

TÜRK HALK BİLİMİ

ALANINDA ARAŞTIRMALAR VE DEĞERLENDİRMELER



EDİTÖR

Doç. Dr. Metin EREN

ARALIK 2025

YAYIN KİTAP

gece
kitaplığı

İmtiyaz Sahibi / Yaşar Hız
Yayına Hazırlayan / Gece Kitaplığı

Birinci Basım / Aralık 2025 - Ankara
ISBN /978-625-388-995-1

© copyright

Bu kitabın tüm yayın hakları Gece Kitaplığı'na aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Gece Kitaplığı

Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak

Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA

0312 384 80 40

www.gecekitapligi.com / gecekitapligi@gmail.com

Baskı & Cilt

Bizim Büro

Sertifika No: 42488

TÜRK HALK BİLİMİ
ALANINDA ARAŞTIRMALAR VE
DEĞERLENDİRMELER

ARALIK 2025

EDİTÖR

Doç. Dr. Metin EREN

gece
kitaplığı

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1

GÖÇÜN SÖZLÜ KÜLTÜR ANLATILARINA YANSIMASI ALTIN BÜLBÜL, BOĞAÇ HAN VE ERCİŞLİ EMRAH ÜZERİNDEN BİR DEĞERLENDİRME

Merve Nur SEZGİN 7

BÖLÜM 2

VAN GÖLÜ HAVZASI FOLKLORUNDA ÖLÜM BELİRTİSİ KABUL EDİLEN İNANIŞLAR ÜZERİNE BİR İNCELEME

Metin EREN 31

BÖLÜM 3

NİNNİLERE YANSIYAN TOPLUMSAL CİNSİYET ROLLERİ VE NİNNİLERİN ÇOCUKLARIN KİMLİK İNŞASINDAKİ ROLÜ

Zeynep AVCI 49

BÖLÜM 1

GÖÇÜN SÖZLÜ KÜLTÜR ANLATILARINA YANSIMASI ALTIN BÜLBÜL, BOĞAÇ HAN VE ERCİŞLİ EMRAH ÜZERİNDEN BİR DEĞERLENDİRME

Merve Nur SEZGİN¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, <https://orcid.org/0000-0003-2124-3821>, merve.sezgin@erzincan.edu.tr Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü / Türkçe Eğitimi

Giriş

İnsanoğlunun tarihsel serüveninde göç, varoluşun en eski hareketlilik biçimlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk topluluklardan günümüz modern toplumlarına kadar göç, kültürel ve toplumsal yeniden yapılanmanın da temel unsuru olmuştur. Bu nedenle göç olgusu, yalnızca tarihsel bir zorunluluk olarak görülmeyerek toplumların kimlik, aidiyet ve sosyal düzenlerini yeniden inşa etmelerine imkân tanıyan bir süreç olarak değerlendirilmelidir. Göç, tarih boyunca bireylerin ve toplumların sosyal, kültürel ve ekonomik yapılarında köklü değişimlere neden olan çok katmanlı bir olgudur. Bu süreç, mekânsal hareketliliğin ötesinde, bireylerin psikolojik ve sosyolojik uyum stratejilerini de şekillendiren dinamik bir etkileşim ağı yaratmaktadır. Yer değiştirme süreci yalnızca fiziksel bir hareketliliği olmayıp kimlik, aidiyet, kültürel aktarım ve toplumsal etkileşim gibi derinlemesine dönüşümleri de içermektedir (Castles & Miller, 2009, s. 21).

Göç terimi, akışkanlık ve değişim anlamına gelir; bu nedenle hafızayla ilişkilidir. Hem insanlar arasında karşılıklı yansımalar yaratma gücüne sahiptir hem de göçmen geçmişi aracılığıyla geçmiş ve mevcut sosyal yapılar üzerinde de etkili olmaktadır. Bu bağlamda, insanlar arasında gerçekleşen tarihsel ve güncel toplumsal farklılıklar, benzer algılama eylemleriyle geçmişin yeniden inşasını mümkün kılmaktadır. Göç, kültürel geçişler ve sosyal ağlar bağlamında büyük ölçekli dönüşümler anlamına da gelmektedir. Göç, ilişki kurma ve gönüllü hareket etme anlamını da içermektedir. Yalnızca fiziksel olarak bir yer değiştirme olarak görülmemelidir. Sosyolojik olarak bir metropolün kenar mahallelerinde yaşamaya zorlanmak anlamına da gelir. Ekoloji bu süreci anlamlandırırken, aynı zamanda sosyoloji de bireyin büyük metropollerin sosyal değerleri ve kültürel ağlarına nasıl entegre olduğunu incelemektedir. Bu durumda, göç; insanların farklı coğrafyalarda daha sık kültürel karşılaşmalar yaşamasına ve bu etkileşimler sonucunda yeni sentezlerin oluşmasına zemin hazırlayan bir olgudur. Bu melezleşme süreçleri, baskın kültür alanlarıyla kenar kültürler arasında yeni anlam haritaları oluşturarak, kültürel sınırların belirsizleşmesine yol açar. Göç eden birey, yalnızca fiziksel bir mekânı görmeyip geçmişle ve yeniyle olan ilişkilerini yeniden kurguladığı sembolik bir zemini de geçer. Bu bakımdan göç sırasında ortaya çıkan bu yeni deneyimler hem eski değerlerin hem de yeni koşulların sentezlenmesine olanak tanımaktadır. Dolayısıyla göç, yalnızca bireyler ya da gruplar için diye sınırlandırmadan yeni kültürel formasyonlar ve sosyal yapılar için de bir yaşam olayıdır.

Bu dönüşümlerin en belirgin izleri, kültürel belleğin taşıyıcısı olan sanatsal ifade biçimlerinde görülmektedir. Sözlü edebiyat ürünleri, toplumsal ve kültürel dönüşümlerin izlerini en açık şekilde yansıtan alanlardan biridir. Masallar, hikâyeler ve halk anlatıları;

yalnızca eğlence ya da geçmişi aktarma amacıyla anlatılmaz ayrıca toplumların değer yargılarını, kültürel kodlarını, tarihsel birikimlerini ve kolektif hafızalarını yansıtan güçlü sözlü edebiyat ürünleridir. Bu anlatılar, bir toplumun kimliğini şekillendiren, yaşantı biçimini ve dünya görüşünü anlamaya imkân tanıyan kültürel miras öğeleri olarak değerlendirilmelidir. Jenerasyonlar arası aktarım mekanizması olarak işlev gören bu anlatılar, kültürel sürekliliğin temel taşıdır.

Göç eden toplulukların masallarında, bireylerin yaşadıkları kırılmalar, uyum süreçleri ve kimlik müzakereleri sembolik bir dille dile getirilir. Bu sembolik anlatım, göçmen bireylerin kolektif bilinçdışının yaratıcı bir tezahürü olarak okunabilir. Bu anlatılar, hem göç sürecine tanıklık eden belgeler niteliğindedir hem de kültürel mirasın yeniden üretimini mümkün kılar (Thompson, 1977, s. 428). Bu süreçte masallar, geçmiş ile gelecek arasında köprü kuran ve kolektif kimliğin sürekliliğini sağlayan dinamik kültürel pratikler olarak işlev görmektedir.

Masallar, hikâyeler ve halk anlatıları; Toplumsal hafızayı, kimlik müzakerelerini ve kültürel kırılmaları yansıtan güçlü sözlü anlatım biçimleri olarak kolektif bellekte yer edinir. Örnekle açıklamak gerekirse: Anadolu'dan Almanya'ya işçi olarak göç eden Türk toplulukları arasında anlatılan bazı modernleştirilmiş masallarda, "gurbete giden yiğit" motifi sıkça görülür. Bu masallarda yiğit, uzak bir diyara gider (bu Almanya'dır), orada bir ejderhayla (yani yabancı dil, iş koşulları, dışlanma) savaşı ve sonunda ya kendi kimliğini kaybetmeden orada bir yer edinir ya da evine dönerek bir tür içsel olgunluğa erişir. Bu anlatı biçimi, göçmen bireyin karşılaştığı kültürel geçiş sürecinde ortaya çıkan uyum stratejilerini ve kimlik müzakere pratiklerini, metaforik ve alegorik bir anlatım düzeyinde yeniden yorumlayarak kültürel ifadeye dönüştürmektedir.

Bu süreç, yalnızca bireysel deneyimlerin kolektif temsili olarak işlev görmekle kalmaz; aynı zamanda toplumsal hafızanın aktarımında ve kültürel sürekliliğin sağlanmasında kritik bir rol üstlenir. Aynı zamanda, Kafkasya'dan göç eden Çerkes topluluklarının sözlü anlatı geleneğinde, "yerinden edilmiş kahraman" motifi, kolektif hafızanın travmatik boyutlarını yansıtan merkezî bir arketip olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kahraman, sürekli hareket hâlinde olan ancak hiçbir mekânda kalıcı aidiyet geliştiremeyen bir figür olarak temsil edilir. Anlatılardaki bu yolculuk teması, kültürel kimliğin parçalanmışlığını ve yeniden inşasına dair derin bir arayışı da simgesel düzlemde ifade etmektedir. Özellikle sürgün ve göç deneyiminin şekillendirdiği bu anlatılar, Çerkes toplumunun tarihsel belleğinde yer edinen yerinden edilme travmasını mitolojik bir söylemle aktarmaktadır.

Masal, halk hikâyesi ve halk anlatılarında kahramanın bitmeyen yolculuğu, aidiyet arayışı, kimlik mücadelesi, mekân ve zaman algısı, toplumsal normlarla çatışma ve kültürel süreklilik

gibi temalar öne çıkmaktadır. Bu anlatılar, bir yandan kolektif hafızadaki kopuşu ve yitirilen anavatan özlemini temsil ederken; diğer yandan kültürel sürekliliği sağlama, kimlik inşası ve toplumsal değerlerin aktarımı gibi işlevler görmektedir. Bu bağlamda, söz konusu halk anlatılarındaki “yerinden edilmiş kahraman” figürü, aidiyet duygusunun askıya alındığı belirsiz varoluş hâlini ve kültürel köklerle yeniden bağ kurma mücadelesini evrensel bir insanlık durumu olarak yorumlamamıza olanak tanımaktadır.

Masallar, hikâyeler ve halk anlatıları; kolektif hafızanın kuşaklar arası aktarımını sağlayan dinamik kültürel mekanizmalardır. Bu anlatılar, tarihsel gerçekliklerden beslenen yapılarıyla, toplulukların ortak belleğini mitik ve metaforik bir dille yeniden kurgulayarak kimliklerin sürekliliğini teminat altına almaktadırlar. Sözlü kültür ürünleri, bireysel deneyimleri kayda geçirmek ve kolektif bilinci diri tutmak suretiyle kültürel direnç stratejilerinin temel bir parçası hâline gelmektedir. Anlatıların taşıdığı sembolik kodlar, yalnızca geçmişle bağı sürdürmekle kalmaz; aynı zamanda kimliğin yeni sosyal bağlamlarda yeniden yorumlanmasına da olanak tanır.

Bu araştırma, nitel bir yaklaşım temelinde yapılandırılmış olup, belirli anlatılar üzerinden tematik çözümleme yöntemine dayanmaktadır. İnceleme için seçilen üç sözlü kültür ürünü (Altın Bülbul, Ercişli Emrah ile Selvihan, Boğaç Han), amaçlı örnekleme yöntemiyle belirlenmiştir. Bu anlatılar; farklı türleri (masal, halk hikâyesi, destan) temsil etmeleri ve göç temasıyla doğrudan ilişkili olmaları nedeniyle seçilmiştir. Veriler, söz konusu metinlerin derlenmiş versiyonları üzerinden okunarak analiz edilmiş; her anlatıda öne çıkan beş ana tema (göç, aidiyet, kültürel bellek, kimlik arayışı, toplumsal kırılmalar) doğrultusunda sınıflandırılmıştır. Temalar, anlatı içindeki semboller, karakter ilişkileri, olay akışı ve çözüm yolları üzerinden değerlendirilmiştir.

Bu araştırma makalesi, sözlü kültür ürünleri olan Altın Bülbul, Ercişli Emrah ile Selvihan ve Boğaç Han anlatıları üzerinden göçün kültürel izdüşümlerini değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Altın Bülbul masalı, Ercişli Emrah ile Selvihan hikâyesi ve Boğaç Han anlatısı, bu çerçevede göçün birey ve toplum üzerindeki psikolojik, sosyokültürel etkilerini ve kimlik müzakerelerini sembolik ve mitik bir dille aktaran önemli örnekler olarak yer almaktadır. Bu anlatılar, göç sürecinde yaşanan kırılmaları, aidiyet sorunlarını ve kültürel bellek aktarımını güçlü biçimde temsil ederek, sözlü kültürün dinamik ve dirençli yapısını gözler önüne sermektedir.

Göç Eden Toplumlarda Sözlü Kültürün Rolü: Masal, Halk Hikâyesi ve Halk Anlatısı Perspektifi

Masallar, tarih boyunca toplumların kültürel kimliğinin ve değer sistemlerinin kuşaktan kuşağa aktarılmasında temel araçlardan biri olmuştur. Sözlü gelenek aracılığıyla biçimlenen bu anlatılar hem bireysel hem de toplumsal belleğin yapı taşlarını oluşturarak kültürel sürekliliği sağlamaktadır. Masal, sözlü gelenek içinde ortaya çıkan ve kültürlerin kolektif hafızasında yer eden, genellikle anonim olan, olağanüstü olaylar ve kahramanlarla örülmüş bir anlatı türüdür. Eğitici, eğlendirici ve öğretici işlevleri bulunan masallar, toplumların ahlakî normlarını, inanç sistemlerini ve değerlerini semboller aracılığıyla yansıtır (Tezcan, 2016, s. 12). Bu bağlamda, masallar sadece eğlenceli ve öğretici anlatılar olmanın ötesinde, toplumun kültürel değerlerini aktaran, bireylerin ahlakî ve estetik gelişimlerini destekleyen çok boyutlu bir edebî tür olarak karşımıza çıkar. Masallar, toplumun dört biçimleyici unsuru olan dil, zekâ, ahlak ve sanat öğelerini öğreten pedagojik bir dizilime göre aynı işlevi görmesi gerektiğini ifade eder. Masallar, anlatılan hikâyenin cansız, soğuk, durağan ve sıradan topluma karşı; doğal olarak ulaşılmaz, tanınmayan ve muhtemelen de ona benzemek isteyen ihtiyat içgüdüsel bir varlık olan bitkilerle ve hayvanlarla benzerlik gösterir. Masal, Arapça'dan dilimize geçmiş olup, “misal verme, örnek getirme” anlamına gelir. Masal terimi için “metel, mesele, matal, hekâ, hikâ, hikiya, hekeya, oranlama, ozanlama ve nağıl” gibi terimler de kullanılmıştır (Sakaoğlu, 1999, s. 4). Bu yönüyle masallar hem toplumsal değerleri aktaran hem de bireylerin düşünsel ve duygusal dünyalarını şekillendiren çok katmanlı bir anlatı türü olarak önem taşımaktadır.

Masallar, toplumsal normları ve değerleri semboller aracılığıyla aktarmanın yanı sıra, bireylerin ahlakî ve etik gelişimine katkıda bulunmaktadır. Her bir masal, kültürel belleğin bir parçası olarak, toplumun kolektif hafızasında yer eden dersler ve öğretiler içermektedir. Bu nedenle, masallar yalnızca eğlencelik bir anlatı olmaktan öte, eğitici ve öğretici işlevler üstlenen köklü bir kültürel araç olarak görülmektedir. Masallar, toplumsal, psikolojik ve kültürel işlevleri bağlamında da tanımlanabilecek çok katmanlı anlatı sistemleridir. Eğlenceli vakit geçirme aracı olmanın ötesinde, masallar kültürel mirasın nesiller arası aktarımını sağlar (Boratav, 2002, s. 19). Pertev Naili Boratav, *Masallar-1 Uçar Leyli* adlı çalışmasında masalı “nesirle söylenmiş, dinlik ve büyüklük inanışlarından ve törelerden bağımsız, tamamıyla hayâl ürünü, gerçeğe ilgisiz ve anlattıklarına inandırmak iddiası olmayan kısa bir anlatı” olarak tanımlamıştır (Boratav, 2001, s. 1). Bu tanım, masal türünün evrensel özelliklerini vurgularken, onu diğer sözlü anlatı formlarından ayıran temel kriterleri epistemolojik bir çerçevede ortaya koymaktadır. Ali Berat Alptekin ise *Masalları* adlı çalışmasında, “Masal, nesirle söylenmiş ve

dinleyicileri inandırmak gibi bir iddiası olmayan, tamamen hayal mahsulü olan mensur bir türdür” (Alptekin, 2002, s. XI) ifadesini kullanmıştır. Bu ifade, masalları sadece estetik bir anlatı formu olmalarının yanı sıra, kültürel süreklilikte dinamik bir şekilde dönüşen ve toplumsal hafızayı yansıtan canlı metinler hâline getiren yapısal özellikleri ortaya koymaktadır. Masallar her daim söylenmiş, her yerdedir ve “asla olmamışlardır” şeklinde zamansız ve mekânsız ifadelerle başlar; farklı kültürel bağlamlarda ifade edilerek toplum değerlerinin ve deneyimlerinin değişimini yansıtır. Bu anlamda masallar, kültürel kimlik oluşturan sosyolojik belgeler olarak ele alınabileceği gibi, insanoğlunu anlatan evrensel bir dil olarak da değerlendirilebilir.

Masal, sözlü kültürün en özgün ve dinamik ürünlerinden biri olarak ortaya çıkmış ve tarihsel süreçte kuşaktan kuşağa sözlü aktarım yoluyla varlığını sürdürmüştür. Bu süreçte, anlatıcılar metni yeniden yorumlayan ve dönüştüren aktif özneler olmuştur. Her anlatıcı, kendi sosyokültürel bağlamına, estetik kaygılarına ve dönemin ihtiyaçlarına göre masalı yeniden şekillendirerek onu yeni bir bağlama uyarlamıştır. Bu durum, masalların tek bir orijinal versiyonunun olmadığını, aksine çoksesli ve çok katmanlı bir anlatı geleneği oluşturduğunu göstermektedir.

Masallar, insanlık tarihinin en eski anlatı biçimlerinden biri olarak, kültürel belleğin yapı taşlarını oluşturan önemli bir sözlü gelenek ürünüdür. Toplumların değerlerini, korkularını ve ideallerini kuşaktan kuşağa aktaran bu anlatılar, zamanla farklı formlarda evrilmiş ve çeşitli işlevler üstlenmiştir. 19.yüzyılda Grimm Kardeşler ve Hans Christian Andersen gibi araştırmacıların masalları yazılı hâle getirmesiyle bu anlatılar daha kalıcı bir forma kavuşmuştur (Zipes, 2006, s. 3). Ne var ki, bu kalıcılık masalların geleneksel sözlü aktarım dinamiklerini büyük ölçüde değiştirmiştir. Yazılı kayıt, bir yandan kültürel hafızayı korurken, diğer yandan anlatının organik akışını kesintiye uğratan bir dondurma etkisi yaratmıştır. Ancak yazıya geçirilme süreci, masalın doğal evrimine kısmen ket vurarak onu sabit bir anlatı biçimine dönüştürmüştür. Bu sabitleşme sürecine rağmen, masalların kökenleri yazılı kültür öncesi sözlü geleneklere dayanmaktadır. Nitekim arkeolojik ve filolojik bulgular, masal anlatı geleneğinin yazının icadından çok daha eskiye uzandığını göstermektedir. İlk masal örneklerine Antik Mısır, Mezopotamya ve Antik Yunan medeniyetlerinde rastlanmaktadır. Bu erken örneklerde masallar, toplumların mitolojik ve ahlakî değerlerini kuşaktan kuşağa aktaran araçlar olarak işlev görmüştür (Thompson, 1977, s. 272–281). Bu anlatılar, sadece eğlence aracı olmanın ötesinde kültürel belleğin taşıyıcıları olarak toplumsal normların ve kolektif bilinçdışının kodlarını barındırmaktadır. Bu kodlar, sözlü kültürün organik aktarım mekanizmaları sayesinde antik çağlardan Orta Çağ'a kadar kesintisiz bir şekilde taşınmış, her yeni kültürel temasla

birlikte yeniden yorumlanarak zenginleşmiştir.

Orta Çağ, kültürel ve edebî etkileşimlerin yoğun olduğu bir dönem olarak, masal türünün biçimlenmesinde kritik bir rol oynamıştır. Orta Çağ boyunca masal türü, özellikle Hint, Arap ve Pers edebiyatlarının etkisiyle gelişmiştir. Bu edebî etkileşimler sonucunda masal türü, Doğu'nun anlatı geleneklerinde kendine özgü bir sentez geliştirmiş; böylece çerçeve hikâye tekniği ile iç içe geçmiş kurgusal katmanlar gibi yenilikçi yapılar ortaya çıkmıştır. Binbir Gece Masalları gibi eserler, masalın hem anlatı zenginliğini hem de evrensel yapılarını ortaya koymuştur. Bu masallar, Avrupa'ya çeviri yoluyla taşınmış ve türün Batı'daki gelişimine önemli katkılar sağlamıştır (El-Shamy, 2006, s. 17–19). Bu çeviriler ve kültürel aktarım süreçleri, Doğu masallarının anlatı tekniklerinin Batı edebiyatında tanınmasını ve benimsenmesini mümkün kılmıştır. Söz konusu çeviri faaliyetleri, yerel sözlü geleneklerle kurduğu diyalog sayesinde hem Grimm Masalları'nın şekillenmesine katkı sağlamış hem de çağdaş fantastik edebiyatın anlatı kodlarının ilerlemesini kolaylaştırmıştır. Avrupa'da ise 17. yüzyıldan itibaren masallar yazıya geçirilmiş ve edebî bir tür olarak sınıflandırılmaya başlanmıştır. Özellikle Grimm Kardeşler'in 1812 yılında yayımladığı *Kinder- und Hausmärchen* adlı derleme, masalların sistemli biçimde toplanıp incelenmesinin öncüsü olmuştur (Zipes, 2002, s. xi). Grimm Kardeşler'in bu çalışmaları, folklorik malzemenin filolojik yöntemlerle belgelenmesi bağlamında bilimsel bir yaklaşım sunmuş ve karşılaştırmalı halk bilimi çalışmaları için metodolojik bir çerçeve oluşturmuştur. Bu süreç, Avrupa'da millî kimlik inşasıyla eş zamanlı gelişmiş ve folklorun kültürel miras olarak belgelenmesi ihtiyacını doğurmuştur.

Sözlü kültürün belgelenmesi ve sistematik olarak incelenmesi, modern folklor çalışmalarının temel hedeflerinden biri hâline gelmiştir. 20.yüzyıl başlarında bu metodolojik etki, uluslararası folklor kongrelerinde tartışılan ortak ilkelere dönüşmüş ve sözlü kültürün arşivlenmesi artık disiplinler arası bir bilimsel zorunluluk olarak teorik çerçevede yerini almıştır. Türk sözlü kültüründe ise masal, destan ve halk hikâyeleriyle iç içe gelişmiş; 19. yüzyıldan itibaren yazıya aktarılmaya başlanmıştır. Cumhuriyet dönemiyle birlikte masallar derlenip yayımlanmış ve akademik çalışmalara konu edilmiştir. Pertev Naili Boratav, bu alandaki öncü isimlerden biridir. Onun derlemeleri ve masal tipolojisi çalışmaları, Türk folklorunun temel taşlarından biri sayılmaktadır (Boratav, 1959, s. 5–10). Boratav'ın çalışmaları, Türk masallarını uluslararası tipoloji sistemlerine entegre ederken yerel varyantları da dikkate alan bütüncül bir yaklaşım geliştirmiş ve bu alanda bilimsel çalışmalar için dayanak noktası oluşturmuştur.

Toplumsal alt metinlerle örülü masallar, kültürel kimliklerin ve normatif değerlerin yeniden üretildiği anlatı zeminleri olarak değerlendirilmektedir. Günümüzde masal incelemeleri,

geleneksel sınıflandırmaların ötesine geçerek toplumsal cinsiyet, göç, kimlik ve mekân gibi sosyokültürel yapıtaşları etrafında yeniden yorumlanmaktadır. Bu bağlamda masallar, çağdaş toplumların sosyal adalet, kültürel kimlik ve dönüşüm gibi meselelerini anlamaya olanak tanıyan analitik platformlar hâline gelmiştir. Masallarda bilinçaltı simgeler ve kolektif hafıza üzerinden bireylere ataerkil düzen, evlilik, güzellik ve rekabet gibi temalar aracılığıyla kültürel kodlar aktarılır. Masaldaki küçük oğlanın kardeşleri tarafından dışlanması toplumsal dayanışmanın kırılmağına işaret eden sembolik bir anlatı olarak okunabilir. Ancak kahramanın gösterdiği fedakârlık ve elde ettiğı başarı, bu kırılmaları telafi eden bir onarım süreci olarak değerlendirilebilir ve böylece bireysel erdemin, toplumsal hafızadaki birleştirici gücüne işaret eder.

Göç hareketi, basit bir yer değıştirmeden ibaret değildir; toplumun kolektif hafızasını, kimliğe dair algılarını ve sözlü geleneklerini dönüştüren bir süreçtir. Bu süreçte masallar ve sözlü anlatılar, göçmen toplulukların aidiyet duygusunu koruma, yeni bir toplumsal düzene uyum sağlama ve yaşanan zorlukları sembolik bir dille ifade etme işlevi üstlenir. Göç eden toplumların masalları; kimlik arayışı, yabancılaşma, toplumsal uyum ve kültürel etkileşim gibi temaları işler ve bireylerin yaşadığı deneyimleri simgesel düzlemde aktarmaktadır. Göç, kültürel kodların karşılaşması ve yeniden biçimlenmesi anlamına gelir. Bu bağlamda masallar, bireyin geçmişle bağ kurmasına imkân tanırken, yeni yerleşim alanlarına uyum sürecini de destekler. Anlatılar, kültürel kimliğin sabit olmayıp dinamik, çok katmanlı ve sürekli dönüşen bir yapı olduğunu ortaya koyar. Masallar, bu dönüşüm sürecinde hem kolektif belleğin taşıyıcısı hem de kültürel uyumun aracı olarak işlev görmektedir.

Masallar, geçmişten günümüze uzanan kültürel bir sürekliliğin ve bireysel kimlik oluşumunun temel araçlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Bu anlatılar, geçmişe dair kültürel bir süreklilik sağladığı gibi, yeni toplumsal yapılar içinde yeniden şekillenmeye de katkıda bulunmaktadır. Kültürel değışim süreçlerinde masallar, yerel değerlerle yeni karşılaşmalar arasında bir köprü işlevi görerek bireyin kimlik algısının yeniden inşasına yardımcı olmaktadır. Böylece masallar, kimlik duygusunun merkezinde yer almaktadır ve kültürel süreklilik ile değışim arasında bir denge kurulmasını desteklemektedir. Günümüzde dijital ortamların etkisiyle sözlü anlatıların yeni mecralarda yeniden üretilmesi hem geleneksel masal biçimlerinin dönüşümünü hem de anlatıların daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlamaktadır. Bu durum, küresel dönüşüm süreçlerinin kültürel yapılar üzerindeki etkilerini anlamak açısından önemli ipuçlarını içermektedir.

