep bathhouses constitute social frameworks (*cadres sociaux*) in which women transmit cultural knowledge, sustain shared forms of remembrance, and reinforce communal bonds. In terms of Nora's approach, these bathhouses function as sites where social memory becomes concentrated and gains meaning through place. The central role assumed by women strengthens communal belonging while enabling the preservation of intangible cultural heritage through spatial practices. The findings demonstrate that bathhouses are experienced as cultural reference spaces where transitional rituals, folk beliefs, folk healing traditions, and shared experiences are connected across generations. Through the activities maintained within these spaces, cultural values are preserved and transmitted, social belonging is reinforced, socially accepted patterns of behavior are sustained, and women are provided with opportunities for socialization and recreation. Cultural knowledge and experiences transmitted by women across generations contribute to the continuity of meanings and values associated with the bathhouse environment. In this respect, the study differs from approaches that examine Gaziantep bathhouses primarily through their architectural and historical dimensions. It reveals how physical spaces acquire meaning through women's experiences, social bonds, cultural transmission processes, and ritual practices, and interprets bathhouses as living sites of memory, thereby offering an original collective memory-oriented perspective.

Keywords: Collective Memory, Space, Bathhouse, Women, Intangible Cultural Heritage,

Giriş

Kültürel mekânlar; toplumsal yaşamın, sosyal uygulamaların, kuşaklararası aktarımların ve geçmiş ile bugün arasındaki sürekliliğin kurulduğu, dolayısıyla toplumsal kimlik ile kolektif belleğin şekillendiği kurucu ortamlardır. Toplumun mekânla kurduğu ilişki, sosyal yaşamın akışı içinde bireyleri ortak bir bilinç etrafında bir araya getirerek sosyal ilişkilerin dokusuna dâhil eder. Mekân ve kolektif belleğin karşılıklı etkileşimine odaklanan Maurice Halbwachs, grup ile mekânın birbirini şekillendirdiğini savunur. Grubun eylemleri mekân üzerinde somutlaşırken, mekâna ait fiziksel detaylar da sadece o gruba mensup bireyler için derin bir anlam ifade eder (2023: 161-162). Bu doğrultuda mekân, kolektif belleğin korunmasına ve süreklilik kazanmasına imkân tanıyan temel bir toplumsal çerçevedir. Nitekim kültürel mekânlar; kültürün korunmasını, yaşatılmasını ve kuşaklar arasında aktarılmasını sağlayan, bireylerin belirli kültürel tutum ve davranışları deneyimleyerek o kültüre katılım gösterdikleri alanlar olarak tanımlanır (Oğuz, 2007:32). Kültürel aktarımın gerçekleştiği bu alanlar; geçmişe ilişkin bilgi, deneyim ve değerlerin toplumsal yaşam içerisinde muhafaza edilmesine aracılık ederek ortak hatırlama süreçlerinin örgütlendiği başlıca toplumsal referans alanları arasında yer almaktadır. Pierre Nora, bu referans alanlarını hafıza mekânları olarak kavramsallaştırır ve toplumsal belleğin ritüeller, anlatılar ve ortak deneyimler aracılığıyla sürekli yeniden üretildiği “hafızanın mayalandığı yerler” olarak değerlendirir (2005:12). Belleğin belirli mekânsal bağlamlar içerisinde korunarak süreklilik kazandığını ve toplumsal deneyimler aracılığıyla aktarıldığını ortaya koyan bu yaklaşım, mekânın kültürel birikimler ve tarihsel katmanların kesiştiği bir anlam alanı olarak değerlendirilmesine imkân tanır. Bu doğrultuda mekân; “zihinsel olanla kültürel olanı, toplumsal olanla tarihsel olanı birbirine bağlayan bütüncül bir kavramdır” (Lefebvre, 2016:25). Söz konusu ilişkisellik,

mekânın sabit ve değişmez bir yapıdan ziyade, farklı unsurlar arasındaki etkileşimlerle biçimlenen toplumsal bir kurgu olarak ele alınmasını gerektirir. Dolayısıyla mekân; nesneler, bireyler ve toplumsal ilişkiler arasındaki dinamik etkileşimler aracılığıyla anlam kazanan yaşayan bir yapı olarak kabul edilmektedir (Foucault, 1988:11).

Bu etkileşimler zaman içerisinde yerleşik geleneklere dönüşmekte ve geçmişten devralınan kültürel birikim mekân aracılığıyla sonraki kuşaklara aktarılmaktadır. Böylece mekânın “bilgi tutucu, deneyim saklayıcı” özelliği (Demir, 2012:185), toplumsal belleğin korunması ve kültürel sürekliliğin sağlanmasında önemli bir işlev üstlenmektedir. Bu bağlamda “her bilgi bir mekândır” önermesi, bilginin üretim, aktarım ve korunma süreçlerinin belirli mekânsal çerçeveler içerisinde gerçekleştiğine işaret etmektedir (Lefebvre, 2016:35). Nitekim grupların geçmişe ilişkin deneyimlerini mekânsal referanslar aracılığıyla koruyup yeniden ürettikleri bu süreçte; topluluğun yaşam biçimi mekân üzerinde iz bırakırken, mekân da o gruba ait kolektif geçmişin anlam muhafızlığını üstlenmektedir (Halbwachs, 2018:162-163). Söz konusu etkileşimler neticesinde mekân, geçmiş deneyimlerin izlerini muhafaza eden ve ortak hatırlama süreçlerine aracılık eden toplumsal bir referans alanı hâline gelmektedir. Böylelikle geçmişe ilişkin anlamlar korunmakta, yeniden yorumlanmakta ve ortak deneyimler aracılığıyla dolaşıma girmektedir (Avcı, 2020:1523). Toplumsal grupların geçmişe ilişkin bilgi, deneyim ve değerleri belirli mekânlar etrafında koruduğu ve sonraki kuşaklara aktardığı düşünüldüğünde, kültürel belleğin oluşumunda ve sürdürülmesinde mekânın kurucu bir role sahip olduğu görülmektedir. Tam da bu noktada hamamlar; kadınlar tarafından sürdürülen geleneksel uygulamalar, ritüeller ve sosyal ilişkiler aracılığıyla kolektif belleğin taşındığı ve aktarıldığı kültürel mekânlar arasında yer almaktadır.

1. Kültürel Belleğin Mekânsal Taşıyıcısı Olarak Hamam

Toplumsal belleğin kuşaklar arasında aktarımı, ortak deneyimlerin ve kültürel uygulamaların süreklilik kazanmasıyla mümkündür. Bu bellek; törenler, ritüeller ve bedensel alışkanlıklar aracılığıyla gündelik yaşamda varlığını sürdürmekte, geleneksel beklentilerle şekillenen ortak davranış kalıpları ise bu belleği koruyarak sonraki kuşaklara taşımaktadır (Connerton, 1999:58-59). Geçmişe ait ortak anlamların sürekliliği, bu anlamların belirli toplumsal ve mekânsal referanslar etrafında örgütlenmesiyle desteklenir. Hafıza mekânlarının tarihî, etnografik, psikolojik ve edebî boyutları toplumsal yaşam içerisinde görünürlük kazandıkça (Nora, 2006:10), kolektif geçmiş belirli referans noktaları etrafında şekillenmekte, kültürel bellek de bu özgün mekânlar aracılığıyla korunup aktarılmaktadır. Kültürel belleğin aktarımı, yaşantıların gerçekleştiği mekânlara yüklenen anlamlardan bağımsız düşünülemez. Mekân deneyimi içerisi ve dışarısı arasındaki diyalektik ilişki üzerinden ele alındığında; bu iki alan arasındaki sınırın fiziksel bir ayırmadan öte anlamlar taşıdığı ve ‘içerisinin’ aidiyet duygusunun, yaşantıların ve hatıraların yoğunlaştığı bir sığınak olduğu görülür (Bachelard, 2017:259). Bu noktada mekânın birey açısından taşıdığı anlam da önem kazanmaktadır. İnsanın iç dünyasının en çok kapalı mekânlarla ilişkilendirildiği yönündeki yaklaşıma göre hamam, kütüphane, ofis ve berber dükkânı gibi alanlar, hatıraların, deneyimlerin ve aidiyet duygusunun yoğunlaştığı yerlerdir (Solmaz, 2017:26). Bu özellikleriyle hamam, kadınlara ait ortak deneyimlerin ve kültürel birikimin kuşaklar boyunca aktarıldığı bir hatırlama çevresi oluşturması bakımından dikkat çekmektedir. Bu kuramsal çerçevede Türk hamam kültürü, kadınların icra ettiği geçiş ritüelleri ve sosyal ilişkiler vasıtasıyla kolektif belleğin sürekli yeniden üretildiği dinamik bir kültürel mekân olarak öne çıkmaktadır.

