T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA TEZİ

TÜRK ANLATI GELENEĞİNDE STEREOTİPLER

ADİL ÇELİK

TÜRK HALK BİLİMİ ANA BİLİM DALI

EYLÜL 2019

GAZİ ÜNİVERSİTESİ

Gazi

1926

TÜRK ANLATI GELENEĞİNDE STEREOTİPLER

Adil ÇELİK

DOKTORA TEZİ
TÜRK HALK BİLİMİ ANA BİLİM DALI

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

EYLÜL 2019

Adil ÇELİK tarafından hazırlanan "Türk Anlatı Geleneğinde Stereotipler" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ /~~OY ÇOKLUĞU~~ ile Gazi Üniversitesi Türk Halk Bilimi Anabilim Dalında Türk Halk Bilimi Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ
Türk Halk Bilimi / Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~ .....

Başkan: Prof. Dr. M. Muhtar KUTLU
Halkbilim / Ankara Üniversitesi
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~ .....

Üye: Prof. Dr. Ruhi ERSOY
Türk Halk Bilimi / Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~ .....

Üye: Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN
Türk Halk Bilimi / Hacettepe Üniversitesi
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~ .....

Üye: Doç. Dr. Selcan Gürçayır TEKE
Türk Halk Bilimi / Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~ .....

Tez Savunma Tarihi: 25/09/2019

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Doktora Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

.....
Prof. Dr. Figen ZAİF
Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Adil ÇELİK
25. 09. 2019

TÜRK ANLATI GELENEĞİNDE STEREOTİPLER
(Doktora Tezi)
Adil ÇELİK
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Eylül 2019

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, Türk sözlü anlatı geleneği içerisinde yer alan yabancılığa dair imajları biçimlendiren stereotiplerin, Türk toplumunun tarihin farklı dönemlerinde kendini tanımlamak için kullandığı kimlikleri içselleştirmesinde ne tarz işlevler taşıdıklarını ortaya koymaktır. Kimliğin de tıpkı kültürün geneli gibi etkileşime dayalı bir yapısının olduğu varsayımından hareketle, sanatsal bir iletişim boyutu da olan folklorun söz konusu etkileşimleri yansıtma gücü açısından, edebiyat gelenekleri ve medyadan daha değerli bir malzeme olduğu düşünülerek ve halk bilimi disiplininin tarihsel süreç içerisinde benimsemiş olduğu epistemolojik tavır göz önünde tutularak kimliğe dair geleneğin ne dediğine eğilmek hedeflenmektedir. Araştırma kapsamında mit, efsane, menkıbe, masal, destan, halk hikâyesi ve fıkra türleri içerisinden belirlenen örnekler, araştırmacıların sahadan derleyerek metinleştirdikleri ürünlerden seçilmiştir. Bu kapsamda XIX. asırdan bu yana konuya eğilen araştırmacıların tekrar tekrar anlattıkları ve sayısı belirsiz olan mitler, 1953 efsane, tip kataloğundan konu dağılımlarına göre seçilen 52 masal, 7 destan, üç menakıpnâme, 14 halk hikâyesi ve 1111 fıkra ele alınıp değerlendirilmiştir. Çalışmada, temeli kimlik araştırmalarınca oluşturulmuş öğretilere dayandırılan bir yorumbilgisi (hermeneutik) yaklaşımı kullanılarak söz konusu stereotipler dört açıdan anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bunlar sırasıyla beden, mekân, ahlaki nitelikler ve berikine bakış şeklindedir. Böylelikle metinleri üreten kitlenin kendi kimliğinin ne olduğuna dair doğrudan ya da dolaylı fikirlerine ulaşılmıştır. İlki tür kavramı, ikincisi de kimlik bilincinin kronolojik dönüşümü olmak üzere araştırmada elde edilen bulguların kompozisyon hâline getirilmesinde iki veçheden yararlanılmıştır. İlksel türler olan mit ve efsanelerde yer alan insan dışı varlıklara dair stereotipler araştırmanın ilk bölümünün konusunu oluştururken; görece daha girift türler olan masal, menakıpnâme, destan ve halk hikâyeleri ise toplumsal kimliklere dair stereotiplerle bağdaştırılarak eserin ikinci bölümünde incelenmiştir. Araştırmanın ikinci bölümünde masal ile sınıfsal kimlik; menakıpnâmeler ile dinsel kimlik; destan ve halk hikâyeleri ile de ulusal kimlik bilinçleri arasında bağlantılar kurulmuştur. “İnsan”, “Müslüman”, “köylü” ve “Türk” olarak kendini gösteren “biz” kümesinin tanımlanmasında kullanılan kimliklerin karşısına konumlandırılan “insan dışı varlık”, “gayrimüslim”, “aristokrat” ve “azınlık” imajlarına dair stereotiplerin üretilmesinin altında yatan temel sebebin, karşıt kümeleri dizayn etmekten ziyade “biz” kümesinin düzenlenmesi olduğu görülmüştür. İlkel dönemlere ait olan demonik imajlardan azınlık imajlarına uzanan süreçteki dönüşüm görülmeye çalışılırken benzer stereotiplerin farklı dönemlerdeki yabancı imajlarının tasarlanmasında kullanılmış olmasıyla karşılaşılması, sabit yapılar şeklinde varlığını koruyan folklorun farklı dönemlerdeki işlevli kullanışlılığını göstermektedir. Bunun yanında toplumsal kimliklerin içselleştirilmelerinde birbirinden ayrılan kavrayışlar da elde edilen bulgular arasındadır. Sonuç olarak kimlik tartışmalarının çözüme kavuşturulmasında folklorun bu işlevli kullanışlılığından faydalanmanın yerinde olacağı görülmüştür.

Bilim Kodu: 31003
Anahtar kelimeler: stereotip, imaj, kimlik, anlatı
Sayfa Adedi: 335
Tez Danışmanı: Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ

STEREOTYPES in TURKISH NARRATIVE TRADITION
(Ph. D. Thesis)
Adil ÇELİK
GAZİ UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
September 2019

ABSTRACT

The purpose of this study is to reveal the stereotypes that shape the images of foreignness in the Turkish oral narrative tradition and in what way they function in internalizing the identities that Turkish society uses to define itself in different periods of history. It has been aimed to focus on what the tradition says about identify, based on the assumption that identity has a structure based upon interaction just like culture-wide, considering that folklore, an artistic communicative dimension too, is more valuable than the literary traditions and the media, in terms of its power to reflect these interactions and taking into account the epistemological attitude that the folkloristics has adopted during the historical process. The examples which were determined from genres of myth, legend, religious legend, tale, epic, folk story and comic anecdote within the scope of the study were selected from the products compiled and written by researchers. In this context, we discussed and evaluated; unclear myths which are repeated since the 19th century by the researchers who have addressed; 1953 legends; 52 tales selected according to topic distribution from classification system; 7 epics; 3 religious legend books; 14 folk stories and 1111 comic anecdotes. In the study, we tried the said stereotypes to be interpreted in four respects by using a hermeneutic approach based on the doctrines which were formed by the basis of identity studies. These are blow-by-blow body, place, moral qualities and outlook on hither. Thus, we reached the direct or indirect ideas of what self identity of the mass of the people producing the texts is. Two aspects have been utilized in making the findings obtained in the research into a composition, the first being the concept of genre and the second being the chronological transformation of the consciousness of identity. While the stereotypes of non-human beings in archaic genres which are myths and legends constituted the first part of the research, tale, religious legend book, epic, and folk stories, which are relatively more intricate genres, were examined in the second part of the study in conjunction with stereotypes of social identities. In the second part of the study, we established relationships between; class identity and tale; religious legend books and religious identity; epic and folk stories with national identity consciousnesses. It has been seen that the main reason behind the production of stereotypes on the images of “non-human being”, “non-Muslim”, “aristocratic” and “minorities” that are positioned against the identities used in defining the cluster of ‘‘we’’ manifesting itself as “human”, “Muslim”, “peasant” and “Turkish” is the organization of the cluster of “we” rather than the design of the opposing cluster. While trying to see the transformation during the process extending from the demonic images belonging to the primitive periods to the minority images, it is seen that similar stereotypes have been used in the design of foreign images in different periods and it shows the functional usefulness of the folklore in different periods, which maintains its existence in the form of fixed structures. Not to mention, also the insights that are separated from each other in the internalization of social identities are among the findings. As a result, it was seen that benefiting this functional usefulness of folklore will be suitable to solve the identity debates.

Science Code 31003

Key Words : Stereotype, image, identity, narrative

Page Number : 335

Supervisor : Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ

TEŞEKKÜR

Tüm yoğunluğu arasında değerli vaktini bana ayırıp yaptığı yönlendirmelerle tezimin uygarlaşmasını sağlayan danışman hocam Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ'a içtenlikle teşekkür ederim. Tez İzleme Komitesi toplantılarında görüşlerini benimle paylaşan Prof. Dr. Ruhi ERSOY, Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR, Prof. Dr. Gülin Ö. EKER, Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN, Doç. Dr. Pervin ERGUN, Doç. Dr. Evrim Ölçer ÖZÜNEL, Doç. Dr. Selcan Gürçayır TEKE, Dr. Öğr. Üyesi Dilek TÜRKYILMAZ, Dr. Öğr. Üyesi R. Bahar AKARPINAR hocalarıma tüm emekleri için teşekkür ederim. Yaptığım işin epistemolojik temellerini kavramamı sağlayan Prof. Dr. Muhtar KUTLU hocama duyduğum minneti ayrıca vurgulamalıyım. Değerli fikirlerini benimle paylaşan kıymetli dostum Arş. Gör. Emrah TUNÇ'a da katkı ve eleştirilerinden dolayı müteşekkir olduğumu belirtmeliyim.