Küresel dolaşıma giren masal motifleri, yerel anlatıların evrensel insan deneyimleriyle nasıl bütünleştiğini gösterir. Özellikle göç teması ekseninde yaygınlaşan bazı yapılar dikkat

çekicidir. Masallarda sıkça yer alan aidiyet, yeniden doğuş, sürgün ve geri dönüş gibi temalar, bireyin iç dünyasında yaşadığı kırılmaları yansıtmaktadır. Kahraman figürü, çoğunlukla yeni bir toplumsal yapıda kimliğini arayan bireyin simgesine dönüşmektedir. Göçmen karakterlerin karşılaştıkları engeller, gerçek yaşamda karşılaşılan sosyal, kültürel ve ekonomik zorlukların simgesel anlatımıdır. Bu yönüyle masallar, göç sürecinde bireyin yaşadığı psikolojik ve toplumsal kırılmaları dile getirerek, ortak bir hafıza üretir (Sommer, 2001, s. 44). Bu anlatılar, kültürel travmaların sembolik düzlemde işlenmesine ve toplumsal belleğin nesiller arası aktarımına imkân tanımaktadır. Özellikle geçiş süreci yaşayan bireylerin karşılaştığı kimlik krizleri ile kültürel uyum süreçlerini ele alan bu anlatılar, sosyal gerçekliğin edebî düzlemde temsilini ortaya koymaktadır. Halk anlatıları, sözlü gelenek içinde toplulukların sosyal ve kültürel yapısını, değerlerini, dünya görüşünü yansıtan metinlerdir. Bu anlatılar ait olunan topluluğun ortak deneyimlerini ve kimlik bilgisini kuşaktan kuşağa taşıyan birer hafıza formu olarak bilinmektedir. Mitler, efsaneler, masallar, fıkralar ve halk hikâyeleri gibi ürünler halk anlatıları başlığı altında değerlendirilir. Bu anlatılar, bir toplumun kültürel mirasını oluşturan ve kuşaktan kuşağa sözlü ya da yazılı biçimde aktarılan değerli eserlerdir. Halk anlatılarını doğru şekilde kavrayabilmek için zaman içinde farklı çözümleme yöntemleri geliştirilmiştir. Her anlatı, belirli bir zamanın ve mekânın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu anlatılar; yaratıldıkları dönemin toplumsal, kültürel ve zihinsel yapılarını da yansıtır (Ekici, 2006, s.89-91). Bu anlatılar, göç gibi toplumsal kırılma anlarında kimliğin korunmasına, aidiyetin sürdürülmesine ve geçmişle bağın yeniden kurulmasına katkı sağlamaktadırlar. Bu bağlamda, halk hikâyeleri hem geçmişin izlerini taşıırken hem de dönemin toplumsal koşullarına bağlı olarak biçim değiştirir ve yeni anlatı türlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Pertev Naili Boratav, “Yeni ve orijinal bir nevi karakteri olarak meydana gelen halk hikâyeleri, yerini tuttuğu destanın birçok vasıflarını hala taşımaktadır. Fakat bunlar onun asıl karakterini vermez. Süratle yeni bir nev'e gidiş vakıası karşısında bulunuyoruz: Destani anane gittikçe zayıflıyor, çünkü destanın asıl karakterini tayin eden sosyal şartlar gittikçe ortadan kayboluyor” (Boratav, 2002, s. 63). Bu dönüşüm sürecinde halk hikâyeleri, bir yandan destanlardan devrıldıkları izleri korurken, öte yandan yeni toplumsal koşullara uyum sağlayarak işlevsel bir aktarım aracı hâline gelmiştir. Özellikle halk hikâyeleri gibi sözlü gelenek içinde aktarılan anlatılar, yeni bir yere taşınan topluluğun geçmiş bilgisini sonraki nesillere aktarmasına yardımcı olurken, aynı zamanda yerleşilen toplumla kültürel etkileşim kurmayı da mümkün kılmaktadır.

Halk hikâyeleri, tarih boyunca toplumsal yaşamın ve kültürel değerlerin aktarımında önemli bir araç olmuştur. Şükrü Elçin halk hikâyesi kavramını şu şekilde tanımlamaktadır: “Arap

dilinde başlangıçta kıssa ve rivayet olarak düşünülüp sonraları eğlendirmek maksadı ile taklit manasında kullanılan hikâye deyimi, gerçek veya hayalî birtakım vakaların, maceralarını hususî bir üslupla, sözle nakil ve tekrarı demektir.” Bu tarif az bir farkla bugün anladığımız halk ve modern hikâye türü içinde kabul edilebilir. Türk halk hikâyeleri zaman seyri ve coğrafya mekân içinde efsane, masal, menkıbe, destan vb. mahsullerle beslenerek, dinî, içtimaî hadiselerin potasında iç bünyelerindeki bağlarını muhafaza ederek milletimizin roman ihtiyacını karşılayan eserlerdir.” (Elçin, 2004, s. 444). Halk hikâyeleri, genellikle anonim olarak kuşaktan kuşağa aktarılan, kahramanlık, tarihsel deneyim ve toplumsal temsil temalarını içinde barındıran sözlü anlatı türleridir. Bu anlatılar, bireyin kimlik, aidiyet ve kültürel hafıza alanlarında önemli işlevler üstlenir. “Halk hikâyelerini meydana getiren hadiseler gerçek ve gerçeğe yakındır. Bu sebeple teşekkül ettikleri devrin yargı hadiseleri bazen aynı şekilde, bazen de hikâye gerçekliği içinde yer alır. (Köroğlu Celali İsyanları, Ercişli Emrah, Şah Abbas’ın Van Kalesi’ni kuşatması, Yaralı Mahmut, İstanbul padişahının Gence’ ye Seferi.” (Alptekin, 1997, s. 19). Bu durum, halk hikâyelerinin hem tarihî olayları aktarma hem de toplumsal hafızayı kayıt altına alma işlevine sahip olduğunu göstermektedir. Bu işlev, anlatıların toplumsal yapılarla kurduğu ilişkiyi de açıkça ortaya koymaktadır. “Halk hikâyelerimiz, doğdukları ve yayıldıkları muhitlerin sosyal gelişimiyle çok yakından ilgilidir” (Boratav, 2002, s.57). Bu yaklaşım, halk hikâyelerinin yalnızca bireysel ve yerel deneyimleri aktarmakla kalmayıp, toplumsal yapı ve değerlerin sürekliliğini sağlamada da önemli bir işlev üstlendiğini ortaya koymaktadır. Halk hikâyeleri, geçmişin izlerini taşıyan anlatılar olmanın ötesinde, toplumsal değişim süreçlerinde aktif bir rol üstlenmektedirler. Bu tanımların yanında halk hikâyesi kavramı için Mehmet Aça, “Halk hikâyesi kavramı ise kahramanlık destanlarından sonra teşekkül eden ve nazım nesir karışımı bir yapı sergileyen, destanlara nazaran daha kısa ve gerçekçi, yerleşik hayat düzeni mahsulü metinleri karşılamak amacıyla kullanılmaktadır” (Aça, 1998, s. 3) ifadesini kullanmaktadır. Dolayısıyla halk hikâyeleri, tarihsel ve sosyal bağlamları içinde değerlendirildiğinde hem edebî bir tür hem de kültürel hafızayı taşıyan canlı belgeler olarak işlev görmektedir. Toplumsal ve kültürel değişimlerin etkisiyle şekillenen halk hikâyeleri, bireylerin yaşadıkları göç, sürgün veya toplumsal kırılma deneyimlerini anlamlandırmalarına ve bu süreçte kendi rollerini ve aidiyet duygularını yeniden tanımlamalarına imkân tanımaktadır. Bu anlatılar, bireylerin kimliklerini yeniden kurmalarına yardımcı olan dinamik yapılar olarak görülmektedir. Özellikle göç eden toplumlarda, halk hikâyeleri kültürel sürekliliği koruma işlevini üstlenmektedir. Sözlü kültürün sınırları aşan yapısı, bu anlatıların farklı coğrafyalarda da etkili olmasını sağlamaktadır. Aynı zamanda halk hikâyeleri, toplumsal hafızanın taşınmasında önemli bir role sahip olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle halk hikâyeleri, daha geniş bir

anlatı evreninin parçası olan halk anlatılarıyla ortak bir işlevi paylaşmakta; kültürel bellek ve toplumsal kimliğin aktarımında tamamlayıcı bir rol üstlenmektedir.

Destan kavramına ilişkin olarak Dursun Yıldırım (1998: 149), Türk dili ve edebiyatı tarihinde bu türü karşılamak üzere farklı dönemlerde çeşitli terimlerin kullanıldığını, ancak yabancı kökenli olmasına rağmen en yaygın kullanılan adlandırmanın “destan” olduğunu belirtir. Yıldırım’ın değerlendirmesi, destan teriminin tarihî ve kavramsal evrimini ortaya koyarken, günümüzde daha çok kahramanlık temalarının ön planda olduğu manzum, manzum-mensur veya mensur eserler için kullanıldığını vurgular. Bu durum, destanların zaman içinde hem biçim hem de içerik açısından toplumsal ihtiyaçlara göre yeniden şekillendiğini göstermektedir. Bu bağlamda, destanlar bir toplumun ortak hafızasını taşıyan ve kültürel değerleri kuşaktan kuşağa aktaran bir kültürel mekanizma olarak da değerlendirilebilir.

Pertev Naili Boratav (2002: 37–38) destanları, ulusların yazı öncesi dönemlerinde ortaya çıkıp gelişen anlatılar olarak tanımlar ve onların tarihî ve kozmolojik bilgi aktaran metinler olduğunu vurgular. Boratav’a göre destanlar, toplumların yaratılış ve kozmogoniye ilişkin tasavvurlarını, tanrılar ve doğaüstü varlıklarla ilgili inançlarını, ayrıca toplumsal geçmişlerini aktaran temel metinlerdir. Bu perspektif, destanların birey ve toplum kimliğinin şekillenmesinde ve kolektif belleğin inşasında kritik bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Destanlardaki kahramanlık öyküleri, yalnızca geçmişin olaylarını anlatmakla kalmaz; toplumsal normları, değerleri ve kültürel kimlik kodlarını da nesiller boyunca aktarır.

M. Fuat Köprülü (2001: 67) ise millî destanın ortaya çıkabilmesi için bir toplumun medeniyet düzeyinin görece düşük olması ve hayatını derinden etkileyen büyük sarsıntılarla karşılaşması gerektiğini ileri sürer. Köprülü’ye göre bu tür yoğun toplumsal deneyimler, destan geleneğini besleyen ortak hafızayı ve anlatı ihtiyacını doğurur. Bu durum, özellikle göç, sürgün veya savaş gibi toplumsal kırılmaların yaşandığı dönemlerde destanların birey ve topluluk için hem bir kimlik koruma hem de aidiyet sağlama aracı olarak işlev gördüğünü göstermektedir. Göç süreçlerinde kahraman figürlerinin yaşadığı mücadeleler, aslında bireylerin yeni toplumsal ve coğrafi koşullarda kimliklerini yeniden inşa etme çabalarının simgesel bir yansımasıdır. Destanlar toplumsal bellek, kültürel kimlik, değerler sistemi ve göç ile bağlantılı deneyimlerin aktarımında merkezi bir rol oynayan kültürel metinler olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle destanlar, kültürel sürekliliği sağlarken aynı zamanda toplumsal ve bireysel kimliğin yeniden üretimine katkıda bulunan dinamik anlatılar olarak öne çıkar.

Bu anlatı evreninin en bilinen örnekleri arasında; vatanı için çaresiz bir arayışa çıkan Altın Bülbül’ün, zorlu bir sınavdan geçerek adını tarihe yazdıran Boğaç Han’ın ve sazıyla, sözüyle büyük bir aşka tutulan âşık Emrah’ın Selvihan’a olan sevdasını konu alan hikâyeler yer

almaktadır. Sözlü kültürün taşıyıcısı olan bu tür anlatılar, bireylerin ve toplulukların kolektif hafızasında yer edinerek kimlik, aidiyet ve toplumsal değerlerin kuşaktan kuşağa aktarılmasına katkı sağlar. Özellikle destansı yapılar, masallar ve halk hikâyeleri; göç olgusunun toplumsal yapı üzerindeki etkilerini doğrudan ya da dolaylı biçimde yansıtan önemli kültürel veriler olarak dikkat çeker. Bu bağlamda, Altın Bülbül Masalı, göçün yarattığı duygusal ve mekânsal kopuşlara karşı bir direniş biçimi olarak öne çıkarken; Boğaç Han, bireysel kahramanlık üzerinden toplumsal mücadeleyi simgeler. Emrah ile Selvihan hikâyesi ise sevda ekseninde gelişen bir iç göç temasını, bireyin toplumla ve kaderle mücadelesi üzerinden işler. Her üç anlatı da sözlü kültürün göç bağlamında nasıl dönüşüme uğradığını ve bu dönüşümün anlatılara nasıl yansıdığını ortaya koyması açısından incelenmeye değerdir.

Altın Bülbül

Bir padişah, memleketine ihtişamlı bir cami yaptırır. Caminin güzelliği herkes tarafından hayranlıkla seyredilir. Bir gün Hızır Dede, padişaha caminin bir eksikliğinin olduğunu, kubbesine Altın Bülbül konulmadıkça tamamlanmış sayılmayacağını söyler. Ardından kaybolur. Padişah, bu kuşu bulma işini oğullarına bırakır. Üç oğlundan en küçüğü, zorlukları göze alarak Kafdağı'nın ardına gitmeye talip olur. Yola çıkan üç kardeş, yol ayrımında farklı yönlerde giderler. Büyük oğlan ile ortanca oğlan kolay yolları seçer, fakat yolda tembelliğe düşerek bir şehirde oyalanır, görevlerinden vazgeçerler. Küçük oğlan ise bataklık yoldan gitmeyi kabul eder. Yolda Hızır Dede ile karşılaşır ve onun duasını alır. Bu yardım, küçük oğlanın yolculukta karşısına çıkan engelleri aşmasında ona güç verir. Küçük oğlan, önce yedi canlı dev ile karşılaşır. Yiğitliğiyle onu öldürür ve devin sarayındaki güzel kızı kurtarır. Kız, ona yol göstererek Kafdağı yolculuğuna devam etmesini sağlar. Ardından sekiz canlı dev çıkar karşısına; delikanlı onu da yenerek saraydaki başka bir kızı kurtarır. Bu kız da ilerideki daha büyük tehlike hakkında onu uyarır. Yoluna devam eden delikanlı, bu kez dokuz canlı devin anasıyla karşılaşır. Kadın, delikanlının yiğitliğini ve mertliğini görünce onu evlat edinir, korur ve önemli öğütler verir. Ona karşılaşacağı engelleri nasıl aşacağını tek tek anlatır: mermer taşın altındaki gemi, deniz atı, sihirli kapılar, dikenli yollar, bulanık pınar ve nihayet peri padişahının sarayı. Delikanlı, verilen öğütlere harfiyen uyar. Bütün engelleri sabır ve cesaretle aşar. Peri padişahının sarayına gizlice girerek Altın Bülbül'ü ele geçirir. Ancak kuş ötünce peri padişahı uyanır ve peşine düşer. Delikanlı, zorlukla da olsa kaçmayı başarır. Sonunda, küçük oğlan ülkesine sağ salim dönerek babasına Altın Bülbül'ü teslim eder. Büyük cami, bu kutsal kuş ile tamamlanmış olur. Masal, küçük oğlanın yiğitliği, sabrı, azmi ve alçakgönüllülüğü sayesinde başarıya ulaşmasıyla son bulur (Tezel, 1997, s. 127-169).

Göç ve Mekân Algısı

Altın Bülbul masalı, kahramanın Kafdağı'na doğru yaptığı yolculuğu, göç olgusunun kültürel ve simgesel boyutlarını içeren bir dönüşüm süreci olarak sunar. Harvey'nin mekânın toplumsal pratiklerle kurulduğu ve bu pratiklerin değişimiyle sürekli dönüşen bir yapı kazandığına ilişkin yaklaşımı dikkate alındığında, masadaki yolculuğun mekânı yeniden anlamlandıran göç nitelikli bir hareket olduğu görülür (Harvey, 2003, s. 98). Lefebvre'nin "her toplum (dolayısıyla, içerdiği çeşitliliklerle birlikte her üretim tarzı, genel kavramın kendi gösterdiği tikel toplumlar) bir mekân üretir, kendi mekânını üretir" (Lefebvre, 2014: 61) şeklindeki mekânın toplumsal olarak üretildiğine dair yaklaşımı ile Harvey'nin mekânsal pratiklerin değişiminin mekânı dönüştürdüğü yönündeki vurgusu birlikte ele alındığında, küçük oğlanın yolculuğu, göçü mekânı yeniden kuran bir eyleme dönüştürür. Bu süreçte küçük oğlan, Ricoeur'ün "kurmaca anlatının uzaklaştığı gerçeklik gündelik dilde gerçeklik olarak anladığımız, "gerçeklik" dediğimiz şeydir: "İmgelem gerçeklik denilen şeyden uzaklaştıkça gerçekliğin kalbine daha çok yaklaşır" (Ricoeur, 1991, s. 133) şeklindeki anlatının özneyi dönüştürücü gücüne atfettiği biçimde, hem kendini hem de dünyayı yeniden kurgular. Yolculuk boyunca karşılaşılan her durağın bir sınav alanı hâline gelişi, dev ananın koruyucu rolü ve Hızır'ın rehberliği, Eliade'nin kutsal mekân ve kutsal rehber (Eliade, 1991: 108) figürlerinin göç ritüellerindeki işleviyle uyumludur. Bu çerçevede küçük oğlanın göç yoluyla edindiği bilgi, deneyim ve güç yalnızca bireysel bir olgunlaşma olmayıp dönüş yolculuğunda topluluğun düzenini tamamlayan bir kültürel döngüye işaret eder. Altın Bülbul'ün getirilmesiyle caminin tamamlanması, göçün hem mekânı hem de toplumsal yapıyı bütünleyen kurucu niteliğini ortaya koyar. Böylece masal, göçü sabit bir yer değiştirme hareketinden ziyade, mekânın, kimliğin ve kültürel hafızanın yeniden üretildiği ritüel bir dönüşüm pratiği olarak kavramsallaştırır.

Aidiyet

Altın Bülbul masasında küçük oğlanın yolculuğa çıkarken kardeşlerinden ayrılması, aile içi aidiyet bağının çözülerek bireysel bir kimlik arayışının başlamasına işaret eder. Kahraman, eski toplumsal konumundan uzaklaşarak zor bir sürece adım atar. Diğer kardeşlerin tembelliğe düşerek görevi bırakmaları, aidiyet bağlarının zayıflığını ve toplulukla aralarındaki sorumluluk ilişkisinin gevşekliğini simgelerken, küçük oğlanın zorlu yolu seçmesi ve görevden vazgeçmemesi, aidiyetin ancak sadakat, cesaret ve eyleme dökülmüş sorumlulukla inşa edildiğini gösterir. Lefebvre ve Harvey'nin mekânın toplumsal pratiklerle kurulduğuna dair yaklaşımı dikkate alındığında, küçük oğlanın yolculuğu, topluluğa aidiyetinin sınıandığı ve yeniden üretildiği dönüşümsel bir süreç olarak görünür. Karşılaştığı devler, sihirli eşikler ve bilinmeyen coğrafyalar, kimliğin askıya alındığı ve yeniden biçimlendiği sınav alanlarıdır. Bu süreçte Hızır'ın rehberliği ve dev ananın koruyuculuğu, aidiyetin bireysel bir duygu

olmayıp kolektif bir dayanışma pratiğiyle pekiştiğini gösterir. Kahramanın Altın Bülbul'ü getirerek camiyi tamamlaması, aile ve toplumla kurduğu aidiyet bağının olgunlaştığını ve dönüş yolculuğunun toplumsal kabul ile anlam kazandığını vurgular. Böylece masal, aidiyeti durağan bir kimlik durumu olarak görülmeyip bireyin sorumluluk üstlenerek, sınavlardan geçerek ve topluluğa katkı sağlayarak sürekli yeniden ürettiği dinamik bir süreç olarak kavramsallaştırır.

Kültürel Bellek ve Sözlü Gelenek

Hızır Dede'nin görünerek yol gösterici figür olarak ortaya çıkması, Türk-İslam kültürel belleğinde ilahi rehberlik ve kutsal yol göstericilik motiflerinin sürekliliğini ve toplumsal hafızadaki kalıcılığını temsil etmektedir. Delikanlının yolculuk boyunca karşılaştığı yedi, sekiz ve dokuz canlı devler, sihirli engeller ile dikenli yollar gibi mitik engeller, halkın sözlü kültüründe “zor yolculuk”, “sınanma” ve “çile çekme” temalarını taşıyan anlatı modelleri olarak kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Bu anlatılar, göçebe toplumların kolektif hafızasında kahramanlık, sabır ve inanç gibi kültürel değerlerin muhafazası ve yeniden üretimi için işlevsel bir mekanizma teşkil etmektedir. Freud'un belleğe ilişkin teorisi bağlamında değerlendirildiğinde, bellek her anıyı saklamakta ve geçmiş, zamanın lineer kavramından bağımsız olarak koruma işlevi görmektedir (Freud, 2014). Dolayısıyla, Hızır Dede motifinin taşıdığı kutsal rehberlik ve kahramanın sınanma süreci, salt tarihsel bir geçmişin aktarımından öte, toplumun kolektif belleğinde zamandan münezzeh biçimde varlığını sürdüren kültürel anlamlar ve değerler bütününe yeniden üretmektedir.

Kimlik Arayışı

Bireyin kimlik arayışında karşılaştığı zorluklar, göç ve farklılık temalarıyla derinlemesine ilişkilidir. Göç öncesinde var olan korku, aslında bilinmezlikten çok “farklı olma” duygusudur ve bu korkunun göç ederek ortadan kalkacağı varsayılır. Ancak göç edilen yerde de farklılık, yeni ve farklı biçimlerde deneyimlenir; göç eden kişi, ait olmadığı bir ortamda “farklı” olmanın getirdiği zorluklarla karşılaşır. Uluç&Soydan'ın belirttiği gibi, “farklı olmaktan kaynaklanan göçün temel sebebi; farklı yaşam tarzı ve dil oyunudur” (Uluç&Soydan, 2009, s. 182). Bu çerçevede, küçük oğlanın Kafdağı'na tek başına gidip engelleri aşması bireysel kimlik kazanma sürecinin simgesel bir anlatımıdır. Kardeşlerinden ayrılması ve tek başına yol alması, “sürgün” niteliği taşıyan bir kimlik arayışını ifade ederken, Altın Bülbul'ü getirmesi onun toplum içinde kendi değerini ve yerini kanıtlama çabasıdır. Böylelikle masal, göçebe toplumlarda bireysel kimliğin ancak zorlukların ve sınavların aşılmasıyla kurulabileceğini ve farklılıkla aidiyet arasındaki gerilimin bu süreçte önemli bir rol oynadığını göstermektedir.

Toplumsal Kırılmalar

Toplumun sürekliliğini sağlayan bağlar, bireylerin özverisiyle ayakta tutulur. Masalda küçük oğlanın kardeşleri tarafından bırakılması, toplumsal dayanışmanın zayıfladığı anları sembolize eder. Bu durum, dayanışma yerine bireysel çıkarların ya da tembelliğin ön planda olduğu bir toplumsal kırılmayı temsil eder. Ancak küçük oğlanın gösterdiği fedakârlık ve elde ettiği başarı, bu kırılmaları onarır niteliktedir. Bu bağlamda anlatı şu toplumsal mesajı verir: Bireylerin zaafı, toplumun birlik duygusunu zedeleyebilir; fakat erdemli ve cesur bir kahraman, topluluğun kaderini yeniden inşa edebilir. Bu anlatı eğilimi, Türk masallarındaki geleneksel motifleri inceleyen çalışmalarla da paralellik gösterir. Örneğin Saim Sakaoglu, “Üstün fikrin, idealin hiç değilse hayâl âleminde gerçekleşmesini sağlamak; güçsüzlüğümüz sebebiyle, doğru olduğunu bildiğimiz halde gerçekleştiremediğimiz bazı ideal fikirlerin tahakkukuna yardım etmek” (Sakaoglu, 1999, s. 159-160) diyerek bu durumu masalın yaratılma sebebi olarak görür. Bu çerçevede, küçük oğlanın yalnızlığı ve ardından gösterdiği başarı; bireyin toplumsal dirilme ve yeniden yapı oluş sürecindeki rolünü net bir biçimde ortaya koymaktadır.

Boğaç Han

Bayındır Han, büyük bir toy düzenler ve oba halkını çadırlarına göre oturtur. Çocuğu olmayanlar kara otağa alınır; bu durum Dirse Han ve eşini utanca sürükler. Çocuksuzluk onlar için büyük bir dışlanma ve toplumsal kırılma sebebidir. Bunun üzerine Dirse Han'ın eşi, kocasını kurban kesmeye, Tanrı'ya dua etmeye ikna eder. Duaları kabul olur ve bir oğulları dünyaya gelir. Çocuk kısa sürede yiğitlik gösterir. Henüz gençken meydana çıkan bir boğayı öldürerek kahramanlığını kanıtlar. Bu olaydan sonra Dede Korkut gelir ve ona “Boğaç” adını verir. Ad alma, topluluk içinde kimlik ve aidiyet kazanma anıdır. Boğaç Han'ın yiğitliği, obadaki diğer gençler arasında kıskançlık uyandırır. Kırk nâmert, Dirse Han'a oğlunun kendisine ihanet ettiği yönünde iftira eder. Dirse Han, bu sözlere inanarak bir av sırasında oğlunu okla yaralar. Oğul, can çekişirken annesi tarafından bulunur. Anne, oğlunun yarasını iyileştirmek için büyük bir çaba gösterir. Bu süreçte Boz atlı Hızır da görünerek yarasını iyileştirir ve ona yeniden yaşama gücü verir. Boğaç Han iyileştikten sonra, kırk nâmertin ihaneti ve babasının yanılgısı toplumda büyük bir sarsıntı yaratır. Ancak zamanla gerçek anlaşılır ve Boğaç Han babasıyla barışır. Böylece baba-oğul arasındaki bağ yeniden kurulur; Boğaç Han toplum içinde hem kahraman hem de geleceğin lideri olarak kabul edilir (Ergin, 1971, s. 8-27).

Göç ve Mekân Algısı

Boğaç Han anlatısında anlatının geçtiği mekânlar göçebe yaşam tarzının ve bu yaşama özgü toplumsal yapının izlerini taşır. Bayındır Han'ın toyunda kullanılan ak, kızıl ve kara otağlar, toplumsal statünün mekânsal temsiline dönüşür. Özellikle çocuğu olmayanların kara otağa oturtulması, yalnızca bireysel bir eksiklik olmayıp topluluk tarafından dışlanma, ötekileştirilme ve aidiyetin sorgulanması anlamına gelir. Bu durum, sözlü kültür ürünü olan destansı anlatıda göç temasının yalnızca fiziksel bir hareketlilikle sınırlı olmadığını; bireyin topluluk içindeki yerini kaybetmesiyle ortaya çıkan sembolik bir sürgün ya da içsel bir göç biçiminde de tezahür edebileceğini gösterir. Nitekim Yazıcı (2002, s. 607), göçmenleri “ekonomik, siyasal ve dinî sebeplerle anavatanlarını terk ederek; dilini dahi bilmedikleri topraklarda, hiç tanımadıkları bir atmosfer içinde, hayata ve kendi köklerine tutunmaya çalışan” bireyler olarak tanımlar. Her ne kadar bu tanım modern zamanlardaki göç olgusuna işaret etse de Boğaç Han anlatısında topluluğun dışına itilen bireylerin yaşadığı kimliksel kopuş ve aidiyet mücadelesiyle benzerlik gösterir. Böylece anlatıdaki göç, toplumsal yapının ve bireyin kimliğinin yeniden tanımlandığı çok katmanlı bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aidiyet

Boğaç Han'ın çocuklukta olağanüstü bir güçle boğayı öldürmesi ve ardından Dede Korkut tarafından adlandırılması, bir gencin topluluk içindeki yerini kazanma ve aidiyetini kanıtlama sürecini sembolize eder. Göçebe yaşamda aidiyet, kan bağı kadar kahramanlık ve cesaretle de ölçülür; bu nedenle Boğaç'ın boğayı öldürmesi, onun topluluk tarafından kabul edilmesinin ön şartıdır. Buna karşılık, Dirse Han'ın oğlunu iftiralar sonucu yanlışlıkla vurması, aidiyet bağının kesintiye uğradığı dramatik bir andır. Baba-oğul arasındaki bu kırılma, bireyin toplulukla bağını temsil eden aile kurumunun nasıl çatışmaya sahne olabileceğini gösterir. Böylece aidiyet kırılmalı bir bağ olarak da dikkat çekmektedir.

Hızır'ın müdahalesi ve Boğaç'ın yeniden güç kazanması, göç yolculuğunda karşılaşılan engellerin üstesinden gelinmesini sağlayan koruyucu ve rehber figürlerinin rolünü ortaya koyar. Böylece destanda göç, bireyin toplumsal aidiyetini, liderlik potansiyelini ve kahramanlık kimliğini inşa ettiği ritüel bir süreç olarak işlev görür; mekân ise bu süreç boyunca sürekli yeniden anlam kazanan, hem topluluk hem de birey için sosyal ve kültürel bir yapı hâline gelir.

Kültürel Bellek ve Sözlü Gelenek

Kültürel bellek, toplumların kimlik ve değerlerini nesiller boyunca taşıyan, canlı ve dinamik bir yapıdır. Destanda kültürel bellek, özellikle ad verme, kurban, dua ve doğaüstü yardım

motifleri aracılığıyla aktarılır. Dede Korkut'un Boğaç'a ad vermesi, bireyin topluluk hafızasına kaydedilmesi ve kimliğin sürekliliğinin sağlanmasıdır. Göçebe toplumlarda ad verme, kimlik ve soyun devamlılığının güvence altına alınmasında kritik bir rol oynar. Kurban sunma ve dua sahneleri ise göçebe Türk topluluklarının inanç sistemlerinin destana yansımaları gözler önüne serer. Boz atlı Hızır'ın görünerek Boğaç'ın yarasını iyileştirmesi, kültürel bellekte kökleri derinlere dayanan doğaüstü koruyucu figür inancının yaşatılmasıdır. Nietzsche'ye göre bellek, insanın tüm geçmişini taşıyan, nesiller boyunca koruyan ve aktaran nadir ve hünerli bir yetidir (Barash, 1997, s. 707-717). Bu çerçevede, destanda anlatılanlar inanç, kimlik ve toplumsal hafıza göçünü de nesiller boyunca canlı tutan kültürel mekanizmalar olarak işlev görmektedir.