Nitekim hamamlarda gerçekleştirilen kız bakma, nişan, düğün ve doğum gibi yaşam döngüsünün kritik eşiklerine bağlı uygulamalar; gelin hamamı, şamşırak kullanımı, lohusa hamamı ve kırklama gibi ritüeller ile yeme-içme, çeyiz ve eğlence kültürüne ait öğeler, bu alanların kültürel sürekliliğini besleyen temel dinamiklerdir. Bilindiği üzere insan yaşamı; doğum, evlenme ve ölüm gibi “geçiş evreleri” ile bireyin toplumsal konumundaki değişimi görünür kılan ritüellerle örülüdür (Van Gennep, 2022:11). Bu bakımdan hamam, kadınların belirli zamanlarda ziyaret ettikleri sıradan bir kamusal yapıdan ziyade, söz konusu yaşam döngüsüne eşlik eden deneyimlerin biriktiği ve anlamlandırıldığı korunaklı bir iç mekân niteliği kazanmaktadır. Burada gerçekleştirilen uygulamalar, mekân ile kullanıcı arasındaki ilişkiyi işlevsel düzeyin ötesine taşımakta; hamamı kadınların kendilerini, birbirlerini ve ait oldukları kültürel çevreyi tanımladıkları özgün bir deneyim alanına dönüştürmektedir. Hamam ortamında somutlaşan ve geçmişten devralınan bilgi ile deneyimi muhafaza ederek geleceğe aktaran bu süreç, “hatırlama figürleri” kavramıyla da temellendirilebilir. Kolektif belleğin zaman, mekân ve gruba aidiyet ilkeleri doğrultusunda varlığını sürdürdüğü ve ortak hatırlama süreçlerinin topluluğun paylaştığı deneyimler

etrafında şekillendiği (Assmann, 2001:42-47) göz önüne alındığında; hamamlarda gerçekleştirilen kadın merkezli ritüeller, geleneksel uygulamalar ve sosyal etkileşimler, cinsiyetlendirilmiş mekân kültürünün yeniden üretilmesine katkı sağlayan birer “hatırlama figürü” işlevi görmektedir. Söz konusu uygulamaların toplumsal yaşamdaki devamlılığı ise kadınlar arasında kurulan sosyal ilişkilerin, paylaşılan hatıraların ve aktarılan geleneksel bilgilerin hamam gibi belirli mekânsal bağlamlar içerisinde korunması ve yeniden anlamlandırılmasıyla doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle hamam kültürü içerisinde yer alan ritüeller, belirli geleneklerin sürdürülmesine olanak verdiği kadar, kadınlara ait toplumsal dünyanın mekân üzerinden kurulmasını ve süreklilik kazanmasını da sağlamaktadır.

2. Hamamlarda Kadınların Kültürel Aktarımları

Kent yaşamının temel kamusal mekânlarından biri olan hamamlar, tarih boyunca temizlik ihtiyacını karşılayan yapılar olarak işlev görmüş, ekonomik, sosyal ve kültürel rolleriyle şehir hayatında merkezi bir yer edinmiştir. Çarşı, cami ve diğer kamusal yapılarla birlikte kentsel dokunun şekillenmesine katkı sağlayan bu yapılar, toplumsal etkileşimin gerçekleştiği başlıca buluşma alanlarından biri olarak varlığını sürdürmüştür. Özellikle kadınlar için hamamlar sosyalleşme, eğlenme, haberleşme, geleneksel bilgi ve deneyimlerin paylaşılması gibi birçok işlev üstlenmiştir.

Hamam kelimesinin kökeni üzerine yapılan etimolojik açıklamalarda, Arapçada “ısıtmak, sıcak olmak” anlamındaki hamm (hamem) kökünden türeyen hammâm sözcüğünün “ısıtan yer” anlamına geldiği, zamanla “yıkama yeri” anlamında kullanılmaya başlandığı belirtilmektedir (Eyice, 1997:402). Fikret Yegül, hamamların yaygınlaşmasında İslam inancının rolünü kabul etmekle birlikte, bu kültürel kökenin sadece temizlik anlayışıyla açıklanmasını eksik bulmaktadır. Geleneksel sürekliliği Bizans ve Roma hamamlarına dayandıran yazar, köklerin Anadolu’nun Bronz Çağı uygarlıklarına ve kadim su kültürüne uzandığını belirtmektedir (2009:100–101). Osmanlı kent yapısında yerel koşullara göre çeşitlenen hamamlar, zamanla toplumsal ve mekânsal birer simgeye dönüşmüştür. Somut ve somut olmayan mirasın aktarımını üstlenen bu mekânlar mimari estetikten türkülere, atasözlerinden halk anlatılarına uzanan geniş bir literatürle toplum hafızasını biçimlendirmiştir. Hamamın toplumsal yaşam içerisindeki konumu, bu yapının köklü bir kültürel kurum niteliği taşıdığını ortaya koymaktadır. Özellikle kadınlara özgü ritüellerin, sosyal ilişkilerin ve gündelik yaşam deneyimlerinin şekillendiği hamamlar, toplumsal belleğin kuşaklar arasında iletilmesinde belirleyici bir rol üstlenmektedir. Nişan, düğün ve doğum gibi geçiş dönemlerine ilişkin uygulamalar, halk hekimliği bilgileri, halk inançları ve geleneksel eğlence biçimleri bu mekânlarda korunarak gelecek kuşaklara taşınmıştır. Bu bağlamda Gaziantep kent merkezindeki hamamlar, kentsel hafıza ve gündelik yaşamla kurdukları ilişki bakımından dikkat çekici bir örneklem oluşturmaktadır. Evliya Çelebi’nin Seyahatnâme’sindeki veriler, bu mekânların Osmanlı döneminde kentsel yaşam içindeki yaygınlığına işaret etmektedir. Eserde Paşa, Naiboğlu, Tabak, Şeyh ve Keyvan Bey hamamları gibi çok sayıda kamusal yapının adı anılmakta ve kentte üç yüzden fazla özel hane hamamının bulunduğu belirtilmektedir (Evliya Çelebi, 2011:380). Günümüzde Gaziantep’in tarihi hamamlarından Naip, Şih, Tabak ve İki Kapılı hamamları işlevsel varlıklarını sürdürerek kültürel yaşam içerisindeki yerini korumaktadır. Paşa Hamamı ise kentin hamam kültürüne ilişkin miras unsurlarının sergilendiği bir ihtisas müzesi olarak değerlendirilmektedir. Söz konusu mekânlar, Gaziantep’in toplumsal belleğinde kadınlar aracılığıyla süreklilik kazanan köklü birer miras alanı olarak işlev görmektedir.

Hamamda Kız Bakma ve Görücülük Geleneği

Gaziantep hamamları, evlilik kurumuna ait geleneksel uygulamaların yürütüldüğü önemli kültürel mekânlardır. Bu uygulamaların başında gelen görücü usulü kız bakma geleneği, evlilik sürecinin geleneksel yollarla başlatılmasında hamamın sunduğu sosyal ortamdan yararlanma esasına dayanmaktadır. Hala, teyze, yenge, anne, genç kız, nine ve büyükanne gibi farklı kuşaklardan kadınların bir araya geldiği bu ortam, talip olunan ya da olunması düşünülen gelin adayının kadınlar tarafından değerlendirilmesine ve hakkında bilgi edinilmesine imkân sağlamaktadır. Kaynak kişilerden edinilen bilgilere göre, gençlerin farklı sosyal çevrelerde tanışma imkânlarının artmasıyla birlikte hamamda kız bakma geleneği eski dönemlere kıyasla büyük ölçüde azalmıştır (KK1, KK2, KK3). Bununla birlikte görücülüğe ilişkin bazı uygulamalar varlığını sürdürmektedir. Bir ailenin kız evine ilk görücü ziyaretini gerçekleştirmesinin ardından kız ve ailesi hamama davet edilebilmekte (KK4, KK5); evlilik çağına gelmiş genç kızlar ise hamamdaki tanıdıklar veya keseciler aracılığıyla soruşturularak aileleri hakkında bilgi edinilebilmektedir (KK6, KK7, KK8, KK9). Hamamda kız bakmanın öncelikli gayesi talip olunan

kızın fiziksel olarak kusurlu olup olmadığını anlamak iken, bir diğer en temel amaç toplumsal davranışlarının değerlendirilmesidir. Bu maksatla başvurulmuş en yaygın yöntemlerden biri, genç kızın bulunduğu bölüme sabun atılarak sabunu getirmesinin istenmesidir. Bu süreçte genç kızın konuşma biçimi, büyüklerine karşı tutumu, oturup kalkması, yürüyüşü ve çevresiyle kurduğu iletişim gözlemlenmektedir. Genç kızın davranışlarının olumlu değerlendirilmesi durumunda ailesiyle iletişime geçilmekte ve evlilik süreci ilerletilmektedir (KK4, KK10). Şıh Hamamı'nda görücülüğün bir diğer biçimi ise evlilik çağını geçmiş genç kızların ya da kadınların hamam defterine özellikle cuma günleri telefon numaralarını bırakmalarıdır (KK10, KK11). Bu uygulama, hamamın evlilik ilişkilerinin kurulmasına aracılık eden sosyal işlevinin sürdürüğünü göstermektedir.