Son olarak tüm desteklerinden dolayı sevgili eşim Deniz ÇELİK'e de şükranlarımı sunmak isterim.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET iv
ABSTRACT v
TEŞEKKÜR vi
İÇİNDEKİLER vii
KISALTMALAR ix
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN DIŞI İMAJLARA DAİR STEREOTİPLER

1.1. Evrensel Kavrayışın Anahtarı Mitler ve Bu Metinlerdeki Kimlik Algısı 37
1.2. İlksel Yabancı: Kötü İlahlar ve Şeytanlar 44
1.3. Mitten Efsaneye Daralan Zihin ve Kimliğin Yerelleşmesi 67
1.4. Taşlaşan Bedenler Hayvanlar Cinler ve Al Karısı 72
1.5. Diğer Türler İçerisindeki İnsan Dışı İmajlar: Cadı Dev ve Canavarlar ... 134

İKİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL KİMLİKLERE DAİR STEREOTİPLER

2.1. Menakıpnâmelerle Örgütlenen Dinsel Kimlik Bilinci 163
2.2. Gayrimüslimler 167
2.2.1. Hıristiyan 167
2.2.2. Yahudi 201
2.2.3. İlkel ve Gizli Gayrimüslimler: Paganlar ve Münafıklar 209
2.3. Kutsallığın Kayboluşu: Masal ve Sınıfsal Kimlik 217
2.4. Masalların Muktedirleri: Aristokrat Sınıf 221
2.5. Diğer Türlerde Yer Alan Aristokrat Sınıf 256

2.6. Yakın ve Kompleks Türler: Destan Halk Hikâyesi ve Modern Kimlikler 273
2.7. Fıkra Türü ve Stereotiplerle Örülen Mizah 279
2.8. Azınlıklar ve Diğerleri 282
2.8.1. Ermeni 282
2.8.2. Rum 293
2.8.3. Karmaşık Duyguların Nesnesi: Zenci ya da Arap 295
2.8.4. Belirsiz Gayritürkler ve Diğerleri 304
SONUÇ 311
KAYNAKLAR 319
ÖZ GEÇMİŞ 337

KISALTMALAR

Bu çalışmada kullanılan kısaltmalar ve açıklamaları aşağıdaki gibidir.

Kısaltmalar	**Açıklamalar**
AKM	Atatürk Kültür Merkezi
Akt.	Aktaran
bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
KB	Kültür Bakanlığı
SOKÜM	Somut Olmayan Kültürel Miras
ss.	Sayfa sayısı
TDK	Türk Dil Kurumu
TKAE	Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü
TTK	Türk Tarih Kurumu
ty.	Tarih yok
YKY	Yapı Kredi Yayınları

GİRİŞ

A. Kimlik

Asırlar boyunca insanın ne olduğunu tanımlamaya çalışan bilginler, onu daima diğer canlılarla karşılaştırma yoluna gitmiş ve onlardan ayrılan niteliklerinden hareketle insanı betimleyip anlamaya çalışmışlardır. İnsanın bu özelliklerinden başlıcaları arasında başkaldırması, meraklı olması, anlatması, soyutlama becerisi, alet üretebilmesi, hükmetme arzusu, akılcı olması, suça, oyuna ve cinselliğe meraklı olması ancak bu eğilimlerini bastırmak ve toplumsal refahı sürdürmek için de hukuku geliştirmiş olması ve inançlı olması gibi unsurlar gelmektedir (Güvenç, 2011:415-420). Kimlik bilinci de insanın diğer canlılardan ayrılan niteliklerinden biri olarak görülmektedir. Doğada var oluşunu sürdürmeye çalışan insan, bunun bir sonucu olarak tarih boyunca toplumlar hâlinde yaşamıştır. Onun bu yaşam tarzı, kronolojik düzlemde, uygarlık karmaşık hâle geldikçe farklı örgütlenme biçimleri geliştirmesi sonucunu doğurmuş ve böylelikle en ilkel dönemlerde aile kurumu etrafında örgütlenen insanlar zamanla daha geniş akrabalık bağları, soy ilişkileri, ekonomik ilişkiler, inanç sistemleri ve ideolojilerle şekillenen örgütlenme biçimlerine kavuşmuşlardır.

Türkçede “kim” kökünden türetilen “kimlik” kavramının zihinde canlandırdığı temel anlam, kişilerle bağıntılı bir soru anlamıdır. Bu sorunun yanıtı, ilgili kişi ya da kişilerin niteliklerinde yatmaktadır ve bu nitelikler de çoğunlukla bir grubun ortaklıklarına işaret eder. Başka bir deyişle bu sorunun yanıtıdır kimlik. Batı dillerinde kimlik anlamında kullanılan ”identy, identité, identität” gibi kavramlar da “aynı” anlamında kullanılan Latince “idem” kökünden türetilmiştir. Bu etimolojiden kimlik kavramının semantik altyapısında bir “benzeşme, aynılaşma” izleği bulundurduğu anlaşılmaktadır. Aynı kimlik grubuna dâhil olan insanlar çeşitli açılardan taşıdıkları ortaklıklarla birbirlerine benzemektedir. Bu benzerlikler sayesinde oluşturulan toplumsallaşmalar ve etkileşimler ile gündelik ilişkiler kurgulanmaktadır.[1] Geleneksel Türk folklorunun

[1] İnsanlar arasındaki etkileşimin, kimliklerin ve toplumların şekillenmesindeki önemine dair çıkarımlar için bkz.: (Goffman, 2014b:225-227).

güçlü olduğu kırsal alanlarda birbirleri ile yeni tanışan bireylerin karşılıklı olarak yönelttikleri ilk sorunun "Kimlerdensin?" şeklinde olması da aslında bu ilişkilerin düzenlenmesinde kimliğin ne denli önemli olduğunu göstermektedir.[2]

Assmann'a göre "*Kimlik, bir bilinç sorunu, daha doğrusu kişinin kendi hakkında bilinçsizce oluşan algılayışının bilince çıkmasıdır. Bu hem bireysel hem toplumsal düzeyde geçerlidir"* (2015:139). Bir bilinç sorunu olan kimlik kavramının iki temel bileşeni bulunmaktadır. Bunlardan ilki tanımlama ve tanıma, ikincisi ise aidiyettir (Aydın, 1999:12). Kimlik kavramı bireysel de olsa ulusal da olsa değişmeyen gerçek, kimliğin insanları belirli sınırları olan bir alana konumlandırmasıdır. Şüphesiz ki bu sınırın belirlenmesi ve etkisi insanlar arasındaki etkileşimle şekillenmektedir. Bu etkileşimin merkezindeki "ben", kendini ötekilere göre konumlayarak kimliğini kazanmaktadır.

Kimlik araştırmalarının 1960'lı yıllardan itibaren sosyal bilimcilerin ilgisini çekmeye başlaması ile birlikte bu konu üzerinde özellikle duran uzmanların bir kısmı sosyal psikologlar olmuştur. "Ben kimliği" kavramından hareketle kimlik sorununa 1960'lı yıllarda değinen Erik Erikson (1968), araştırmacılar tarafından kimlik meselesini ele alan ilk isim olarak kabul edilmektedir (Aydın, 1999:18). Benlik kavramının şekillenmesinin yalnızca kişinin kendi biyolojik varlığı ile ilgili olmadığını bunun toplumsal yaşantı içinde geliştiğini ayrıntılı olarak anlatan başka bir sosyal psikolog olan Hood'a göre, ait olmak, insanın temel gereksinimlerinden biri olarak kabul edilmektedir, insan çeşitli zümrelere aittir ve bu aidiyetler sonucunda bireylerin birbirini değerlendirmesi kişisel görüşlerden ziyade grup mutabakatına dayanır (2014:222-224). Yani başka bir deyişle "benlik kavramı" diğer insanların da bulunduğu bir kümenin içerisindedir, her unsuruyla toplumun bir parçasıdır ve toplumla birlikte vardır. "Benlik", sosyokültürel bağlama bağımlı bir kavram olduğu için mevzubahis bağlamı oluşturan küme kaybolduğunda mevcut benlik kavramı da kalmaz. Benlik

---

[2] Bu tanışma modelinin aslında evrensel bir biçim olduğu, Thomas Hylland Eriksen'in Copperbelt'e dair verdiği saha araştırması bulgularıyla netleşmektedir. Araştırmacı, meseleye dair şunları söylemektedir: "*İki birey birbirleri ile ilk defa karşılaştığında, birbirleri hakkında sordukları ilk soru etnik aidiyetlere dair oluyordu. Bunu öğrendiklerinde birbirlerine karşı ne şekilde davranacakları da aşağı yukarı belirginleşiyordu, çünkü gruplar arasında standartlaşmış ilişkiler vardı. Bazı grupların dostça, bazılarınınsa düşmanca ilişkileri vardı ve diğerlerininse şakalaşma üzerine kurulu ilişkileri. Eğer kişi, birinin etnik kimliğini biliyorsa, ona karşı ne şekilde davranmasının uygun olacağını da bilmiş oluyordu*" (2004:41).

hissinin bir yanılsama olduğunu (oldukça cüretkâr bir tavırla) iddia eden Hood'un teorisi, bireysel kimliklerin arkasındaki dinamiğin dahi, topluma dayandığını göstermesi açısından dikkate değerdir.

Modernizm sonrası insanda her ne kadar benlik kavramı ve birey olma fikri ön plana çıksa da bu durum insan zihnindeki aidiyet olgusunun yok olması sonucunu doğurmamıştır. Funk'a göre postmodern kişilik özelliklerinden biri de kişinin, kendine çeşitli açılardan yakın olan insanlarla bir aidiyet bağı kurmasıdır (2013:237). Aynı meseleyi Assmann ise şu şekilde ifade etmektedir: "*Ben, dışarıdan içeriye doğru oluşur. Her bireyde ait olduğu gruptaki etkileşim ve iletişime katılımı ve grubun kendisini algılayışını benimsediği oranda ortaya çıkar. Yani grubun biz kimliği, bireyin ben kimliğinden önce gelir ya da kimlik sosyal veya sosyo-genetik bir olgudur"* (2015:140). Bireyin topluma entegre olması hadisesini çözümleyen bu araştırmacıların dile getirdikleri bu yargılardan hareketle söylenebilir ki; *ben*i oluşturan *biz*dir. Bu doğrultuda nasıl ki *biz*, *ben*i çevreleyerek onun teşekkülünü sağlıyorsa; bizi de çevreleyen biz olmayanların (yabancılar) da benzer şekilde biz kimliğinin teşekkülünde aktif olduğu sonucu çıkarılabilir.