Kimlik Arayışı

Boğaç Han'ın boğayı öldürerek topluluğa kendini kanıtlaması, göçebe kültürlerde kimlik inşasının ritüelleşmiş bir biçimi olarak öne çıkar; birey, topluluk önünde sergilediği yiğitlik gösterisiyle kimliğini kazanır ve bu, gençlerin kimlik arayışında geleneksel bir yol olarak kabul edilir. Ancak baba ile oğul arasındaki çatışma, bireysel kimlik ile otoritenin temsilcisi olan aile reisi arasındaki kuşaklar arası gerilimi açığa çıkarır. Boğaç'ın direnişi, bireysel kimliğin toplumun yerleşik otoritesiyle çatışarak yeniden şekillenebileceğini gösterirken, destan kimlik arayışını yalnızca bireysel bir süreç olmaktan çıkarıp, toplumsal boyutlarıyla da ele alır. Bu bağlamda, göç süreci de terk edilen ve yerleşilen yerlerin yanı sıra göç edenlerle göç edilenler arasındaki nitel ve nicel farklılıklar, göçün nedeni, kapsamı ve işleyiş biçimi gibi etkenler doğrultusunda her seferinde özgün ve farklı deneyimlere yol açmaktadır (Yılmaz, 2014, s. 1692). Böylece kimlik ve göç temaları hem bireysel hem de toplumsal dinamiklerle örülü karmaşık bir yapı olarak anlatıda biçimlenmektedir.

Toplumsal Kırılmalar

Topluluk içindeki krizler, göçebe toplum anlatılarında toplumsal dayanışmanın sınanması da ifade eder. Kırk nâmert'in iftirası, bu bağlamda göçebe toplumun iç dengelerindeki kırılganlığı açığa çıkarır; çünkü fitne yalnızca kişiler arası bir çatışmayı değil, tüm obanın düzenini tehdit eden bir kriz haline gelebilir. Dirse Han'ın oğluna güvenmek yerine topluluk içindeki dedikodulara kulak vermesi; bu otorite-adalet dengesinin çatırdamasına yol açar. Bu kırılma, topluluğun birlik sınavıdır. Anlatının çözülmeye yüz tutan yapısına rağmen anlatının sonunda baba-oğulun barışması ve düzenin tekrar sağlanması, göçebe toplumlarda kırılmalar karşısında sergilenen onarıcı gücü ve dayanıklılığı simgeler. İçsel çatışmaların ve dağılma tehlikesinin masalsı bir düzlemde ifade edilmesi, bu anlatıların kültürel sürekliliğinde merkezi bir rol oynar. Türk masal geleneğinde, toplumsal düzenin teslim alınması ya da restorasyonu

genellikle toplumsal uzlaşma ve normatif yapının yeniden tesis edilmesiyle gerçekleşir; böylece masallar, kolektif moral dokuyu yeniden inşa eden kültürel araçlar haline gelirler (Karakuş & Ökten, 2021, s. 35). Bu bağlamda, masallar yalnızca bireysel kahramanlık öyküleri olarak görmeyerek toplumsal krizlere karşı kültürel direnç ve normatif düzenin yeniden üretimi işlevini yerine getiren dinamik anlatılar olarak da değerlendirilmelidir.

Ercişli Emrah ile Selvihan

Ercişli Emrah, Van'ın Erciş yöresinde yaşayan bir âşıktır. Bir gün rüyasında güzel bir kız görür ve ona âşık olur. Uyandığında gördüğü bu kızın Tebriz'de yaşayan Selvihan adlı bir bey kızının hayali olduğunu öğrenir. Bunun üzerine Emrah, sazını eline alıp diyar diyar dolaşarak Selvihan'a ulaşmaya karar verir. Emrah, yol boyunca birçok zorlukla karşılaşır; dağlar aşar, farklı diyarlardan geçer, türlü imtihanlarla sınanır. Bu yolculuk bir anlamda onun aşk uğruna göç edişi ve kendini kanıtlama sürecidir. Emrah'ın yanında sadık arkadaşı Âşık Gezengi de vardır. Emrah, Tebriz'e vardığında Selvihan'a kavuşur. Ancak Selvihan'ın babası, kızını kolay kolay vermek istemez. Ona çeşitli şartlar koşar ve imkânsız gibi görünen görevler yükler. Emrah hem iradesi hem de aşkının gücüyle bu engelleri aşar (Sakaoğlu, 1987, s. 66-82).

Göç ve Mekân Algısı

Ercişli Emrah ile Selvihan halk hikâyesi, kahramanın aşk uğruna çıktığı yolculuk üzerinden göç olgusunu, mekân algısını ve aidiyetin inşasını ön plana çıkarır. Mekân, bireyin hem fiziksel hem de içsel dönüşümünü mümkün kılan çok katmanlı bir deneyim alanı olarak değerlendirilmelidir; Heidegger'in de vurguladığı gibi, mekân yalnızca fiziksel bir alan olarak görülmeyip barındırdığı enerjiler ve cisimlerle birlikte anlam kazanan dinamik bir yapı olarak kavramsallaştırılabilir (Heidegger, 1997, s. 11–31). Emrah'ın Tebriz'deki Selvihan'a ulaşmak üzere Erciş'ten yola çıkması, yüzeyde bir yer değiştirme gibi görünse de, derin yapıda bireysel kimliğin yeniden inşasını ve toplumsal aidiyetin sınanmasını mümkün kılan sembolik bir göç sürecidir. Yol boyunca aşılması gereken dağlar, karşılaşılan engeller ve çeşitli imtihanlar, bireyin eski statüsünden ayrılıp yeni bir statüye adım attığı eşik mekânları olarak işlev görür. Sadık arkadaşı Âşık Gezengi ile hareket etmesi, göçün yalnızca bireysel bir hareket olmayıp topluluk ve dayanışma temelli bir süreç olduğunu gösterir. Yolculuk, aynı zamanda göçebe toplumların kolektif hafızasında yer alan “sürgün, sınanma ve sabır” temalarının bireysel bir anlatıya dönüşmesini sağlar. Emrah'ın Tebriz'e ulaşması ve Selvihan'ın babasının koyduğu zorlayıcı şartları aşması, göçün bireyin irade, cesaret ve toplulukla kurduğu aidiyet aracılığıyla kimliğini ve toplumsal yerini yeniden inşa ettiği ritüel bir süreç olduğunu ortaya koyar. Böylece

destan, mekânı sabit bir coğrafi alan olmaktan çıkararak, göç ve sınavlar aracılığıyla kimlik, topluluk aidiyeti ve bireysel olgunlaşmanın birlikte inşa edildiği dinamik bir yapı olarak konumlandırmaktadır.

Aidiyet Sorunları

Emrah'ın âşık olduğu kızın kendi obasından olmaması, aidiyetin dışarıya taşması ve farklı topluluklar arasında köprü kurma girişimidir. Selvihan'ın babasının bu aşka karşı çıkışı ise topluluk aidiyetini koruma refleksiyle açıklanabilir. Burada bireysel aşk ile toplumsal düzen arasındaki çatışma ortaya çıkar: Emrah aşkı için kendi toplumundan “ayrılırken”, Selvihan babasının kurallarına uymak zorundadır.

Ercişli, yalnızca bireysel kimlik ve topluluk bağları ile değil, farklı topluluklar arasında kurulan sosyal ve kültürel köprüler üzerinden de şekillenir. Emrah'ın âşık olduğu Selvihan'ın kendi obasından olmaması, bireysel aidiyetin sınırlarını aşarak farklı topluluklara yayılmasını ve bu topluluklar arasında bir bağ kurma çabasını temsil eder. Bu durum, aidiyetin salt doğuştan gelen veya mekânsal olarak sabit bir olgu olmadığını, aksine toplumsal pratikler ve ilişki ağlarıyla sürekli yeniden üretildiğini gösterir (Lefebvre, 1991; Harvey, 2003, s. 98). Selvihan'ın babasının Emrah'ın aşkına karşı koyması, topluluk aidiyetini ve sosyal düzeni koruma refleksi olarak okunabilir; bireysel arzuların, topluluk normları ve hiyerarşik düzen karşısında sınındığını ortaya koyar. Bu bağlamda, Emrah'ın aşk uğruna kendi topluluğundan ayrılması, eski statüsünden ayrılarak başka bir alana geçişiyle toplumsal aidiyetin yeniden biçimlendiğini gösterir. Selvihan'ın ise babasının kurallarına uymak zorunda olması, toplumsal kısıtlamaları ve normları temsil eder; bireysel kimlik ve aidiyetin, topluluk kuralları ve kolektif beklentilerle sürekli etkileşim hâlinde olduğu görülür. Böylece destanda aidiyet, farklı topluluklar, sosyal normlar ve bireysel arzular arasındaki dinamik etkileşim üzerinden yeniden inşa edilen, esnek ve sınanan bir yapı olarak kavramsallaştırılır.

Kültürel Bellek ve Sözlü Gelenek

Emrah'ın yolculuğu sırasında sazıyla dile getirdiği türküler, sözlü geleneğin belleğini taşıyan en güçlü anlatım biçimlerinden biridir. Bu türküler kolektif hafızanın yeniden üretilme anlarıdır. Sözlü kültürde türkü, geçmişte yaşanan duygu, olay ve değerleri şimdiki zamanla kesiştirerek yeniden hatırlanabilir ve aktarılabilir kılar. Bu bağlamda, Proust'un “geçmişe ait bir anın zihinde belirmesi için, rastlantısal veya farkında olarak, şimdiki zamanın bir noktası ile kesişmesi gerekmektedir” düşüncesi önemlidir; çünkü bu kesişme anı, geçmişin tüm duygu yoğunluğuyla gün yüzüne çıkması anlamına gelir (Proust, 2010). Emrah'ın türküleri de tam bu işlevi görür: geçmişteki aşk acısı, özlem ve bağlılık, onun sesi aracılığıyla şimdiki zamana

taşınır ve bellekte canlı kalır. Ayrıca Emrah'ın yolculuğuna eşlik eden Âşık Gezengi, halk hikâyelerinde sıkça rastlanan “sadık dost” motifinin bir yansımasıdır ve göçebe toplumların kültürel belleğinde yol arkadaşlığının, dayanışmanın ve sadakatin ne denli köklü bir yer tuttuğunu ortaya koyar. Böylece hem türkü hem de yol arkadaşlığı motifi, toplumsal ve tarihsel belleğin de yeniden inşasına katkı sunmaktadır.

Kimlik Arayışı

Emrah'ın rüyasında gördüğü kıza ulaşma çabası, aslında bir kimlik inşa sürecidir. Aşk, onun için bir kahramanlık ve erginlenme yolculuğudur. Çeşitli engelleri aşarak sevgilisine ulaşmaya çalışması, toplum önünde kendini kanıtlama, sazi ve sözüyle bir aşık kimliğini perçinleme sürecidir.

Toplumsal Kırılmalar

Aşk ile aile ya da otorite arasındaki gerilim, göçebe toplum masallarında sıkça rastlanan toplumsal kırılma motifinin temel dinamiğidir. Selvihan'ın babasının aşkı engellemesi, bireysel arzular ile toplumsal otorite arasındaki çatışmayı dramatize ederek bu temayı simgeler. Özellikle masallar, toplumun normlar ve bireysel tutumlarla baş etme biçimlerini örnekleyen anlatılar olarak işlev görür. Neslihan Karakuş ve Celile Eren Ökten'in çalışmalarında ise masalların toplumsal normları bilinçaltına sezdirerek aktardığı vurgulanmaktadır; bu sayede masallar, bugün bile toplumsal düzen ile bireysel değerler arasında kurulan hassas dengeyi yansıtmaktadır (Karakuş & Ökten, 2021). Dolayısıyla “aşk ile otorite” teması hem bireysel hem de kültürel boyutlarıyla toplumda süreklilik gösteren bir anlatı evresidir.

Sonuç

Göç olgusu, halk anlatılarında bireylerin kimlik kazanımı, aidiyet inşası, toplumsal ilişkilerin biçimlenmesi ve kültürel belleğin kuşaktan kuşağa aktarımı gibi birçok boyutta etkisini gösteren çok yönlü ve dinamik bir süreç olarak temsil edilmektedir. Bu bağlamda, Altın Bülbül, Boğaç Han ve Ercişli Emrah ile Selvihan gibi anlatılar, göç temasının halk anlatılarındaki çok katmanlı temsillerini ortaya koyarak sözlü kültürün hem bireysel hem de toplumsal düzeyde nasıl işlediğini anlamaya katkı sunar. Bu anlatılarda göç, karakterlerin dönüşüm geçirdiği, değerlerin sınıandığı ve kültürel kodların yeniden üretildiği bir arka plan işlevi görmektedir.

Altın Bülbül masalında küçük oğlanın Kafdağı'na yaptığı yolculuk, bireyin kendi benliğiyle yüzleştiği, kimliğini yeniden inşa ettiği ve topluma kabul sürecinden geçtiği sembolik bir anlatı düzlemi olarak okunabilir. Masaldaki yedi, sekiz ve dokuz canlı devler ile sihirli engeller, göçebe kültürlerin hafızasında yer etmiş sınanma ve direniş temalarını simgelemektedir. Bu

semboller, bireyin yalnızlık, korku ve belirsizlik gibi duygularla baş ederek olgunlaşma sürecini tamamlamasını temsil eder. Yolculuğun sonunda ulaşılan “altın bülbül” ise kimlik kazanımının ve toplumsal aidiyetin simgesel ödülü niteliğindedir. Böylece masal, bireysel gelişimin kolektif değerlerle kesiştiği, kültürel aktarımın sembolik bir düzlemde gerçekleştiği bir anlatı alanı yaratır.

Benzer şekilde Boğaç Han anlatısı da göç teması çerçevesinde hem bireysel kahramanlık anlatısını hem de toplumsal dayanışma ve çözülme süreçlerini iç içe sunar. Boğaç Han’ın boğayı öldürerek adını kazanması, bireyin fiziksel güç ve cesaret yoluyla toplum içindeki konumunu meşrulaştırmasının göstergesidir. Aynı zamanda, kırk nâmert’in ihaneti ve Dirse Han’ın oğlunu tanıyamayarak yaralaması gibi olaylar, göçebe toplumlarda aidiyet bağlarının ne denli kırılgan olabileceğini gözler önüne serer. Ancak anlatının sonunda gerçekleşen uzlaşma, toplumsal dayanışmanın yeniden tesisi ve kültürel sürekliliğin sağlanmasında bireysel irade ve eylemin ne kadar belirleyici olduğunu vurgular. Bu da göç eden ya da yer değiştiren toplumların, kimlik ve aidiyet sorunlarını içsel çatışmalar aracılığıyla da yeniden şekillendirdiğini gösterir.

Ercişli Emrah ile Selvihan hikâyesi ise göç temasını daha çok duygusal ve psikolojik düzlemde işler. Emrah’ın sevdiğine kavuşmak için çıktığı yolculuk hem fiziki hem de ruhsal bir geçiş süreci olarak ele alınır. Bu yolculuk sırasında karşılaşılan engeller, sınamalar ve dayanışma motifleri; bireyin içsel dönüşümünü, sevgi ve sadakat gibi değerler etrafında kurulan aidiyet arayışlarını simgeler. Aynı zamanda, saz ve türkü gibi sözlü kültür unsurlarının bu anlatıda belirgin bir şekilde yer alması, göçle birlikte taşınan duygusal birikimlerin, kültürel belleğin aktarımındaki rolünü öne çıkarır. Bu noktada, sözlü kültür geçmişi bugüne taşıyan ve geleceğe aktaran canlı bir bellek mekanizması olarak işlev görmektedir.

Bu anlatılar bütüncül olarak değerlendirildiğinde, göçün halk anlatılarındaki temsili yalnızca coğrafi bir hareketlilikle sınırlı kalmaz. Aksine, bireyin kimliğini yeniden inşa ettiği, toplumsal normları sorguladığı, dayanışma ve çatışma süreçlerinden geçtiği, kültürel kodların yeniden üretildiği çok katmanlı bir deneyim alanı olarak anlam kazanır. Göçün beraberinde getirdiği aidiyet sorguları, toplumsal kırılmalar, kimlik dönüşümleri ve kültürel etkileşimler, sözlü kültürün zengin anlatı dağarcığında farklı biçimlerde temsil bulur. Bu temsil biçimleri, anlatıların tarihsel, sosyal ve coğrafi değişimlere duyarlı, dinamik ve dönüşen yapıları olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Sonuç olarak, Altın Bülbül, Boğaç Han ve Ercişli Emrah ile Selvihan gibi halk anlatıları, göç olgusunun bireysel ve toplumsal boyutlarını farklı perspektiflerden derinlemesine inceleyerek kültürel kimliğin oluşum süreçlerine ışık tutmaktadır. Bu anlatılar, bireysel

kahramanlık, aşk, dayanışma, sınanma ve uzlaşma gibi temalar aracılığıyla göçün ruhsal ve kültürel bir yeniden doğuş olduğunu göstermektedir. Söz konusu anlatılar, geçmiş ile gelecek arasında kurulan köprüler aracılığıyla kültürel sürekliliğin ve toplumsal hafızanın aktarımında merkezi bir rol üstlenmekte; göç eden toplumların kimlik, aidiyet ve toplumsal bütünlük gibi temel değerlerinin sözlü kültürde nasıl yeniden üretildiğini gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda çalışma, halkbilimi literatürüne ve göç çalışmaları alanına sunduğu özgün yorum ve çözümlemeler ile hem kuramsal hem de yöntemsel açıdan anlamlı katkılar sağlamaktadır.

Kaynaklar

- Aça, M. (1998). *Tufan'ın kuşları ve Kozi Körpeş-Bayan Sulu destanındaki bazı kuşlar* (Yayınlanmamış doktora tezi). Selçuk Üniversitesi.
- Alptekin, A. B. (1997). *Halk hikâyeleri motif yapısı*. Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama.
- Alptekin, Ali Berat (2002), Taşeli Masalları, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Barash, J. A. (1997). The sources of memory. *Journal of the History of Ideas*, 58(4), 707–717. University of Pennsylvania Press.
- Boratav, P. N. (1959). *Zaman zaman içinde*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Boratav, Pertev Naili (2001). *Masallar -1 Uçar Leyli*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Boratav, P. N. (2002). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Boratav, P. N. (2002). *Halk hikâyeleri ve halk hikâyeciliği*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- de Haas, H., Castles, S., & Miller, M. J. (2020). *The age of migration: International population movements in the modern world* (6th ed.). Guilford Press.
- Ekici, M. (2006). *Araştırma yöntemleri*. In *Türk halk edebiyatı el kitabı*. Grafiker Yayınları.
- Elçin, Ş. (2004). *Halk edebiyatına giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eliade, Mircea (1991). *Kutsal ve Dindışı*. (Çev., M. Ali Kılıçbay), Ankara: Gece Yayınları.
- El-Shamy, H. M. (2006). *A motif index of The Thousand and One Nights*. Indiana University Press.
- Ergin, M. (1971). *Dede Korkut* (2. bs.). Millî Eğitim Basımevi.
- Freud, S. (2014). *Yas ve melankoli* (A. Emirsoy, Çev.). Telos Yayıncılık.
- Harvey, D. (2003). *Sosyal adalet ve şehir* (M. Moralı, Çev.). Metis Yayınları.
- Heidegger, M. (1997). Sanatın doğuşu ve düşüncenin yolu (L. Baydar, Çev.). In H. Ü. Nalbantoğlu (Ed.), *Patikalar: Martin Heidegger ve modern çağ* (ss. 11–31). İmge Yayınları.
- Karakuş, N., & Ökten, C. E. (2021). Türk masalları ile toplum inşası. *Bilig*, 97, 29–53.
- Köprülü, M. F. (2011). *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Lefebvre, Henri. (2014). *Mekânın Üretimi*. (I. Ergüden, Çev.) (2. bs.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Proust, M. (2010). *Kayıp zamanın izinde* (R. Hakmen & A. Güntan, Çev.; 7 cilt). Yapı Kredi Yayınları.
- Ricoeur, P. (1991). The Function of Fiction in Shaping Reality [Kurmacanın Gerçekliği Şekillendirmedeki İşlevi]. Mario J Valdés (Ed.), *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination içinde* (s.117–36). Toronto: University of Toronto Press
- Sakaoğlu, S. (1987). *Ercişli Emrah*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

- Sakaoğlu, Saim (1999). *Masal Araştırmaları*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sezer, M. Ö. (2019). Toplumsal cinsiyet bağlamında masal analizi. *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 25(2), 315–330.
- Sommer, D. (2001). *Proceed with Caution, When Engaged by Minority Writing in the Americas*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tezcan, M. (2016). *Halk Edebiyatı Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tezel, N. (1997). *Türk masalları* (5. bs.). Kültür Bakanlığı Yayınları / Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Thompson, S. (1977). *The folktale*. University of California Press.
- Uluç, G., & Soydan, M. (2009). Güneşe yolculuk ve Berlin in Berlin filmlerinde iki eksen, iki dil oyunu, tek olgu: Göç. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26, 181–198.
- Yazıcı, H. (2002). *Göç edebiyatı: Doğuyu Batıya taşıyanlar, Ortadoğu Hristiyan Arap edebiyatçılarının Batıdaki öncü isimleri*. Kaknüs Yayınları.
- Yıldırım, D. (1998). *Türk Bitiği*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yılmaz, A. (2014). Uluslararası göç: Çeşitleri, nedenleri ve etkileri. *Turkish Studies*, 9(2), 1685–1704.
- Zipes, J. (2002). *The Brothers Grimm: From enchanted forests to the modern world* (Rev. ed.). Palgrave Macmillan.
- Zipes, J. (2006). *Why Fairy Tales Stick: The Evolution and Relevance of a Genre*. New York: Routledge.

BÖLÜM 2

VAN GÖLÜ HAVZASI FOLKLORUNDA ÖLÜM BELİRTİSİ KABUL EDİLEN İNANIŞLAR ÜZERİNE BİR İNCELEME¹

Metin EREN²

¹ Bu inceleme, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalına bağlı olarak Metin Eren tarafından Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu danışmanlığında hazırlanan Van Gölü Havzası Ölüm Gelenekleri ve Türk Kültür Ekolojisi İçerisindeki Yeri (2010) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Tez, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Başkanlığı tarafından 2008-SO-B-D148 numaralı proje kapsamında desteklenmiştir.

² Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, metineren@yyu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3576-6076

GİRİŞ

İnsan yaşamı, kültürel ve fiziksel geçiş aşamalarından oluşur. Mevcut veriler bu olgunun evrensel olduğunu göstermektedir. Temel aşamaları doğum, evlilik ve ölüm olan bu aşamalar etrafında birçok inanç, ritüel, gelenek, uygulama teşekkül etmiştir. Arnold van Gennep'in "Geçiş Ritleri" olarak adlandırdığı bu aşamalar yaygın incelemelere konu edilmiştir. Halk bilimi, sosyoloji, dinler tarihi, antropoloji gibi birçok disiplin bu konuyu çok yönlü incelemektedir. Bu başlık ile ilgili geniş bir literatür oluşmuştur. Arnold van Gennep, konuyla ilgili öncü çalışmasında konuya ilişkin genel bir çerçeve belirler.

Her toplum çok sayıda özel toplum barındırır...Bireyin hayatı, hangi tip toplumda olursa olsun, bir yaştan diğerine bir uğraştan diğerine başarıyla geçmekten ibarettir. Yaşların ve uğraşların ayrıldığı yerde ise bu geçişe özel edimler eşlik eder...Yaşamın kendisi de bir özel toplumdaki diğerine ve bir toplumsal konumdan diğerine peş peşe geçişleri zorunlu kılar: Bireylerin hayatı art arda gelen aşamalardan ibarettir, sonlar ve başlangıçlar benzer bütünler oluşturur: doğum, toplumsal ergenlik, evlilik, babalık, sınıfsal ilerleyiş, mesleki uzmanlaşma ve ölüm. Bu bütünlerin her biri aynı amaca yönelik törenlerle ilişkilendirilir; bireyi belirli bir konumdan yine belirli bir başka konuma geçirmek. (van Gennep 2022: 9-11)

Ölüm, evrensel olarak geçiş ritleri arasında yer alır ve ölüm etrafında tüm kültürlerde çok boyutlu inanç ve ritüeller oluşmuştur. Bir "ayrılık ritüeli" olarak ölüm etrafında kapsamlı inanış ve uygulamalar gelişmiştir. Van Gölü Havzası çevresi de bu bağlamda ölüm çevresinde kapsamlı inanış ve ritüellere sahiptir.

Ölüm inanış ve ritüelleri incelemelerinde ölüm öncesi inanış ve uygulamalardan başlamak yöntem olarak yerleşmiştir. Ölüm öncesi incelenirken halk yaşamında uzun süreli gözlemlere dayalı olarak teşekkül etmiş ve ölüm belirtisi olarak kabul edilebilecek ruhsal, fizyolojik birçok olgu tespit edilmiştir. Doğal unsurlara kültürel anlamlar eklendiği gibi kültürel süreç ve araçlar da mevcut anlamlarının ötesinde yeni anlamlar kazanır.

Bu çalışmada Van Gölü Havzası halk kültüründe ölüm belirtisi olarak yorumlanan unsurlar incelenmiştir. Belirtiler incelenirken doğa, kültür ve insan sıralaması içerisinde incelenmiştir. Önce hayvanlar ve doğal dünyada, ölümle ilişkilendirilen belirtiler incelenmiştir. İkinci grup belirtilerde ise insanların kullandıkları nesneler incelenmiş, son aşamada da insanın fiziksel ve ruhsal özelliklerinin yorumlanmasına dayanan ve ölüm belirtisi olarak yorumlanan unsurlar incelenmiştir.

Ölüm belirtisi olarak kabul edilen bütün özellikler bir bağlama bağlı olarak biçimlenir. Aile ve toplumda ölümü beklenen ciddi bir hasta veya çok yaşlı bir kişinin varlığı o kişilerin etrafında bulunan yakınlarını daha hassas kılar. Bu şartlarda, daha önce dikkat edilmeyen olgular ölümle ilişkilendirilmeye başlanır. Bağlamı belirleyen diğer bir özellik hatırlamanın etkisidir. Kimi örneklerde, belirtiler ve ölüm hatırlamayla bütünleştirilir. Bu bağlamda bu başlıklar anlatılarla zenginleştirilerek incelenebilir.

Ramazan Ergöz, Bitlis ile ilgili derinlikli ve geniş incelemesinde insan türünün doğanın ayrılmaz bir parçası oluşunun oluşturduğu bilgi birikimine vurgu yapar (2019: 217). İnanışlar oluşup aktarıldıkça gelenekselleşir. Gelenekselleşen inanışlar kültürel etkileşimle yayılır veya dönüşür. Bu döngüyü besleyen ana olgu ise ölümün yadsınamaz varlığıdır.

Bu çalışma, kökeni itibarıyla bir doktora tezi için yapılan literatür ve saha araştırmalarına dayanmaktadır. Bu nedenle de metin içi atıflar teze ve tezden üretilmiş metinlere yapılacaktır.

Ölüm belirtisi olarak kabul edilen unsurlar son derece çeşitlidir. Tespit edilen inanışların bir kısmı yaygın olarak ölüm belirtisi kabul edilirken bazı unsurlar ise son derece sınırlı bir

alandan tespit edilmiştir. Olguların büyük bir kısmında ise ölümü de içine alabilecek şekilde uğursuz kabul etme durumu yaygındır.

1.HAYVANLARLA İLGİLİ OLANLAR

Van Gölü Havzası kültüründe hayvanların biçim, duruş, davranış ve sesleniş şekilleri halk inanmalarına ölümle ilişkilendirilerek yansımıştır. Bunda hayvanların insanlara göre daha gelişmiş seziş güçlerinin olması, hayvanların uğurlu sayılıp sayılmamaları gibi özelliklerin önemli bir etkisi vardır. Bir kısım hayvanların çeşitli özellikleri yaklaşan bir ölümün belirtisi şeklinde yorumlanmıştır.