Hamamlarda eş seçimine ilişkin ölçütlerin erkek anneleri tarafından gözlemlenmesi, evlilik çağına gelmiş kadınların hamam defterine iletişim bilgilerini bırakmaları ve talip olunan gelin adayının kadınlar arasındaki sabun fırlatma geleneğine dâhil edilmesi, evlilik kurumuna ait kültürel kodların kadınlar arasında dolaşıma girdiğini göstermektedir. Bu uygulamalar aracılığıyla eş seçimine yönelik değerler, beklentiler ve davranış ölçütleri kadınlar arasında paylaşılmakta, kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Aile, temelde kültürel bir kurumdur ve bu kurumun oluşumunda kadınlar kurucu bir rol üstlenmektedir. Türk aile yapısının bütünüyle ataerkil bir karakter göstermediği, özellikle aile içi kararların şekillenmesinde annelerin belirleyici bir etkiye sahip olduğu belirtilmektedir. Buna göre son karar çoğu zaman baba tarafından verilse de bu kararların yönlendirilmesinde ve biçimlenmesinde annenin etkisinin büyük bir önem taşıdığı vurgulanmaktadır (Çelik, 2009:29). Hamamda gerçekleştirilen görücülük uygulamaları da kadınların evlilik sürecindeki bu yönlendirici konumunu görünür kılmaktadır. Kadınlar arasında kurulan bu etkileşim ağı, evlilik kurumuna ilişkin kültürel bilginin paylaşılmasına ve ortak deneyimlerin kuşaklar arasında aktarılmasına imkân tanımaktadır.

Kolektif belleğin temel referansı birey değil, grubun kendisidir. Belleğin süreklilik kazanması ve dönüşmesi de hem grubun kendi iç bağlarına hem de diğer toplumsal yapılarla kurduğu etkileşime dayanır (Halbwachs, 2023:106). Bu yönüyle hamam, kadınların ortak aidiyet bilincini güçlendiren, grup kimliğini yeniden üreten ve kolektif belleğin kuşaklar arasında aktarımına zemin hazırlayan köklü bir bellek mekânı olarak anlam kazanmaktadır.

Gelin Hamamı

Gelin hamamı, hamam eğlenceleri içerisinde özel yere sahip olan ve evlilik sürecine eşlik eden önemli geçiş ritüellerinden biridir. Gelin hamamları genellikle düğünden üç ya da dört gün önce düzenlenmekte, organizasyon sürecinde kız ve erkek anneleri etkin bir rol üstlenmektedir (KK3, KK4, KK11). Son yıllarda bazı aileler ise bu tür etkinliklerin hazırlanmasında organizasyon firmalarından destek almaktadır (KK6, KK12). Gelin hamamı öncesinde hamam işletmesiyle görüşülerek mekânın tamamı ya da belirli bir bölümü gelin ve davetlileri için ayrılmakta, kız tarafının akraba ve arkadaşları belirlenen gün için hamama davet edilmektedir. Gelin hamamının gerçekleştirileceği gün sıcaklık ve soğukluk bölümleri, göbek taşı ve gelinin oturacağı alan mum, balon, çiçek ve kurdele gibi çeşitli süsleme unsurlarıyla hazırlanarak o güne uygun ortam oluşturulmaktadır (KK13).

Gelin hamamının önemli unsurlarından biri de hediyeleşmedir. Hamama davet edilen misafirlere verilmek üzere tas, tarak, kese, lif, sabun ve kına gibi eşyalar önceden hazırlanarak paketlenmekte ve hamama giriş sırasında dağıtılmaktadır (KK2, KK4, KK11). Gelin hamamında geline verilecek hediyeler kayıncı tarafından temin edilmektedir. Bu hediyeler arasında peştamal, bakır tas, gümüş ayna, tarak, nalın ve havlu bulunmaktadır (KK14, KK15). Gelin hamamında görülen hediyeleşme uygulamaları, ekonomik bir alışverişten ziyade sembolik anlamlar taşımaktadır. Ziya Gökalp, düğün geleneklerinde armağanlaşmayı yeni kurulan ailenin mutluluğunu ve bereketini sağlamaya yönelik ritüel pratikler arasında değerlendirir (2008:312). Bu yönüyle geline sunulan peştamal, ayna, nalın ve benzeri hediyeler, evlilikle birlikte kazanılan yeni toplumsal statünün sembolik göstergeleri olarak yorumlanabilir.

Yörede gelin hamamının vazgeçilmez unsurlarından biri müzik ve eğlencedir. Yıkınma aşamasına geçilmeden önce hamam içerisinde eğlence ortamı oluşturulmakta, günümüzde ses sistemlerinden yararlanılabildiği gibi geleneksel olarak darbuka ve def eşliğinde de müzikli etkinlikler düzenlenmektedir (KK1, KK3, KK7). Hamamdaki eğlenceler, gelinin hamama gelişiyi başlatmaktadır. Gelin, nalınını giyip mezer örtüsünü (hamamda vücuda sarılan ince, geleneksel örtü) sararak ve gelin tacını takarak hamama girmekte; bu sırada çalgılar eşliğinde türküler söylenmekte ve oyunlar

oynanmaktadır (KK1, KK4, KK13, KK17). Bu süreçte kadınlar türkü söylemekte, oyunlar oynamakta, maniler dizmekte ve geline yönelik övgü içerikli sözler söylenmektedir (KK9, KK16). Eğlence sürecine yemek ikramları da eşlik etmekte ve yemekler genellikle gelinin annesi veya kayınvalidesi tarafından hazırlanmaktadır. Bazı ailelerde kına gecesi ayrıca düzenlenmediğinden, gelinin kınası hamamda yakılabilmektedir (KK1, KK13). Gelin hamamının son aşamalarından birini yıkanma ritüeli oluşturmaktadır. Gelin, yörede “yüzü yastıktan kaymalı” sözüyle ifade edilen iyi dilekler eşliğinde yakın kadın akrabaları tarafından türkü ve manilerle yıkanmaktadır (KK3, KK4, KK13). Tüm bu uygulamalarıyla gelin hamamı; eğlenceyi, sözlü kültürü ve geçiş ritüellerini kadın dünyasında harmanlayan kolektif bir bellek sahnesine dönüşmektedir.

Şamşırak Geleneği

Müzikli eğlenceler, maniler, yıkanma ritüelleri ve yemek ikramlarının yanı sıra Gaziantep gelin hamamlarının en dikkat çekici unsurlarından biri de şamşırak geleneğidir. Şamşırak; içerisinde misk, amber, gül ve tarçın gibi çeşitli bitkisel ve aromatik maddelerin yer aldığı özel sıvı bir karışım olarak bilinmektedir. Şamşırak geleneği, yıkanma işleminin tamamlanmasının ardından gerçekleştirilmektedir. Buna göre gelin, hamamın sıcaklık ve ılıklik bölümündeki iki kapı eşiği arasına getirilmekte ve evliliğinin değerli, huzurlu ve muhabbetli olması temennisiyle başından şamşırak suyu dökülmektedir. Bu uygulamanın özellikle mutlu bir evliliğe sahip ve çocuk sahibi olan bir kadın tarafından yerine getirilmesine özen gösterilmektedir (KK2, KK16). Şamşırak ritüelinin ardından gelin havlusunu sararak büyüklerinin elini öpmekte ve saçını yeniden yıkamamaktadır. Saçın tekrar yıkanması durumunda şamşırakla ilgili geleneğin bozulacağına inanılmaktadır (KK2, KK12, KK16).