Benliğin, toplumsal bir varlık olması meselesi yalnızca bireyin, topluma aidiyeti ile açıklanabilecek basit bir durum değildir. Sosyal bilimler ile ötekini anlayabilmenin mümkün olup olmadığını tartışan Fay'in bu konudaki görüşleri şu şekildedir:

> Kişiler sadece ötekilerin sunabildiği roller ve kurallar kapsamında hareket ediyorlar ve onların en karakteristik ihtiyaçlarından biri -tanıma ihtiyacı- de ötekilerle ilişkiden doğuyor. Bunun anlamı bizim, kişiler olarak mecburen ötekilerle bağlantılı olduğumuzdur. Ayrı ayrı benlikler ne kendi özel dünyalarını inşa edebilir ne de burada yaşayabilir. Her benlik, kamusal ve toplumsal bir dünya oluşturan öteki benlikler topluluğunun bir parçası olduğu için bir benliktir. Bu dünya ise ortak bir semboller sistemini kullanan ve benliklerin birbirlerini tanımalarını ve birbirlerine tepki vermelerini sağlayan süreğen bir etkileşim örgüsünü garanti eden bir dünyadır. Benlik, özde toplumsal bir varlıktır (2012:69-70).

Bireysel kimliklerin kişisel tercihlere dayalı olduğu tartışılsa da ulusal kimlikler söz konusu olduğunda birey ile bireyin mensup olduğu siyasal yapı (devlet) arasında çatışmaların ortaya çıkması, oldukça güçlü bir olasılıktır ve

insanlık tarihinin son iki asrında örnekleri görülebilecek durumlara neden olmuştur. Kimlik meselesinin bir tartışma konusu hâline gelmesinin altında yatan sebep de aslında büyük ölçüde bu çatışmadır (Güvenç, 1993:6). XIX. asır, Avrupa'da imparatorlukların yerini ulus devletlerin almaya başladığı, dolayısıyla ulusal kimlik kavramının ön plana çıktığı bir çağdır.

> Anthony D. Smith'in ulusal kimlik dediği bu çerçevenin temel özellikleri: 1) ortak bir tarihsel toprak yahut yurt kavrayışı 2) ortak mitler ve tarihsel bellek 3) ortak bir kitlesel kamu kültürü 4) bütün fertler için bağlayıcı bir hak ve ödevler sistemi ve 5) ortak bir ekonomidir (Smith, 1994'ten akt. Aydın, 1999:41-42).

Ulusal kimlik, "*hissedilen ortaklık bağları nedeniyle bir kişinin sadakatine hükmedebilen en büyük gruptur, bu açıdan bakıldığında bu tam olarak geniş ailedir*" (Habermas, 2013:38). Bu kimlik türü, araştırmacıların büyük gruplar olarak kategorize ettiği, üyelerinin birbirini tanımadığı ancak bir takım ortak değerleri paylaştığı bir kümedir. Millet kavramının oluşmasını sağlayan dinamikler arasında millî bilinç, millî irade, milliyetçilik gibi ruhani güçler olduğu düşünülse de (Arsal, 1955) bu düşünceler tüm araştırmacılar tarafından paylaşılmamaktadır. Hroch, bu yaklaşımları öznel bulur ve millet kavramının kökenlerinde realitelerin bulunduğunu dile getirir. Ona göre milliyetçilik gibi ruhani güçler bu realiteden yani milletin mevcudiyetinden doğar (2011:22). Bu realitelerin başında ise iktisadi yaşantı gelmektedir. "*Milletin ortaya çıkış sürecinde iktisadi ilişkiler önem kazanır, en azından milletin daha yoğun olarak birleşmiş bölümünün üyeleri açısından bu ilişki asli bir ilişki hâline gelir*" (Hroch, 2011:25). Pek çok toplumun dil, edebiyat ve kültür alanındaki varlığı, toplumun ekonomisi ile doğrudan ilişkilidir.[3]

Ulusal kimliğe nazaran daha dar bir kapsayıcılığa sahip olan etnik kimlik, tamamen ekonomik temelli bir bilinçle oluşan sınıfsal kimlik ya da inançsal dinamiklerle şekillendirilen ümmet kimliği gibi kimlikler de tıpkı ulusal kimlikler gibi toplumsal kimlikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir bireyin toplumsal

---

[3] Burada, milliyetçiliğe dair geniş bir külliyatın bulunduğunu ancak bu araştırmanın kapsamının doğurduğu sınırlılıkların bir sonucu olarak yalnızca tartışma kapsamına giren literatüre göndermeler yapıldığını vurgulamak yerinde olacaktır. Milliyetçiliğe dair tartışmalar, bu çalışmanın İkinci Bölüm'ünde yer alan "Yakın ve Kompleks Türler: Destan Halk Hikâyesi ve Modern Kimlikler" başlığı altında yine sınırlılıklardan kopmadan biraz daha açımlanmaktadır.

kimliğini edinmesinde bu belirleyiciler iç içe geçebilmektedir. Örneğin G. Baumann'a göre çağdaş dünyada toplumsal kimliğin kaynağı bir üçgene benzemektedir. Bu üçgenin bir köşesi ulusal kimlik ve siyasal otorite, diğer köşesi etnik kimlik, son köşesi de dinsel kimliktir (2006:25). Ulusal kimliğin Avrupa'nın sosyo-ekonomik yapısının bir sonucu olarak XIX. asırda özellikle siyasal otoriteler tarafından inşa edildiği aşikârdır. Bunun dışında tarihsel süreç içerisinde özellikle XIX. asırda üzerinde durulan bir konu olan etnik kimlik, ulusal kimliğin inşasındaki bir hammadde olarak görülür, son köşeyi teşkil eden din ise dindarlar tarafından her ne kadar uygarlık tarihinde insanın geliştirdiği düşünce sistemlerinin dışında kalan bir düzen olarak kabul edilse de dinsel olanla siyasal olanın ayrımı net bir şekilde yapılamamaktadır. "*Karmaşık toplumsal çatışma durumlarında etnik, ulusal ya da göçten kaynaklanan sınırların dini sınırlar hâline dönüştükleri sıklıkla görülür*" (Baumann, 2006:30).

Bu bağlamda Türkiye'deki uluslaşma sürecine bakıldığında da bu üçgenin, kimliklerin kapladığı alanların sınırlarını belirlediği söylenebilir. Lozan Antlaşması ile Türkiye'de azınlık kategorisinde kabul edilen Rum, Ermeni ve Musevilerin temel belirleyici özellikleri arasında Müslüman olmamaları görülmektedir. Bu üç topluluk gibi etnik olarak Türklerle aynı soydan gelmeyen kimi Müslüman toplulukların azınlık kategorisine dâhil edilmemelerinin altında yatan sebep, bu grupların Türkler ile ortak inanç sistemine mensup olmaları olarak görülmektedir.[4] Dolayısıyla kimliğin biçimlenmesini sağlayan motivasyon kaynaklarının çeşitli sebeplerle iç içe geçebildiği inkâr edilemez bir realite olarak görülmektedir.

Gerek bireysel gerekse toplumsal olsun kimlikler ancak başka kimliklere bağımlı olarak oluşur ve devam eder. Kimlik kavramının yalnızca ne olduğumuzu tanımlamaya indirgenmesini tehlikeli bulan Mollaer, kimliğin ne'liğinden ziyade farklılıkla birlikte nasıl biçimlendiği sorusunun daha önemli

---

[4] İmparatorluklar bakiyesi olan Anadolu topraklarında ulus esasına dayalı Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde Türk kimliğinin inşası esnasında dinsel kimlik ve ulusal kimliğin doğurduğu güçlü çatışma atmosferinde, Ankara Hükümeti'nin destekleri ile temelleri atılan Türk Ortodoks Kilisesi ve Fener Rum Patrikhanesi arasındaki derin çatışma aslında dinsel göstergeler arkasında modern bir motivasyon kaynağı olan ulusal kimlik farklılıklarından kaynaklanmaktaydı. Bu süreçte yaşananlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: (Benlisoy ve Benlisoy, 2016).

olduğunu vurgular (2019:28). Bu çalışmanın malzemesi olan sözlü anlatıların üretim ve tüketim tarihinin yazılı ürünlere nazaran çok daha eski olduğu için yabancılara yönelik stereotiplerin belirlenmesinde temel olarak kullanılacak olan sabit bir biz algısından bahsetmek mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda öncelikle çalışılacak malzemedeki bizlerin kim olduğu belirlenecektir. Anlatının kurgusu ve içeriğinden çıkartılacak biz algıları, dönemlere göre farklılık göstermektedir. Çalışma kapsamında çözümlenen metinlerde ortaya çıkan bu kümeleri ve onların dışında kalanları şu şekilde göstermek mümkündür:

	Biz	**Dışarıda Kalanlar**
Arkaik kimlikler	İnsanlar	İnsan dışı varlıklar (Cin, Şeytan, Al Karısı vs. demonlar ve hayvanlar)
Toplumsal kimlikler	Dinsel kimlik (Müslümanlar)	Gayrimüslimler (Hıristiyan, Musevi, Pagan vs.)
	Sınıfsal kimlik (Köylüler)	Aristokrasi
	Ulusal kimlik (Türkler)	Azınlıklar (Ermeni, Rum vs.)

Biz imajı saptanırken faydalanılacak bir başka nokta da anlatıların kurgulanışı olacaktır. Ulağlı'nın ifadelerine göre biz ne kadar silik olursa olsun anlatının merkezinde yer alır. Örneğin Kırmızı Başlıklı Kız masalında kurt, tüm görkemiyle, tek görevi bir hastaya yemek götürmek olan Kırmızı Başlıklı Kız'a nazaran anlatının kurgusunda çok daha hayati bir noktada yer alsa da masalın üretici ve tüketicileri kendi biz imajlarını kız çocuğu ile özdeşleştirirler (Ulağlı, 2006:90). Diğer taraftan çalışmanın malzemesi olan anlatı türlerinin kurgulanışında kullanılan üçüncü tekil ya da çoğul şahıs anlatım tarzının, anlatıcının taraf tutmasına olanak tanımasının (Wood, 2013:18), metinlerdeki "biz" algısını tespit etmeye ayrıca olanak sağladığını da vurgulamak gerekir. Anlatıların temel çatışmaları tespit edilerek, bu çatışmalarda rol alan karakterler üzerinden farklı biz algıları saptandıktan sonra onların karşısında yer alan ya da dışında kalan yabancı imajlarına dair stereotipler tespit ve tahlil edilecektir.

B. İmge ve Stereotip

Kimliğin teşekkülünde etkin olan dışarıdaki kümelere dair zihinsel tasarımları ifade eden "imaj" kavramı ile bu imajların zihinlerde belirginleşmesini

sağlayan kalıp yargılar olan “stereotip” kavramları birbirleri ile son derece ilişkilidir. Bu ilişkiyi görmek için, araştırmacıların ilgili kavramlara hangi anlamları yüklediğine bakmak gerekmektedir.