İnsan yaşamına en yakın canlılardan olan köpeklerin kimi davranışları yakın bir ölüme yorumlanmaktadır. Bir evin köpeğinin fazla uluması (Eren 2010: 31), köpeğin ezan okunurken uluması (Eren 2010: 31), köpeklerin topluca uluması (Eren 2010: 31), köpeğin ev etrafında havlaması ve dolaşması (Eren 2010: 31), köpeğin ev sahibinin kapısına doğru uluması (Eren 2010: 31), bir evde hasta olduğunda uluması (Eren 2010: 31; Ergöz 2019: 218), köpeğin evin önünden ayrılmaması (Eren 2010: 31), ayrıca köpeğin otlaması (Eren 2010: 31; Ergöz 2019: 218) bir ölümün gerçekleşeceğine işaret olarak kabul edilir. Köpeklerle ilgili bir başka inanış, köpeğin ağlar gibi havlaması o evin ölüsünün azap çekmekte olmasına yorulur (Eren 2010: 31). Erciş ve çevresinde de köpeklerin uzun uzun uluması, gökyüzüne bakması, uğursuzluk olarak kabul edilir ve depresyon, ölüm gibi olayları çağırıştır (Akgün 2019: 317). Bu durum karşısında uluyan köpeğin susması için ayakkabılar ters çevrilir (Eren 2010: 31) veya ayakkabının altına tükürülüp ters çevrilir (Eren 2010: 31). Büyüsel bir uygulama olarak ayakkabının ters çevrilmesi, eylemin etkisini ortadan kaldırmaya dönüktür.

Van Gölü Havzası'nda kişneyen atın ayağıyla yeri kazması, o evde kötü bir olay gerçekleşeceği şeklinde yorumlanır. Atın bu durumdaki kişnemesi onun ağlaması olarak değerlendirilir (Eren 2010: 34). Atın bu hareketinin ardından bir ölüm geleceğine inanılır. Kaynak kişi, annesinin vefatından önce evlerindeki kısırağın o gün yukarıda açıklandığı şekilde kişnediğini anlattı (Eren 2010: 34). Van Gölü Havzası içerisinde atın ölüme dönük bir ön belirti kabul edilen davranışlar sergilediğine dair inanış Van ve Bitlis'te tespit edildi.

Tavşan uğursuz olarak kabul edilir (Eren 2010: 34). Yolculuğa çıkan kişi bir tavşanla karşılaşır ya yolculuğuna devam etmez (Eren 2010: 34). Uzun süre bir evde tavşan beslenirse o evde yakın zamanda bir ölüm beklenir (Eren 2010: 34; Ergöz 2019: 219), kişinin karşısına bir tavşanın çıkması (Eren 2010: 31) ölüme yorulur. Van Gölü Havzası içerisinde Van, Hakkâri, Muş ve Bitlis'te tavşan uğursuz kabul edilmekte ve bu uğursuzluk ölümle ilişkilendirilmektedir.

Tavuğun horoz gibi ötmesi uğursuzluk nedenidir (Eren 2010: 36). Kırgız Türklerinde, horozun özellikle akşam ötmesi kötü olaylara yorumlanmaktadır (Mamıtoev 2004: 10). Bulgaristan Türklerinde, tavukların zamansız gıdıklaması ölüme yorulur (Kaderli 2004: 341). Makedonya Türkleri arasında horozların akşama doğru ötmesi bir ölüme dair bir haber alınacağı şeklinde değerlendirilir (Nureddini 2007: 186). Kıbrıs Türklerinin inanışlarında tavuğun horoz gibi ötmesi, horozun vakitsiz ötmesi uğursuzluk ve bir ölüm belirtisi olarak yorumlanır (Bağışkan 1997: 59-62). Anadolu folklorunda, "tavuğun horoz gibi uzun uzun ötmesi" ölüm habercisi olarak kabul edilir (Örnek 1971:18). Türkmenistan ve Makedonya Türkleri arasında da benzer bir inanç vardır. Bu durumda uğursuzluğun etkisini ortadan kaldırmak için o horoz kesilir (Özbay 2007: 171; Sulooça 2007: 4). Van'ın Erciş ilçesinde ve Van'ın Erçek mahallesinde geceleri horozun ötmesi o evde bir ölüm olacağı şeklinde yorumlanır. Kaçınma önlemi olarak o horozun kesilmesi gerekir (Eren 2010: 36; Akgün 2019: 318).

Buzağının konuşmayı andırır bir ses çıkarması ölüm habercisi olarak kabul edilir (Eren 2010: 37). Bu inanış Van'da derlenmiştir, diğer yerleşim yerlerinde bu inançla ilgili bir veri

elde edilmemiştir. Keçinin kuyruğu üzerine oturması uğursuzluk sayılır (Eren 2010: 38). Dağ keçilerini avlamanın da uğursuzluğa yol açacağına inanılır (Eren 2010: 38). Keçi ile ilgili inanışlar özellikle ölümle ilişkilendirilmemiştir.

Kara kedinin geçişi (Eren 2010: 38), kara kediye vurmanın uğursuzluk getireceğine inanılır (Eren 2010: 38). Kedilerin bir evin önünde hiç durmadan kavga etmeleri bir ölüme yorulur (Eren 2010: 38; Ergöz 2019: 219). Kara kedinin görülmesi iyi karşılanmaz. Karakedi, cinlerin cisimleşmiş şekli olarak kabul edilir (Eren 2010: 38; Ergöz 2019: 219). Kaçınma ritüeli olarak siyah kedi görüldüğünde kişi saçını çeker (Eren 2010: 38). Erciş'te de kara kedinin aniden görülmesi ölüm de dâhil olmak üzere uğursuzluğa yorulur (Akgün 2019: 317). Kedinin ölümle bağlantılandırılan davranışları ile ilgili inanışları araştırma sahasında yalnızca Van ve Bitlis çevresinde tespit edildi.

Yaban hayvanları içerisinde uğursuzluk ve ölümle ilintisine en fazla inanılan hayvanlardan biri baykuştur. Baykuşun ötmesi, öttüğü ve durduğu yer ölümle ilişkilendirilerek inanmalara konu olmaktadır. Van Gölü Havzası'nda da baykuşa dair inanmalar yaygın inanışlar arasındadır. "Baykuş gibi ağlama", ifadesi deyim hâline gelmiştir (Eren 2010: 39). Halk arasında "ağlama, okuma" olarak adlandırılan baykuşun ötmesi güçlü bir ölüm belirtisi ve korku unsuru olarak değerlendirilir. Baykuşla karşılaşmak endişe nedenidir (Eren 2010: 39). Baykuşun görülmesi ölümle o derece bağlantılı görülmüştür ki insanlar baykuş gördüğünde "Gelen ecelim midir?" korkusuna kapılmışlardır (Eren 2010: 39). Baykuşun bir ölüm kuşu olarak varlığı inceleme bölgesinde oldukça açık ve yaygındır. Baykuşun ölümle ilişkilendirilen özellikleri arasında küçük farklar görülmektedir. Baykuşun ölümle ilişkilendirilen davranış özellikleri arasında şunlar vardır: Baykuşun görülmesi (Eren 2010: 40), baykuşun ötmesi (Eren 2010: 40), baykuşun akşam ötmesi (Eren 2010: 40), baykuşun özellikle bir evin üstünde ötmesi (Eren 2010: 40), baykuşun birisinin evinin önünde ötmesi (Eren 2010: 40), baykuşun ölmek üzere olduğu düşünülen kişinin bahçesinde görülmesi, baykuşun kişinin karşısına çıkması (Eren 2010: 40), baykuşun sinsice bakması (Eren 2010: 40), baykuşun eve yakın bir yerde durup eve bakması, hayvanın hiçbir şekilde herhangi bir harekette bulunmadan bakması (Eren 2010: 40) durumları bir uğursuzluğa ve yakın bir ölüme yorumlanır. Bu inancın anlatı ile desteklendiği örnekler de vardır: Kaynak kişilerin bu konuyla ilgili anlatıları memorat türüne örnek olarak verilebilir:

Annem gece baykuş görüyor. İnşallah hayra alamettir, diyor. O gece annemin kaynatası vefat etmiş-gece saat on ikide- baykuş görüldüğü zaman kovalanıyor. Babam vefat etmeden önce bir serçe kuşu üç gün öncesinden evimizin penceresine musallat oldu. Babam vefat ettikten sonra da görülmedi (Türkmen 2007).

Baykuşun ötüşünün bir büyük insanın ağlayışına benzediğini ifade eden bir kaynak kişi yaşadığı bir olayı şu şekilde anlattı: "Babaannem vefat etmeden bir hafta önce evimizin bahçesinde oturuyorduk. Bir baykuş evimizin çatısına kondu ve öttü. Babaannem tedirgin oldu. Bu olaydan bir hafta sonra babaannem vefat etti (Eren 2010: 41).

Baykuşun görülmesiyle birlikte bazı kaçınma ve uzaklaştırma eylemleri yapılır. Baykuş görülünce, "Niçin bakıyorsun? Uğursuz!" (Eren 2010: 41) denilir. Hayvan hemen uzaklaştırılmaya çalışılır (Eren 2010: 41). Baykuş eve doğru baktığı zaman yüzüne ayna tutulur (Eren 2010: 41). Baykuşun konduğu yer yıkılır, baykuşa taş atılır (Eren 2010: 41). Çocuklara teneke çaldırılır veya taş atılarak baykuş kovulmaya çalışılır (Gül Mi. 2009). Öldürmek mümkünse, baykuş öldürülür (Eren 2010: 41). Baykuş, bütün havza içerisinde geniş bir kabulte ölüm habercisi ve uğursuzluk unsuru olarak kabul edilmektedir. Osmanlı Devleti ile ilgili kayıtlarda da baykuşa gönderme vardır: "Kemalpaşazade sultanın sonunu simgesel olarak kurgular ve Azrail'in sultana görünerek ona ölüm habercisi işaretler verdiğini belirtir: Ölümünden bir gece önce 'ölümün kara habercisi olan baykuş, Rum sultanlığının semasını

baştan başa katetti.” (Vatin; Veintein 2007: 232). Türk dünyasında da baykuş ötüşü, ötüş şekli, ötüş zamanı unsurlarının yorumlarıyla ölümle ilişkilendirilir (Mamıtoğlu, 2004: 10; Özbay 2007: 173; Ünal 1996: 152; Arık 2005: 130; Dinç 2004: 90; Kaderli 2004: 340-341; Önal 1998: 243; Çetin 2008: 156; Sulooça 2007:3; Nureddini 2007: 186; Bağışkan 1997:53-55).

Karga, halk arasında haberci bir kuş olarak kabul edilmektedir. Sesi ve rengi getirdiği haberle ilgili olumsuz duygu ve inanışların oluşmasına neden olmaktadır. Havza’nın tamamında bu özelliği yaygın bir inanışa konu olmaktadır. Araştırma sahasında “Kalebelük, siyah-Kaşkele,” (Eren 2010: 43), “reşelek” de denilen siyah-beyaz bir çeşit karganın sabah gelip ötmesi uğursuzluğa yorulur. Karganın özellikle de alakarganın haberci kuşlardan biri olduğuna inanılır. Bu haberci olma özelliği sadece kötü haber getirecek olmaları şeklinde değerlendirilmez; ama özellikle ötüşü, öttüğü ve durduğu yerle ölümü haber verdiğine inanılan hayvanlar arasındadır. Karakarganın evin önünde (özellikle kapı önünde) uzun süre ötmesi (Eren 2010: 43), sabah ezanına doğru bir karganın veya başka bir kuşun ötmesi (Eren 2010: 43) karganın hızlı hızlı ötmesi (Eren 2010: 43), ölüm habercisi kabul edilir. Karakargaların kişi ölünceye kadar kapıda beklediğine inanılır (Eren 2010: 43).

Bu nedenle karganın ötüşü sırasında iyi niyetlerde bulunulur, “can can” (Eren 2010: 43), “Hayırsa bırak, şerse al götür.” (Eren 2010: 43) ”Karga karga hayırsa öt/Hayır değilse git.” (Eren 2010: 43), “her havara karga” (Eren 2010: 43) ”Hayrola hayrola hayırsa bana şerse sana” (Eren 2010: 43) “Kargalar eğer hayır haber getirdiysen sana yağlı çörek, eğer getirmezsen sana zıkkım” (Eren 2010: 44) ifadeleriyle seslenilir veya kovulur (Eren 2010: 44).

Halk arasındaki yaygın dini anlatıya göre karga, Hz. Adem’in iki çocuğundan kardeşi Habil’i öldüren Kabil’e bir ölüyü nasıl gömmesi gerektiğini göstererek öğrettiği için de ölümle ilişkilendirilir ve Kabil’in suç ortağı kabul edilir (Eren 2010: 44).

Karakarga ve ölüm arasında kurulan bağlantı ile ilgili anlatılar bu veriyi destekleyecek niteliktedir: “Annem; siyah bir kargayı sabah namazı vaktinde gördüğünü ve o sabah babaannemin vefat ettiğini, babaannemin cenazesi evden çıkarılıp evin köşesini dönünceye kadar karganın konduğu yerde kaldığını ve sonra uçtuğunu anlattı. Annem, daha önce bu tarz bir kargayı evlerinin etrafında görmediğini de söyledi.” (Eren 2010: 44).

Türk mitolojisinde karga(kuzgun), insanın ruhsal yaratılış sürecindeki olumsuz rolüyle bir şekilde ölümle ilişkilendirilmektedir. İnan’ın kuzgunla ilgili yer verdiği anlatılar karga ve insan ruhu arasında olumsuz bir ilgi kurmaktadır. Bu ilginin varlığı Türk kültüründeki derin köklerini işaretlemesi bakımından önemlidir (İnan 1976: 91). Kazak ve Uygur Türklerinde (Güngör 1992: 11), Kerkük Türklerinde (Türktaş 1997: 26), Azeri Türklerinde (Ünal 1996: 152), Makedonya Türklerinde (Suluoca 2007: 3), Kıbrıs Türklerinde (Bağışkan 1997: 59), Anadolu folklorunda (1971: 20) karga genel olarak uğursuzluğa ve daha özel bir şekilde de ölüme yorulur.

Leyleğin havada görülmesi ya uzun bir seyahate ya da ölüme işarettir (Eren 2010: 46), Bitlis’te leyleğin alışılmadık hareketleri ölüme yorulur (Ergöz 2019: 219). Anadolu folklorunda, zamansız dönüşü ve dönüşünde ayağında bazı nesnelerin bulunması özellikleriyle ölüm habercisi olarak kabul edilmektedir (Örnek 1971: 20).

Saksağan kuşunun eve yakın bir yerde ötmesi. Çabuk uçarsa hayırlı, ötmekte direktmesi uğursuz sayılır (Eren 2010: 46), “gacele”¹ (siyah-beyaz kuyruğu uzun bir kuş) adlı kuşun ise insanlarla konuşuyormuş gibi ötmesi ölüm habercisi olarak kabul edilir (Eren 2010: 46). Bu belirtiyi ilgili bir örnek olay anlatımı ise şu şekildedir: “Anneannemler, gacele denen kuşun uğursuzluk getirdiğine inanırlar. Yıllar önce bir sabah bu kuş anneannemlerin kapısında ağaca

¹ Gacele: Saksağan (Sarica 2006: 61).

konar ve öter. Aradan birkaç saat geçtikten sonra anneannem, kardeşinin ölüm haberini alır (Eren 2010: 46). Bulgaristan Türklerinde, saksığanın bir evin çevresinde görülmesi ölüm ya da felâket belirtisi olarak yorumlanır (Kaderli 2004: 340). Kıbrıs Türkleri arasında saksığan kuşu, ötüşü ve konduğu yerle ilgili olarak ölüm habercisi olarak kabul edilir (Bağışkan 1997: 59).

Belirli bir kuş türünün yanında belli şartlarda kuş görmek de ölüme yorulabilmektedir. Kişinin ölüm döşeginde kuş görmesi ölümünün kesin olduğunun işareti olarak kabul edilirken (Eren 2010: 47), tarlada bir ağacın üstüne ya da evde damın üstüne konan ve sürekli öten kuşlar da uğursuz sayılır. İnsanlar arasında ya ölüme ya da maddi çöküntüye işaret olarak kabul edilir (Eren 2010: 47). Öten kuş hemen konduğu daldan uzaklaştırılmaya çalışılır (Eren 2010: 47). Bitlis'te mevcut bir inanış, güvercin beslemenin uğursuz kabul edildiğini göstermektedir (Gül Mi. 2009). Kerkük Türklerinde güvercin beslemek uğursuz olarak kabul edilir (Türktaş 1997: 16). Kıbrıs Türkleri arasında da evde beslenen güvercinlerin yenmesinin evin yıkımına yol açacağına inanılır (Bağışkan 1997: 64).

Bu hayvanlar dışında tespit edilen birkaç belirti de vardır. Hakkâri'deki bir evin etrafında ölü bir yılanın bulunması ölümün o eve gelecek olmasına inanılır. Böyle bir durumda bir gece üç eve yemek dağıtılır (Eren 2010: 47). Van ve Hakkâri'de bir evin içinde veya yakınında çok fazla karıncanın birden kaynaması o evden ölü çıkacağını gösterir (Eren 2010: 47).

Van Gölü Havzası içerisinde tespit edilen veriler, vahşi hayvanların ve kırsal kesime has hayvanların ölüm belirtileri içerisinde sınırlı bir yere sahip olmadığını göstermektedir. Kentleşmenin yaygınlaşması ve kırsal unsurların azalmasıyla birlikte bu inanmaların azalacağı varsayılabilir. Hayvanların, bu tür inanmalara kaynaklık etmesi bazı gözlemlerin sonucu olarak da ortaya çıkmıştır. Bu gözlemlere kaynaklık edecek bir yaşam tarzının ve doğallığın ortadan kaybolması aynı zamanda bu inanmaların varlığını da etkileyecektir.

1.GÖK CİSİMLERİYLE İLGİLİ BELİRTİLER

1.1. Yıldız Kayması

Yıldızların insan yaşamında rolleri olması inancı oldukça eski bir olgudur. Bu inancın farklı şekilleri dinler tarihinde izlenebilmektedir. Yıldızlarla insanlar arasında kurulan bağlantı yıldızlarla bir insanın ölümü arasında da kurulmuştur. Yıldızlarla ilgili inanışlar halk kültüründe de yaygındır.

Kaynak kişilere göre her yıldız kayması bir kişinin ölümü anlamına gelir; çünkü her insanın bir yıldız olduğuna ve o kişi ölünce de yıldızının kayacağına inanılır (Eren 2010: 51); ayrıca yıldız kayması şeytanın göğe çıkmasının önünde engeldir. Yıldızın kayması Allah'ın veli bir kulunun ölümü (Eren 2010: 51) yaşlı birinin ölecek olması (Eren 2010: 51), iyi bir insanın ölecek olması (Eren 2010: 51) inanışlarına konu edilir. Yıldız kayması durumunda besmele çekilmesi bir kaçınma önlemidir (Eren 2010: 51). Erciş ve Bitlis'te de yıldız kayması ile ölüm arasında bir ilgi kurulmaktadır (Ergöz 2019:220-221; Akgün 2019: 320). Yıldız kaymasının ölümle ilişkilendirilmesi ortak kabul gören bir inanıştır. Derleme çalışmaları sırasında bu inanışın yaygın bir şekilde kabul edildiği gözlemlendi.

Kırgız Türklerine göre de yıldızlar ile insanlar arasında temsil ilişkisi vardır. Parlak ve büyük bir yıldız onunla temsil edilen kişinin de değerli olduğu şeklinde yorumlanır. Bu nedenle de yıldız kayması ile o yıldızın temsil ettiği kişinin ölümü arasında bir bağlantı vardır (Mamıtoev 2004: 12). Türkmenistan Türkleri de kayan yıldız ile ölen bir kişi arasında bağ vardır (Özbay 2007: 184). Azerbaycan'daki yaygın bir inanışa göre, doğan bir çocukla birlikte, o kişinin yıldızı da doğmaktadır. (Arık 2005: 119). Kerkük Türklerinde, gökyüzünde her yıldızın bir insana delalet ettiğine, her yıldız kayışında da bir insanın öldüğüne inanılır (Türktaş 1997: 23). İran

Kaşkay Türklerinde de yıldız kayması ile bir ölüm arasında bağlantı vardır (Karaaslan 2010: 311). Gagauz Türklerinde de her insanın gökyüzünde bir yıldızı vardır. Yıldız kayması ile ölen bir kişi arasında bağ kurulur (Dinç 2004: 91). Bulgaristan Türklerinin inanışlarına göre de her insanın gökyüzünde bir yıldızı vardır ve bu yıldız kaydığı zaman yıldızın sahibi olan kişinin ölümü arasında bağ vardır ve eğer yıldız parlak bir biçimde kaymışsa ölen kişi de gençtir (Kaderli 2004: 342). Romanya Dobruca Türkleri'nde de herkesin bir yıldızı vardır ve kayan yıldız kimin evinin arkasına düşmüşse kısa bir süre sonra da o evden bir kişinin öleceğine inanılır (Önal 1998: 244). Makedonya Türklerinde de insan ile yıldız arasında bir bağ kurulmakta ve yıldız kayması ile bir kişinin ölümü arasında bir bağ kurulmaktadır (Sulooca 2007: 6). Kıbrıs Türkleri arasında da yıldızlar ve yaşayan insanlar arasında bir bağ vardır ve yıldızın parlak veya sönük olması ile ölen kişinin özellikleri örtüşmektedir (Bağışkan 1997:20). Anadolu folklorunda, yıldız kayması yaygın olarak ölüme yorulmaktadır (Örnek 1971: 23). Yıldız kayması ve ölüm arasında kurulan bağlantıya dönük inanış bütün Türk kültürlü halklarda karşımıza çıkmaktadır.

1.2. Ay, Güneş Tutulması

Ay ve güneş tutulmalarının, toplum yaşamında etkin olan olumsuzlukların bir sonucu olarak ortaya çıktığı şeklinde yaygın bir inanış ve düşünce vardır. İnsanların dünyada işledikleri zulüm, haksızlık ve ahlaksızlıklardan dolayı (Eren 2010: 53), cinayet olduğunda ayın tutulduğuna inanılır. Hatta kötü bir olay olduğunda “ayın göğün yüzü tutuldu.” deyimini kullanılır (Eren 2010: 53). Ay tutulması Hristiyanlar için, güneş tutulması da Müslümanlar için uğursuz sayılır (Eren 2010: 53). Güneş tutulmasının bir alimin öldüğüne dair bir işaret olduğu inanışı da vardır (Eren 2010: 54). Hakkâri’de tespit ettiğimiz bir inanışta ise ay tutulması bir düşmanın ölmesine yorulur (Eren 2010: 54).

2.EV, EŞYA İLE İLGİLİ ÖN BELİRTİLER, İNANMALAR

Ev, ev eşyası ve yiyeceklerle ilgili bazı inanışlar da uğursuzluk ve ölüm korkusu ile ilişkilendirilir. Bu inanışlar şu alt başlıklar hâlinde incelenmiştir.

1.3. Eşyanın Dış Etki Olmaksızın Kırılması, Yere Düşmesi

Bu konuyla ilgili inanmalar ve uygulamalar arasında da farklılıklar vardır: Kaynak kişiler, cam eşyaların kırılmasını aydınlığa (Eren 2010: 49), hayra, bir kaza-belanın önlenmiş olmasına (Eren 2010: 49) yorarlar. Eğer cam bir eşya yere düşüp de kırılmazsa eşyayı kırmak için uğraşırlar (Eren 2010: 49). Ayna kırılması uğursuzluğa (Eren 2010: 49), kötü bir habere (Eren 2010: 49) işaret olarak kabul edilir. Kırılmış aynanın kırık parçasının evde saklanması uğursuzluğa neden olacağı (Eren 2010: 49) inanışı vardır. Aynanın birden yere düşüp kırılması, uzakta olan bir akrabanın ölüm haberinin duyulacak olması şeklinde de yorumlanır (Eren 2010: 49). Erciş ve çevresinde de eşyanın aniden kırılması uğursuzluk nedenidir (Akgün 2019: 319).

Bir cam eşyanın kırılması iyi karşılanırken, özellikle aynanın kırılması uğursuzluk kabul edilmekte ve ölüme yorulabilmektedir. Bu konuda Frazer’ın açıklaması olguya bir anlam kazandırır: “Animizme göre kişinin vücudunun bir parçası da onun ruhundan bir parça taşır. Kişinin gölgesi, sudaki aksi, tasviri de onun ruhunun bir parçasıdır. Çünkü tasvir ile gerçek aynıdır.” (Frazer 2004:143). Ayna ile ilgili inanışların kökenini bu açıklama çerçevesinde değerlendirmek yerinde olacaktır.

Ev ve ev eşyaları ile ilgili diğer halk inanışları arasında yer alan döşemenin kendiliğinden kırılması ölüme (Eren 2010: 49), evin içinde süt dökülmesi ev halkının başına bir iş geleceği

veya ev halkından birinin öleceği (Eren 2010: 49), evin içinde ısıklık çalınmasının uğursuzluk (Eren 2010: 49) getireceği şeklinde yorumlanır. Kişinin ayakkabısının kaybolması ölüm habercisi olarak kabul edilir (Eren 2010: 49). Bitlis'te terliğin veya ayakkabının ters dönmesi ölümle bağlantılı inanışlar arasındadır (Ergöz 2019: 221). Evle ilgili yaygın olmayan bir inanışa göre ufak bir esintide perdelerin tavana kadar havalanması korkuya neden olur ve odadaki gençler ve çocuklar çıkartılır (Eren 2010: 49).

Bulgaristan Türklerinde de ev ve ev eşyası ile ilgili birçok belirti ölümle yorulmaktadır (Kaderli 2004: 342). Romanya Dobruca Türklerinde de herhangi bir ev eşyasının kırılması olumsuz hususlara yorulur (Önal 1998: 244). Anadolu folklorunda da aynanın kırılması ile ölüm arasında bir ilişki kurulmaktadır (Örnek 1971: 22).

Bu veriler incelendiğinde ev eşyalarıyla ilgili özellikler, ölüm belirtisi kabul edilmekten çok genel olarak bir uğursuzluk nedeni olarak kabul edilmektedir. Herhangi bir cam eşyanın kırılması iyiye yorumlanır. Aynanın kırılması ise uğursuzluk olarak kabul edilir. Bunda aynanın insan suretini yansıtan bir nesne oluşunun etkili oluşu değerlendirilmektedir.

1.4. Gece Evden Dışarıya Verilen Nesnelerle İlgili İnanışlar

Gece evden dışarı yiyecek verilmesi ile ilgili olarak oldukça farklı inanışlar vardır; fakat bu inanışların ölümle ilgisi fazla değildir. Özellikle bereketle ilgili olarak kabul edilen bu uygulamalar arasında uğursuzluk inancı, önemli bir yere sahiptir. Yoğurt dışarıya verilmez. Eğer verilirse o hayvanın öleceğine ve rızıklarının azalacağına inanılır. Suyun da dışarıya verilmesi uğursuzluk olarak kabul edilir (Eren 2010: 55). Tuzun ve şekerin dışarıya verilmesinin evin tadının ve tuzunun kaçmasına neden olduğuna inanılır. Kara kazan geceleyin eve getirilmez; çünkü uğursuzluk getireceğine inanılır. Ölümle, kaza ve belaya yol açabilir (Eren 2010: 55; Ergöz 2019: 221-222). Kazan, elek, kalbur gibi eşyaların geceleyin dışarıya verilmesi uygun görülmez (Eren 2010: 55). Bu eşyalardan biri verildiğinde yerine mutlaka eşyanın verildiği kişiye ait bir eşyanın rehin alınması gerektiğine inanılır (Eren 2010: 55).

Eşik süpürülmemeli süpürülse bile toprak dışarı atılmamalı. Yoksa bu eylemi yapan kişilerin rızkı azalır (Eren 2010: 55). Eşiğe süpürge bırakmak ve eşiğe oturmak da iyi karşılanmaz, bir uğursuzluğun gerçekleşeceği şeklinde yorumlanır (Eren 2010: 55). Eşiğe oturulmasıyla evin büyüğünün ölecek olması (Eren 2010: 55) arasında bir bağıntının olduğu inanışı vardır.

2.3.Ölüm Habercisi Olarak Kabul Edilen Diğer Unsurlar²

Ramazan Ergöz, kapı ve eşik unsurunu incelediği makalesinde kimi olguların ölümle ilişkilendirilme süreçleri ile ilgili açıklayıcı bir değerlendirmede bulunur: “Tekin olmayan mekân olarak kabul gören kapı önü veya eşikte yaşadığına inanılan canlıların varlık alanlarına yönelik ihlal edici eylemler sonucu ortaya kaostan yani ölümün çıkacağı inanışı toplumun bu tür mekânlara karşı tedbirli yaklaşımlarına neden olmuştur.” (2023: 1226).

Geceleyin beklenmedik bir sırada kapının çalınması genel olarak kötü bir haberin alınacağı şeklinde yorumlanır. Bu durumun ölüm işareti kabul edilmesi ile ilgili veriler sınırlıdır. Bu

² Düşler ve ölüm ilişkisi bir makalede ayrı olarak incelendiği için buraya alınmamıştır. Rüya-ölüm ilişkisine dair insan vücudunun parçalarından, bitkilere, doğal şekillerden kişilere varıncaya kadar birçok ögenin incelemeye konu edildiği makale için bkz.: Metin Eren, “Sembol Dilinin Bir Örneği Olarak Rüya: Türk Halk Kültüründe Ölümle Yorumlanan Rüya”, Journal of Turkish Studies, cilt.54, sa.5, ss.1074-1099, 2010

durum, genel olarak bir uğursuzluğun habercisi olarak kabul edilir. Kapı açılmadan önce iyi temennilerde, dileklerde bulunulur ve ondan sonra kapı açılır (Eren 2010: 74).