Kadınlar arasında evliliğe ilişkin inançsal ve kültürel uygulamaların su kültürü etrafında hamamda bir araya gelmesi, genç kızın evlilikle birlikte geçeceği yeni yaşam evresini ve toplumsal statü değişimini görünür kılan sembolik bir eşik oluşturmaktadır. Suyun arındırıcı ve yeniden doğurucu gücü aracılığıyla bireyin eski statüsünden ayrılarak yeni bir toplumsal kimlik kazanması anlamlandırılmakta, böylece hamam, toplum içinde erginlenmenin deneyimlendiği mekânsal bir geçiş alanı niteliği kazanmaktadır. Erginlenmenin bireyin sosyal ve dinî statüsünde kalıcı bir dönüşüm meydana getiren uygulamalar bütünü olduğu aktarılmaktadır (Eliade, 2015:12). Bu doğrultuda şamşırak geleneği, evliliğe ilişkin iyi dileklerin ve toplumsal beklentilerin sembolik biçimde ifade edildiği bir ritüel olarak gelinin toplumsal statüsünde meydana gelen değişimi görünür kılmaktadır.

Bu dönüşümün en dikkat çekici mekânsal göstergesi, ritüelin hamamın sıcaklık ve ılıklik bölümleri arasında yer alan iki kapı eşiğinde uygulanmasıdır. “Eşik, bir yandan iki farklı alanı birbirinden ayıran sınırı ifade ederken diğer yandan bu alanlar arasında geçişin gerçekleştiği ara bir mekân niteliği taşımaktadır” (Eliade, 1991:5). Bu tür törenlerin çoğunlukla yabancı gözlerden uzak, kapalı ve sınırlandırılmış mekânlarda gerçekleştirildiği, bu mekânsal kısıtlamanın da törene katılanlarla katılmayanlar arasında sembolik bir sınır oluşturduğu belirtilmektedir (Demir, 2005:40). Bu bilgiler ışığında değerlendirildiğinde hamamdaki bu eşik, gelinin baba evindeki yaşamından ayrılarak evli kadın statüsüne yönelişini temsil eden sembolik bir geçiş alanı olarak anlam kazanmaktadır. Şamşırak suyunun tam bu alanda dökülmesi, gelinin eski statüsü ile yeni statüsü arasındaki geçişi mekânsal düzlemde somutlaştırmaktadır. Ritüelin dikkat çeken bir diğer yönü, şamşırak suyunun mutlu ve çocuk sahibi bir kadın tarafından dökülmesidir. Bu tercih, evlilik kurumuna ilişkin sosyo-kültürel normların, bereket ve soyun sürekliliği gibi değerlerin sembolik bir bulaşma veya aktarım yoluyla yeni geline devredilmesiyle ilişkilidir. Halk inançlarında yaygın olan uygulamalar da bu aktarımın kültürel zeminini doğrulamaktadır.

Gelinin şamşırak uygulamasının ardından saçını yeniden yıkamaması, suya ve karışıma atfedilen koruyucu anlamla bağlantılı görünmektedir. Nitekim yıkanma ve su serpmeye uygulamalarının, bireyi evlilik öncesindeki olumsuz dış etkilerden arındırarak yeni yaşam evresine hazırlayan dinsel ve büyüsel kökenli uygulamalar arasında yer aldığı kabul edilmektedir (Gökalp, 2008:312). Bu uygulama, bireyin önceki statüsünden ayrılarak yeni yaşam evresine yönelişini simgeleyen arınma sürecinin bir parçası niteliğindedir. Şamşırak geleneği etrafında şekillenen bu ritüeller, evliliğin bireysel bir tercih olmasının ötesinde, akrabalık ilişkilerinin ve aile organizasyonunun yeniden üretildiği toplumsal bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır. Toplumsal cinsiyet rollerinin oluşumu ve aktarımında merkezî bir konumda bulunan aile, bu tür ritüeller aracılığıyla kültürel süreklilik kazanmakta, hamam ise kadınlar

arasında paylaşılan ortak bilgi, deneyim ve değerlerin evlilik ekseninde aktarıldığı yaşayan bir bellek mekânı olarak işlev görmektedir.

Lohusa Hamamı- Kırklama

Doğum, bireyin yaşam döngüsünde önemli bir geçiş evresi olarak kabul edilmekte ve bu evreye ilişkin uygulamalar toplumsal belleğin kuşaklar arasında aktarımında önemli bir işlev üstlenmektedir. Gaziantep hamamlarında gerçekleştirilen lohusa hamamı ve kırklama uygulamaları da anne ve bebeğin yeni yaşam dönemine uyumunu destekleyen geleneksel uygulamalar olmanın yanı sıra, kadınlar arasında aktarılan kültürel bilgi, inanç ve değerlerin yeniden üretildiği sosyal bir paylaşım alanı oluşturmaktadır.

Gaziantep'te lohusa hamamı anne ve bebek için gerçekleştirilen ortak bir uygulamadır. Yörede lohusaya 'nefse' adı verilmekte olup uygulama 'nefse hamamı' veya 'kırk hamamı' olarak bilinmektedir. Kırklama için belirli bir hamam tercih edilmemekte, uygulama kentteki hamamlarda benzer biçimlerde gerçekleştirilmektedir. Günümüzde uygulanan nefse kırkına ilişkin aktarılan bilgilere göre, bebeğin doğumundan sonraki yirminci veya kırkıncı günde akraba ve tanıdıklar hamama davet edilmekte, organizasyona ilişkin masraflar ise 'kırk sahibi' tarafından karşılanmaktadır. Hamamda ilk yıkanma işleminin ardından lohusa ve davetliler yemek molası vermekte, bu amaçla yöresel ev yemekleri hazırlanmaktadır. Yemekten sonra lohusaya 'nefse emi' sürülmektedir. Nefse emi, doğum yapan kadının ağrılarını hafifletmek amacıyla hazırlanan ve kırk çeşit baharatın öğütülmesiyle elde edilen özel bir karışımdır. Bu karışım pekmezele karıştırılarak birkaç gün bekletilmekte, macun kıvamına geldikten sonra lohusanın boynundan ayaklarına kadar tüm vücuduna sürülmektedir. Bir süre bekletilen lohusa daha sonra göbek taşında yeniden yıkanmaktadır (KK17). Bebeğin kırklanması aşamasında ise evden getirilen kırk kaşık tuz ile ince öğütülmüş şeker bir tas içerisinde suyla karıştırılmaktadır. Bu karışıma isteğe bağlı olarak gül suyu, karanfil ve süt eklenebilmekte, ayrıca tasın içerisine kırk adet boncuk veya taş da bırakılmaktadır. Lohusanın yıkanmasının ardından bebek sıcaklık bölümüne getirilmekte, ısıtıldıktan sonra hazırlanan karışım ağzı hariç tüm vücuduna sürülmektedir. Bazı aileler bebeğin ağzına bal da sürmekte, ardından bebek yıkanmaktadır (KK18).

Gaziantep'te kırklama geleneğinin yirminci ve kırkıncı günlerde gerçekleştirilmesi, hamamlarda "sulu kırklama" biçiminde sürdürülmesi, yöredeki inanç ve uygulamaların kültürel süreklilik içerisinde varlığını koruduğunu göstermektedir. Nitekim literatürde kırklamanın kırk günlük süre içerisinde "küçük kırklama" ve "büyük kırklama" olmak üzere iki kez gerçekleştirilebildiği; bu ritüelin "sulu" ve "susuz" biçimlerde uygulanarak lohusa ile yeni doğanı kötü ruhlardan ve hastalıklardan arındırmayı amaçladığı belirtilmektedir. Su kültürle ilişkilendirilen tüm bu uygulamalar, lohusa ile yeni doğanın su aracılığıyla simgesel olarak yeniden doğuşunu temsil eden bir geçiş ritüeli olarak anlam kazanmaktadır (Aça, 2016:447). Kırklama uygulaması su kültürüne ilişkin inançlar çerçevesinde şekillenirken, anneye uygulanan "nefse emi" de hamam içerisinde gerçekleştirilen bir halk hekimliği uygulaması olarak dikkat çekmektedir. Lohusanın ağrılarının azalacağı ve sütünün artacağı inancıyla kırk çeşit baharattan hazırlanan nefse emi, geleneksel sağaltma bilgisinin bir yansıması niteliğindedir. İnsanların hastalıklarla mücadele etmek amacıyla geliştirdikleri sağaltma yöntemlerinin ilaçla ve sihirselle yollarla gerçekleştirilen uygulamaları kapsadığı, halk hekimliğinin ise farklı tedavi ve korunma yöntemlerini bünyesinde barındırdığı belirtilmektedir (Acıpayamlı, 1978:11). Bu çerçevede nefse emi, bitkisel içeriklere dayalı geleneksel bir sağaltma yöntemi olarak değerlendirilebilir.