İlk defa 1962 yılında Oliver Brachfeld tarafından kullanılan imgebilim (imagologie) tabirinin temelindeki imge (image) kavramı; tarih, sosyoloji ve edebiyat araştırmalarında son yarım asırda rağbet gören kavramlardandır. Cenaze törenlerinde takılan ve ataların ruhlarını temsil eden maske anlamındaki Latince imago kavramından türeyen (Yücel, 2013:20) “hayal” anlamında imge (image) sözcüğü, Türkçede “*1. Zihinde tasarlanan ve gerçekleşmesi özlenen şey, düş, hülya. 2. Duyu organlarının dıştan algıladığı bir nesnenin bilince yansıyan benzeri, hayal, imaj. 3. Duyularla alınan bir uyaran söz konusu olmaksızın bilinçte beliren nesne ve olaylar, hayal, imaj”* (TDK, 1988:701-702) anlamına gelmektedir. Sözlük anlamlarının çizdiği sınırdan hareketle imge için Ulağlı’nın “*bilinçaltının istemli ya da istemsiz olarak belirli çağrışımlarla dışa vurumu*” (2006:4) şeklindeki tanımı, kapsayıcı ve açıklayıcı görünmektedir. Birtakım çağrışımların zihinde yarattığı hayaller olan imgenin teşekkülünde bireysel deneyimler, toplumsal algı ve kültürlenme araçları gibi unsurlar belirleyici olmaktadır.

Yücel’e göre imgeler genel olarak üç kategoride toplanmaktadır: “*Bunların kimileri düşler, zihinsel imgelerdir. Ötekiler belli bir biçimde baktığımız sahnelerdir. Üçüncülerse iletişim araçlarında yer alan üretilmiş imgelerdir”* (2013:23). Sözlü anlatılarda beliren ve bu çalışma kapsamında kimlik ekseninde ele alınacak olan imgeler Yücel’in bu tasnifinde birinci kümeye dâhil edilmektedir.

İmge çözümlemelerini edebî metinler üzerinden yapan araştırmacıların ortak kabullerinden biri, bu metinleri üreten yazarların, yalnızca kendi iç dünyalarını yansıtmadığı, bilakis içlerinde yetiştiği toplumun genel kabullerini de sunduğu şeklindedir.[5] Bu açıdan bakıldığında bireysel edebî yaratmalarda dahi imge parantezinde toplumsal kabullerin çözümlenmeye çalışılmasına karşın

[5] İmge çalışmaları ekseriyetle medya parantezinde yürütüldüğü için, imaj kavramı da çoğunlukla hem geleneksel hem de internet medyası içerisinde beliren görsel figürler olarak düşünülmüş ve ele alınmıştır. Bu konudaki örnekler için bkz.: (Robins, 2013; Berger, 2012; Sayın, 2003; Debord, 2012; Ergüven, 1998)

aynı kavramın folklorik metinlerde kapsamlı bir araştırmaya tabi tutulmaması bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. "*İmgeyi algılama bir bakıma imgeyi öznel bir şekilde yeniden oluşturmaktır. Kültürümüz, duygularımız, dünya görüşümüz, korkularımız imgeleri algılamamızda etkilidir"* (Yücel, 2013:26). Bu yargıdan hareketle, bir sözlü anlatının kompozisyonu esnasında, hikâyecinin etrafında yer alan dinleyicilerin imgeleri algılaması esnasında deneyimlere dayalı bir toplumsal belleğin ve bundan kaynaklanan bir öznelliğin etkin olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda sözlü anlatılar içerisindeki yabancılığa dair temsiller olan imgeler, tüketici kitlenin ortaklaşa olarak tüketirken anlamlandırdıkları ve oluşturdukları unsurlar olarak kabul edilebilir.

Kimlik konusu üzerine eğilen araştırmacıların işaret ettiği ortak noktalardan biri imge kavramıdır. Serhat Ulağlı, "İmgebilim: Öteki'nin Bilimine Giriş" adlı eserinde imge çalışmalarının tarihi ve yöntemine değinmektedir. Ulağlı'nın düşüncesine göre imajoloji başlı başına bir disiplindir. 1960'lı yıllarda doğan bu alanın disiplinlerarası bir nitelik taşıdığı özellikle vurgulanır. Edebiyat, tarih, felsefe, siyaset bilimi, psikoloji gibi bilimlerle ilişkili olduğu söylenen imajoloji çalışmalarının uzun müddet, biz ve öteki kavramlarını incelediği dile getirilmektedir. Ulağlı, eserinde öteki imgesinin oluşmasında kalıp yargıların, inançların, kültürel kodların, korkuların ve nefretlerin etkili olduğunu belirterek (2006:19) –aslında pek de farkında olmadan- folkloru işaret etmektedir. İmge çözümleme yöntemlerinin anlatıldığı bölümde ise aynı araştırmacının, yazar odaklı imge çalışmaları yapılırken, özellikle toplumsal beğeni taşıyan eserleri tercih etmenin daha sağlıklı sonuçlar doğuracağını söylemesi (2006:60); anonim anlatıların, yazılı edebiyata nazaran üretim ve tüketim bağlamında bireysellikten daha uzak ve toplumsallığa daha yakın olduğunu akıllara yeniden getirmekte ve sözlü anlatılardaki yabancılığa dair imajların araştırılmasını önemli kılmaktadır. Anonim halk anlatılarının ilk yaratıcılarının unutulmuş olması, metinlerin içeriklerinde önerilen fikirlerin toplum tarafından kanıksandığını göstermektedir. Bu sonuç da toplumsal kabulleri daha fazla barındırması vasfıyla sözlü anlatı geleneği içerisinde üretilen metinleri, yazılı edebiyat geleneği içerisinde üretilen örneklere nazaran daha değerli kılmaktadır. H. Millas, imgenin oluşumunda etkili olan sebepler arasında kişilerin deneyimlerinin, üyesi olunan toplumun ortak algılarının, iletişim araçlarının,

eğitim ve edebiyatın bulunduğunu vurgulamaktadır (2000:4). Bu görüşler dikkate alındığında, toplumu anlamak için imaj çalışmalarının halk bilgisi ürünlerine eğilmesinin işlevselliği ve önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

"İmge" kavramı ile "öteki" kavramı arasında semantik bir bağın varlığını ise şu açıklamalardan anlamaktayız:

> İmaj araştırmalarının öncü isimlerinden sayılan Daniel Henri Pagaeu'ya göre her imaj, bir yerde bir "ben" ya da "burası" ile bir "öteki" ya da "orası" ilişkisinden doğmaktadır. Bu yolla toplumlar ya da insan grupları kendilerinin bağlı oldukları kültürel, politik, ideolojik vb. çevreyi de saptamaktadırlar. Tasarlanan çevre güçlü bir biçimde bir "ikilik" sergiler: "Biz" ve "öteki". Toplumlar bu yolla kendilerini belirlemekte ve algılamaktadırlar. "Ulusal" bir kimlik ancak karşı tarafa göre vardır. Bu karşı taraf ise kabaca "genel" bir görünüm edinir (Millas, 2000:5).

Bu açıklamalar kimlik ediniminde imajın yerini görmemizi de sağlamaktadır. Şu durumda kimlik, "öteki"nin "imaj"ı sayesinde perçinlenen bir bilinçtir diyerek imge ve stereotip kavramının ilişkisi üzerinde durulabilir.

Çeşitli şekillerde kuşaklararası aktarılma niteliğine sahip olan ve böylece kronolojik düzlemde var olabilen kimlik bilincinin gücü, biraz da bu kimliğin dışında kalan kümeler hakkındaki bilginin var oluşuna bağlıdır. Bilgiyi kalıpsallaştırmak, onun var kalmasını da kolaylaştıran bir sonuç doğurmakta ve bu noktada da "stereotip" kavramı, bu çalışma açısından ayrı bir önem kazanmaktadır.

Yunanca *stereos* (katı) ve *typos* (kalıp, modelin işareti, tip) sözcüklerinin birleşmesi ile oluşan stereotip kavramı ilk kez Walter Lippmann tarafından 1922 yılında yayımlanan *Public Opinion* adlı eserde kullanılmıştır. Lippmann bu terimi baskı tekniklerinden devşirmiştir. Matbaacılıkta baskı yapmak için kullanılan levhalar stereotip olarak adlandırılmaktadır ve bu levhalar sayesinde aynı metin defalarca basılabilmektedir (İnançer, 2004:130). Bu anlamsal çağrışımdan hareketle stereotip kavramına sosyal bilimlerde "kalıp yargı" anlamının yüklendiği görülmektedir. Bu kavram etrafında tartışmalar üreten bazı araştırmacıların düşüncelerini kısaca aktarmak yerinde olacaktır.

M. Bourse, kimlik ve çokkültürcülük gibi kavramları tartıştığı *Melezliğe Övgü* adlı eserinde stereotipi, “kalıp yargı” anlamında kullanır. Kavramın, sosyal psikologlar tarafından, ötekini yüzeysel olarak kavramaya yönelik bir sürecin belirlenmesinde kullanıldığını ve çoğunlukla olumsuz anlamları çağrıştırdığını dile getirir (2009:116). Stereotiplerin oluşum evrelerini ise dört kategoriye ayırır. Bu dört evre, a) kategorilendirme b) basitleştirme c) genelleme d) karışım şeklindedir (2009:118). Stereotipleştirme, eylemi gerçekleştirecek olan grubun kendini başka grupların dışında konumlandırması ile başlar. Dışarıda kalan grubun öne çıkan nitelikleri basitleştirilerek o gruba dâhil olan bireylerle bağdaştırılır ve genelleştirme yapılır. Son aşamada görülen karışımda ise dışarıdaki gruba ait olan ve aslında bilinmeyen bir birey, dâhil olduğu kolektif kimlikle özdeşleştirilen berikinin zihninde oluşan basitleştirilmiş ve genellenmiş yargılarıyla bilinir konuma gelir. Stereotiplerin bu teşekkül süreci tamamlandığında ortaya çıkan sonuç G. W. Allport’un işaret ettiği noktayı anlaşılır kılmaktadır. Allport’a göre stereotip “*bir kategori ile özdeşleştirilen abartılmış bir inançtır. Bu inancın işlevi ise, ilgili kategori ile kurulan ilişkiyi yürütmeyi makul kılmasıdır*” (1954:187).