Saatin durması insan hayatı ile ilgili görülür ve o kişinin hayatının da durduğu yönünde bir analogiyi beraberinde getirir. Ufak farklılıklarla buna ilişkin kaynak kişilerin yanıtları vardır. Sağlam bir saatin aniden bozulması veya durması bir kişinin öleceği (Eren 2010: 75), o kişiye uğursuzluk getireceği, işlerin kötüye gideceği (Eren 2010: 75) şeklinde yorumlanır. Saat kalple ilişkilendirilerek ölüme (Eren 2010: 75) dair bir işaret olarak görülür.

Makas ağzının açık kalması birbirinden farklı yorumlara konu olmaktadır. Çeşitli benzerlik ilgileriyle makas ağzının açık kalışı olumsuz değerlendirilmektedir. Makas, kesme özelliğiyle bir yandan kefen kesmeyi çağrıştırırken, bir yandan da açık kalması yönüyle ağzı ve yine kesme niteliğiyle birlikte düşünüldüğünde iftira ve dedikoduyu çağrıştırır. Makas ağzının açık kalışı uğursuzluğa (Eren 2010: 75), bir kefenin kesilecek olmasına (Eren 2010: 75), bir evde hasta varsa ve makasın ağzı açık unutulmuşsa o hastanın öleceğine (Eren 2010: 75), büyük bir kavganın çıkacak olmasına (Eren 2010: 75), iftira ve küslüğe (Eren 2010: 75) yorumlanır.

Ceviz ağacını diken kişinin asla meyvesini yiyemeyeceğine inanılmaktadır (Eren 2010: 75). Bu veri özellikle Van ve Bitlis çevresinde tespit edilmiştir. Ceviz ağacının geç büyüyen bir ağaç oluşunun bunda etkisi olduğu değerlendirilmektedir. Evdeki erzağın bereketsiz olması aile büyüğünün başına bir şey gelebileceğine işaretler (Eren 2010: 75).

Cesedin uzun süre evde bırakılmasının İslam dini açısından uygun olmaması (Eren 2010: 76), ölü için azap olacağı (Eren 2010: 75), huzursuzluğa neden olacağı (Eren 2010: 76), ölü ağırlığını eve bırakacağı, eve kasvet çökeceği (Eren 2010: 76), cesedin evde uzun süre bekletilmesinin yakın zamanda o evde başka üzüntülerin yaşanabileceği (Eren 2010: 76) şeklinde inanışlar oluşturmuştur. Hakkâri’de tespit ettiğimiz bir inanışa göre cesetin çabuk gömülmemesi ölen kişinin uğursuz oluşuna yorumlanır (Eren 2010: 76).

Ölünün yıkanacağı suyun ısıtıldığı kazanın devrilmesi uğursuzluğa (Eren 2010: 76). Ölen kişinin amelinin iyi olmadığına (Eren 2010: 76), ölünün ardında ev halkından birinin daha öleceğine, bazen de ölen kişinin günahsız olduğu (Eren 2010: 76), şeklinde inanışlara konu olur.

Ölünün yıkama suyunun kaynatıldığı kazanla ilgili yaygın bir kaçınma vardır. Ölünün suyunun kaynatıldığı kazan, yıkamanın ardından ters çevrilir, içinde mum yakılır. Ertesi güne kadar öyle kalır, sonra eve getirilir (Eren 2010: 76). Bu ritüel, ölen kişinin ruhunun yıkama yerinde olduğu inanışıyla bağlantılıdır.

Kazma ve küreğin üst üste gelmesi iyi kabul edilmez. Böyle bir durum bir başkasının daha ölecek olması (Eren 2010: 77), o eve hayr getirmeyeceği (Eren 2010: 77), ölüm gecesi yağmur yağacak olması (Eren 2010: 77) şeklinde inanışlara konu edilir; bu durumun ortaya çıkmasını önlemek için de ihtiyatlı davranılır (Eren 2010: 77), hemen kazma ve kürek birbirinden ayrılır (Eren 2010: 77), evin kazması küreği ölü gömmeye götürülmez. Götürülürse de geri getirilmez (Eren 2010: 77) kazma ve kürek eve getirilecekse de kazma küreğin toprağı iyice temizlenir; yoksa evin bereketinin azalacağına inanılır (Eren 2010: 77), kazma kürek alındığı yere ters olarak bırakılır (Eren 2010: 77), caminin veya mezarlığın kazma küreği kullanılır (Eren 2010: 77). Kazma ve küreğin mezarın içine düşmesi (Eren 2010: 77), omza alınıp eve girilmesi (Eren 2010: 77), evin önünde yüzleri açık bir şekilde bırakılması (Altuntaş 2007), kazma ve küreğin omza alınıp eve girilmesi (Eren 2010: 77), bir başka kişinin daha öleceği bir inanışa konu edilir. Kazma, kürek taşınırken omuz üzerinden değil de dizden aşağıya taşınır (Eren 2010: 77), kazma ve kürek elden ele verilmez, yerden alınır (Eren 2010: 77). Kazma ve kürek eve getirilecekse bile iyice temizlendikten sonra getirilir. Ölüm zamanında değil, diğer zamanlarda da eve doğru bunlarla gitmenin hayırlı olmadığı düşünülür (Eren 2010: 77). Bunların yanında gömme

sırasında kullanılan kürek cemaat arasında elden ele verilmez. Küreğin elden ele verilmesi cemaatin yeni birini gömmeye çok hevesli olduğu şeklinde yorumlanır. Bu nedenle de kişi küreği başkasına verecekse yere bırakır ve bir diğeri küreği alır (Eren 2010: 77). Mezarlığa gitmiş olan herhangi bir eşya eve sokulmaz (Eren 2010: 77).

3.HASTADA GÖRÜLEN ÖN BELİRTİLER

Hastada görülen fizyolojik ve psikolojik bazı değişiklikler ölüm belirtisi olarak kabul edilir ve bu belirtilere göre de çeşitli hazırlıklar yapılır. Hastadaki belirtiler dikkatli bir şekilde izlenmektedir. Bu belirtilerin ciddiyetine göre de hastanın istekleri dikkate alınmakta, ölümle ilgili hazırlıklara girilmektedir.

Derlemecilerin tamamının görüşleri aşağıya alınmamıştır. Ortak görüşler belirlenmiş bunun yanında farklı bir inanış ve uygulama varsa bunlar da belirtilmiştir. Hastada görülen belirtiler, hastalığın ağırlığına ve hastanın yaşına göre değerlendirilir. Yaşlı bir hastada görülen belirtilerle genç bir insanda görülen belirtiler aynı hassasiyetle karşılanmamaktadır.

1.5. Psikolojik Belirti Ve İstekler

Ölümün yakın olduğu düşünülüyorsa hastanın bazı konuşmaları, Azrail'in ölünün canını almaya gelmesi şeklinde değerlendirilir. Hasta ayağa kalkmayı deneyip "Gitmem gerek." demesi ve kalkmaya çalışması oraya Azrail'in gelmesi (Eren 2010: 79), Azrail'in kılık değiştirerek onu çağırıyor olması (Eren 2010: 79), meleklerin kişiyi çağırdığı (Eren 2010: 79), kişinin yakında öleceği (Eren 2010: 79) şekillerinde yorumlanır.

Hastanın güvendiği ve sevdiği insanları görmek istemesi, onun ölümünün yakın olması (Eren 2010: 79) onlardan helallik dilemek zorunda olduğunu düşünüyor olması (Eren 2010: 79) şekillerinde yorumlanır.

Kişinin hasta yatağında ölmüş sevdikleriyle kendi kendine konuşması da (Eren 2010: 79) ölümünün yakın oluşuna yorulur. Hasta kişinin ölümden söz etmesi değişik şekillerde yorumlanır. Bazı kişiler bu durumu ölümün yakın oluşuna (Eren 2010: 79; Akgün 2019: 326), ölümün kişinin kendisine ayan olmasına (Eren 2010: 79) iyi bir insansa kırk gün önceden öleceğinin ona haber verildiğine ve o kişinin açık bir şekilde olmazsa bile öleceğini ailesine söylediğine (Eren 2010: 79) inanılırken, tersi yorumlamalarda hastanın ölümden söz etmesinin ömrünün uzun olacağına (Eren 2010: 79) işaret olarak kabul edenler de vardır.

Ölmek üzere olduğu düşünülen kişinin, şeytan ve melek gibi görünmeyen varlıklarla konuştuğun iddia etmesi de psikolojik belirtiler arasındadır. Kaynak kişilerimizden birinin anlattığı bir olay bu açıklamayı örneklemektedir: "Değerli bir meslek arkadaşım vardı. Babasının ölümünü anlattı. Babası birden ayağa kalkmış: "Oğlum getirin şu maşayı bu mel'un şeytan benden vazgeçmiyor, şunu bir benzeteyim." dedi (Eren 2010: 80). Hastanın gaipten ses duyması onun gerçek dünya ile olan bağının kopması şeklinde değerlendirilir ve ölüm belirtisi kabul edilir (Eren 2010: 80). Bununla ilgili olarak kaynak kişiler "Bazen Azrail'i görmüşçesine herkesin önünden çekilmesini ister. Yatıyor haldeyse yatağında doğrulup oturabilir. İmanlı biriye sanki Azrail'e saygı gösteriyor gibidir (Eren 2010: 80). Azrail bu kişiye akrabalarını gösterdi. Azrail geldi şeklinde bilinir (Eren 2010: 80). Bu olaylar "meleklerin görülmesi ve duyulması olarak kabul edilir." (Eren 2010: 80). Anlatılan bir olayda: "Babam ölmeden iki gün önce, 'ağabeyimin evinin duvarı yıkıldı', şeklinde konuştu. Oysa abisi kendisinden önce vefat etmişti (Eren 2010: 80). Bu tür görme ve duymalar meleklerin görülmesi ve duyulması olarak kabul edilir.

Hasta kişinin bir din adamını veya dindarlığı ile tanınan bir kişiyi yanına çağırması o kişinin öleceği (Eren 2010: 80), tamamen kendinden ümit kestiği (Eren 2010: 80) şekillerinde değerlendirilir. Hasta kişinin borçlarının verilmesini istemesi kişinin ölümünü hissettiği (Eren 2010: 80), ahirete borçlu gitmek istemediği (Eren 2010: 80), dünyada yük sahibi olmak istemediğini, dünyadaki işlerini bitirmek istediği (Eren 2010: 80), borcunu ödemezse ölemeyeceği, can çekişeceği (Eren 2010: 80) şekillerinde yorumlanır.

Vasiyetini yapmak istemesi ölmekte olan kişinin ardında karmaşa bırakmak istememesine yorulur. Bazı kişiler ise hasta kişinin vasiyetinin sağlıklı olmayacağı görüşünden hareketle böyle bir durumda vasiyetin sorulmamasının uygun olacağı kanaatindedir. Hastanın, vasiyetini yapmayı istemesi ölümünü hissediyor olması şeklinde değerlendirildiği için (Eren 2010: 80) ölümün yakınlığına yorulur.

Hastanın uzaktaki yakınlarını görmek istemesi ölümünün yakın olduğunu hissetmiş olması şeklinde yorumlanır (Eren 2010: 80). “Bir anne gurbetteki oğlunu görmek istemişti. Oğlu gelmeyince eline taş koymuşlardı. Anne oğlunun elini tuttuğunu sanmıştı.” (Eren 2010: 80) “Annem uzaktaki kız kardeşimin kazağını getirip eline verdikten sonra vefat etti.” (Eren 2010: 80).

Bir kişinin veya hastanın evine ya da doğduğu yere gitmek istemesi onun ölümünü hissetmiş olmasına (Eren 2010: 80) ölünün toprağı çektiği, götürdüğü (Eren 2010: 80) şeklinde yorumlanır. Hasta, öleceğine dair bir his taşıyorsa aile üyelerinin hepsinin başucunda toplanmasını isteyebilir (Eren 2010: 80). Yakın gördüğü kişilerin veya çocuklarını yanında kendisi için yüksek sesle Kur’an-ı Kerim okumalarını ister (Eren 2010: 80). Hastanın sorulara cevap veremeyecek derecede hasta olması dilinin ağırlaşmış olması (Eren 2010: 80) ölümün çok yakın olmasıyla (Eren 2010: 80) açıklanır. Bu durum hastanın ölecek olmasına dair güçlü bir belirti (Eren 2010: 80) olarak görülür. Bu durumda bir kişi ile ilgili olarak o kişinin ağzı artık kilitlenmiştir, o kişi ölüyordur (Eren 2010: 80) “canına düşmüş” denir (Eren 2010: 80) bu an ruhun boğaza geldiği andır (Eren 2010: 80).

1.6. Fizyolojik Belirti ve İstekler

Ölüm anının sürekli gözlemlenmesi, bazı fiziksel belirtilerin ölümün yakın olmasıyla bağlantılandırılır. Hasta kişinin başının yastıktan düşmesi o kişinin ölüme en yakın olduğu zaman (Eren 2010: 82) olarak ya da kişinin ölmüş olması (Eren 2010: 82) şeklinde yorumlanır. Bedenin soğumaya başlaması kişinin “sekarata düşmüş” olmasıyla (Eren 2010: 82) ve ruhun bedenden çekilmesiyle (Eren 2010: 82) açıklanmaya çalışılır; dolayısıyla güçlü bir ölüm belirtisi olarak kabul edilir. Erciş’te rengin değişmesi, yemeden içmeden kesilme ölüme yorulur (Eren 2010: 82). Bitlis ve çevresinde de yukarıda belirtilen birçok belirti yakın bir ölüme yorulur (Ergöz 2019: 225-226).

Tatar Türklerinde de kişinin ölümünün yakın olması, ayaklarının ve ellerinin soğumasından anlaşılır (Çetin 2008: 157). İran Kaşkay Türklerinde de bedenin soğuması ölüm belirtisi olarak kabul edilir (Karaaslan 2009: 319).

Hasta kişinin elleri, ayakları veya tırnaklarının beyazlaşması ölüm öncesi fizyolojik belirtilerden biri olarak görülür (Eren 2010: 82). Bu durumda ruhun bedenden çıkmaya başladığına inanılır. Ayak ve el parmakları yeşil veya yeşilimsi ise o kişinin cennetlik olduğuna inanılır (Eren 2010: 82). Kişide morarmaların gözükmesi amellerinin iyi olmayışına yorulur (Eren 2010: 82). Hasta veya yaşlı bir kişinin iştahının kesilmesi ya da birdenbire açılması şeklindeki ani değişiklikler ölüm belirtisi olarak görülür (Eren 2010: 82). Hastanın iştahının ani olarak açılması “son rızkını topluyor olması.” (Eren 2010: 82), “Dünyadaki rızkının kesildiğine veya dünyada var olan rızkının alelacele topladığı” (Eren 2010: 82) şeklinde yorumlanır. Hasta

kimi zaman mevsimi olmayan bir meyve veya sebze ister bu durumda ölüme yorumlanır (Eren 2010: 83). Hasta veya yaşlı kişinin güçlükle nefes alıp vermesi de ölümünün yakın oluşuna yorumlanır (Eren 2010: 83) ve “Azrail boğazına çökmüş, can istiyor.” denir.

Tatar Türklerinde de insanın boğazında görülen aşırı hareket, canın boğaza gelip uçup gitmeye hazır olmasına yorumlanır ve ağzının açık kalması buna delil olarak kabul edilir (Çetin 2008: 157).

Hastanın dalgınlaşması kişinin bu dünyayla olan bağlantısının iyice zayıfladığı şeklinde kabul edilir. “Kendi canına düştü.” (Eren 2010: 83) Azrail’in o kişiye gözüktüğüne (Eren 2010: 83), o anda meleklerle konuştuğuna (Eren 2010: 83) inanılır.

Hasta veya yaşlı kişinin ölmek üzere olduğuna dair en açık fiziksel belirtilerden biri kişinin renginde meydana gelen değişimdir. Burnunun ucuna bakılır. Sararma varsa endişe edilir (Eren 2010: 83). Yüzü sararıyorsa veya bedeni morarıyorsa bu durum o kişinin öleceğine işaret olarak kabul edilir (Eren 2010: 83). Beden sararırsa ruhun bedenden çabuk çıktığına. Beden morarırsa ruhun bedenden geç çıktığına inanılır (Eren 2010: 83). Kaynak kişilerden biri, ölen kişinin yüzünün yukarıdan başlayarak sararmaya başladığını ve bunu babasının vefatı sırasında gözlemlediğini belirtti (Eren 2010: 83).

Kişinin özellikle ayaklarının şişmesi o kişinin kesin olarak ölecek olması şeklinde yorumlanır (Eren 2010: 84). Uzuvarların katılaşmaya başlaması, ruhun bedenden çekilmesi ve hastanın yavaş yavaş bu dünyadan ayrılıyor olmasına (Eren 2010: 84) yorulur. Eğer ceset katılaşır ve sağ işaret parmağı da katılaşır yukarı doğru kalkarsa iman üzere ruhunu teslim ettiği anlamı çıkar (Eren 2010: 84). Kaynak kişilerden bir kısmı hastanın inlemesini ölmek üzere olmasına yorar. “İnler, bağırır. Bazen sevdiği insanları çağırır. Örneğin ölen annesini ya da çok sevdiği gurbetteki oğlunu çağırabilir.” (Eren 2010: 84).

Yukarıda ifade edilen belirtiler dışında bir kişinin yakın bir zamanda öleceğini gösteren belirtiler arasında hastanın sürekli uyuması veya gözlerin kapalı olması (Eren 2010: 84), yenilecek bir şey özellikle de ilk defa istiyor olması (Eren 2010: 84), hastanın burnunun uzaması, gözlerinin şaşması olması, çenesinin titremesi (Eren 2010: 84), gözünün akması, göz kapaklarının kapanması, dudaklarının solması, göz renginin değişmesi (Eren 2010: 84), gözlerinde bir perdenin belirmesi, kaynak kişilerimiz bunu “gözlerin dumanlanması” olarak ifade etti (Eren 2010: 84), terinin çokluğu aynı zamanda sevabının çokluğuna (Eren 2010: 84), gözlerin çukura kaçması (Eren 2010: 84), burnunun ucunun incilmesi (Eren 2010: 84) yakın bir ölümü haber veren belirtiler olarak kabul edilir.

4.ÖLÜMÜ UZAKLAŞTIRMA VE KAÇINMA ÖNLEMLERİ

Ölüm korkusu etrafında şekillenen bir kısım davranışlar ölüm belirtisi olarak değil, gelmesi mukadder ölümden kaçınmak, kurtulmak amacıyla yapılır. Bu kaçınmalar büyüsel karakterde işlemler niteleğindedir. Aşağıda sıralanan bu kaçınmalar inceleme sahasında tespit edilmiş bile olsa yaygınlığı ileri sürülemez.

Bir mahallede ölen olması durumunda o mahalledeki su dolu kaplar suyun ölünün hakkı olduğu (Eren 2010: 85), Azrail’in kılıcını (Eren 2010: 85), çengelini (Eren 2010: 85), ölen kişinin kanını (Eren 2010: 85), o sulara yıkadığı düşüncesiyle boşaltılır, su kapları ters çevrilir. Azrail’in kılıcından kanların sıçradığına veya kılıcını o sulara yıkadığına inanılır. Suların boşaltılıp kapların ters çevrilmesiyle evden başka ölümlerin çıkmaması engellenmiş olur (Eren 2010: 85). Ölü yıkanana kadar su doldurulmaz; çünkü tüm suların ölünün hakkı olduğuna inanılır (Eren 2010: 85). Ölüm olayının ağırlığının o sulara çöktüğü inanışı bu kaçınmayı açıklamaya dönük bir diğer açıklamadır (Eren 2010: 85). Erciş’te yakın zamanda bir ölüm

olmuşsa o gün banyo yapılmaması tercih edilir çünkü su "ölü suyu" olarak kabul edilir (Akgün 2019: 327). Bitlis'te ölünün yıkanmasında kurulan kazan bir gün bekletilir ve sonrasında eve getirilir (Ergöz 2019: 228).

Cenaze yıkanırken veya cenaze geçerken ölümün ve ölünün ağırlığının (Eren 2010: 85), ölünün kasvetinin (Eren 2010: 85), ölümün manevi ağırlığının (Eren 2010: 85), uyuyan kişilere geçmemesi için uyuyan kişiler uyandırılır. Bu aynı zamanda ölüm olayı karşısında ilgisiz bir tavrı engellemeye dönük bir çaba olarak da görülebilir.

Anadolu folklorunda ölü yıkanırken uyuyan kimselerin uyandırılması inancı yaygın inanışlar arasındadır (Örnek 1971: 38).

Yaygın olmamakla birlikte yeni gelin ve yeni doğan çocuklar cenaze alayının karşısına çıkarılır. Ölen kişinin ruhunun kırk gün içinde bir başkası ile yer değiştirebileceği inancı vardır (Eren 2010: 86). Bir diğer ritüelde, bir evin önünden ölü geçerse ve bu evde kırk çıkmamış çocuk varsa bu çocuk hemen dışarı çıkarılır ve tabuta doğru tutulur. Bu ritüel, ölünün kırk olarak adlandırılan ve ölü ruhunun yaşayanları etkileyebileceği inancıyla ilgilidir. Bu uygulamalara özen gösterilmemesinin çocuğun hastalık ve ölümle karşı karşıya kalmasına yol açacağına inanılır (Eren 2010: 86). Ölü yakınları ölü gömüldükten sonra eve dönülürken arkalarına bakmazlar arkaya bakılması durumunda bakan kişinin gömülen tarafından çağrılmasından (Eren 2010: 86), bakan kişinin onun arkasından gitmesinden (Eren 2010: 86) korkulur. Bazı kesimlerde ölü evden çıktığında ölünün yakınları cenazenin başına gitmezler, cenazeyle ilgilenmezler (Eren 2010: 86).

Anadolu folklorunda ölünün defnedilmesinin ardından arkaya bakmanın ölümle ilintilendirilmesi nedeniyle mezarlık dönüşü arkaya bakmama uygulaması yaygın kaçınmalar arasındadır (Örnek 1971: 40).

Van Gölü Havzası ölüm gelenekleri içerisinde ölünün arkasından su dökülmesi (Eren 2010: 86) yaygın bir uygulama değildir; ölümün o eve bir daha gelmemesi için kül atılması (Eren 2010: 86), toprak atılması (Eren 2010: 86), ölü rüyaya girmesin diye de tuz yakılması (Eren 2010: 87) başka bir acının o eve gelmemesi için taş atılması (Eren 2010: 86), ölünün gözlerinin arkada kalmaması için toprak atılması (Eren 2010: 86) gibi uygulamalara rastlanmaktadır.

Van Gölü Havzası'nda yaygın olmamakla birlikte cenaze evden çıkınca ardından su dökülmesi uygulaması Anadolu'nun bir çok yerinde uygulanan kaçınmalar arasındadır. Anadolu folklorunda ölü yıkanırken uyuyan kimselerin uyandırılması inancı yaygın inanışlar arasındadır (Örnek 1971: 39)

Ölümün gerçekleşmesinin ardından ölüm olayı ve olgusunun ağırlığını ortadan kaldırmak için bir takım uygulamalara girişilir. Bu uygulamalar evde bir daha ölü olmaması için yapıldığı gibi (Eren 2010: 86); ölünün ruhunun daha çabuk çıkması için de yapılır. Bu uygulamalardan bir diğeri, ölünün yatağı ile ilgili uygulamalardır. Ölünün eşyalarının bir an önce kurtulunması gereken unsurlar olarak görülmesi, ölünün ruhunun geride bıraktığı eşyalarda dolaştığı inancı bu kaçınmaların yapılması gerektiğini belirtir. Ölünün yatağı ölen kişinin yeri dolsun, o evden başka ölümler olmasın (Eren 2010: 87), ölen kişinin günlük yaşantısını sürdürüyormuş gibi görünmesi istendiği için (Eren 2010: 87), ölünün ruhunun gitmesi için (Eren 2010: 87), ev halkının korkusunu alması için (Eren 2010: 87), yatak toplanır (Eren 2010: 87), yataklar yıkanır (Eren 2010: 87), yatak toplanır ve yerine taş bırakılır (Eren 2010: 87). Taş ve tuz konulur, yatak ile çarşaf yıkanır (Eren 2010: 87). Ölü evden çıkarıldıktan sonra yatağına taş konur (Eren 2010: 87). Ölünün ruhu tamamen gitmesi için ölü ve ona ait çarşaf, eşyalar yıkanır (Eren 2010: 87).

Anadolu folklorunda ölenin yatağının toplanıp yerine taş bırakılması kaçınma uygulaması mevcuttur. Anadolu folklorunda ölü yıkanırken uyuyan kimselerin uyandırılması inancı yaygın inanışlar arasındadır (Örnek 1971: 39)

Ölümünden kaçınma uygulamalarından biri de ölünün suyunun ısıtıldığı kazanla ilgili uygulamalardır. Başka birinin ölmemesi (Eren 2010: 87) ve suyunun ısıtılmak zorunda kalınmaması (Eren 2010: 87) “Ölünün gözü arkadadır.” inancı gereği suyunun kalmaması için (Eren 2010: 87) su ısıtılan kazan ters çevrilir (Eren 2010: 87), üzerine taş bırakılır (Eren 2010: 87). Bu işlem aynı kazanın bir daha ölü yıkamak zorunda kalınmaması için yapılır.

Su ısıtılan kazanla ilgili yapılan uygulamalardan biri de yıkama işlemi bittikten sonra kazanın içindeki su dökülür ve bir mum yakılarak kazan ters çevrilir. Yanan mum, yarım çevrili kazanın içine bırakılır. Bu uygulamayla, ölen kişinin daha ışığının sönmediği, ruhunun hayatta olduğu anlatılmaya çalışılır (Eren 2010: 87). Ölen kişi için iyi olduğu inancıyla ters çevrilen kazanın içine gaz lambası da bırakılabilir (Görgülü 2008).

İçinde su ısıtılan kazanın ters çevrilmesi Anadolu folklorunda geniş bir sahada dikkat edilen kaçınmalar arasındadır (Örnek 1971: 39).

5.1 Eşya ile İlgili Kaçınmalar

Eşya ile ilgili kaçınmalar Van folklorunda önemli oranda değildir. Bu tür kaçınmalar ölünün eşyalarının yıkanması ve yakınları tarafından kullanılmaması şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Ölünün eşyaları kullanılmaz (Eren 2010: 88), ölünün eşyaları elden çıkarılır (Eren 2010: 88), ölünün giysileri ölen kişinin ruhunun giysilerde kalmaması için yıkanır (Eren 2010: 88), ayakkabının ters çevrilmesinin uğursuzluk getireceği düşüncesi nedeniyle ayakkabılar sürekli düzeltilir (Eren 2010: 88). Ölünün ayakkabılarının evin önüne bırakılması diğer bir kaçınma ritüelidir (Eren 2010: 88).

5.2. Tabutla İlgili Kaçınmalar

Tabut eve veya evin yakınına bırakılmamalıdır (Eren 2010: 88), tabuta girilmez. Tabuta girenin de öleceğine dair bir inanış vardır (Eren 2010: 88), boş tabutun eve getirilmesi iyi karşılanmaz (Eren 2010: 88).

5.3. Diğer Kaçınma Şekilleri

Ölen kişinin elbiselerinden ve öldüğü odadan uzak durulur (Eren 2010: 88), zekât vermenin ölümü uzaklaştıracağına inanılır (Eren 2010: 88), artan kefen eve getirilmez, kazanlar kiminse yıkanıp gönderilir, ölü hangi nesnenin üstünde yıkanmışsa o nesne evden uzaklaştırılır (Eren 2010: 88), kefenin biçilmeden eve sokulması ölüme yorumlanır bu nedenle de ya eve kefen sokulmaz ya da kesilerek eve getirilir (Eren 2010: 88).

Van’da ölünün cenazesi evden çıkarıldıktan sonra yerine getirilen ritüellerden biri de evin önüne taş bırakılmasıdır (Eren 2010: 89).

Van Erciş ve Başkale’de, ölünün yıkanmak üzere alınmasından sonra boşalan yatağına bir taş parçası bırakılır. Bununla ölünün yatağının taş kesileceğine, taşlaşacağına bu itibarla aileden başka ölümlerin çıkma endişesinin önüne geçileceğine inanılır (Eren 2010: 89).