Geçmiş dönemlerde kırklama uygulamasında farklı yöntemlerin de kullanıldığı görülmektedir. Belirtildiğine göre kırklanacak anne ve bebeğin üzerine kurt başı tutulmakta, başın üzerinden birden kırka kadar sayılarak elle çarpılan su, kurt başının gözlerinden geçirilip ağzından çıkacak şekilde anne ve bebeğin üzerine dökülmektedir. Kurt başı geleneğine ilişkin olarak, bebeğin annenin başı üzerinde tutulduğu, kötülüklerden koruduğuna inanılan kurt başı kemiğinin bebeğin üzerine yerleştirildiği ve baş üzerinden dökülen suyun önce bebeğe, ardından anneye ulaşmasının sağlanmaktadır. (KK19, KK20, KK21). Anne ve bebeği kötülüklerden koruduğuna inanılan bu uygulamanın, eski alışkanlıkları sürdüren hamamlardan biri olan Tabak Hamamı'nda günümüzde de varlığını koruduğu; uygulamaya yönelik inanç zayıflamış olsa da geleneksel nedenlerle bu yıkamayı sürdüren kadınların bulunduğu belirtilmektedir (Köylüoğlu, 2009:118).

Kırklama uygulamalarında farklı yöntemler de kullanılmaktadır. Buna göre bebeğin annenin başı üzerinde tutulduğu ve tasla kırk kez su döküldüğü (KK13), kırk delikli süzgeç kullanıldığı (KK21) ya

da birden kırka kadar sayılarak elle çarpılan suyun tercih edildiği belirtilmektedir (KK15). Kullanılan yöntem ne olursa olsun, bu uygulamanın ardından anne ve bebeğin kırkının çıktığı kabul edilmektedir. Kırklama işleminin sonunda ise bazı aileler tarafından eğlenceler düzenlenmektedir (KK1). Kırklamanın temel amaçlarından birinin anne ve bebeği kırk basması, al basması, nazar ve çeşitli hastalıklardan korumak olduğu belirtilmektedir. Bunun yanında uygulamanın bebeğin kokmasını ve pişik olmasını önlediğine de inanılmaktadır (KK10).

Kırklama sırasında kullanılan kurt başı, halk hekimliğinin sihirselsel boyutuyla ilişkilendirilebilecek uygulamalardan biridir. Anne ve bebeğin kurt başı ya da yörede “it kafası” olarak adlandırılan kafatasının içinden geçirilen suyla temas ettirilmesinin ardından kırklanmış kabul edilmesi, arkaik inanç unsurlarının gelenek içerisinde varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. Türk kültüründe kurt, kutsallık ve koruyuculukla ilişkilendirilen önemli sembollerden biri olarak kabul edilmektedir. Kurt motifinin Türk mitolojisinin temel sembollerinden biri olduğu ve zamanla kutsal bir nitelik kazandığı belirtilmekte (Ögel, 2003:40) ve kurt başı ise kötücül güçlere karşı koruyucu bir unsur olarak değerlendirilmektedir (Gökalp, 2008:343). Bu bağlamda kırklama uygulamasında kurt başına yer verilmesi, kurda atfedilen kutsallık, koruyuculuk, arındırıcılık ve kötülükleri uzaklaştırma işlevlerine ilişkin arketip bilgilerin gelenek içerisinde uygulamaya dökülmüş hâli olarak değerlendirilebilir. Hamamda gerçekleştirilen bu uygulama, kırk basması, al basması ve nazar gibi kötücül etkilerden anne ile bebeği korumaya yönelik inançların ritüel düzlemde somutlaşmasına aracılık etmektedir.

Kırklama uygulaması, anne ve bebeğin korunmasına yönelik işlevlerinin yanı sıra çocuk sahibi olma isteğiyle bağlantılı inançlara da konu olmaktadır. Bu kapsamda, kırklanan bebekten akan suyun ‘darısı başına’ niyetiyle çocuksuz kadınların üzerine döküldüğü ya da bebeğin onların kucağına verildiği ifade edilmektedir (KK12, KK20). Çocuk sahibi olmak isteyen kadınların kırklama suyuyla yıkanmaları ise suyun koruyucu ve dönüştürücü gücüne ilişkin inançlarla bağlantılı görünmektedir. Bu durum, su kültürüne ilişkin inançların günümüzdeki yansımalarından biri olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda çocuk sahibi olmak isteyen kadınların çeşitli su kaynaklarıyla ilişkilendirilen uygulamalara yönelindikleri belirtilmekte ve bu durum çocuksuzluk ile su kültürü arasındaki ilişkinin bir göstergesi olarak yorumlanmaktadır (Kalafat, 1999:82). Bu yönüyle hamamlar; lohusa hamamı ve kırklama etrafında şekillenen inançların, ritüellerin ve geleneksel sağaltma yöntemlerinin kuşaktan kuşağa aktarıldığı canlı birer kültürel bellek mekânı işlevi görmektedir. Doğuma ve lohusalığa ait tüm bu birikim, hamamın mekânsal bağlamında korunarak toplumsal hafızadaki yerini süreklilik içinde korumaktadır.

Hamam Çeyizi

Çeyiz, Türk kültürüne ait maddi ve manevi miras unsurlarını bünyesinde barındırmasının yanı sıra kadınların yaratıcılık, estetik anlayış ve el sanatlarına ilişkin birikimlerini yansıtan önemli bir kültürel alandır. Hamam kültürüne ait eşyaların çeyiz hazırlığında yer almaya devam etmesi ise kadınların bu kültürel birikimi günümüzde de yaşattıklarının göstergelerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Gaziantep’te gelin çeyizi hazırlanırken hamam kültürüne ait eşyalara özel önem verilmekte ve bu eşyalar çeyizin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmektedir. Bu eşyalar arasında el örgüsünden lif, kese, bakır tarak kutusu, bakır tas, gümüş ayna, tarak, havlu takımı ve peştamal bulunmaktadır (KK1, KK4, KK17). Hamam kültürüne ait eşyalar içerisinde bakır tas ise ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Hamam tasının kız çeyizinde mutlaka bulunması gerektiği düşünülmekte; balık ve kuş motifleriyle süslenen taslar bu amaçla özellikle tercih edilmektedir (KK6). Yörede kullanılan hamam taslarının bir kısmı balık motifleriyle süslenmektedir. Balık motifli tasların içerisine su konulduğunda figürler hareket ediyormuş gibi görünmekte; çocuklar bu taslarla oynayarak hamamda vakit geçirmektedir (KK22). Bu yönüyle balıklı taslar, işlevsel özelliklerinin yanı sıra hamam kültürü içerisinde çocukların da dâhil olduğu sosyal etkileşim alanlarının oluşmasına katkı sağlamaktadır. Yörede görülen bir diğer bakır tas türü ise çarkıfelek motifli taslardır. Bu taslar özellikle gelin hamamlarında kullanılmakta ve “kızın evliliği sonsuz olsun” düşüncesiyle gelinin başına bu tasta su dökülmektedir (KK20, KK21). Sembollerin kültürel alanda farklı nesneler üzerine işlenerek aktarılması, soyut anlamların somutlaştırılması ve kültürel değerlerin görünür hâle getirilmesiyle ilişkilendirilebilir. Nitekim sembollerin, temsil ettikleri anlamı görünürdeki nesnenin önüne geçirebildiği ve bu yönüyle kültürel aktarımın önemli araçlarından biri olduğu belirtilmektedir (Alp, 2009:67). Bu bağlamda çeyizde verilen ve özellikle gelin hamamlarında kullanılan çarkıfelek motifli taslar, evliliğin sürekliliği ve mutluluğuna

ilişkin kültürel beklentilerin sembolik nesneler aracılığıyla aktarılmasının somut örneklerinden biri olarak yorumlanabilir.