Bu noktada stereotiplerin önyargı kavramı ile olan bağlantısı da ayrıca dikkat çekmektedir. A priori (denenmemiş ve peşin) bir yargı olan önyargı, stereotipler sayesinde taşınır ve gücünü korur (Bilgin, 1994:173). Önyargılar, hepten pejoratif bir anlam taşımamaktadır, onları oluşturan toplulukların sosyal yaşantılarında çeşitli olumlu işlevselliklere sahiptirler. Önyargıların, insanların mutluluğu açısından Herder’in fikirlerine göre doğrudan, Levi-Strauss’un düşüncelerine göre ise dolaylı etkileri bulunmaktadır (Bilgin, 1994:181). Bilişsel ögeler olan stereotipler ile duygusal ögeler olan önyargıların birleşimi sonucunda oluşan bilinç, kimi zaman da davranışsal bir sonuç olan ayrımcılığın ortaya çıkmasını sağlar. Bu durum özellikle ulus gibi politik ve askeri bir otoritenin koruyuculuğunu yaptığı geniş topluluklarda değil, etnik bilinç eksenindeki kimlik algıları gibi daha dar kapsamlarda görülmektedir.

Burada şunu da özellikle belirtmekte fayda var ki stereotipler, yalnızca biz kümesini oluşturan grubun, o kümenin dışında kalan grupların niteliklerini belirtmek için değil; aynı zamanda bir kümenin kendi topluluğu hakkındaki kalıp

yargılarını tanımlamak için de kullanılabilmektedir. Toplulukların kendileri ile ilgili olan yargıları oto-stereotip, dışarıda kalan gruplarla ilgili yargıları ise hetero-stereotip olarak adlandırılmaktadır (Bourse, 2009:127). Aynı grup hakkında o grup tarafından üretilen stereotipler ile başka grubun ürettiği stereotipler doğal olarak birbirinden çok farklı olmaktadır.[6]

Thomas Hylland Eriksen de milliyetçilik ve etnisite kavramlarını tartıştığı çalışmasında, stereotip kavramını kalıp yargı anlamında kullanır (2004:42). Stereotiplerin toplumsal işlevleri ile ilgili olarak da şu yargıları dile getirir:

> …stereotipler bir düzen yaratmak için bireye yardım eder, aksi takdirde ortam son derece karmaşık bir toplumsal evrene dönüşür. Dünyanın insan çeşitlerine bölünmesini mümkün kılar ve bu tür bir sınıflandırma için basit kriterler tayin eder. Bireye, toplumu anladıkları izlenimini verirler.
>
> İkinci olarak stereotipler, toplumun kaynakları ulaşımındaki öncelikleri ve farklılıkları meşru kılar. Bir yönetici gruba yöneltilmiş olumsuz stereotipler ise güçsüzlük ve mağduriyet duygularını teskin edebilir. Hakları çiğnenenlerin sembolik bir intikamı olarak değerlendirilebilir.
>
> Üçüncüsü, stereotipler, kişinin kendi grubunun sınırlarını tanımlaması için büyük bir önemi haizdir. Bireyi kendi grubunun erdemlerine dair bilgilendirir ve diğerlerinin kötü özelliklerini anlatarak "ben bir X'im, Y değilim" düşüncesini meşrulaştırır. Pek çok olayda stereotipler, şu ya da bu şekilde kişinin kendi grubunun üstünlüğünü iddia eder (2004:44).

---

[6] *"Hint Okyanusundaki çok etnili Muritius toplumunda toplam nüfusunun 1 milyonunu, 1715'teki Fransız koloni döneminden itibaren peş peşe dalgalarla gelen Fransız göçmenlerin torunları teşkil etmektedir. En önemli etnik kategoriler Hindular ve Müslümanlar (Hint soyundan), Kreoller (büyük ölçüde Afrika ve Malgaş soyundan), Renkliler (karma soydan), Sino Mauritanlılar (Çin soyundan) ve Franko Mauritanlılar (Fransız ve İngiliz soyundan) kategorileridir. Gruplar birbirlerinin ve kendilerinin stereotiplerine sahiptirler"* (Eriksen, 2004:42). Söz konusu veriler şu şekildedir.

GRUPLAR	DİĞERLERİNCE VARSAYILAN STEREOTİPLER	OTO-KALIPLAŞTIRMA
Kreoller	Tembel, neşeli, dikkatsiz	Eğlenceyi seven, şefkatli, dost canlısı
Hindular	Cimri, sahtekâr, çalışkan	Duyarlı, aileye önem veren
Müslümanlar	Dini fanatikler, başka gruplarla karışmayanlar	Yüce, köklü bir kültürün üyeleri
Franko Mauritanlar	Kendini beğenmiş, çökmüş, gayrı demokratik	Gerçek Mauritanlı, ağırbaşlı
Renkliler	Zeki, fazla hırslı, kibirli	Gerçek Mauritanlı, zeki

(Eriksen, 2004:43)

Damga (stigma) kavramı üzerine yaptığı çalışmasında E. Goffman, stereotip kavramını, belirli bir toplulukla ilgili kalıplaşmış düşünceler anlamında kullanır (2014a:31). Aynı araştırmacı, yabancılarla karşılaşan kimselerin kalıpsallaşmış tepkilerini tanımlarken de stereotipik tepki tanımlamasından faydalanır (2014a:90).

Kavram, yalnızca sosyal psikoloji alanında değil aynı zamanda toplumsal cinsiyet çalışmalarında da benzer biçimde yerleşmiştir. Toplumsal cinsiyet üzerine yaptığı çalışmasında Zehra Dökmen, stereotip sözcüğünü kalıp yargı anlamında kullanarak onu "*Bütün olarak bir grubun davranışları ve özellikleri hakkındaki genellenmiş inançlar*" şeklinde tanımlamaktadır (2015:96). Bu tanım toplumsal cinsiyet literatüründe yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.

Yüksel Kocadoru da Avrupa'da Türk imajını çözümlemeye çalıştığı makalesinde stereotipi "basmakalıp düşünce" olarak tanımlayıp onun imaj oluşturmadaki gücüne değinmektedir (1997:9). Çeşitli grupların kimliklerinin oluşmasını sağlayan karmaşık niteliklerin zihinde beliren "imaj"larının basite indirgenerek genelleştirilmesi stereotipleştirmenin özelliklerindendir.

Bu tanımlamalar ve sayılan nitelikler; üzerinde tartışmalar yapılan bir kavram olan stereotipin, bu çalışmada "kalıp yargı" anlamında kullanılmasını destekleyici bir nitelik taşımaktadır.[7]

---

[7] Sosyal psikoloji disiplininde "kalıp yargı" anlamında kullanılan stereotip kavramı, bazı edebiyat eleştirmenleri tarafından kalıplaşmış niteliklere sahip anlatı kahramanı olarak da kabul edilmektedir. Kullanımı yaygın olmasa da kavramı bu şekilde anlamlandıran araştırmacılar ve onların görüşlerinden de bahsetmek gerekmektedir. Roman türünün nitelikleri üzerine tartışmalar yürüttüğü ve Türk ve dünya edebiyatından seçtiği metinler üzerine yaptığı tahlilleri topladığı *Edebiyat Üstüne Yazılar* adlı eserinde Murat Belge, roman kişilerinin tip ve karakter olarak iki kümeye ayrıldıklarını vurgular. Tip kelimesinin gerekli anlamı karşılamadığını dile getirerek onun yerine stereotip kavramının kullanılmasını önerir. Ona göre "*stereotip kelimesi, klişeleşmiş roman kişilerini anlatacak en iyi kelimedir… Stereotip, yazarın gerçek anlamda bir insan yaratmadığı, zaten yaratılmış, orta malı olmuş kişileri kopya ettiği zaman ortaya çıkan roman kişisidir*" (1998:24). Aynı yazar bir başka eserinde yine stereotip kavramını aynı anlamda kullanırken kelimenin yanına parantez içinde "stock character" ibaresini koyarak kavram tartışmasına yeniden girmez (2008:207). Pakize Aytaç da realist halk hikâyeleri üzerine yaptığı çalışmasında tip ve karakter tartışmalarına girip, Murat Belge'den yaptığı uzun alıntılarla, Belge'nin bu kullanımını kanıksadığını göstererek o da stereotip kavramını, klişe niteliklere sahip anlatı kahramanı olarak tanımlar ve tip yerine stereotip kavramını kullanmanın daha doğru olduğunu dile getirir ve incelediği iki realist halk hikâyesinin ana kahramanlarının birer stereotip olduğunu söyler (2011:73). Ahmet Demir ise *Roman ve Stereotip* adlı eserinde kavramın sosyal psikoloji disiplininde kalıp yargı olarak kullanıldığını belirterek onu, tıpkı Murat

Topluluk (society) kavramının da tartışmalı bir konu olduğunu dile getiren Cohen'in düşünceleri, "*diğerleri içinde biz*" (Dundes, 2003a:28) şeklinde tanımlanan halk kavramı üzerine yürütülen tartışmalarla örtüşmektedir: Cohen'e göre topluluk sözcüğü, bir taraftan onu oluşturan bireylerin birbirleri arasındaki ortaklığa işaret ederken diğer yandan da bu ortaklık, onları diğer varsayımsal gruplardan ayırma niteliği taşımaktadır (1999:8).[8] Toplulukları birbirinden ayıran sınırlar bulunmaktadır ve bu sınırların farklı taraflarında farklı simgeler yer almaktadır. "*Simge repertuarı topluluğun kendi üyelerini hem birbirleri ile hem de dışarı ile karşıtlıklarına rağmen birleştirir ve böylelikle topluluğun sınırlarını oluşturup gerçeklik kazandırır*" (Cohen, 1999: 20). Burada kastedilen simge repertuarı tabiri, aslında halk bilimcilerin folklor olarak tanımladığı malzemeden başka bir şey değildir. Folklor tabirini kullanmaktan kaçınsa da Assmann da aynı malzemeyi uzun uzun sıralayarak bu malzemenin en temel fonksiyonunun insanları birleştirerek grup kimliğini oluşturmasına şu ifadelerle dikkat çeker:

> Her bireyin kendi kimliğini sadece belleği sayesinde oluşturabilmesi gibi, bir grup da grupsal kimliğini ancak bellek sayesinde yeniden kurabilir. Aradaki fark, grup belleğinin nörolojik bir temeli olmamasındadır. Onun yerine mitler, şarkılar, danslar, atasözleri, yasalar, kutsal metinler, süslemeler, resimler, yollar ve hatta –Avustralya örneğinde olduğu gibi- tüm bir coğrafya gibi kimliği garanti edici bilgilerin tümü olan kültür geçer. Kültürel bellek, hatırlamanın, temelinde bayramların ve ritüel kutlamaların yattığı biçimlerinde dolaşır (2015:99).