Ölü evine taziye vermeye gelenler ölü evinden çıkmadan evvel, ölüm ağırlığını bu evde bırakmak amacıyla ellerini ve yüzlerini yıkarlar. Buna rağmen kendilerine sıçraması muhtemel ölüm ağırlığını bertaraf etmek için, ölüm uzak olsun ve ölüm ağırlığı taşa geçerek taşlaşsın diye bir taşın üzerine oturduktan sonra kalkıp evlerine giderler. Bu iki ritüel de taşın dinî-sihri bir güce sahip bulunduğu; suyun ise ölü ağırlığını giderici bir fonksiyonu olduğu inancına dayanır

(Eren 2010: 89). Bitlis'te, bir evden cenaze çıktıktan sonra, o evde bulunan bütün sular dışarı dökülür. Bunun, ölü evi için iyi olacağına inanılır (Kalafat 1990: 108).

SONUÇ

Ayrılık ritleri arasında yer alan ölüm etrafında tüm dünya kültürlerinde kapsamlı inanış ve ritüeller biçimlenmiştir. Bu çalışmaya konu Van Gölü Havzası halk kültüründe de ölüm belirtisi olarak kabul edilen inanış ve uygulamalar oldukça geniştir. Ölüm belirtisi olarak kabul edilen inanç ve ritüeller doğaya, kültüre ve insana ait unsurlar şeklinde tasnif edilmiştir. Bu incelemede tespit edilen inanışların bazıları oldukça yaygındır, bazıları ise çok yaygın olmayan inanış ve uygulamalardır. Ölüm belirtisi kabul edilen bütün özellikler bir bağlama içinde anlam kazanır, örneğin, ailede bir kişinin ciddi bir hastalığının olması veya ailede, çevrede çok yaşlı birinin varlığı, o kişinin yakınlarını çevrelerinde olup bitenlere dair daha hassas kılar ve gündelik yaşamın olağan akışında önemsenmeyecek olguların ölümle ilişkilendirilmesine yol açar.

Doğa ile ilgili belirtiler arasında hayvanlarla ilgili olanlar sayıca çoktur. Köpek, tavşan, at, baykuş, karga biçim, duruş, davranış ve sesleniş şekilleri ile yaklaşan bir ölüme dair yorumlanmıştır. Gök cisimlerinden yıldızlar, yaygın olarak yaşamla özdeş kabul edilmiştir ve yıldız kayması olarak adlandırılan olayla ölüm arasında güçlü bir bağlantı kurulmuştur.

Nesnelerle ilgili bazı değişimler de ölüm belirtisi kabul edilmiştir. Ayna gibi kimi nesnelerin kırılması, parçalanması, bir saatin durması bu bağlamda değerlendirilmiştir. Ev eşyaları ve nesneler, birçok örnekte ölüm sonrası kaçınma önlemleri ile ilgili inanış ve ritüel uygulamalara konu edilmiştir. Tabu ve büyüsel nitelikte uygulamalar bu başlık altında yer alır.

Hasta olan kişide görülen psikolojik ve fizyolojik bazı özellikler yaklaşan bir ölüme yorulur. Hastanın kendi kendisiyle konuşması, ani hareketler yapmaya çalışması, ölmüş sevdiklerini gördüğünü belirtmesi, olağanüstü varlıkları gördüğünü söylemesi psikolojik belirtiler arasında kabul edilir. Hastanın başının yastıktan düşmesi, bedenin soğumaya başlaması, ani iştah değişiklikleri, hastanın ayaklarının şişmesi, hastanın renginin sararması veya morarması kesin ölüm belirtileri olarak görülür.

Ölümün kendisi, toplumsal alanda ölüm korkusunu bilinç dışından bilinç alanına taşır. Bu korkular, kaçınma olarak adlandırılan büyüsel karakteri de bulunan uygulamaların oluşmasını sağlamıştır. Önemli ölçüde geçmişte kalmış bu tür uygulamalar arasında su dolu kapların boşaltılması, ters çevrilmesi, cenaze yıkanırken veya geçerken uyuyan kişilerin ölümün manevi ağırlığının kendilerine geçmemesi için uyandırılmaları, ölünün ruhunun ölen kişinin kullandığı nesnelerde bulunduğu inancıyla ölünün kişisel eşyalarının, kullandığı nesnelerin evden uzaklaştırılması bu kapsamdadır. Sonuç olarak, Van Gölü Havzası folklorundaki bu inceleme toplumsal yaşamın belli dönemlerinden ölüm etrafında gelişen evrensel olgulara dairdir.

KAYNAKÇA

- Akgün, Ö. (2019). *Van-Erciş Geçiş Dönemleri ve Geçiş Dönemleri Bağlamında Kadın*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- ARIK, D. (2005). *Azerbaycan Türklerinin Dini Tarihi ve Halk İnanışları*. Ankara:Öztepe Matbaacılık.
- BAĞIŞKAN, T.(1997). *Kıbrıs Türk Halkbiliminde Ölüm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Çetin, Ç. Z. (2008). Tatar Türklerinde Cenaze Merasimleri. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Cilt 17, Sayı 1, s.155-168.
- Eren, M. (2010). *Van Gölü Havzası Ölüm Gelenekleri ve Türk Kültür Ekolojisi İçerisindeki Yeri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi.
- Eren, M. (2010) Sembol Dilinin Bir Örneği Olarak Rüya: Türk Halk Kültüründe Ölüm Yorumlanan Rüya. *Journal of Turkish Studies*. Cilt.54, S.5, s.1074-1099.
- Ergöz, R. (2019). *Bitlis'te geçiş dönemleri (Doğum-evlenme-ölüm)*. Ardahan: Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi.
- Ergöz, R., (2023). Van Gölü Havzası Halk İnanışlarında Kapı ve Eşik. *Folklor Akademik Dergisi*. Cilt:6, Sayı:3, 1208-1230.
- Frazer, J. G.(2004). *Altın Dal I-II* (Çev.Mehmet H. Doğan). İstanbul: Payel Yayınları.
- Gennep, A. (2022). *Geçiş Ritleri*. İstanbul: Nora Kitap.
- Güngör, H. (1992). Kayseri’de Yaşayan Kazak ve Uygur Türklerinin Bazı Âdet ve İnanışları. *Milli Folklor Dergisi*, S.14, Yaz 1992. s. 7-11.
- Kaderli, Z. (2004). *Deliorman (Bulgaristan) Türk Sözel Kültüründe Geçiş Törenleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Karaaslan, M. (2010). *Kaşkay Türklerinde Geçiş Dönemleri Doğum-Evlenme-Ölüm*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi.
- Mamıto, A. (2004). *Kırgızistan'da Ölümle İlgili İnanış ve Uygulamalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler. Yüksek Lisans Tezi.
- Nureddini, M. (2007). *Makedonya'daki Müslümanlarda Doğum, Evlenme ve Ölüm İle İlgili İnanışlar ve Uygulamalar*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Önal, M. N. (1998). *Romanya Dobruca Türkleri ve Mukayeseleriyle Doğum Evlenme ve Ölüm Âdetleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Örnek, S. V. (1971). *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Özbay, E. (2007). *Türkmenistan'dan Anadolu'ya Örf Âdet ve Halk İnançları*. İstanbul: IQ Kültür-Sanat Yayıncılık.
- Sarıca, B.(2006). *Van Gölü Çevresi Ağzıları Sözlüğü*. Ankara: Atlas Yayınları.

- Suluoca, M. (2007). *Üsküp ve Çevresinde Ölümle İlgili İnanç ve Uygulamalar*. Ankara. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Türktaş, M. (1997). *Kerkük Folklorundan Örnekler*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Ünal, M. (1996). *A Comparative Study of Funeral Customs in Turkey and Azerbaijan with Particular Reference to the Pre-Islamic Turkic Aspects*: Birmingham. Dissertation Thesis.

BÖLÜM 3

NİNNİLERE YANSIYAN TOPLUMSAL CİNSİYET ROLLERİ VE NİNNİLERİN ÇOCUKLARIN KİMLİK İNŞASINDAKİ ROLÜ

Zeynep AVCI¹

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Sinop Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı, zeynepky48@gmail.com, ORCID: 0009-0004-8033-8411.

Giriş

Bebekler dünyaya geldikleri andan itibaren çevrelerini işitme, dokunma ve zamanla görme duyuları aracılığıyla algılamaya başlar; bu erken duyuşal süreçte en yakın rehber çoğunlukla annedir. Annenin bebeğe yönelik bakım ve sakinleştirme pratiklerinin en belirgin araçlarından biri anonim halk şiirinin melodik türlerinden olan ninnilerdir. Yüzeyde yalın görünen ninniler, derin yapılarında ait oldukları toplumun değerlerini, normlarını, kültürel belleğini ve duygusal dünyasını yansıtan sembolik bir söyleme sahiptir (Coşkun, 2013, s.504). Bu nedenle ninniler, yalnızca bir uyutma pratiği değil; kültürel hafızanın, toplumsal rollerin ve duygusal deneyimlerin erken yaşlarda kuşaktan kuşağa aktarıldığı güçlü bir sosyalleştirme aracıdır.

Ninnilerde yer alan ifadeler çoğu zaman kız ve erkek çocuklarına atfedilen roller, anne–baba figürlerinin temsili, aile içi işbölümü, idealize edilen kişilik özellikleri ve toplumsal beklentiler üzerinden şekillenir. “Kız çocuğunun narinliği” veya “erkek çocuğunun gücü” gibi kalıplaşmış söylemler, toplumsal cinsiyet normlarının erken yaşlardan itibaren dil aracılığıyla içselleştirilmesine zemin hazırlar. Çocuğun bilişsel ve duygusal gelişiminin en kırılgan döneminde maruz kalınan bu söylemler, ilerleyen yaşlarda kadınlık ve erkeklik rollerine ilişkin algıların oluşumunda belirleyici olabilir.

Bu çalışmanın temel problemi, ninnilerin toplumsal cinsiyet rollerini hangi söylemsel yapılar aracılığıyla ürettiğini ve çocukların kimlik inşasına nasıl katkıda bulunduğunu ortaya koymaktır. Ninniler icracının sesinden doğrudan dinleyiciye ulaşan samimi metinler olduğu için, hem icracının kişisel deneyimlerini hem de içinde bulunduğu kültürel yapının toplumsal cinsiyet kodlarını aynı anda taşır (Duman ve Güngil, 2024, s.172). Bu nedenle ninnilerin söylemsel çözümlemesi, erken çocukluk dönemindeki toplumsal cinsiyet aktarım mekanizmalarını görünür kılmak açısından önemlidir.

Çalışma, Ulusal Tez Merkezi’nde yer alan lisansüstü araştırmalardan seçilen kırk ninniye incelemektedir. Ninniler, söylem analizi yöntemiyle çözümlenmiş; analizler Bandura’nın sosyal öğrenme kuramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bandura (1971, s.6), öğrenmenin yalnızca taklitten ibaret olmadığını, bireyin gözlemlediği davranışları sembolik olarak kodladığını ve uygun durumlarda eyleme dönüştürdüğünü belirtir. Bu yaklaşım, ritmik tekrar ve kalıplaşmış ifadeler içeren ninnilerin erken çocukluk sosyalleşmesindeki gücünü açıklamaktadır. Foucault’nun söylem kuramı ise ninnilerin yalnızca anlam içeriği değil, aynı zamanda toplumsal kurallar, güç ilişkileri ve kültürel normlar tarafından şekillenen üretim biçimleri olduğunu vurgular (Foucault, 1987, s.23). Bu bağlamda çalışma, ninnilerdeki toplumsal cinsiyet temsillerini hem kültürel hem de söylemsel düzeyde ele alarak literatüre özgün bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Türk ninnilerinin derlenmesi ve incelenmesine yönelik ilk çalışma, 1925 yılında Macar Türkolog Ignac Kunos (2013) tarafından gerçekleştirilmiştir. Türk ninnilerinin derlemesinden oluşan bu çalışma, ‘Türkçe Ninniler’ adıyla İstanbul’da yayınlanmıştır. Osmanlıca olan bu eser, 401 adet ninniden oluşmaktadır. Ardından sonraki yıllarda, Enver Behnan Şapolyo’nun (1938) ‘Halk Ninnileri’, Nasih Güngör’ün (1944) ‘Kastamonu Ninnileri’, Haydar Sanal’ın (1957) ‘İstanbul’da Derlenen Ninniler’, Amil Çelebioğlu’nun (1982) ‘Türk Ninnileri Hazinesi’, Sabri Koz’un (2005) ‘Her Güne Bir Ninni’, Fikriye Demir ve Necati Demir’in (2010) ‘Türk Ninnileri’, Songül Çek’in (2010), kadın anlatıcının ninni türünün oluşumundaki rolünü ortaya koymayı amaçlamayan ‘Ninnilerde Kadın Anlatıcının Sesi’ adlı çalışmalar, ninni üzerine yapılan en kapsamlı çalışmalardandır. Bu tür çalışmaların dışında doğrudan ninni üzerine yapılmayan ancak ninnileri de kapsayan başka çalışmalar da bulunmaktadır.

Kuramsal Çerçeve

Toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyet ayrımından bağımsız olarak toplumların kadınlara ve erkeklere yüklediği roller, beklentiler ve davranış kalıpları üzerinden şekillenen kültürel bir inşa sürecidir. Türk Dil Kurumu’nun cinsiyeti biyolojik bir ayrım olarak tanımlayan yaklaşımından farklı olarak, toplumsal cinsiyet kavramı kültür tarafından öğretilen sosyal roller bütününe ifade eder. Lorber (1994, s.32), toplumsal cinsiyeti toplumsal kurumların içinde üretilen ve yeniden üretilen bir düzenleme biçimi olarak tanımlarken, Oakley (1972, s.116) kadınlık ve erkeklik rollerinin biyolojik temellere değil, toplumsal süreçlere dayandığını vurgular. Böylece toplumsal cinsiyet, bireylerin benlik algısını ve kültürel dünyayı anlamlandırma biçimlerini belirleyen bir toplumsal kategori hâline gelir. Ninnilerin erken çocukluk dönemindeki konumu göz önünde bulundurulduğunda, bu türün toplumsal cinsiyet rollerinin aktarımında önemli bir araç olduğu görülür. Bu çalışma, toplumsal cinsiyetin kültürel olarak farklı biçimlerde kurulan bir yapı olduğunu vurgularken, Kandiyoti’nin (1988) patriyarkanın tekil ve evrensel bir yapı olmadığına ilişkin tespitleriyle de örtüşmektedir. Ona göre patriyarka çoğu zaman erkek egemenliğinin aşırı tekil bir kavrayışını çağırıştırır; bu da kültürel ve tarihsel olarak farklı toplumsal cinsiyet düzeneklerinin iç işleyişini görünür kılmak yerine bulanıklaştıran soyut bir düzeyde ele alınır (Kandiyoti, 1988, s.274-275).

Toplumsal cinsiyetin üretildiği temel alanlardan biri dildir. Dil, bireylerin deneyimlerini adlandırdığı, kendini ve başkalarını konumlandığı temel bir göstergeler sistemidir. Weedon (1987, s.76–82), cinsiyetçi düşüncenin dilin ideolojik yapısı tarafından kurulduğunu ileri sürer. Sözcüklerin taşıdığı kültürel çağrışımlar ve toplumsal anlamlar, kadınlık ve erkeklik

rollerini görünmez biçimde yeniden üretir. Kadınlığın şefkat, uyumluluk ve fedakârlık; erkekliğin güç, otorite ve aktiflik gibi özelliklerle ilişkilendirilmesi, dilsel tekrarların kültürel normları nasıl doğal gösterdiğinin örnekleridir. Butler (1990, s.7), toplumsal cinsiyetin doğuştan gelen özsel nitelikler değil, sürekli tekrarlanan performatif söylemler yoluyla üretilen bir yapı olduğunu belirterek dilin toplumsal cinsiyet ideolojisindeki kurucu rolünü pekiştirir.

Dil ve toplumsal cinsiyet ilişkisini feminist düşünce içinde en radikal biçimde ele alan yaklaşımlardan biri Fransız feminizmidir. Cixous (1976, s. 880-883), yazının ve dilin tarih boyunca erkek düzeniyle iç içe geçtiğini vurgularken kadının kendi sesini kurabilmesinin ancak ataerkil söylemin yarattığı sessizlik perdesinin aşılmasıyla mümkün olacağını belirtir. Benzer şekilde Cavallaro'nun (2003, s.85) aktardığı üzere, kadınların öznellik kazanabilmesi için dilin taşıdığı ataerkil sembolik düzenin dönüştürülmesi gerekir. Dilin eril bir bakış açısıyla örgütlendiği düşüncesi, özellikle ninniler gibi sözlü kültür ürünlerinin toplumsal cinsiyet kodlarını nasıl taşıdığını anlamak açısından önemlidir.

Tarihsel süreçte ataerkillik, dilsel kalıpların ve toplumsal cinsiyet rollerinin oluşumunda belirleyici bir unsur olmuştur. Türk toplumlarının da dâhil olduğu göçebe ve avcı kültürlerde savaş, üretim ilişkileri ve soy takip biçimleri erkeği aile içinde karar verici, kadını ise itaat eden bir konuma yerleştirmiştir (Türköne, 1995, s.34; s.236). Bu ataerkil yapı, kadın ve erkek rollerinin doğal kabul edilmesine yol açarken, dilsel ifadeler aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Toplumsal cinsiyetin kültürel bir inşa olduğu göz önünde bulundurulduğunda, dilin bu rolü yalnızca tanımlayıcı değil, aynı zamanda normatif ve kurucu bir nitelik taşır.

Erken çocukluk dönemi, toplumsal cinsiyet kodlarının öğrenildiği kritik bir aşamadır. Özçelik ve Şahin (2023, s.58), çocukların bu dönemde öğrenmenin temel biçimi olarak rol model almayı kullandığını belirtir. Bu bağlamda aile içi davranışlar, masallar, çizgi filmler, kitaplar ve özellikle ninniler, çocukların kültürel normlarla ilk temasını sağlar. Dil, bu süreçte yalnızca bir iletişim aracı değil, toplumsal gerçekliğin çocuğun zihninde biçimlendiği bir çerçevedir. Çocuk, ninnilerdeki tekrar eden ifadeleri duygusal bir bağ içinde dinlediği için bu dilsel kalıpları anlam öncesi düzeyde içselleştirebilir.

Toplumsal cinsiyetin dil aracılığıyla nasıl kurulduğunu açıklayan en etkili kuramsal yaklaşımlardan biri Foucault'nun söylem kuramıdır. Foucault (1987, s.23), söylemi belirli bir dönemde bilgi, iktidar ve normlar tarafından düzenlenen bir üretim alanı olarak tanımlayarak, dilin sadece ifade eden bir yapı olmadığını ortaya koyar. Söylem, hangi anlamların dile getirileceğini, hangilerinin dışarıda bırakılacağını düzenler. Bu çerçevede ninniler, kadınlık ve erkeklik rollerine ilişkin kültürel kabulleri yeniden üreten söylemsel pratiklerdir. Ninnilerde kız çocuklarının “narin”, “uysal”, “çeyizine hazırlanan”, erkek çocuklarının ise

“yiğit”, “aslan”, “evin direği” olarak adlandırılması, söylemin toplumsal cinsiyeti nasıl şekillendirdiğinin somut örnekleridir.

Kandiyoti’nin (1988) ‘patriyarkal pazarlık’ kavramı, bu söylemsel yapıların yalnızca toplumsal bir norm değil, kadın öznesinin kültürel olarak konumlandırıldığı bir müzakere alanı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Kandiyoti’ye (1988: 275-276) göre kadınlar, onun patriyarkal pazarlıklar olarak tanımladığı somut kısıtlar kümesi içinde strateji geliştirirler. Bu patriyarkal pazarlıklar kadınların toplumsal cinsiyetlenmiş öznelliklerinin biçimlenmesi üzerinde güçlü bir etkiye sahiptir.

Bu söylemsel yapıların çocuk tarafından nasıl öğrenildiğini açıklamada Bandura’nın sosyal öğrenme kuramı tamamlayıcı bir teorik çerçeve sunar. Bandura (1971, s.6), öğrenmenin yalnızca taklit yoluyla değil, gözlenen davranışların ve ifadelerin sembolik olarak kodlanmasıyla gerçekleştiğini belirtir. Ninnilerin ritmik yapısı, tekrar eden kalıpları ve ebeveynle kurulan duygusal ilişki, bu sembolik kodlamayı kolaylaştırır. Çocuk, henüz kavramları anlamlandırma yetisi gelişmemiş olsa bile, ninnilerdeki toplumsal cinsiyet temsillerini duygusal bir hafıza aracılığıyla zihinsel şemalarına yerleştirir. Kadınların stratejileri, onların hem kamusal hem de ev içi seçeneklerini tanımlayan, sınırlayan ve yönlendiren örtük birer senaryo işlevi gören patriyarkal pazarlıkların bağlamında şekillenir (Kandiyoti, 1988: 285). Ninnilerde tekrar eden kadınlık/annelik kodlarının, Kandiyoti’nin belirttiği bu ‘örtük senaryoların’ erken yaşlardan itibaren çocuğun zihnine yerleşmesini kolaylaştırdığı söylenebilir.

Bu kuramsal yaklaşımlar bir araya getirildiğinde ninniler, hem kültürel düzeyde toplumsal cinsiyet ideolojisini üreten bir söylem alanı hem de bireysel düzeyde çocukların toplumsal cinsiyeti ilk kez öğrendikleri bir psiko-sosyal araç olarak değerlendirilebilir. Foucault’nun söylem çözümlemesi, ninnilerin kadınlık, erkeklik ve aile içi rollerle ilgili kültürel kabulleri nasıl yeniden ürettiğini görünür kılar; Bandura’nın sosyal öğrenme kuramı, bu kabullerin çocuk tarafından nasıl içselleştirildiğini açıklar. Böylece ninniler, yalnızca folklorik bir tür değil, toplumsal cinsiyet normlarının erken çocukluk döneminde ritmik bir dil aracılığıyla aktarıldığı güçlü bir kültürel pratik olarak temellendirilir.

Türk Halk Kültüründe Ninni Geleneği

Ninniler, insanlık tarihinin en eski sözlü kültür ürünlerinden biri olarak, çocukları uyutmak, sakinleştirmek ve duygusal bir bağ kurmak amacıyla anneler başta olmak üzere bakım veren kişiler tarafından ezgiyle icra edilen anonim halk edebiyatı metinleridir (Coşkun, 2013, s.500). Ritmik ve yumuşak ezgileriyle bebeğin huzurunu sağlamanın ötesinde, ninniler toplumun

değerlerini, inançlarını ve yaşam pratiklerini kuşaktan kuşağa aktaran kültürel bir iletişim biçimidir.

Ninnilerin konuları çoğunlukla çocuk merkezlidir. Geleceğe dair iyi dilekler, fiziksel güzellik, ahlak, öğrenim, evlilik, soy beklentisi gibi temalar; yalnızlık, gurbette kalan baba, koruyucu figürler, Hızır inancı gibi motifler ninnilerin içeriğini biçimlendirir (Elçin, 2004, s.271). Şapolyo'nun (1938, s.104) tanımı ninnilerin anonim yapısına vurgu yapar: Ninniler yazılı bir kaynağa dayanmaz; anneden kızına sözlü olarak aktarılır, bu nedenle söyleyenden söyleyene değişerek canlı bir yapı kazanır. Bu özellik, ninnilerin doğdukları toplumsal bağlamı ve duygusal atmosferi yansıtmalarını mümkün kılar.

Sözlü kültür ürünleri olarak ninniler, icracının sosyal çevresine, duygusal hâline ve yaşam deneyimlerine göre yeniden şekillenebilen esnek bir yapıya sahiptir (Aka, 2010, s.39). Bu esneklik, ninnileri hem bireysel hem de toplumsal hafızanın taşıyıcısı hâline getirir. Türk kültüründe ninniler, sevgi, koruma ve iyi dileklerin dile getirildiği bir ebeveyn-çocuk iletişim biçimi olduğu kadar, kültürel değerlerin erken yaşta çocuklara aktarıldığı bir sosyalleşme aracıdır.

Çocuk, okul öncesi dönemde kimliğini büyük ölçüde bakım verenlerin dilsel ve duygusal etkileşimiyle kurar. Bu nedenle ninniler çocuğun ilk kültürel temas noktalarından biri olarak işlev görür (Uğurlu, 2014, s.45). Bölgesel ninni örnekleri, yöreye özgü dil, inanç, gelenek ve toplumsal rollerin çocuklara doğrudan aktarımını sağlar. Böylece ninniler hem kültürel çeşitliliği koruyan hem de toplumsal belleği sürdüren bir köprü görevi üstlenir.

Ninnilerin büyük ölçüde kadınlar tarafından üretilmesi ve icra edilmesi, onların kültürel bellekte kadın deneyimlerini, aile içi rolleri ve toplumsal cinsiyet normlarını yansıtan metinler olmasına da zemin hazırlar (Uğurlu, 2014, s.46). Bu nedenle ninniler yalnızca folklorik bir tür değil, aynı zamanda toplumsal rollerin ve aile içi düzenin sembolik olarak kurulduğu metinlerdir. Çocuğun ilerleyen yaşlarda karşılaşacağı toplumsal normlara ilişkin ilk ipuçları ninnilerde yer alan benzetmeler, temenniler ve örtük mesajlarla şekillenebilir.

Bu sebeple ninnilerin çözümlenmesi, sadece sözlü kültürün bir unsurunu incelemekten öte, toplumsal cinsiyet rollerinin kuşaklar arası nasıl aktarıldığını anlamak açısından önemlidir. Ninniler hem kültürel mirası taşıyan hem de çocuk zihninin toplumsal yapıyla ilk temasını sağlayan anlatı unsurları olarak çalışmada merkezi bir konuma sahiptir.

Yöntem

Bu çalışma, ninnilerdeki toplumsal cinsiyet temsillerini söylemsel bir perspektiften incelemek amacıyla nitel araştırma yaklaşımına dayandırılmıştır. Nitel yaklaşım, metinlerin kültürel bağlamla ilişkisini, anlam dünyasını ve ideolojik yapılarını yorumlamaya olanak tanıdığı için

ninni gibi sözlü kültür ürünlerinin analizinde uygun bir yöntemsel çerçeve sunmaktadır. Bu doğrultuda araştırmanın evreni, Türk ninnilerinden oluşmakla birlikte, çalışma Ulusal Tez Merkezi'nde yer alan lisansüstü araştırmalardan doğrudan toplumsal cinsiyetle ilişkili olduğu belirlenen kırk ninni ile sınırlandırılmıştır. Bu sınırlandırma, hem çalışma kapsamının yönetilebilir olmasını hem de doğrudan araştırma sorusuna yanıt veren örneklem seçimini mümkün kılmıştır.

Çalışmada kullanılan ninniler, metin merkezli bir yaklaşımla ele alınmıştır. Metin merkezli inceleme, ninnilerin bağlamsal özelliklerini tamamen dışlamayan ancak analizde önceliği metnin söylemsel yapısına veren bir yöntemdir. Derleme yılı, derleyen kişi, yöre bilgisi gibi bağlamsal unsurlar incelenmiş; ancak temel çözümleme, metinlerin toplumsal cinsiyetle ilişkili dilsel örgütlenmeleri üzerinde yoğunlaştırılmıştır. Ninnilerin seçimi sırasında aynı kalıpların tekrarlandığı örnekler dışlanmış; her ninninin içerdiği temsil, metafor ve sembolik yapıların çeşitliliği göz önünde bulundurulmuştur.

Verilerin analizinde söylem analizi yöntemi kullanılmıştır. Foucault'nun (1987, s.23) söylem anlayışından hareketle, ninniler yalnızca duygusal veya ritmik metinler olarak değil, belirli kültürel normlar, toplumsal kurallar ve iktidar ilişkileri içinde üretilen söylemsel pratikler olarak değerlendirilmiştir. Analizde ninnilerin kadınlık, erkeklik, annelik ve babalık rollerine ilişkin hangi dilsel ve metaforik göstergeleri ürettiği; hangi davranış kalıplarını meşrulaştırdığı; hangi toplumsal beklentileri tekrar ettiği çözümlenmiştir. Bu süreçte özellikle tekrar eden kalıplaşmış ifadeler, güç ilişkilerine işaret eden temalar, toplumsal cinsiyete dair açık veya örtük referanslar söylem çözümlemesinin odak noktaları olmuştur.

Söylem analizini destekleyen bir diğer teorik temel Bandura'nın sosyal öğrenme kuramıdır. Bandura'nın (1971, s.6) ileri sürdüğü gözlem yoluyla öğrenme ve sembolik kodlama süreci, ninnilerin erken çocuklukta nasıl içselleştirildiğini anlamayı mümkün kılar. Çocuğun duygusal gelişim döneminde maruz kaldığı ritmik tekrarlar, kalıplaşmış ifadeler ve duygusal ton, toplumsal cinsiyet temsillerinin bilinçdışı bir düzeyde öğrenilmesini kolaylaştırmaktadır. Bu nedenle analizlerde ninnilerin yalnızca içerik düzeyi değil, tekrar içeren yapıları ve melodik özellikleri de sosyal öğrenme bağlamında değerlendirilmiştir. Söylem analizi ile sosyal öğrenme kuramının birlikte kullanılması, toplumsal cinsiyetin kültürel düzeyde nasıl üretildiğini ve bireysel düzeyde nasıl içselleştirildiğini aynı anda açıklamayı mümkün kılan tamamlayıcı bir yaklaşım sunmuştur.