Çeyizde verilen ve sonrasında hamam ziyaretlerinde aktif olarak kullanılan bu eşyalar için evlerde önceden titiz bir hazırlık yapılmaktadır. Geçmişte bu hazırlıklar kapsamında sim işlemeli bohçaların içerisine lif, kese, yeşil sabun, havlu, peştamal, bakır tas, bakır tarak kutusu ve nalın yerleştirilmekte, bir gece önceden ıslatılan kil ile bakır kil leğeni de hazırlanan bohçaya dâhil edilmektedir. Daha sonra bohça hamam torbasının içerisine konularak evlere gelen natırlara teslim edilmektedir (KK1, KK17, KK23, KK24). Natırlar hamama gelecek kadınların bohçalarını hamama taşımakta, onlar için yıkanma ve dinlenme alanlarını hazırlayarak hamamın hizmet düzeni içerisinde önemli görevler üstlenmektedir (KK1, KK8, KK13). Günümüzde evlerden hamama eşya taşıyan natırlar ile kil kullanımı büyük ölçüde ortadan kalkmış olsa da hamamda kullanılacak eşyaların önceden hazırlanması ve hamam bohçası geleneği varlığını sürdürmektedir (KK17). Hamam çeyizi kapsamında hazırlanan bu eşyalar işlevsel oldukları kadar, kadınlar arasındaki kolektif dayanışma bağını simgeleyen kültürel nesneler niteliğindedir. Yaşanan modern dönüşüme rağmen hazırlık odağındaki heyecanın ve ritüelin korunması, hamam çeyizinin Gaziantep'teki toplumsal bellekte esnek ve dinamik bir süreklilik içerisinde yaşatıldığını göstermektedir.

Hamam Yemekleri

Hamama gitmek için birkaç gün önceden başlayan hazırlıkların önemli bir bölümünü hamamla bütünleşmiş yemek kültürü oluşturmaktadır. Hamamlarda tüketilen yemekler arasında başta Gaziantep köftesi gelmekte; bunu sırasıyla dolma, sarma, lolaz piyazı, peynirli-sarımsaklı börek, lahmacun, maş piyazı, zeytin piyazı, patates salatası, hedik ve meyve takip etmektedir (KK1, KK2, KK17, KK25). Hamama gidecek kadınlar yemeklerin hazırlanmasında kendi aralarında iş bölümü yapmakta, gruptaki her kadın bir çeşit yemek hazırlayarak ortak sofraya katkıda bulunmaktadır (KK22). Bu durum, hamamın yıkanma ve dinlenme işlevleriyle birlikte, dayanışma ve paylaşımın görünür hâle geldiği sosyal bir buluşma alanı olduğunu kanıtlamaktadır.

Hamam yemeklerinin kültürel öneminin mekânsal yansımaları da bulunmaktadır. Özellikle Naip Hamamı'nda kadınların köfte yoğurmaları için ayrılmış özel bir köfte odasının bulunduğu belirtilmektedir (KK5). Bu durum, hamam kültürü ile yemek kültürü arasındaki ilişkinin mimari yapıya da yansıdığını göstermektedir. “Kültürel ifadelerin ve bilgilerin yiyecekler, giysiler, alışkanlıklar ve çeşitli göstergeler aracılığıyla anlam kazandığı” (Barthes, 2005:187) ve geleneklerin belirli çevrelerde, kamusal mekânlarda aktarılacak süreklilik bulduğu (Nora, 2006:258) gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu yemek geleneği kadınlar arasındaki iş bölümü, dayanışma ve paylaşım kültürünü besleyen dinamik bir kaynak olarak öne çıkmaktadır. Bu doğrultuda Gaziantep hamamlarında tüketilen yemekler, kadınların kolektif kimliklerini ve hemşehrilik bağlarını pekiştiren sembolik bir paylaşım olarak okunabilir. Naip Hamamı'ndaki köfte odası gibi mimari unsurlar ve ortaklaşa kurulan sofralar, bu yemeklerin mekânı sıradan bir yıkanma alanından çıkararak kültürel belleğin ve kentsel aidiyetin mutfak kültürü üzerinden yaşatıldığı canlı bir sosyal ortama dönüştürdüğünü göstermektedir.

Hamam İnançları

Yöredeki hamamlar etrafında oluşan halk anlatıları ve bunlara bağlı olarak gelişen inançlar, Gaziantep'te kadınların hamama gitme nedenleri arasında yer almaktadır. Bu hamamlardan biri olan Şih Hamamı, kutsallık atfedilen ve ziyaret yeri olarak kabul edilen mekânlardan biridir. Bu bağlamda hamamda dilek dilenmesi hâlinde çocuksuz kişilerin çocuk sahibi olacağına, konuşamayan çocuklar için içeride kilit açılması durumunda ise çocuğun konuştuğuna inanılmaktadır (KK8, KK10, KK12, KK22). Bunun yanı sıra içeride mum yakılarak kısmet açılması amacıyla dua edilmektedir (KK16, KK18). Şih Hamamı'na ziyaret için özellikle cuma günleri tercih edilmekte, bu günlerde yaşanan yoğunluk ise “o gün on kişi yıkanıyorsa yüz kişi ziyarete gelir” sözleriyle ifade edilmektedir (KK1, KK3, KK8, KK16, KK18). Kadınların bu hamama bir diğer geliş nedeni hamam suyunun şifalı olduğuna yönelik inançtır. Bu doğrultuda kadınların cuma günleri hamam suyundan içmek amacıyla hamama geldikleri ve sela vakti boyunca soyunmadan, namaz kılar şekilde beklemektedir (KK3, KK4, KK16, KK18). Şifa arayışıyla hamama gelen hastaların cuma selasının ardından göbek taşı üzerinde uyudukları ve bu uygulama sayesinde şifa bulacaklarına inanılmaktadır (KK16, KK18). Bu uygulamalar, Şih Hamamı'nın halk inançlarıyla ilişkilendirilen ve şifa umuduyla ziyaret edilen bir mekân olarak varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.

Yörede yatır ve ziyaret yeri olarak kabul edilen diğer hamamlar İki Kapılı, Tabak, Naip ve Paşa hamamlarıdır. Bu hamamlar; kadınların mum yakarak çocuk, ev, eş ve kısmet dileğinde bulundukları, adak adadıkları, şifa arayışıyla konuşmayan ya da hasta çocuklarını getirip yıkadıkları ve şifa taslarıyla yıkanarak rahatsızlıklarından kurtulacaklarına inandıkları mekânlar olarak öne çıkmaktadır. Ziyaret yeri olarak kabul edilen İki Kapılı Hamam'da mum yakılarak dilek dilenmekte, dua edilmekte ve dileklerin kabul olacağına inanılmaktadır (KK7, KK8, KK12, KK22). Söz konusu mekân adak uygulamalarına da konu olmakta, dileği gerçekleşen kişiler iki, beş ya da on kişiyi hamama götürme niyetiyle adakta bulunmaktadır (KK22).

Naip Hamamı'nın kutsallığı ise hamama adını veren Naip Dede ile ilişkilendirilmektedir. Hamam içerisinde yer alan Naip Dede mezarı, sonraki dönemlerde başka bir yere taşınmıştır (KK1, KK5, KK12). Naip Dede'ye atfedilen kutsallık nedeniyle burada dilenen dileklerin gerçekleşeceğine inanılmaktadır (KK12). Naip Hamamı, edilen duaların karşılık bulduğu, yıkanan kişilerin ise ağrılarından kurtularak şifa bulacağı düşünülen mekânlar arasında yer almaktadır (KK1, KK16, KK22).

Ziyaret ve yatır yeri olarak kabul edilen bir diğer mekân Tabak Hamamı'dır (KK2, KK3, KK17, KK18). Hamam, yörede kutsallık atfedilen Şıh Hamamı ile ilişkilendirilmekte ve "Şıh Hamamı'nın kardeşi" olarak kabul edilmektedir (KK2, KK18). Kadınlar burada dua etmekte ve özellikle çocuk sahibi olmak amacıyla çeşitli dileklerde bulunmaktadır (KK14, KK17). Dileklerin gerçekleşmesi hâlinde ise hamama lamba, paspas, para ya da çeşitli hediyelik eşyalar bırakılmaktadır (KK2, KK18). Bu gelenek, Tabak Hamamı'nın adak ve ziyaret uygulamalarının sürdürüldüğü bir inanç alanı niteliği taşıdığını göstermektedir.

Paşa Hamamı'nın sıcaklık bölümünde ise Kurban Baba yatırının bulunduğu inanılmaktadır. Yatırın bulunduğu bölüme bırakılan ekmek ve suyun ertesi gün yerinde bulunmayacağı, bu uygulamayı bir kez gerçekleştiren kişilerin ise bunu sürekli kılmaları gerektiği düşünülmektedir. "O bölümde kurnanın başına ekmek ve suyu koyduğunuz zaman ertesi sabah gelip bulamazsınız, eğer bunu bir defaya mahsus yaparsanız her daim yapmamız gerekli" (KK20) sözleri, bu inanın hamam kültürü içerisindeki yansımaları oluşturmaktadır.