Belge gibi tip kavramı ile bağdaştırır. Demir'e göre stereotip, roman kişilerini sınıflandırırken kimi nitelikleri ile tip ve karakter kategorisine dâhil edilemeyecek üçüncü bir kümeyi oluşturmaktadır (2014:37). Demir'in söz konusu ayrımı yaparken yaptığı açıklamalar ve sıraladığı niteliklere göre tipler, özgünlükten uzaklaştıkça stereotip hâline gelmektedir. Demir, stereotip kavramının nihayetinde bir imge olduğunu dile getirir (2014:8) ve bu anlamı ile kullanır. Edebiyat eleştirmenlerinin stereotip kelimesine yüklediği bu anlam, hem yaygınlık kazanmamış olmalarından hem de araştırmamızın içeriği ve hedefleri ile örtüşmediğinden, bu çalışmada tercih edilen bir anlam olmaktan uzaktır. Kavramı halk bilimi çalışmaları ile bağlantılı olarak kullanan tek örnek (Aytaç, 2011) değildir. Fikret Türkmen, konuyla ilgili olarak yazdığı bir makalede stereotip kavramını sosyologların anlamlandırma şekli ile "hazır kalıp / kalıp yargı" olarak tanımlar (2005:238) ve bu kavramı Tarihi Coğrafi Fin Kuramı'nın anahtar kavramları olan motif ve tip kavramları ile bağdaştırır. Türkmen, çalışmasında Er Töştük destanı içerisinde "motif" olarak tanımlanabilecek parçaların, farklı anlatılarda belirmesinden hareketle onların stereotipik motifler olduğunu dile getirmekte ve bunları bir bir sıralayarak Boratav ve Eberhard'ın kataloğundaki yerlerini belirtmektedir.

[8] Topluluk ve toplum kavramları arasındaki ayrım ve ilişkiye dikkat çeken ilk isimlerden biri olan Ferdinand Tönnies "*her türden samimi, rahat ve dışa kapalı birlikte yaşayışları*" topluluk ile ilişkili olarak kabul ederken, toplum kavramını ise "kamusal yaşam" kriteri üzerinden belirginleştirir (2019:34). Toplum kavramının sosyal bilimler literatüründeki gelişimini ele alan bir monografi için bkz.: (Collins ve Makowsky, 1972).

Cohen'e göre "*insanların başkalarıyla karşılaştıkları an, kendi kültürlerine en fazla duyarlı oldukları andır*" (1999:78). Yani toplulukların kendi kimliklerine dair bir farkındalık edinmesinde, topluluğun dışında kalanlar, önemli bir perçinleyicidir. Kendiliği yakalamanın yolu, ötekini yadsımaktan geçmektedir (Shayegan, 1991:131). Öte yandan Bauman'a göre her toplumun yabancıları yaratma ve bunları istediği gibi kullanma potansiyeli bulunmaktadır (2000:29). Hall ise aynı meseleyi daha açık olarak şu sözlerle anlatmaktadır: "*Kimlik, kısmen sen ile öteki arasındaki ilişkidir. Ancak bir öteki olduğunda sen de kim olduğunu bilebilirsin… Ve öteki ile diyalojik bir ilişkide olmayan bir kimlik yoktur. Öteki, sadece dışarıda değildir, aynı zamanda Ben'in, kimliğin içindedir* (Hall, 1996:344'ten akt. Özkırımlı, 2010:52). Kimliği pekiştiren en önemli araçlardan birinin düşman olduğunu dile getiren Eco, toplumların düşmanları üzerinden nasıl şekillendiğini şu şekilde açıklamaktadır:

> Düşman sahibi olmak, sadece kimliğimizi tanımlama açısından değil, aynı zamanda kendi değer sistemlerimizi ölçebilmek için bir engel edinmek ve o engelle yüzleşirken kendi değerlerimizi sergilemek açısından da önemlidir (2014:17).

Eco'nun işlevlerine dikkat çekerek işaret ettiği düşman imajının yaratılması sürecinde, işleyen dinamiğin evrensel olduğunu vurgulamakta fayda vardır. Yani, toplumsal kimliği pekiştirme fonksiyonları açısından bu çalışmanın konusu olan yabancılığa dair imajların yaratılması, farklı kültürlerde aynı şekilde belirmektedir. Bu durum, Girard tarafından şu ifadelerle açıklanmaktadır:

> Etnik ve dinsel azınlıklar, çoğunluğun kendilerine karşı kutuplaşmasına yol açarlar genellikle. Elbette her topluma göre değişen bir kurbanlık seçim ölçütü vardır, ama bu ölçüt ilke olarak kültür-aşırıdır. Neredeyse hiçbir toplum yoktur ki kendi azınlıklarını, düzgün entegre olamamış ya da yalnızca ayrı duran gruplarını -kıyıma olmasa da- bazı ayrımcılık biçimlerine tabi kılmamış olsun. Hindistan'da özellikle Müslümanlara eziyet edilir, Pakistan'da ise Hindulara. Demek ki kurbanlık seçim ölçütlerinin evrensel özellikleri vardır (2005:24).

Yabancılığa dair imgeler, zihninde belirirken, tamamen bir benzetme ya da simetrik bir karşıtlık olmak üzere iki yol ortaya çıkabilmektedir. Benzetme yolu ile bu imajların kavranmasına verilebilecek örnek; Haçlıların, İslam savaşçısı Selahaddin Eyyubi'yi şövalye olarak adlandırmalarıdır. Simetrik bir karşıtlık olarak bu imgelerin kavranmasına ise Heredotos'un Mısırlıları tanımlarken bu

toplumun yazılarını sağdan sola yazan, yüklerini omuzlarında değil de başlarında taşıyan kısacası her yönüyle Yunanlıların tam tersi bir topluluk olduklarını söylemesi gösterilebilir (Burke, 2009:137-138). İster simetrik karşıtlık ister benzetme yolu ile olsun, sonuç itibariyle yabancılığa dair imgelerin kavranmasındaki yargıların kökleri nesnel realiteye değil, biz kümesini oluşturan topluluğun öznel kavrayışına dayanır. "*Her kültürün öteki hakkında kurguladığı imgenin stereotip hâline gelmesi muhtemeldir*" (Burke, 2009:139). Alabildiğine rasyonel bir yaklaşımla kurgulanmaya çalışılan modern dünyadaki bu öznel kabuller, sosyal bilimcilerin meseleye fazlasıyla motive olarak yaklaşmalarını ve *öteki*ni kavrarken bu kavramın kuramsal bir kavram olmaktan çıkartılıp tarihsel dışlanmışlık, köleleşme, aşağılanma, mistifikasyon ve soykırıma maruz kalma gibi özelliklerle bağdaştırılması sonucunu da doğurmuştur (Eagleton, 2011:242).

Azınlık imajlarını çözümlemeye yönelik yapılan çalışmalara kısaca bakmak gerekirse, bu örneklerin sınırlı olduğu ve genellikle edebiyat ile medya metinlerine eğildikleri görülür. Burada söz edilecek çalışmaların, sosyoloji paradigmalarından faydalanmalarının bir sonucu olarak kullandıkları temel kavram "öteki" (the other) kavramıdır. Herkül Millas *Türk Romanı ve Öteki: Ulusal Kimlikte Yunan Algısı* (2000) adlı eserinde 500'den fazla romanı inceleyerek Türk romanındaki Yunan imajını tespit etmek için uğraşmış ve verileri tablolarla göstererek bu tabloları yorumlamaya çalışmıştır. Ömer Solak, *Romanda Öteki: Ötekinin Romanı* (2008) adlı eserinde 1896-1914 yılları arasında yazılmış olan Türkçe romanları inceleyerek bu romanlardaki azınlıkları tespit ve tahlil etmeye çalışmıştır. Öteki algısını, ulusal kimliğin karşıtı olarak kabul eden bu iki eserde, araştırmacılar, roman gibi bireysel yaratmaların kitlelerin düşüncelerinin şekillenmesinde etkili olacağını kabul ederek çalışmalarının önemlerini vurgulamaya çalışmışlardır. Bu noktada roman ile sözlü anlatı türleri kıyaslandığında her ne kadar destan ve masal gibi türleri bir anlatıcı icra etse de bu anlatıcı, toplumsal belleği taşıması ve işlemesi açısından romancıya nazaran daha çok veri barındırdığı için sözlü anlatılardaki

kimlik bilincinin çözümlenmesinin, toplumu anlama adına yazılı edebiyat ürünlerine nazaran daha güvenilir sonuçlar vereceği açıktır.[9]

Azınlıklara dair imajların sanattaki yansımasını arayan bir başka isim de *Yeşilçam'da Öteki Olmak: Başlangıçtan Günümüze Türkiye Sinemasında Gayrimüslim Temsilleri* (2013) adlı eseriyle Dilara Balcı'dır. Araştırmacı, sinema filmlerindeki Rum, Ermeni ve Yahudi imgelerinin tarihlerini sürmüş, bu imgelerin niteliklerini ve bu niteliklerin oluşum sebeplerini ele almıştır. Balcı'nın çalışması, Millas ve Solak'ın çalışmalarına nazaran, imajların oluşum sebep ve sonuçları üzerinde daha fazla durduğu için daha nitelikli bir uygulama örneği olarak görülmektedir. İlgili konuyu, medya üzerinden çözümlemeye çalışan bir başka çalışma ise Yasemin İnceoğlu ve Serap Çoban'ın derlediği *Azınlıklar Ötekiler ve Medya* (2014) adlı seçkidir. Eser, yazılı ve görsel Türk medyasındaki azınlık imajını çözümlemeye çalışmaktadır. Görüldüğü üzere, konu, edebiyat, sinema ve medyada ele alınmasına karşın; halk bilgisine bu tematik yaklaşımla eğilme durumu henüz söz konusu olmamıştır.