Araştırmanın geçerliliğini artırmak amacıyla ninniler, araştırmacı tarafından bağımsız biçimde iki ayrı okuma sürecinden geçirilmiştir. İlk okuma, metnin anlam bütünlüğünü ve genel tematik yapıyı belirlemeye; ikinci okuma ise söylemsel göstergelerin sistematik biçimde kodlanmasına yöneliktir. Kodlama sürecinde toplumsal cinsiyeti ilişkilendiren temalar doğal

olarak ortaya çıkan tekrarlar üzerinden belirlenmiş, analitik yorumlar doğrudan metin örnekleriyle desteklenmiştir. Araştırmanın sınırlılığı olarak, kullanılan ninnilerin büyük bölümü yazılı derlemelere dayandığı için bağlamsal performans bilgilerine tam olarak ulaşılamamıştır; ancak bu durum metin merkezli söylem analizinin niteliğini azaltmamaktadır. Bu yöntemsel çerçeve, ninnilerin toplumsal cinsiyet bağlamında yalnızca içerik taşıyan metinler değil, aynı zamanda kültürel normları yeniden üreten söylemsel araçlar olduğunu ortaya koymayı amaçlayan bütüncül bir yaklaşım sunmaktadır. Söylemin kültürel üretim boyutu ile öğrenmenin psikolojik içselleştirme boyutunun bir arada değerlendirilmesi, ninnilerin toplumsal cinsiyet rollerinin aktarımındaki işlevini daha derinlikli biçimde görünür hâle getirmiştir.

Bulgular

Ninnilerde Toplumsal Cinsiyet Söylemi

Bu bölümde analiz edilen ninniler, toplumsal cinsiyet rejiminin sözlü kültürde nasıl üretildiğini ortaya koymak amacıyla söylem analizi çerçevesinde değerlendirilmiştir. İnceleme, kadın ve erkek rollerinin temsil edilişi, annelik ve babalık kavramlarının söylemsel inşası, kız ve erkek çocuklarından beklenen toplumsal konumlanışlar ve dinî göndermeler yoluyla aktarılan cinsiyet normları olmak üzere dört ana tema üzerinden yürütülmüştür. Söylem analizinin temel varsayımı, dilin yalnızca anlam aktaran bir araç olmadığı; aynı zamanda özneyi belirli konumlara yerleştiren, normları pekiştiren ve güç ilişkilerini düzenleyen bir yapıya sahip olduğudur (Foucault, 1987). Bu doğrultuda çalışmanın ilk teması kadın ve erkek rollerinin nasıl kurulduğuna odaklanmaktadır.

1. Kadın ve Erkek Rollerini Betimleyen Ninniler

Aşağıda verilen ninniler, kadınlık ve erkeklik rollerinin belirli söylemsel düzenlemeler aracılığıyla nasıl kurulduğunu gösteren güçlü örnekler sunmaktadır:

(1) Ana ninnisi yaman olur, Sap savrulur saman olur, Erkeksiz kalan evlerin, Hâli pek yaman olur.	Ninni yavruma ninni!... (Özalp, 2020, s.9) (2) Ablası oya oyalar, Anası cila cilalar, Babası avrat kovalar! Ninni yavrum ninni! (Çelebioğlu, 1987, s.228)	(3) Kızım gider pazara, Uğratırlar nazara, Kızıma ölsün diyenler, Kendisi girsin mezara!
---	---	--

Ninni kızıma	Ninni yavrum	(Aka, 2010, s.40)
ninni!...	ninni!...	(8)Evimizin önü
(Özalp, 2020, s.20)	(Özalp, 2020, s.46)	asma,
(4)Dandini dandini	(6)Haylar ile huylar	Asmanın dalına
dana gelsin,	ile,	basma,
Ağrılığı hana gelsin,	Yanı çifte taylar ile,	Benim de oğlum yok
Bey babası et	Ben yavrumu	diye,
getirsin,	gözetirim,	İncinip küsme!
Uşağım yesin cana	Ağalarla beyler ile.	Kuzum ninni yavrum
gelsin!	Ninni yavrum	ninni...
(Çelebioğlu, 1987,	ninni!...	(Aka, 2010, s.42)
s.222)	(Özalp, 2020, s.36)	(9)Felek beni dul
(5)Gün karşıdan	(7)Karanfilim	eyledi
doğup gelir,	tüterim,	Her kapıya kul eyledi
Nar budağından eğip	Her saksıda biterim,	Yaktı canımı kül
gelir.	Eller yavrum	eyledi
Gümüş bıçak,	dedikçe,	Uyu öksüz yavrum
hançer, tüfek,	Ben boynumu	uyu
Baban belin dövüp	bükerim!	(Şimşek, 2016, s.42)
gelir.	Ninni yavrum ninni!	

Birinci ninnide erkeğin yokluğu “yaman” sıfatıyla felaket, eksiklik ve düzensizlikle eşleştirilir. Bu ifade, ailenin sürekliliğini mümkün kılan aktörün erkek olduğunu söylemsel olarak zorunlu bir gerçeklik hâline getirir. Foucault’nun (1987) belirttiği gibi söylem, belirli özne konumlarını doğal ve vazgeçilmez gösteren bir bilgi rejimi üretir. Burada baba, “ailenin direği” olarak kurulur; kadın ise bu yapının tamamlayıcı ama ikincil parçası konumunda kalır. Bu söylem, Lorber’in (1994) toplumsal cinsiyeti kültürel olarak üretilen bir kurumsal düzenleme biçimi olarak tanımlamasıyla uyumludur: erkeklik, hane otoritesinin doğal taşıyıcısı gibi sunulur.

İkinci ninnide “babası avrat kovalar” ifadesi, fiilin öznesini erkek, nesnesini kadın olarak konumlandırır. Bu yapı, yalnızca dilsel bir tercih değil; erkeği eylemi gerçekleştiren, kadını ise eyleme maruz kalan pozisyona yerleştiren açık bir iktidar düzenine sosyal alan açar. Söylem, bu ilişkide erkekliği hareket, kontrol ve tasarruf sahibi bir özne; kadınlığı ise edilgen bir nesne olarak kurar. Bu durum Butler’in (1990) toplumsal cinsiyetin performatif tekrarlarla

üretildiği ve belirli bedenlere sürekli olarak benzer konumların dayatıldığı görüşüyle örtüşür. Böylelikle kadınlık ve erkeklikle ilgili performatif süreç ninni aracılığıyla yeniden inşa edilir. Üçüncü ninnide, kız çocuğu pazar alışverişi için dışarı çıkmış; yani dışarıda yaptığı iş de ev içi sorumluluklarla ilişkilidir. Toplumsal yaşamda kadın ve erkeğe yüklenen örtük sorumluluklar, toplumun belirlediği normlar ve kontrol mekanizmaları tarafından yönlendirilip sürdürülen bir düzen içinde işlemektedir (Güven, 2018, s.406).

Dördüncü ninnide “bey babası et getirsin” dizesi, ekonomik üretim ve kamusal alanda yer alan öznenin erkek olduğu yönünde güçlü bir ima taşır. Erkek “eve et getiren”, dış dünya ile ilişkili olan kişidir; kadın ise ev içi sorumluluklarla sınırlı kalır. Bu ikili yapı, Oakley’nin (1972) toplumsal cinsiyeti işbölümüne dayalı kültürel bir örgütlenme biçimi olarak tanımlayan yaklaşımını destekler. Ayrıca Connell’in (2005) hegemonik erkeklik kavramında vurgulanan “geçim sağlayıcı erkek” kurgusu ninnilerde yeniden üretilmektedir.

Beşinci ninnide hançer, tüfek ve bıçak gibi simgeler aracılığıyla erkeklik fiziksel güç ve saldırganlık imgeleri üzerinden tanımlanır. Bu, erkeği güçlü ve koruyucu özne olarak kuran hegemonik erkeklik söylemiyle paralellik gösterir (Connell, 2005). Günlük yaşamda kullanılan bazı imgeler aynı zamanda, erkekliği kamusal tehditlere karşı savaşan veya savunma sağlayan bir özne olarak yüceltirken benzer bir biçimde kadınlık normlarını da pekiştirebilir.

Altıncı ninnide annenin “ağalarla beyler ile” çocuğunu gözetmesi, kadının kendi başına koruyucu bir özne olamayacağına dair bir söylemsel varsayım içerir. Yaratılan temsil, kadın öznesini korunmaya ihtiyaç duyan bir karakter olarak kurarken erkekleri güvenlik sağlayıcı olarak konumlandırır. Bireysel yaşantının toplumsal alanda şekillendiği böylesi bir disiplin alanı Foucault (1987) belirttiği, iktidarın söylem aracılığıyla öznenin eylem kapasitesini sınırladığına ilişkin tespitleriyle uyumludur.

Yedinci ve sekizinci ninnilerde kadınlığın toplumsal değeri doğrudan doğurganlıkla ilişkilendirilir. Çocuğu olmayan veya erkek çocuk doğurmayan kadınların üzüntü ve eksiklik hissetmesi, Berktaş’ın (2023) ataerkil kültürlerde doğurganlığın kadın kimliğinin merkezine yerleştirildiği tespitini doğrular. Erkek çocuğun statü sağlayıcı olarak temsil edilmesi, Türk toplumunda soyun devamı ile erkeklik arasında kurulan ideolojik bağın ninnilerde tekrarlandığını gösterir (Yavuz, 2015).

Dokuzuncu ninnide dul kadın, kaderin mağdur ettiği edilgen bir figür olarak temsil edilir: “felek beni dul eyledi.” Bu söylem, aile bütünlüğünün dağılmasıyla sorumluluğun kadına yüklenmesi gerektiği yönündeki kültürel beklentileri yeniden üretir. Bu, Kandiyoti’nin (1988) “ataerkil pazarlık” kavramsallaştırmasında vurguladığı, kadının aile içi konumunu güvenceye almak için evlilik kurumuna bağımlı hale geldiği yapıyla örtüşür. Bu patriyarkal pazarlıklar,

kadınların kamusal ve ev içi seçeneklerini tanımlayan, sınırlayan ve yönlendiren örtük senaryolar işlevi görür (Kandiyoti, 1988: 285).

Ninniler de annenin bakım emeğini sınırsız fedakârlıkla üstlenen; babanın ise otorite, güç ve mesafe üzerinden idealize edilen bir figür olarak sunulması, tam da bu “örtük senaryoların” sözlü kültürdeki tezahürüdür. Anne figürünün sürekli olarak duygusal emek, fedakârlık ve hizmetle özdeşleştirilmesi; baba figürünün ise disiplin ve otoriteyle ilişkilendirilmesi, patriyarkal pazarlığın aile içinde nasıl işlediğini söylemsel düzeyde yeniden üretmektedir.

Bu tema altında incelenen ninniler, toplumsal cinsiyet rejiminin çeşitli söylemsel mekanizmalar aracılığıyla yeniden üretildiğini göstermektedir. Kadınlık, ev içi emeğe ve doğurganlığa indirgenmiş; erkeklik ise güç, otorite ve kamusal etkinlik üzerinden tanımlanmıştır. Özne/nesne konumlandırmaları, kamusal/özel alan ayrımı ve doğurganlık–statü ilişkisinin ritmik tekrarlarla çocuğa aktarılması, ninnilerin erken çocukluk sosyalizasyonunda önemli bir ideolojik taşıyıcı olduğunu göstermektedir.

Bu analiz, ninnilerin yalnızca bir uyutma aracı değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet normlarının kuşaklar arası aktarımında işlev gören söylemsel yapılar olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır.

2. Ninnilerde Annelik ve Babalık Kavramlarının Söylemsel İnşası

Bu temada ele alınan ninniler, annelik ve babalık rollerinin Türk sözlü kültüründe hangi söylemsel kalıplar üzerinden üretildiğini göstermesi bakımından önemli veriler sunmaktadır. Ninnilerde annelik, çoğu zaman şefkat, fedakârlık ve bakım emeğiyle özdeşleşirken; babalık daha çok mesafe, otorite, disiplin ya da ekonomik/kamusal sorumluluklarla çerçevelenen bir konum olarak karşımıza çıkar. Bu temsil biçimleri, toplumsal cinsiyet kuramının işaret ettiği gibi, ebeveynlik rollerinin biyolojik değil kültürel düzenlemeler aracılığıyla inşa edildiğini göstermektedir (Lorber, 1994; Butler, 1990). Aşağıda incelenen ninniler bu söylemsel kalıpları görünür kılmaktadır:

(1)Ninni demek âr
olmaz,
Yiğit kalbi dar
olmaz,
Ana şefkatsiz olmaz,
Uyu benim yavrum
ninni!...
(Çelebioğlu, 1982,
s.51)

(2)Ninni ninni kanlı
dağlar,
Sen gidende anan
ağlar,
Anan da yok kimler
ağlar?
Ninni yavrum
ninni!...
(Özalp, 2020, s.17)

(3)Akasın akasın,
İliklesin yakasın.
Anası çeksin cefasın,
Eller sürsün sefasın.
Ninni yavrum
ninni!...
(Özalp, 2020, s.50)
(4)Ninni desem beni
yakar,

Ağzı bal dudağı
şeker,
Senin kahrın anan
çeker!
Ninni yavrum bir
tekciğim uyu!
(Çelebioğlu, 1982,
s.293)
(5)Süt pişirdim
içemedim,
Kundağını
biçemedim.
Senden hiç rahatım
yoktur,
Oturup da
dikemedim.
Ninni yavrum
ninni!...
(Özalp, 2020, s.51)

(6)Ben bebeği dal
eyledim,
Her kapıya kul
eğledim.
Ben bebeğin
anasıyım,
Ateşlerde yanasıyım!
Ninni yavrum ninni!
(Özalp, 2020, s.52)
(7)Ninni derim naçar
naçar,
Gökte kırlangıçlar
uçar,
Baban duymaz uyur,
Anan uykusuzluk
çeker!
(Çelebioğlu, 1987,
s.229)
(8)Göle indim göl
susuz,

Elâ gözler uykusuz,
Ağlama yavrum
ağlama,
Baban kalır uykusuz.
Ninni yavrum
ninni!...
(Özalp, 2020, s.21)
(9)Dandini danalı
bebek,
Altta pantol üste
yelek,
Hiç yaya gelmez bu
nazlı melek,
Uyu babandan yersin
kötek,
Nenni yavrum nenni!
(Çelebioğlu, 1987,
s.232)

Birinci ninnide geçen “*ana şefkatsiz olmaz*” ifadesi, anneliği yalnızca bakım emeğiyle değil, şefkatle özdeşleştirilen bir zorunlu kimlik olarak tanımlar. Butler’ın (1990) işaret ettiği üzere, toplumsal cinsiyet rolleri tekrar eden pratiklerle doğal ve kaçınılmazmış gibi sunulur. Burada “şefkatsiz anne olamaz” yargısı, kadınlığı belirli duygusal niteliklere indirger ve bu nitelikleri anneliğin vazgeçilmez unsurları olarak kurar.

İkinci ninnide çocuğun ardından üzülen tek kişinin anne olarak gösterilmesi (“*Sen gidende anan ağlar*”), anneliği duygusal bağlılığın merkezi olarak konumlandırır. Bu söylem, kültürel hafızada yer alan “*Ağlarsa anam ağlar*” atasözüyle de paralel bir normatif çerçeveyi yeniden üretir.

Üçüncü ve dördüncü ninnilerde “*cefa çekme*”, “*kahrını çekme*” gibi ifadeler anneliği zahmet, özveri ve koşulsuz bakım göreviyle tanımlar. Bu temsil biçimi, Oakley’nin (1972) toplumsal cinsiyet işbölümü analizinde belirttiği gibi, kadınlara atfedilen bakım emeğini doğal ve değişmez bir rol gibi sunar.

Beşinci ninnide annenin çocuğun bakımı nedeniyle kendi işlerini yapamaması (“*dikiş dikemedim*”) yine kadınlara yüklenen ev içi rollerle bağlantılıdır. Burada hem ev işi hem de çocuk bakımı kadınlığın doğal sorumlulukları olarak çerçevelenmiştir.

Altıncı ninnide annelik “*ateşlerde yanmak*” imgesiyle aşırı fedakârlık ve acıya tahammül üzerinden tanımlanır. Bu söylem, anneliğin idealize edilerek kutsallaştırıldığı geleneksel yaklaşımı yansıtır (Ayoğlu & Özdemir, 2024).

Yedinci ninnide “*baban duymaz uyur*” ifadesi, baba figürünü bakım sürecinin dışında kalan, duygusal emeğe katılmayan bir konumda çerçeveler. Bu temsil, Connell’in (2005) hegemonik erkeklik tipolojisiyle uyumludur: baba otorite sahibidir fakat bakım emeğine katılmaz.

Sekizinci ninnide annenin çocuğu babasının rahatını korumak için sakinleştirmesi, annenin kendi fedakârlığını babanın ihtiyaçları üzerinden düzenlediğini gösteren söylemsel bir yapıdır. Bu durum, “ataerkil pazarlık” kavramının işaret ettiği, kadınların aile içi uyumu korumak adına ataerkil düzenle işbirliği kurmalarını yansıtır.

Dokuzuncu ninnide yer alan “*babandan yersin kötek*” dizesi, babalığı disiplin ve şiddet otoritesiyle eşleştirir. Burada baba, çocuğu terbiye eden, gerektiğinde fiziksel güç uygulayan bir figür olarak temsil edilir. Bu yapı, ataerkil erkeklik ideallerinin sözlü kültürde nasıl dolaşıma girdiğini açıkça gösterir.

İncelenen ninnilerde annelik ve babalık, yalnızca farklı roller değil, aynı zamanda kültürel olarak hiyerarşik bir karşıtlık üzerinden kurulmaktadır: Anne: şefkat, fedakârlık, duygusal emek, uykusuzluk ile Baba: otorite, güç, mesafe, ekonomik sorumluluk, disiplin ile anılır. Ninnilerdeki bu tutum, Baruch’un (1988, s.2) belirttiği gibi, ninnilerin yalnızca çocuğu uyutmaya yönelik olmadığını annenin içsel sıkıntılarını ve umutlarını da dile getiren bir söylem alanı olduğunu gösterir. Bu açıdan bakıldığında, ninnilerdeki fedakâr anne imgesi yalnızca kültürel bir rol dağılımı değil, annenin kendi duygusal yükünün de dışavurumudur.

Bu ikili karşıtlık, Foucault (1987)’nin, söylemin özne konumlarını düzenlediğine dair tespitiyle uyumlu olmanın yanı sıra Doja’nın (2014, s.118) da belirttiği gibi birçok toplumda çocuk bakımına kendini adayan genç anne kültürel olarak yüceltilmesi ve toplumsal devamlılığın temel taşıyıcısı olarak konumlandırılmasıyla ilgilidir. Annenin sürekli özveriyle ilişkilendirilmesi, babanın ise bakım emeğinden uzak tutulması, toplumsal cinsiyet rollerinin ninniler aracılığıyla pekiştirildiğini göstermektedir.

Bu bulgular, Türk ninnilerinde ebeveynlik rollerinin belirgin bir toplumsal cinsiyet düzeni içinde inşa edildiğini göstermektedir. Annelik, bakım emeği ve şefkatin doğal alanı olarak idealize edilirken; babalık, otorite, güç ve mesafe ile ilişkilendirilmektedir. Bu temsil biçimleri, çocukların erken yaşlarda toplumsal cinsiyet normlarına dair ilk şemalarını sözlü kültür aracılığıyla edinmelerine zemin hazırlamaktadır.

3. Ninnilerde Kız ve Erkek Çocuklarından Beklentiler

Ninniler, yalnızca uyku ritüellerinde kullanılan melodik söz kalıpları değil; aynı zamanda toplumun kültürel belleğini, değerler sistemini ve toplumsal cinsiyet rejimini yeniden üreten sözlü gelenek ürünleridir. İncelenen ninnilerde kız ve erkek çocuklara yönelik beklentilerin belirgin biçimde farklılaştığı, bu farklılığın ise ataerkil toplumsal yapının normlarını taşıdığı görülmektedir. Nitekim Doja (2014, s.118), ninnilerin yalnızca estetik ürünler olmadığını, kültürel ve biyolojik yeniden üretim üzerinde ideolojik bir otorite kurduğunu belirtir. Ona göre şarkılar(ninniler) ideolojik sürecin taşıyıcısı olarak işlev görür; toplumsal ve kültürel yeniden üretim üzerinde bir otorite oluşturur. Bu çerçevede ninnilerdeki toplumsal cinsiyet kalıpları, yalnızca bireysel temenniler değil, kültürel düzenin yeniden üretim mekanizmalarıdır. Bu bölümde öncelikle erkek çocuklara, ardından kız çocuklara yönelik beklentiler analiz edilmektedir

(1) Bir oğlum olsa da
kestirse idim,
Al bayrağı kapısında
estirse idim,
Emisini dayısını
küştürse idim,
Ninni yavrum ninni!
(Çelebioğlu, 1987,
s.219)

(2) Atam tutam ben
seni,
Kızlara katam ben
seni,
Havaya bulut
gelende,
Ağzıma atam ben
seni!
(Çelebioğlu, 1987,
s.225)

(3) Salın salın
salıncak,

Oğlum bir bey
olacak,
Babasını öldürdüler,
Onun hayfın alacak!
Ninni yavrum
ninni!...
(Özalp, 2020, s.17)

(4) Kabağacın
kabasına,
Mor çuhaların
incesine,
Oğlum mektebe
gitmiş,
Söyleyiverin
babasına.
Ninni yavrum
ninni!...
(Özalp, 2020, s.29)

(5) Ninni diyem eda
ile,
Üstünü örtem diba
ile.

Benim oğlum kitap
okur,
Bir incecik seda ile.
Ninni yavrum
ninni!...
(Özalp, 2020, s.33)

(6) Benim oğlum
okumuş.
Hiç menendi yoğ
imış.
Oğlum gider
mektebe,
Taliplisi çoğ imiş.
Ninni yavrum
ninni!...
(Özalp, 2020, s.43)

(7) Dandini dandini
danaylı,
Kaplarımız kalaylı,
Kızım konak gelini,
Oğlum olsun saraylı!

(Çelebioğlu, 1987, s.225)	Uyusun yavrum ninni!	Beyler görür kan olur.
(8)Ninni desem özüne,	(Çelebioğlu, 1987, s.234)	Ninni yavrum ninni!...
Uyku girsin gözüne,	(10)Uyusun da büyüsün ninni	(Özalp, 2020, s.43)
Dizilmedik bin altın,	Tıpış tıpış büyüsün kızım	(12)Karakaşlı, zeytin gözlü,
Dürü gelsin kızıma, ninni...	Annesine su getirivesin kızım	Beyaz yüzlü, doğru sözlü,
(Çelebioğlu, 1987, s.223)	(Solmaz, Korkusuz, 2019, s.305)	İpek saçlı, tunç bilekli,
(9)Benim büyük konak gelini,	(11)Dandini dandini dan olur,	Temiz yürekli olasin kuzum!
Ayağında sırma gümüş nalını,	Bahçede ayva, nar olur.	Ninni kuzum ninni!...
Gelir anasına salını salını,	Çıkma kızım sokağa,	(Özalp, 2020, s.19)

İlk ninnide geçen “Bir oğlum olsa da kestirse idim” ifadesi, erkekliğin kültürel olarak kurulduğu ilk eşiklerden biri olan sünnet ritüeline işaret eder. Ataerkil toplumlarda erkeklik, sürekli yeniden ispat edilmesi gereken bir konumdur; bu ispat gerçekleşmediğinde “erkeklik krizi” ortaya çıkar (Selek, 2008’den akt. Avşar, 2017: 228). Sünnet, erkek çocuğun toplumsal statü kazanmasının, soyun devamına hazırlanan bir birey olarak tanımlanmasının ve erkekliğe geçişinin ritüelize edilmiş göstergesidir (Güven, 2019, s.64).

Ninnide erkek çocuğunun cinsel organına doğrudan atıf yapılabilmesi, kültürel olarak erkekliğin bedensel bir eksene yerleştirildiğini ve erkek çocuğun kendi cinsel organı ile kimliği arasında erken yaşta bir bağ kurmasına yol açtığını düşündürür. Buna karşın kız çocuklarının bedenine ilişkin böylesi açık göndermelere ninnilerde rastlanmamaktadır; bu durum, toplumsal cinsiyet temelli mahremiyet ve kontrol kodlarının erkek ve kız çocukları için farklı işlediğini gösterir.

İkinci ninnide, ‘kızlara katam ben seni’ ifadesi, farklı kültürlerde herhangi bir cinsiyet rolü içermeyen, ‘şekere katam ben seni’ şeklinde de görülmektedir. Ancak bu ninnideki ifade biçimi analiz edildiğinde erkek çocuğunun, kızlarla olan ilişkisi normalleştirilmiş ve sevgi diliyle aktarılmıştır. Bu ninninin, cinsiyet ayrımı içeren bir ninni olmasının sebebi ise analiz edilen diğer ninnilerde kız çocuklarına karşı benzer bir tutuma rastlanmayışıdır.

Üçüncü ninnide erkek çocuğundan babasının yerine geçmesi ve onun “hayfını alması” beklenmektedir. Türk toplumunda çocuğu olmamak ile erkek çocuğu olmamak çoğu zaman eşdeğer görülmüş; soyun ancak erkek çocukla devam edeceği düşüncesi yaygınlaşmıştır (Güler, Akçaalan, 2022, s.1027). Bu nedenle erkek çocuğa yapılan toplumsal yatırım hem ekonomik hem duygusal açıdan daha yoğun olmaktadır.

Kadınlar ise içselleştirdikleri değersizlik duygusunu kendi çocuklarına aktararak bu ataerkil normları yeniden üretirler (Yavuz, 2015, s.125). Bu durum, Kandiyoti’nin (1988, s.276) “patriyarkal pazarlık” kavramsallaştırmasıyla uyumludur. Ninnilerde erkek çocuğun statü sağlayıcı biçimde idealize edilmesi de bu pazarlığın kültürel bir yansıması olarak okunabilir. Bu bağlamda erkek çocuğunun aile içindeki statüyü artırıcı bir unsur olarak görülmesi, annenin kendi konumunu güvenceye almak için ataerkil beklentilere uyum sağlaması ve bu uyumu ninniler aracılığıyla yeniden üretmesi Kandiyoti’nin kavramsallaştırmasıyla birebir örtüşmektedir. Böylece kadınlar, ataerkil düzenle uyumlu stratejileri ninnilerin söylemsel dokusu içinde yeniden inşa ederek kültürel aktarımı sürdürürler. Tarım toplumlarında erkek çocuk, hem üretim gücünün hem de aile otoritesinin devamı olarak görülür (Büyükokutan, 2017, s.181). Ninnilerde erkek çocuğun güçlü, koruyucu, soy taşıyıcı bir figür olarak kurgulanması bu yapıyı açık biçimde yansıtır.

Dördüncü, beşinci ve altıncı ninnilerde erkek çocuğunun “okuyan”, “meşhur olan”, “taliplisi çok olan” figür olarak idealize edildiği görülmektedir. Kız çocuklarına yönelik ninnilerde aynı tutumun bulunmayışı, eğitimin tarihsel olarak erkeklere tanınmış bir ayrıcalık olduğuna işaret eder. Eğitim, bireyin toplumsal hayata katılımını, karar alma süreçlerindeki etkinliğini ve ekonomik bağımsızlığını belirleyen temel unsurlardan biridir (Aktaş, 2013, s.62). Kadınların eğitimden dışlanması, yalnızca bireysel gelişimlerini sınırlamaz; aynı zamanda ataerkil düzenin sürdürülebilirliği için işlevsel bir mekanizma görevi görür.

Yedinci ninnide kız çocuğu için “konak gelini” olmak, bir zenginle evlenmek temenni edilirken; erkek çocuğun bizzat zengin olması beklenir. Bu ayrım, meslek ve statü edinme hakkının erkeklere ait olduğuna; kız çocuklarının ise erkeğin statüsüne eklemlenen pasif bir yaşam biçimine yönlendirildiğine işaret eder. Zenginlik, eğitim ve meslek, modern toplumlarda bireysel kimliği tanımlayan temel unsurlardır. Ancak ninni, daha ilk aşamada kadın için bu yolları kapatmakta ve onu erkeğin sağlayacağı statünün gölgesinde tanımlamaktadır.