Bu inançlar çerçevesinde araştırılan hamamlar, halk arasında ziyaret ve yatır yeri olarak kabul edilmekte; dilek, dua ve adak uygulamalarının gerçekleştirildiği mekânlar olarak işlev görmektedir. Hamamlarda çocuk sahibi olma, evlenme, şifa bulma ya da kısmet açma gibi dileklerle gerçekleştirilen adak uygulamaları da bu geleneğin günümüzdeki yansımaları arasında yer almaktadır. "Adak uygulamaları, özellikle kadınlar arasında yaygınlık göstermekte ve çoğunlukla kadınların yaşamında önemli yer tutan konular etrafında şekillenmektedir" (Tanyu, 1967:9). Belleğin mekâna ihtiyaç duyduğu ve toplumsal belleğin zaman ile mekân ekseninde, duygular ve değerlerle yüklü yaşam bağlamı içerisinde kurulan iletişim biçimleriyle oluştuğu düşünüldüğünde (Assmann, 2001:43), hamamlarda sürdürülen inanç ve ritüellerin belleğin devamlılığında önemli bir işleve sahip olduğu söylenebilir. Kolektif belleğin mekânsal çerçeveler aracılığıyla varlığını sürdürdüğü ve mekânın toplumsal deneyimlerin biriktiği temel referans alanlarından biri olduğu dikkate alındığında (Halbwachs, 2018:174), Gaziantep hamamları ziyaret, dilek, adak ve şifa uygulamaları etrafında şekillenen inançların kuşaklar arasında aktarılmasına aracılık eden önemli bellek mekânları arasında kabul edilebilir.

Hamam Eğlenceleri

Gaziantep hamamları, temizlik ihtiyacının karşılandığı birer alan olma vasfını taşıırken kadınların bir araya geldikleri, sosyal ilişkilerini sürdürdükleri ve boş zamanlarını değerlendirdikleri önemli buluşma merkezleridir. Kadınların hamama geliş nedenleri arasında yıkanma işlevi tek başına belirleyici kalmamakta, hamamlar sosyal yaşamın merkezî bir parçası olarak varlığını sürdürmektedir.

Kadınların hamama gidiş sıklıkları haftalık, on günlük, on beş günlük ya da aylık olmak üzere değişmektedir (KK1, KK7). Hamamlar, görücülük, gelin hamamı ve bebek kırkı gibi geleneksel uygulamaların gerçekleştirildiği mekânlar olmasının yanı sıra doğum günü kutlamaları, grup toplantıları ve altın günleri gibi sosyal etkinliklere de ev sahipliği yapmaktadır (KK3, KK4, KK10, KK12, KK15). Bu ortamlarda kadınlar bir araya gelerek sohbet etmekte, gündelik yaşamlarını paylaşmakta ve birlikte vakit geçirmektedir. Tanıdıklar ve yakın çevreyle hamama gidilmesi nedeniyle sohbet, eğlence ve dedikodu hamam kültürünün ayrılmaz unsurları arasında yer almaktadır (KK4, KK23). Kadınların "gelene geçene bakıp kendi aralarında konuşmaya, birbirini çekirtmeye başladıkları, bunun zamanla

Kolektif Bellek Bağlamında Gaziantep Hamamlarında Kadınların Kültürel Aktarımları

eğlenceye ve gırgıra dönüştüğü” belirtilmektedir (KK11, KK13). Kadınların sohbet ve gündelik iletişimlerinin önemli bir bölümü hamam ortamında gerçekleşmektedir. Hamama gelen kadınlar burada tanışarak dostluk kurmakta (KK2), uzun süre birlikte vakit geçirerek sohbet etmektedir (KK5). Kadınlar arasındaki gündelik konuşmalar ve paylaşımlar da hamam ortamındaki sosyal etkileşimin önemli bir parçasını oluşturmaktadır (KK6, KK25). Söz konusu canlılık, hamamın kadınlar tarafından gündelik yaşamın farklı yönlerinin paylaşıldığı, çeşitli sosyal etkinliklerin gerçekleştirildiği ve boş zamanın kolektif olarak değerlendirildiği bir mekân işlevi gördüğünü göstermektedir.

Toplumsal etkileşimin gündelik konuşmalar aracılığıyla sürdürüldüğünü belirten yaklaşımlar, bu tür iletişim biçimlerinin bireyler arasındaki bağları güçlendirdiğini ve grup aidiyetini pekiştirdiğini ortaya koymaktadır (Simmel, 2009). Dedikodunun toplumsal grupların birlik, ahlak ve değerlerinin sürdürülmesine katkı sağlayan bir iletişim biçimi olduğu; grup içerisindeki ilişkilerin düzenlenmesinde ve grup bütünlüğünün korunmasında önemli işlevler üstlendiği belirtilmektedir (Gluckman, 1963:308). Hamam ortamında gerçekleşen sohbet kadınlar arasında gündelik yaşam deneyimlerinin paylaşılmasına, sosyal ilişkilerin sürdürülmesine ve grup aidiyetinin güçlenmesine katkı sağlamaktadır. Kolektif belleğin ortak hatırlama ve paylaşım süreçleri aracılığıyla kuşaklar arasında aktarıldığı, bu aktarımın zaman ile mekân ekseninde gerçekleştiği gerçeğinden hareketle (Assmann, 2001, Halbwachs, 2018), Gaziantep hamamlarının kadınlar arasında gündelik bilgi, deneyim ve hatıraların dolaşıma girdiği, sosyal bağların pekiştirildiği merkezî etkileşim alanları olduğu açıkça görülmektedir.

Sonuç

Araştırma kapsamında elde edilen veriler, kadınlar için Gaziantep hamamlarının kuşaklar boyunca aktarılan bilgi, deneyim, inanç ve geleneklerin kesiştiği çok katmanlı kültürel mekânlar olduğunu göstermektedir. Hamamlarda sürdürülen görücülük adetleri, gelin hamamları, şamşırak geleneği, kırklama törenleri, halk hekimliği uygulamaları, hamam yemekleri, eğlenceler ve ziyaret kültürü; kadınların yaşam döngüsüne eşlik eden kültürel kodların gündelik yaşam içerisinde varlığını korumasına imkân tanımaktadır.

Kadınlar, hamam etrafında şekillenen bu kültürel birikimin hafızasını taşıyan, biçimlendiren ve sürekliliğini sağlayan başlıca aktörler olarak öne çıkmaktadır. Gaziantep hamamları, kadınların sosyal yaşamlarını ev dışına taşıdıkları, ortak deneyimler etrafında bir araya geldikleri ve kültürel aidiyetlerini görünür kıldıkları merkezi alanlar olarak önem kazanmaktadır. Hamamlarda sürdürülen ritüeller, inançlar ve gündelik etkileşimler; bireysel yaşantıların ortak hafızaya eklemlenmesine, kültürel bilginin dolaşıma girmesine ve kuşaklar arasında süreklilik kazanmasına aracılık etmektedir.

Kolektif belleğin mekânsal çerçeveler içerisinde varlığını sürdürdüğüne ilişkin kuramsal yaklaşımlar dikkate alındığında, Gaziantep hamamlarının kadınlara ait kültürel hafızanın somutlaştığı özgün mekânlar arasında yer aldığı söylenebilir. Kadınların hamamı kullanma nedenleri, burada sürdürülen ritüeller ve paylaşılan deneyimler; belleğin yaşantılar aracılığıyla yeniden üretildiği dinamik bir süreç göstermektedir. Neticede bu çalışma, Anadolu hamamlarını mimari ve tarihsel boyutlarıyla ele alan yaklaşımlardan ayrılarak kadınların bellek ve kültür aktarımındaki kurucu rolleri üzerinden hamamların birer hafıza mekânı olarak işlevini ortaya koymaktadır. Gaziantep kent hafızasında hamamlar, geçmişin miras taşıyıcısı kimliklerini kadınlar arası kolektif dayanışma bağlarıyla bugüne ve geleceğe ulaştıran canlı birer kültürel alan olma özelliğini korumaktadır.