Bu dört uygulama örneğinde de "biz" kavramı ulusal bir paranteze alınmıştır. Bu temellendirme kendi içinde gayet mantıklı görülmektedir çünkü dört örneğin de incelediği malzemeler olan romanlar, sinema filmleri ve medya metinlerinin üretim tarihi XIX. ve XX. asırlardır, yani genelde dünyanın özelde ise Türkiye'nin ulusçu düşünce ekseninde yeni bir şekle büründüğü dönemdir.

Yabancılığa dair imajlar coğrafi düzlemde ve tarihsel derinlikte aktarılırken, stereotipik bilginin bu aktarım işlemini kolaylaştırdığı söylenebilir. Kitle için stereotipik bilgiyi kavramak, muhafaza etmek ve aktarmak yorucu bir süreç değildir. Halk biliminin malzemesini bir sosyolog gözüyle çözümlemeye çalışan Zijderveld, "klişe" adıyla ortaya attığı ve aslında halk bilgisinden başka bir şey olmayan kavramı şu şekilde tanımlamaktadır: "*Klişe; sözcüklerde, düşüncelerde, duygularda, jestlerde ve eylemlerde dışa vuran insani ifadenin geleneksel bir biçimidir*" (2010:28). Bu tanım folkloru sanatsal bir iletişim süreci

[9] Türk halk bilimi çalışmaları içerisinde "stereotip" ve "folklor" kavramlarını bağdaştırmak suretiyle herhangi bir çalışma yer almasa da dünya halk bilimi çalışmaları içerisinde bu konuya makale boyutunda değinen çalışmalar bulunabilmektedir. Roger D. Abrahams'ın "The Negro Stereotype: Negro Folklore and the Riots" (1970) adlı makalesi, söz konusu örnekler içerisinde değerlendirilebilir.

olarak tanımlayan günümüz halk bilimcilerinin (Amos, 2003:46) işaret ettiği malzemeyi akla getirmektedir. Bu sanatsal iletişim süreçleri içerisinde klişeleşmiş bir bilgi türü olan stereotiplerin yaşaması ve geleceğe doğru aktarılması, kitle için zorlayıcı bir süreç değildir.

Çalışmada anahtar kavram olarak stereotip kavramının tercih edilmesinin altında yatan temel sebep, stereotiplerin ve genel olarak folklorun özel olarak ise halk anlatmalarının benzeşen nitelikleridir. F. Lee Utley'e göre folklorun beş temel niteliğinden özellikle geleneksellik, anonimlik ve kalıpsallık (Utley, 1965'ten akt. Yıldırım 1998:68-69) şeklindeki üç nitelik, stereotipler için de geçerlidir.[10] Yani stereotipler de tıpkı bir masal ya da ritüel gibi ilk üreticisi belirsiz olan ve kalıpsallaşarak gelenek içinde aktarılan bir bilgi türüdür. Diğer taraftan genel olarak kültür kavramı, doğa karşısında varlığını sürdürmeye çalışan insanın bilgi ve araçları olarak kabul edilirse, bu kültürü yaratan halkın düşünce dinamiğinin genelde insan türünün özelde ise kendi cemiyetinin karşısında yer alan ya da dışında kalanı kavrarken stereotipleri ne denli etkin kullandığı Yeniçağ'daki Avrupa köylüsünün düşünce dinamiğine bakılarak da açıklanabilir. Korkmak için ölüm, veba, savaş ve kıtlık gibi pek çok sebebi bulunan halk, ailenin, evin ve köyün dışındaki dünyanın kendisine düşman olduğunu atasözlerinden pek çok ritüele kadar geniş bir alanda vurgulamıştır (Burke, 1996:201). Konuya halk bilgisi ile stereotiplerin bu benzerlikleri ve halk kitlelerinin stereotip yaratma potansiyeli de hesaplanarak yaklaşıldığında halk anlatıları içindeki stereotiplerin önemi daha da belirginleşmektedir.

C. Kolektif Bellek ve Halk Anlatıları

Diğer canlı türlerinden farklı olarak kültür denilen karmaşık bütünü geliştirerek doğaya hükmeden insanın, bu becerisinin altında yatan en önemli niteliklerinden biri, geleceği kurgulamasındaki başarısıdır. Fromm'a göre, başkaları ile ilişki kurmak ve bu ilişkiyi sürdürmek, insanın en temel

[10] Bu noktada stereotip ve folkloru birbirine yaklaştıran en önemli kesişim kümesi ikisinin de kalıplaşarak varlıklarını sürdürebilme nitelikleridir. Halk bilimi, sözlü kültür ve klasik yazılı metinler üzerine uzun yıllardır yürütülen araştırmalar sonucunda M. Parry ve A. B. Lord tarafından geliştirilen ve Sözlü Formül Kuramı olarak da bilinen kuram, bazı klasik metinler ve Doğu Avrupa sözlü kültür ortamından derlenen epik anlatılar üzerinden sözlü anlatıların kalıpsallaşma dinamikleri üzerine yoğunlaşmıştır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: (Lord, 2000)

gereksinimlerindendir (1998:28). Kurulan bu ilişki sayesinde, kültürün yaratılabilmesi için gerekli olan toplumsallaşmanın sağlandığı söylenebilir. Bu başarının sağlanmasındaki en önemli araç da kuşkusuz dildir. "*Toplumsal kimlik olarak adlandırdığımız sosyal aidiyet bilinci, ortak bir dilin konuşulması ya da daha genel bir ifade ile ortak bir simgesel sistemin kullanımı ile ulaşılan ortak bilgi ve belleğe katılıma dayanır*" (Assmann, 2015:149). Dil, insana eşsiz bir soyutlama olanağı sağlamakla birlikte hem insanlar arasındaki iletişimin güçlü olmasına ve böylelikle toplumsal örgütlenmenin daha kolay sağlanmasına hem de bunların bir sonucu olarak insan türünün doğa üzerindeki tahakkümünün güçlenmesine olanak sağlayan bir araçtır. "*Kimliği kurmak ve iletmek için dilden daha iyi bir semboller sistemi bulunmamaktadır*" (Jacobson, 1983'ten akt. Assmann, 2015:156).

İnsan, dil sayesinde, kendini çevresinden ayırır ve çevresine dair somut unsurları sözcüklerle soyutlaştırarak geleceği zihninde -yine dil sayesinde- tasarlayabilir. Bunun yanında, doğa ile mücadele hâlindeyken geliştirilmiş olan bilginin nesilden nesle aktarılması da dil denilen bu soyutlama sistemiyle gerçekleştirilir. Uygarlık tarihi içerisindeki en önemli kırılma noktalarından biri olan yazının icadı ile doğa-uygarlık çatışmasında insanın, üretilmiş olan bilgiyi muhafaza etmesi büyük ölçüde kolaylaşsa da insanlık tarihinde M.Ö. 3500'den önceki dönemlerde evreni kavramanın ve bilgiyi muhafaza etmenin yolu büyük ölçüde malzemesi dil olan sözlü anlatılardan geçmekteydi. Ong'a göre yazı öncesi dönemdeki anlatıların, bilgiyi saklamak, düzenlemek, iletmek gibi işlevleri bulunmaktadır (2012:166). Bu anlatılar aynı zamanda anlatıyı üreten ve tüketen bireylerin ortak bir belleğinin oluşmasına da katkı sağlamaktadır.[11] Bu ortak bellek, ulusal ya da daha büyük boyutta olabilir. *Bir grubun üyeleri tarafından paylaşılan ve grup kimliğini biçimlendiren aktif geçmişine kolektif bellek denir*. (Bilgin, 2013:73) Evrensel ortak bellek Jung tarafından kolektif bilinç olarak

[11] Burada anlatı (narrative) kavramı ile temel malzemesi dil olan hikâyeler kastedilmektedir. Kelimeye bilim dünyasında yüklenen anlamsal yoğunluğu farklı metinlerden okuyabilmek mümkündür. Büyük bir dilsel duyarlılıkla kaleme aldığı çalışmasında S. Karabaş, İngilizcedeki "narrative" sözcüğünün karşılığı olarak anlatı kavramını "her türlü yazınsal yapıt" için kullandığını söylemektedir. Karabaş, biçimsel ve hacimsel bir sınırlamaya da gitmez ve bir atasözünden Manas destanına kadar pek çok metnin anlatı olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir (1999:20). Ancak sosyal bilimlerde popülarite yakalamış olan kimi bilim insanlarının anlatı kavramı ile sadece dilsel öyküleri değil, beslenme, barınma, sağlık arayışı gibi kültürün hemen her alanında karşımıza çıkan pratik ve inançları da kastettikleri unutulmamalıdır (Ricoeur, 2012; Geertz, 2010).

adlandırılırken ulusal ortak bellek ise toplumsal bilinç olarak adlandırılmaktadır (Fromm, 1998:125-126). Belleğin, etkileşime dayalı toplumsal teşekkülünü Assmann şu şekilde ifade etmektedir:

> İnsan, dil yeteneğini de başkaları ile anlaşma yeteneğini de bir iç dinamik olarak kendiliğinden değil, başkaları ile alışveriş içinde, içeri ve dışarının çevrimsel ve geri dönüşlü etkileşimi ile geliştirir. Bilinç ve bellek bireysel fizyoloji ve psikoloji ile açıklanamaz, bireyin diğer bireylerle etkileşiminin de göz önünde bulundurulması gerekir. Çünkü bilinç ve bellek, her bireyin bu etkileşimde yer alma gücüne bağlı olarak oluşur (2015:27).

Birey, içine doğduğu toplumun dilini öğrendikçe belleğini, çeşitli öykülerle doldurarak kültürlenmeye başlar ve böylelikle toplumsal bilinci içselleştirerek kimliğini edinmeye başlamış olur. "*Hafıza ile kimlik arasındaki ilişki çocuklukta, yaklaşık dört beş yaşlarında ortaya çıkmaya başlayan bir sezgidir*" (Hood, 2014:260). Bu öykülerin söz konusu fonksiyonları kolektif belleğin bir anılar deposu olmaktan ziyade inşalar ürünü olması niteliği (Bilgin, 2013:74) ile de örtüşmektedir. Toplumsal hafıza kavramı üzerine araştırmalar yapan Halbwachs da anıların geçmişin hatırlamak ile birlikte geleceği kurgulama fonksiyonuna dikkat çekmektedir (2016:61). Bireyin belleğindeki kimlik bilinci yaş ilerledikçe ve dolayısıyla birey kültürlendikçe çeşitli katkılarla zenginleşir. İçinde bulunduğumuz dünyada teknolojik olanakların sunduğu elektronik aletler yepyeni kültürlenme kanalları olarak kitlelerin kimlik kazanmasında son derece hızlı ve etkili işlevler üstlense de bu durum insanlık tarihinin çok yakın bir tarihsel dönemini kapsamaktadır. Yazının ya da ses ve görüntüyü kaydeden elektronik araçların bulunmadığı ilkel dönemlerde sağlıklı her insanın kullanabildiği en temel araç olan dil sayesinde üretilen sözlü anlatılar genelde kolektif bellek ve toplumsal bilincin, özelde ise kimliğin kazanılmasında son derece işlevseldir.