Sekizinci ve dokuzuncu ninnilerde kız çocuğunun henüz bebekken evlilik üzerinden tanımlandığı, evliliğin ise zengin bir erkekle yapılması gerektiğinin vurgulandığı görülmektedir. Ataerkil yapıda evlilik, kadın üzerinde denetim kuran bir kurumdur (Korkmaz, 2022, s.62). Kadın, baba evinden koca evine geçen bir varlık olarak görülür; kimliği ise çoğu

zaman “birinin kızı” ya da “birinin eşi” olmakla sınırlandırılır (Aktaş, 2013, s.56). Bu nedenle kız çocuğunun eğitimi, ekonomik bağımsızlığı ve bireysel gelişimi birincil hedef olmaktan çıkar, hatta önemsizleşir.

Onuncu ninni, kız çocuğundan “annesine su getirmesi” gibi hizmet temelli roller bekler. Kız çocuklarının aile içinde hizmet eden, büyüklerine boyun eğmesi öğretilen birer figür olarak yetiştirilmesi (Solmaz, Korkusuz, 2019, s.304), toplumsal cinsiyet rejiminin mikro ölçekte aile kurumunda yeniden üretildiğini gösterir. Bu ninniler, kız çocuğunun daha bebekken kadınlık kimliğine –hizmet eden, boyun eğen, uyum sağlayan bir role– hazırlanmasını sağlar (Güngör, 2023, s.1362).

On birinci ninnide kız çocuğunun “sokağa çıkmaması” gerektiği belirtilir ve dışarı çıkmak tehlike ile ilişkilendirilir. Erkek çocuklarının sokakta sosyalleşmesi normal karşılanırken, kız çocukları özel alanla sınırlandırılır (Yavuz, 2015, s.124). “Beyler görür kan olur” ifadesinde ‘kan’ metaforu bekârete göndermede bulunur. Bekâret, toplumsal olarak ailenin namusu ile eşdeğer görülür; böylece kız çocuğu yalnızca kendi bedeninden değil, ailenin onurundan da sorumlu kılınır. Bu ağır normatif yük, kız çocuklarının hareket alanını daha çocukluk döneminde sınırlar.

On ikinci ninnide çocuğa (yüksek olasılıkla kız çocuğu) güzellik üzerinden beklentiler yüklenir: “ipek saç”, “karakaş”, “zeytin göz” gibi fiziksel nitelikler, kız çocuğunun değerinin bedenine indirgenmesini sağlar. Ataerkil yapı içinde güzellik, kadının sahip olduğu az sayıdaki “güç” alanından biri olarak kurgulanır (Duman, Güngil, 2024, s.178). Böylece kız çocuğunun kimliği daha bebeklikte fiziksel beğeni ve estetik talepler üzerine inşa edilmeye başlanır.

Ataerkil aile yapısında kadın, ancak erkek çocuk doğurduğunda statü kazanır; erkek çocuğa duyulan toplumsal ihtiyaç bu statüyü daha da pekiştirir (Yavuz, 2015, s.123). Bu değer hiyerarşisi, kadınların karar alma mekanizmalarına ve kaynaklara erişimini kökten sınırlar. Ninniler, erkek çocuğu güçlü, koruyucu, soy taşıyıcı; kız çocuğunu ise hizmet eden, uysal, sınırlanmış bir varlık olarak çerçeveler. Ancak bu düzen içinde önemli bir çelişki vardır: Ataerkil sistem, yaşlılık döneminde bakım ve sadakati çoğunlukla kız çocuklarından bekler; buna rağmen kız çocuklarına erkeklerle eşit değer atfetmez (Yavuz, 2015, s.125). Bu çelişki, toplumsal cinsiyet rejiminin hem irrasyonel yanlarını hem de kültürel olarak nasıl sürdürüldüğünü gösterir.

4. Din Temalı Ninnilere Yansıyan Toplumsal Cinsiyet Roller

Bu alt bölümde dinî motifler içeren ninniler, içerik analizi yöntemiyle incelenmiş; tekrar eden söylem örüntüleri temalar hâlinde kategorize edilmiştir. Bulgular, dinî referansların toplumsal cinsiyet rollerini nasıl meşrulaştırdığına ve aile içi iş bölümünü nasıl kültürel olarak pekiştirdiğine odaklanmaktadır.

(1)Ninni demek âr olmaz, Mü'min kalbi dar olmaz, Ana şefkatsiz olmaz, Uyusun yavrum ninni!... (Özalp, 2020, s.10)	Uykularım senin olsun, Mevla'm uzun ömür versin. Ninni nazlı kuzum ninni! (Çelebioğlu, 1982, s.111)	Emziren dâye sevinsin, Hem balımsın hem yağımsın, Ninni Muhammed'im ninni, Ninni can Ahmed'im ninni! (Çelebioğlu, 1982, s.45)
(2)Tarlalarda olur ahlat, Analar çekiyor zahmet. Medine'de ol Muhammed, Söyle sana uyku versin, Ninni yavruma ninni!... (Özalp, 2020, s.8)	(5)Dandini dandin danası, Bir oğlan doğurmuş anası, O da Hudâ'nın vergisi. Hû, hû, hû!... (Çelebioğlu, 1982, s.41)	(8)Kuyumcular döker sırma kuşağı, Mevla'm esirgemiş oğul uşağı, Kocamın yanında düştüm aşağı, Ya ver murâdımı ya al canımı, İstemem ben böyle can sağlığını! (Çelebioğlu, 1982, s.99)
(3)Salıncakta sallarım, Hasta olursa ağlarım, Rabb'im sana sığınırım. Ninni yavrum ninni! (Çelebioğlu, 1982, s.43)	Seni bize veren Hak'tır, Seni arayanlar çoktur. Ninni yavruma, ninni! (Çelebioğlu, 1982, s.42)	(9)Hûri kızları geldiler, Kundağın bile sardılar, İsmin Muhammed koydular,
(4)Ninnilerin benim olsun,	(7)Doğuran ana öğünsün,	

Ninni	(Çelebioğlu,1982, s.	Tanrı korusun seni
Muhammed'im	45)	hû, hû,
ninni,	(10)Beşiğin devirsin	Sen yavrumun
Ninni can	ninni,	ilkisin ninni!
Ahmed'im ninni!	Erligini bildirsin	(Çelebioğlu,1982,
	öve;	s.104)

Din temalı ninnilerin önemli bir kısmında annelik, hem kutsal hem de zorunlu bir görev olarak çerçevelenmektedir.

Birinci ninnide geçen “ana şefkatsiz olmaz” ifadesi, şefkatin bir anne için vazgeçilmez ve doğal bir özellik olarak kabul edildiğini göstermektedir. Bu ifade, dinî bir söylemle birlikte verildiğinden, annelik rolünün ahlaki ve manevi bir zorunluluk olduğu mesajı pekişmektedir (Özalp, 2020, s.10).

İkinci ve üçüncü ninnilerde anne, çocuğun zahmetine ve hastalığına tek başına göğüs geren kişidir; yardım yine anne tarafından ya peygamberden ya da doğrudan yaratıcıdan talep edilir (Özalp, 2020, s.8; Çelebioğlu, 1982, s.43).

Dördüncü ninni ise annenin uykusunu feda eden, çocuğu için dua eden fedakâr bir figür olarak sunulduğunu göstermektedir (Çelebioğlu, 1982, s.111).

Bu örneklerde dinî kavramlar (Mümin, Rabb, Mevlâ, Muhammed) annelikle yan yana kullanılarak, anneliğin kutsal bir yükümlülük olarak konumlandığı görülmektedir. Sosyal öğrenme kuramı açısından bakıldığında, bu ninniler çocuğun dini kavramları ilk kez duyduğu mecra olması bakımından dini değerlerle toplumsal cinsiyet rollerini birlikte içselleştirmesine katkı sunmaktadır (Bayrakçı, 2007, s.201; Yazıbaşı, 2024, s.233).

Beşinci ninnide “Bir oğlan doğurmuş anası / O da Hudâ'nın vergisi” ifadesi, erkek çocuğu doğurmanın Tanrısal bir lütuf olarak kodlandığını göstermektedir (Çelebioğlu, 1982, s.41).

Bu söylem, ataerkil toplumlarda soyun devamının erkek çocukla özdeşleştirilmesi (Korkmaz, 2022, s.65) ve erkek çocuk doğurmanın annenin statüsünü artırmasıyla uyumludur.

Şıvgın (2015, s.10), biyolojik cinsiyetin ilahi ödül-ceza sistemiyle açıklanamayacağını belirtmesine rağmen, ninni söylemi annenin erkek çocuğa sahip olmasını kutsal bir seçimle ilişkilendirir. Böylece erkek çocuk, hem dini hem toplumsal açıdan üstün konuma yerleştirilmiş olur.

Altıncı ninni de benzer bir şekilde, çocuğun Tanrı tarafından verilmiş ve birçok insanın aradığı bir nimet olduğu fikrini işler (Çelebioğlu, 1982, s.42). Bu söylem, kadınların aile içindeki konumlarını güçlendirmek için anneliğe tutunmak zorunda kaldıkları ataerkil sistemi desteklemektedir (Korkmaz, 2022, s.65).

Yedinci ninni, doğurma ve emzirme eylemlerini övülen ve dini bağlamda değer kazanan kadınlık rolleri olarak sunmaktadır (Çelebioğlu, 1982, s.45).

Anne sütünün biyolojik olarak bebek için hayati bir kaynak olması bilimsel bir gerçekliktir (Durmuş, Potur, 2022, s.224). Ancak bu ninnide emzirme, yalnızca sağlık bağlamında değil, ahlaki ve dini bir yükümlülük olarak temsil edilmektedir.

Tarih boyunca pek çok kültür ve inanç sisteminde emzirmenin kutsandığı bilinmektedir (Yüksel, Yılmaz, 2021, s.72). Ancak bu söylemin ninnide normatif bir baskıya dönüşme ihtimali de vardır; çünkü bazı anneler biyolojik sebeplerle emziremeyebilir. Ninni söylemi bu durumda annenin suçluluk hissetmesine ya da eksiklik algısı geliştirmesine neden olabilir.

Sekizinci ninnide anne, erkek çocuk doğuramadığı için kocasının yanında değer kaybettiğini ifade etmektedir (Çelebioğlu, 1982, s.99). “Muradımı ver” ifadesi, erkek çocuğuna sahip olmanın kadının aile içindeki statüsünün belirleyicisi olduğunu gösterir. Kadının bu isteğine ilahi güç aracılığıyla ulaşabileceği düşüncesi, cinsiyet beklentilerini dinle meşrulaştırmaktadır.

Bu durum, ataerkil toplumda kadının değerinin büyük ölçüde doğurganlık ve özellikle erkek çocuk doğurma kapasitesi üzerinden belirlendiği literatürle uyumludur.

Dokuzuncu ninnide geçen “huri kızları geldiler, kundağın bile sardılar” söylemi, cennette bile bakım rolünün kadın figürlerine verildiğini göstermektedir (Çelebioğlu, 1982, s.45). Türk Dil Kurumu’nda huri, “Cennette yaşadığına inanılan dışı varlık” olarak tanımlanmakta olup, bu tasvirde bile bakım emeği dışı bir figüre atfedilmektedir. Bu ninni, dini imgelemin toplumsal cinsiyet rollerini güçlendiren bir işlevle kullanıldığına işaret eder.

Onuncu ninnide anne olmayan icracı (muhtemelen büyükanne), ilk torunun erkek olmasını övünç kaynağı olarak dile getirmektedir (Çelebioğlu, 1982, s.104). Bu yaklaşım, ataerkil aile yapısında erkek çocuğunun yalnızca anne için değil; bütün aile üyeleri için değerli görüldüğünü ortaya koymaktadır.

İncelenen ninnilerde kullanılan kavramlar (Allah, Peygamber, Mevlâ, Huri, dua, şefkat, sabır, kader) toplumun İslamî düşünce sistemi içinde şekillendiğini göstermektedir.

Bu başlık altında okunan ninnilerde din, annelik rolünü kutsallaştırarak kadınların bakım emeğini doğal ve zorunlu gösteren, erkek çocuğunu yüceltirken soyun devamı için ideal çocuk tipini belirleyen, evlilik ve doğurganlığı bir yükümlülük hâline getiren, toplumsal cinsiyet işbölümünü “kutsal bir düzen” gibi sunan meşrulaştırıcı bir çerçeve oluşturmaktadır.

Ninnilerdeki dini unsurlar, söylenen her mesajı kutsallıkla ilişkilendirerek daha güçlü ve sorgulanamaz bir kültürel norm haline getirir. Böylece ataerkil düzen, yalnızca toplumsal değil, dini bir zorunluluk gibi algılanan bir yapıya dönüşür (Berktaş, 2023, s.24).

Bu bulgular, din temalı ninnilerin yalnızca manevi değerleri değil, aynı zamanda ataerkil toplumsal cinsiyet rolleri ve işbölümünü çocuklara aktaran işlevsel bir alan olduğunu göstermektedir. Dinî referanslar; anneliği kutsayan, erkek çocuğunu idealize eden ve kadınların aile içindeki konumunu dini gerekçelerle tanımlayan bir çerçeve sunarak toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin kültürel yeniden üretimine katkı sağlamaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışma, Türk ninnilerinde toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl kurulduğunu ve bu söylemlerin çocukların kimlik inşasında nasıl işlev gördüğünü, söylem analizi ve sosyal öğrenme kuramı çerçevesinde incelemiştir. Elde edilen bulgular, ninnilerin basit bir uyutma aracı olmaktan çok, toplumsal cinsiyet rejimini yeniden üreten, ataerkil aile düzenini meşrulaştıran ve çocukların erken sosyalleşmesinde güçlü bir ideolojik taşıyıcı olarak işlev gördüğünü göstermektedir.

Çalışmada analiz edilen kırk ninni, kadınlık ve erkeklik rollerinin keskin bir işbölümü ve hiyerarşi üzerinden kurgulandığını ortaya koymuştur. Erkek figürü çoğunlukla kamusal alan, ekonomik üretim, güç, otorite ve disiplinle ilişkilendirilirken; kadın figürü ev içi emek, çocuk bakımı, fedakârlık, şefkat ve duygusal yük ile tanımlanmaktadır. Erkeksiz evin “yaman” oluşu, babanın eve “et getiren” özne olarak konumlanması, “babadan gelecek kötek” ile disiplinin erkek üzerinden kodlanması; buna karşılık annenin “kahrı ve cefayı çeken”, “uykusuzluk çeken”, “ateşlerde yanmaya razı” özne olarak inşası, ataerkil toplumsal yapının ninnilerdeki söylemsel izdüşümleridir. Foucault’nun söylem anlayışının işaret ettiği üzere, bu tekrar eden ifadeler yalnızca bireysel duyguları dışa vurmakla kalmamakta; anne, baba, kadın ve erkek için hangi konumların “doğal” ve “makul” olduğunu belirleyen bir bilgi rejimi üretmektedir.

Kız ve erkek çocuklara yönelik beklentilerde de belirgin bir asimetri söz konusudur. Erkek çocuk, sünnet ritüeliyle erkekliğe geçirilmesi gereken, soyun devamını sağlayan, aile onurunu koruyan, eğitim ve statü ile özdeşleştirilen bir figür olarak yüceltilmektedir. Oğlanın okuması, “bey olması”, “hayfını alması” ve “Tanrı’nın vergisi” olarak görülmesi, erkekliğin hem dünyevi hem de kutsal bir ayrıcalıkla çerçevelendiğini göstermektedir. Buna karşılık kız çocuk, erken yaştan itibaren evlilik, hizmet, namus ve güzellik ekseninde tanımlanmakta; “konak gelini” veya “zengin koca” temennileriyle başka bir hanenin statüsüne eklemlenen bir varlık olarak kurgulanmaktadır. Kız çocuğunun sokağa çıkmaması gerektiğini söyleyen, bedenini aile namusunun taşıyıcısı olarak konumlandıran, güzelliğini temel değer ölçütü yapan söylemler, kız çocuklarının hareket alanını daha çocukluk döneminde sınırlayan

normatif bir çerçeve üretmektedir. Bu tablo, toplumsal cinsiyetin çocukların zihninde “doğal” ve “kaçınılmaz” roller bütünü olarak yerleştiğini göstermektedir.

Din temalı ninniler, bu toplumsal cinsiyet rejiminin en güçlü meşrulaştırma alanlarından biridir. Annelik rolü “ana şefkatsiz olmaz” gibi ifadelerle ahlaki ve dini bir zorunluluk hâline gelirken; doğurma ve emzirme eylemleri yalnızca biyolojik işlevler değil, kutsal bir görev olarak sunulmaktadır. Erkek çocuğu “Hudâ’nın vergisi” olarak tanımlayan, erkek çocuk doğuramayan annenin Tanrı’dan “muradını” isterken kendi varlığını bile feda etmeye razı olduğunu söyleyen ninniler, kadın değerinin doğurganlık ve özellikle erkek çocuk üzerinden tanımlandığı ataerkil düzeni dini göndermelerle pekiştirmektedir. Huri, cennet, dua, kader gibi motifler, bakım ve hizmet rollerini dişil figürlere atfederek, toplumsal cinsiyet işbölümünü kutsal bir düzen gibi görünür kılmaktadır. Böylece, Berktaş’ın (2023) işaret ettiği biçimiyle din, yalnızca manevi bir çerçeve sunmakla kalmamakta; ataerkil aile yapısının en güçlü meşruiyet kaynaklarından biri hâline gelmektedir.

Bandura’nın sosyal öğrenme kuramı perspektifinden bakıldığında, ninniler çocukların toplumsal cinsiyet şemalarını erken dönemde gözlem, tekrar ve sembolik model alma yoluyla içselleştirdikleri bir öğrenme alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Çocuk, ninnilerdeki kalıplaşmış ifadeleri, metaforları ve özne–nesne konumlandırmalarını yalnızca işitsel olarak duymakla kalmamakta; bakım verenle kurduğu duygusal bağ sayesinde bu söylemleri güvenli, sevgi dolu bir bağlam içinde deneyimlemektedir. Bu durum, toplumsal cinsiyete ilişkin normların yalnızca bilişsel olarak değil, duygusal ve bedensel düzeyde de yerleşmesini kolaylaştırmaktadır. Foucault’nun söylem çözümlemesi ile Bandura’nın sosyal öğrenme yaklaşımının birlikte kullanılması, ninnilerin bir yandan kültürel düzeyde patriyarkal normları üreten söylemsel araçlar, diğer yandan bireysel düzeyde bu normların çocuk zihninde içselleştirilmesini sağlayan psiko-sosyal mekanizmalar olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır.

Bu bulgular, ninnilere ilişkin “masum”, “zararsız” ya da “sadece gelenek” nitelemesini sorgulamayı gerekli kılmaktadır. Ninniler elbette kültürel belleğin önemli taşıyıcılarıdır; ancak bu belleğin içinde yer alan eşitsizlik ve hiyerarşi biçimlerini de görünmez kılan bir romantikleştirme, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yeniden üretimine katkı sağlayabilmektedir. Bu nedenle ninnileri yalnızca folklorik bir tür olarak değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet politikalarının ve eğitim süreçlerinin parçası olan söylemsel pratikler olarak ele almak gerekmektedir.

Çalışmanın sonuçları, eğitim ve kültür politikaları açısından somut öneriler sunmaktadır. Okul öncesi dönemde çocuklara dinletilen ninnilerin içeriklerinin toplumsal cinsiyet açısından gözden geçirilmesi; eşitlikçi, her iki cinsiyet için de hem bakım veren hem güçlü, hem

duygusal hem rasyonel olabilmeyi mümkün kılan temsilleri içeren yeni ninnilerin üretilmesi önem taşımaktadır. Anne-babaların ve eğitimcilerin ninni, masal ve hikâye gibi kültürel metinleri yalnızca “geleneksel miras” olarak değil, değer ve norm taşıyıcısı söylemler olarak değerlendirmeleri; bu metinleri seçerken ve kullanırken toplumsal cinsiyet farkındalığına sahip olmaları, erken çocuklukta cinsiyetçi kalıp yargıların içselleştirilmesini azaltmaya katkı sunabilir.

Bu araştırma, aynı zamanda ileride yapılacak çalışmalar için de çeşitli açılımlar önermektedir. Farklı bölgelerde derlenen ninnilerin karşılaştırmalı analizi, toplumsal cinsiyet algısındaki bölgesel farklılıkları görünür kılabilir. Ninnilerin yalnızca metinsel düzeyde değil, icra bağlamında ses tonu, beden dili ve performatif unsurlarla birlikte etnografik olarak incelenmesi, söylemin çocuk üzerindeki etkisini daha somut biçimde ortaya çıkarabilir. Dijital ortamda üretilen modern ninnilerin geleneksel ninnilerle karşılaştırılması, toplumsal cinsiyet söyleminin değişim hızını ve yönünü tespit etme olanağı sunabilir. Son olarak, ninnilerin çocukların duygusal, dilsel ve toplumsal kimlik gelişimi üzerindeki etkisinin gözlem temelli ya da deneysel çalışmalarla araştırılması, sosyal öğrenme kuramının folklorik ürünler bağlamında daha derinlikli biçimde sınanmasına katkıda bulunacaktır.

Sonuç olarak, bu çalışma ninnilerin yalnızca kültürel mirasın nostaljik unsurları değil, toplumsal cinsiyet rejiminin erken çocuklukta yeniden üretildiği güçlü söylem alanları olduğunu göstermektedir. Ninnilerin eleştirel bir perspektifle yeniden okunması ve eşitlikçi alternatiflerinin üretilmesi, hem çocukların kimlik inşasında daha özgürleştirici imkânlar yaratmak hem de toplumsal cinsiyet eşitliğini destekleyen bir kültürel dönüşüme katkı sağlamak açısından kaçınılmaz görünmektedir.

Kaynakça

- Aka, B. (2010). Ninnileri psikanalitik yaklaşımla yeniden okuma denemesi. *Milli Folklor*, 22(88), 38-43.
- Aktaş, G. (2013). Feminist söylemler bağlamında kadın kimliği: erkek egemen bir toplumda kadın olmak. *Edebiyat Fakültesi Dergisi*. 30(1), 53-72.
- Avşar, S. (2017). Toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında tarihsel rollerini yitiren erkekliğin çöküşü: küllerinden “yeni erkek”liğin doğuşu. *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 224-241.
- Ayoğlu, Ç. ve Özdemir, P. (2024). Annelerin geleneksel annelik rolünün yordanmasında toplumsal cinsiyet algıları ve evlilik ilişkisi inançlarının rolü. *International Journal of EurasiavSocial Sciences (IJOESS)*, 15(56), 757-774.
- Bandura, A. (1971). Social learning theory, *General Learning Corporation*, (1-46). New York: General Learning Press.
- Baruch, M. (1988). Between folklore and children’s literature: a study of twentieth century hebrew lullabies. *Shofar*, 6(2), 1–11. <http://www.jstor.org/stable/42941163>
- Bayrakçı, M. (2007). Sosyal öğrenme kuramı ve eğitimde uygulanması. *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (14), 198-210.
- Berktaş, F. (2023). *Tek tanrılı dinler karşısında kadın* (9). İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Büyükokutan, A. (2017). Kadının toplumsal cinsiyet rollerinin türk halk ninnilerine yansımaları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (81), 173-191.
- Cavallaro, D. (2003). *French feminist theory*. New York: Continuum.
- Coşkun, Ç. N. (2013). Türk ninnilerine işlevsel yaklaşım. *Turkish Studies*, 8(4), 499-513.
- Çek, C. S. (2010). *Ninnilerde kadın anlatıcının sesi*. (Tez No. 277113) [Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Çelebioğlu, A. (1987). Ninnilerimiz. *Erdem Dergisi*, 3(7), 211-238.
- Çelebioğlu, A. (1982). *Türk ninniler hazinesi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Cixous, H., Cohen, K., & Cohen, P. (1976). The laugh of the medusa. *signs*, 1(4), 875–893. <http://www.jstor.org/stable/3173239>
- Connell, R. W. ve Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic masculinity: rethinking the concept. *Gender & Society*, 19(6), 829–859.
- Demir, N. ve Demir, F. (2010). *Türk ninnileri*. Ankara: Sarkaç Yayınları.
- Doja, A. (2014). Socializing enchantment: a socio-anthropological approach to infant-directed singing, music education and cultural socialization. *International Review of*

- Duman, M. ve Güngil, T., (2024). Toplumsal cinsiyet bağlamında ninnilerde kadınlık rolleri/beklentileri. *Folklor Akademi Dergisi*. 7(1): 172-194.
- Durmuş A, Potur D. (2022). İki farklı yaşta kardeş emzirme: olgu sunumu. *Ordu Üniversitesi Hemşirelik Çalışmaları Dergisi*, 5(2), 223-228.
- Elçin, Ş. (2004). *Halk edebiyatına giriş* (8). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Foucault, M. (1987). *Söylemin düzeni*. Çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Hil Yayın.
- Güler, D. Ve Akçaalan, H. (2022). “Ali ali kız ali” adlı kütahya masalının toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında incelenmesi. *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 28(4), 1021-1042.
- Güngör, G. (2023). Tatar kızı (1909) ve tatar kızları (1913) adlı eserlerinden hareketle fatih emirhan’ın kadın hakları konusuna bakışı. *Folklor Akademi Dergisi*. 6(3), 1358-1367. <https://doi.org/10.55666/folklor.1376910>
- Güngör, M. N. (1944). *Kastamonu ninnileri*. Kastamonu: Kral Matbaası.
- Güven, F. (2018). Kadınlığın inşa otoriteleri. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 5(15), 400-414. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.510069>
- Güven, F. (2019). Bireyden topluma erginlenme ve cinsiyetlere ilişkin cinsellik temelli algı farklılıkları. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7(20), 60-71. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.630742>
- Kandiyoti, D. (1988). Bargaining with patriarchy. *Gender and Society*, 2(3), 274–290. <http://www.jstor.org/stable/190357>
- Korkmaz, H. (2022). Modern dönemde geleneksel kültür kodlarının/ataerkil yapının aile hayatına yansımaları. *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1), 54-71.
- Koz, M. S. (2005). *Her güne bir ninni*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kúnos, I. (2013). *Türkçe ninniler*. Yay. Haz. Nilgün Çıblak Coşkun. Ankara: Otorite Yayınları.
- Lorber, J. (1994). Night to his day: the social construction of gender. In P. S. Rothenberg (Ed.), *Race, Class, and Gender in the United States* (13-36). New York: St. Martin’s Press.
- Oakley, A. (1972). *Sex, gender and society*. United Kingdom: Ashgate.
- Özalp, A. (2020). *Türk ninnilerinden seçmeler*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Özçelik, T. ve Koyuncu, M., Ş. (2023). Erken çocukluk dönemi toplumsal cinsiyet rollerinin şekillenmesinde aile tipi, kardeş ve arkadaşların rolü. *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi*, 10(2), 57-67.

- Sanal, H. (1957). İstanbul'da derlenen ninniler. *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, 141-165.
- Solmaz, E. ve Korkusuz, G. (2019). Alaşehir yöresi ninnileri üzerine bir değerlendirme. *Uluslararası Folklor Akademi Dergisi*. Cilt:2, Sayı: 2, 294 -310.
- Şapolyo, E., B. (1938). *Halk ninnileri*, İstanbul: Ahmet Halit Kitap Evi.
- Şıvgın, N. (2015). *Cinsiyet rolleri eğitim etkinliklerinin anasınıfına devam eden 60-72 aylık çocukların toplumsal cinsiyet kalıp yargılarına etkisinin incelenmesi*. (Tez No. 381467) [Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Şimşek, E. (2016). Anonim halk şiiri içerisinde ninnilerin yeri. *AKRA Kültür Sanat Ve Edebiyat Dergisi*, 4(8), 33-64.
- Türk Dil Kurumu. (t.y.) *Cinsiyet*. İçinde Güncel Türkçe sözlük. Erişim Tarihi: Kasım 10, 2024, <https://sozluk.gov.tr/>
- Türk Dil Kurumu. (t.y.) *Huri*. İçinde Güncel Türkçe sözlük. Erişim Tarihi: Aralık 27, 2024, <https://sozluk.gov.tr/>
- Türköne, M. (1995). *Eski türk toplumunun cinsiyet kültürü*. Ankara: Ark Yayınevi.
- Uğurlu, E. (2014). Kültürel bellek aktarıcısı olarak ninni. *Milli Folklor*, 26(102), 43-52.
- Weedon, C. (1987). *Feminist practice and poststructuralist theory*. Blackwell: USA.
- Yavuz, Ş. (2015). Ataerkil egemen erkeklik değerlerinin üretiminde kadınların rolü: trabzon örneği. *Fe Dergi*, 7(1), 117-130.
- Yazıbaşı, M. Ali. (2024). Ninniler üzerine çocuğun din dili ve duygusunun gelişimi açısından bir inceleme. *Dini Araştırmalar*, 67, 217-244.
- Yüksel, D., Yılmaz, H. (2021). Emzirme ve anne sütünün tarihsel süreçteki yeri. *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 6(1), 71-76.