Yazar Beyan Tablosu

Araştırma ve Yayın Etiği/ Research and Publication Ethics	Bu çalışmada bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine (COPE) dair uyulması gereken tüm kurallara uyulmuştur/ <i>This study has adhered to all applicable rules regarding the principles of scientific research and publication ethics (COPE)</i>
Etik Kurul İzni/ Ethics Committee Approval	Bu çalışma Gaziantep Üniversitesi Rektörlüğü Gaziantep Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulunun (SOBAYEK) 2026-06 tarihli ve 2026-06-0075 sayılı/no.lu kararına göre etik kurul izni almıştır/ <i>This study has obtained ethics committee approval in accordance with the decision of the Gaziantep University Rectorate's Gaziantep University Social and Human Sciences Scientific Research and Publication Ethics Committee (SOBAYEK) 2026-06 Committee dated 2026-06-0075. and numbered</i>

Yazarların Katkı Oranı/ Authors' Contribution Rate	Çalışma tek yazarlıdır/ <i>The study is authored by a single author.</i>
Yapay Zekâ Kullanım Beyanı/ AI Use Statement	Çalışmanın hiçbir aşamasında yapay zekâ araçlarından faydalanılmamıştır/ <i>Artificial intelligence tools were not used at any stage of the study</i>
Çıkar Çatışması/Conflict of Interest	Çalışmada çıkar çatışması oluşturabilecek herhangi bir durum yoktur/ <i>There are no circumstances in this study that could give rise to a conflict of interest</i>
Destek ve Teşekkür/ Support and Thanks	Çalışma kapsamında herhangi bir kişi, kurum ya da kuruluştan destek alınmamıştır/ <i>No support was received from any individual, institution, or organization in connection with this study</i>

Kaynaklar

- ACIPAYAMLI, O. (1978). “Acıpayamda Halk Hekimliği”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi*, S. 11, 11-16.
- AÇA, M. (2016). *Halkbilimi El Kitabı*. Konya: Kömen Yayınları.
- ALP, Ö. (2009). *Orta Asya'dan Anadolu'ya Kültürel Sembollerle Giriş*. Ankara: Eflatun Yayınevi.
- ASSMANN, J. (2001). *Kültürel Bellek*. (Çev.: Ayşe Tekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- AVCI, C. (2020). “Kültürel Bellek Mekânı: Barak Odası ve Gelenegi”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, C.9, S.4, 1519-1533.
- BACHELARD, G. (2017). *Mekânın Poetikası*. (Çev.: Alp Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları.
- BARTHE, R. (2005). *Göstergebilimsel Serüven*. (Çev.: Mehmet Rifat, Sema Rifat). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- CONNERTON, P. (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar?* (Çev.: Alâeddin Şenel). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ÇELİK, C. (2010). “Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı ve Din: Paradigmatik Anlam ve İşlev Farklılaşması”. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergisi*, S.8, 25-35.
- DEMİR, S. (2005). “Mistik Erginlenme Törenlerinin Gizliliği Üzerine”. *Millî Folklor*, S.67, 40-46.
- DEMİR, S. (2012). “Kültürel Bellek, Gelenek ve Halkbilimi Müzeleri”. *Millî Folklor*, S.95, 184-195.
- ELİADE, M. (1991). *Kutsal ve Dindışı*. Ankara: Gece Yayınları.
- ELİADE, M. (2015). *Doğuş ve Yeniden Doğuş*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- EVLİYA ÇELEBİ. (2011). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, (Hızl. S. A. Kahraman). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- EYİCE, S. (1997). “Hamam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.15, 402-430.
- FOUCAULT, M. (1988). “Öteki Mekânlara Dair”. (Çev.: Burak Boysan, Deniz Erksan). *Defter Dergisi*, S.4, 7-15.
- GLUCKMAN, M. (1963). “Gossip and Scandal”. *Current Anthropology*, C. 4, S. 3, 307-316.
- HALBWACHS, M. (2023). *Kolektif Bellek*. (Çev.: Zuhale Karagöz). İstanbul: Pinhan Yayınevi.
- KALAFAT, Y. (1999). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- KÖYLÜOĞLU, A. (2009). *Kadim Şehir Gaziantep*. Gaziantep: Neşa Ofset.
- LEFEBVRE, H. (2016). *Mekânın Üretimi*. (Çev.: Işık Ergüden). İstanbul: Sel Yayınları.
- NORA, P. (2006). *Hafıza Mekânları*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- OĞUZ, Ö. (2007). “Folklor ve Kültürel Mekân”. *Millî Folklor*, S.76, 30-32.
- ÖGEL, B. (2003). *Türk Mitolojisi*. Cilt I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖZDAL, A. (2023). “Gaziantep Kent Merkezinde Hamam Kültürü”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, C.16, S.43, 1000-1023.
- SIMMEL, G. (2009). *Bireysellik ve Kültür*. (Çev.: Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.
- SOLMAZ, E. (2017). “Mekânları Bağlamında Özbek Efendi Fıkraları”. *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, C.2, S.2, 24-36.
- TANYU, H. (1967). *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- VAN GENNEP, A. (2022). *Geçiş Ritleri*. (Çev.: Oylum Bülbül Beşler). İstanbul: Nora Kitap.
- YEGÜL, F. (2009). “Anadolu Su Kültürü: Türk Hamamları ve Yıkınma Geleneginin Kökenleri ve Geleceği”. *Anadolu*, S.35, 99-124.
- ZİYA GÖKALP (2008). *Türk Uygarlığı Tarihi*. İstanbul: İnkılap Yayınevi.

Sözlü Kaynaklar

- KK1: Oya Çakın, Gaziantep, 1963, İlkokul Mezunu, Hamam İşletmecisi. (Görüşme: 10.06.2026)
- KK2: Alev Camuz, Gaziantep, 1975, İlkokul Mezunu, Keseci. (Görüşme: 10.06.2026)
- KK3: Nesrin Sökücü, Gaziantep, 1954, İlkokul Mezunu, Keseci. (Görüşme: 10.06.2026)
- KK4: Zennup Çabuk, Gaziantep, 1944, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı. (Görüşme: 11.06.2026)
- KK5: Tuğba Gümüş, Gaziantep, 1999, Lise Mezunu, Keseci. (Görüşme: 11.06.2026)
- KK6: İnci Sülker, Gaziantep, 1954, İlkokul Mezunu, Keseci. (Görüşme: 11.06.2026)
- KK7: Gülbeyaz Böcek, Gaziantep, 1959, Lise Mezunu, Hamam İşletmecisi. (Görüşme: 10.06.2026)
- KK8: Tülay Temur, Gaziantep, 1977, İlkokul Mezunu, Keseci. (Görüşme: 08.06.2026)
- KK9: Tuğba Demir, Gaziantep, 1990, Lise Mezunu, Memur. (Görüşme: 15.06.2026)
- KK10: Fatma Tokgöz, Gaziantep, 1947, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı. (Görüşme: 07.06.2026)
- KK11: Gülten Temur, Gaziantep, 1955, İlkokul Mezunu, Emekli. (Görüşme: 12.06.2026)
- KK12: Asiye Gümüş, Gaziantep, 1974, Lise Mezunu, Ev Hanımı. (Görüşme: 19.06.2026)
- KK13: Nilgün Kusbeyoğlu, Gaziantep, 1984, Ortaokul Mezunu, Ev Hanımı. (Görüşme: 20.06.2026)
- KK14: Elif Beyazoğlu, Gaziantep, 1974, Lise Mezunu, Nakışçı. (Görüşme: 21.06.2026)
- KK15: Döne Kılıç, Gaziantep, 1952, İlkokul Mezunu, Emekli. (Görüşme: 21.06.2026)
- KK16: Pervin Karagülle, Gaziantep, 1957, İlkokul Mezunu, Emekli. (Görüşme: 07.06.2026)
- KK17: Fatma Karabağlı, Gaziantep, 1956, Lise Mezunu, Emekli. (Görüşme: 20.06.2026)
- KK18: Habibe Kaya, Gaziantep, 1983, Üniversite Mezunu, Memur. (Görüşme: 15.06.2026)
- KK19: Saadet Emmioğlu, Gaziantep, 1959, Ortaokul Mezunu, Ev Hanımı. (Görüşme: 19.06.2026)
- KK20: Halil Küldöken, Gaziantep, 1987, Üniversite Mezunu, Rehber. (Görüşme: 16.06.2026)
- KK21: Abdullah Yaşar, Gaziantep, 1992, Üniversite Mezunu, Rehber. (Görüşme: 16.06.2026)
- KK22: Şaheser Korkmaz, Gaziantep, 1959, İlkokul Mezunu, Hamam İşletmecisi. (Görüşme: 23.06.2026)
- KK23: Lütfiye Özboz, Gaziantep, 1982, Ortaokul Mezunu, Keseci. (Görüşme: 23.06.2026)
- KK24: Selma Büyükuncu, Gaziantep, 1967, Ortaokul Mezunu, Memur. (Görüşme: 18.06.2026)
- KK25: Perihan Kutlar, Gaziantep, 1947, İlkokul Mezunu, Emekli. (Görüşme: 13.06.2026)