Bireyin ya da toplumların yaşantılarının birer anlatı olarak okunup okunamayacağı üzerine sosyal bilimlerde yaşanan tartışmaları aktaran Fay'in yaklaşımına göre "*hayatlarımız öyküleniyor ve öykülerimiz hayatlanıyor*" (2012:259). Buna benzer bir başka yargı da Gills tarafından şu şekilde ifade edilir: "*Kimlikler ve anılar, hakkında düşündüğümüz şeyler değildir. Onlarla*

birlikte düşünürüz" (Gills, 1994:5'ten akt. Özkırımlı, 2010:52).[12] Bu yargılar, anlatı ile insanın kendini, geçmişini ve evreni kavrayıp geleceği kurgularken aynı zamanda bu eylemlerinin de bir nevi anlatıya dönüştüğünü ve insanın bilinci ile anlatısının iç içe geçtiğini göstermektedir.

Bunun yanında tıpkı kültür gibi etkileşime dayalı bir süreç olan kimlik bilincinin oluşmasında kendini gösteren toplumsallık fikri, hem anonim anlatıların şekillenişinde kendini gösteren etkin bir güç hem de bu metinlerin sürekli olarak yeniden üretilmesi sayesinde kendi varlığını sürdüren ve toplumsal yaşantıda sürekli olarak dolaşımda tutulan bir fikir olarak kabul edilebilir. Söz konusu ilişkiyi M. B. Saydam şu şekilde açıklamaktadır:

> Sosyokültürel birlikteliğin ana izleği, paylaşılan öykülerdir. Masallar -klasik tanımlamasıyla- mitler, destanlar, efsaneler, halk öyküleri bilincin bilinçdışı ile karşılıklı etkileşim içinde yapılandırıldığı ortak (kolektif) ürünlerdir, bin yıllar boyunca yaşanagelmiş, sınanmış zihin modellerini iç ve dış gerçeklikle bağlantı içinde sergilerler (2018:13)

Tarih boyunca bilim insanlarının, insanı hayvandan ayırmak için kullandığı etiketlere XX. asrın sonlarına doğru John D. Niles tarafından "Homo Narrans" adıyla yeni bir tanım eklenmiştir. İnsanın evreni kavraması ve doğaya hükmetmesindeki en önemli enstrümanlardan birinin anlatı olduğunu vurgulayan Niles bu Anlatıcı İnsan (Homo Narrans) kavramını şu şekilde tanımlamaktadır:

> Homo Narrans: yeterli besin ve barınak bulmak adına yalnızca dünyanın doğası ile pazarlık etmiş ve başarılı olmuş bir insan türü değil, aynı zamanda artık var olmayan zamanlar ve rüyaların tıkıldığı mekânlarla ilgili zihinsel dünyalara yerleşmeyi öğrenen bir insan türüdür. Bu da insanların kendilerini insanoğlu olarak yaratabilecek kapasiteyi kazanmaları ve dolayısıyla doğanın dünyasını daha önce bilinmeyen şekillere dönüştürmeleri aracılığıyla gerçekleşti (1999:3).

Burada işaret edilen doğanın dünyasının daha önce bilinmeyen şekillere dönüştürülmesini sağlayan kavram anlatıdır. Anlatıların biçimlendirdiği düşlem, gerçekliğin kurgulanmasındaki tasarımın iskeletini oluşturmaktadır (Sanz, 2010:113). "*Bir toplum, mensupları ona sözleşmeyle bağlanmadıkça ayakta*

---

[12] Bireyin ve toplumun nitelikleri ve biçimlenişi ile hikâyeler arasında bir analoji oluşturarak kimlik ve hikâye arasındaki ilişkiyi ayrıntılı bir biçimde ele alan bir çalışma için bkz (Randall 2014).

kalamaz; bir topluma mensup olanların kaygısı o toplumun değerlerine zarar vermeme amacına yönelik imalı uyarılarda kendini gösterir" (Douglas, 2007:13). Söz konusu kaygılar, anlatılar içerisindeki doğrudan ya da dolaylı iletilerle anlatıcı insanın toplumsal belleğinde sürekli olarak yaşatılmaktadır. Çağdaş dünyada bilim ile verilen soruların yanıtları arkaik zamanlarda anlatı türlerinin en ilkel şekilleri olan mitlerle verilmekteydi. Evrenin yapısından insan anatomisine, gelecekte insanları nelerin beklediğinden doğanın işleyişine kadar insanların zihinlerindeki tüm evrensel soruların yanıtları, yazıdan önceki ilkel dönemlerde üretilen mitlerle yanıtlanmaktaydı. Sözlü anlatıların bu en eski formları zamanla efsane, masal, destan, halk hikâyesi gibi türlerin doğmasına zemin hazırlamıştır (Boyraz, 2008:109; Ekici, 2005:226). Assmann bu metinleri formatif metinler olarak adlandırır ve işlevlerini şu şekilde açıklar: "*Formatif metinler -örneğin kabile mitleri, kahramanlık türküleri, soy ağaçları- "biz kimiz" sorusuna cevap verir. Benliğin tanımlanmasına ve kimlikle ilgili kesin kanaatin oluşmasına yardımcı olurlar. Ortak yaşananları tekrar ederek, kimliği garanti edici bilgiyi iletir, ortak eylem motivasyonu verirler"* (2015:152). Yazının ticari faaliyetler dışında kullanılmaya başlaması ve edebiyatla buluşması ile birlikte yaygınlaşan yazılı edebiyat gelenekleri bu sözlü anlatım geleneği mirasının uzantısı olarak şekillenmiştir. Dolayısıyla sözlü gelenekteki anlatıların bu fonksiyonu da yazılı geleneğe devredilmiştir.

Avrupa toplumlarında yaşanan sosyo-politik dönüşümlerin sonucunda ortaya çıkan sosyal bilimlerden biri olan halk bilimi alanında son iki asırdır yapılan çalışmaların temelinde, kimlik arayışı ve kimlik inşası çabalarının yattığı söylenebilir. Bu arayış ve inşa çabası esnasında öncelikli olarak halk anlatılarının kullanıldıkları bilinmektedir. Başka bir deyişle toplumsal ruh bu metinlerle yeniden kurgulanmaya çalışılmaktadır çünkü sıradan insanların düşünceleri törenlerle ve öykülerle biçimlenmektedir (Darnton, 2015:15). Özellikle imparatorlukların dağılmaya başlamasıyla ulus devletlere giden süreçte, Darnton'un sıradan insan etiketiyle tanımladığı köylünün ve taşralının (XIX. asırda halk diye tanımlanan kitlenin) değerlerinin ön plana çıktığı görülmektedir. Kentlilik, imparatorluk ve ümmet anlayışını benimseyen aydınların fikirleri geçerliliğini yitirmiş ve bu anlayışların yerine köy ve ulus anlayışı yerleşmeye başlamıştır. Bu eğilimin bir sonucu olarak farklı Avrupa

ülkelerinde ve ilerleyen süreçte Türkiye'de de kentlinin ona saygınlık kazandıran değerlerine karşılık bu değerlerin köylüde bulunan muadilleri araştırılmaya başlanmıştır. Kentlinin belirgin uğraşlarından biri olarak iktidarların merkezleri kabul edilen saray etrafındaki yazılı edebiyatına karşılık olarak köylünün sözlü kültürüne, aydınlar tarafından ilgi gösterilmeye başlandığı görülmektedir. Kültürleşme faaliyetlerinin yoğun olmasının bir sonucu olarak kent hayatı içerisinde üretilen edebî metinlerde homojen bir ulusun fikirleri ve idealleri bulunamayacağı için kültürel etkileşimin kat kat daha az olduğu köylünün edebî mahsulleri derlenmeye başlanmış ve bu metinler içerisinde bulunan ulusal ruha göre, pek çok Avrupa toplumu yeniden kurgulanmıştır. Aydınları heyecanlandıran taraflardan biri de bu metinler içerisinde bozulmadan kuşaktan kuşağa aktarılan kimlik bilincidir. Kent içerisinde bozulan geleneksel kültürün, kırda bozulmadan kuşaklararasında aktarılması Cohen'in kır ve kent ile ilgili düşünceleri ile de desteklenebilir:

> Redfield'in folk toplumu dediği kır toplumu Park, Wirth ve öbür yazarlarca tarif edilen kent arketipinin her bakımdan tersiydi. Topluluğun klasik ambarı: Kişiselci, gelenekselci, istikrarlı, dinsel, ailevi. Redfield'in folk toplumundan kent toplumuna kurduğu kesintisiz çizgide ne kadar ileri gidilirse, topluluğun kaybı da o kadar büyür (1999: 27).

Bilinç ve bilinçaltının değişik durumlarının sosyo-ekonomik faktörler tarafından belirlendiğini vurgulayan Fromm'un (1998:128) fikirlerinden hareketle, özellikle XIX. yüzyıla kadar kent yaşantısı ile kır yaşantısının sosyal ve ekonomik bağlamları belirgin bir şekilde farklı olduğu için, bu alanlarda yaşayanların kitlesel bilinçlerinin de farklılığının kestirilebilir bir gerçeklik olduğu söylenebilir. Uzun süre çeşitli sebeplerle bastırılan ulusal ruh, taşradaki sözlü edebiyat geleneğinde yaşamıştır. Bu noktada halk bilimi tarihini yazan araştırmacıların (Cocchiara, 2017; Oğuz, 2012; Sokolov, 2009; Propp, 1998:79-104; Eker vd. 2003; Başgöz, 2002 vd.) verilerinden hareketle, özellikle İsviçre ve Finlandiya'da toplanan metinler genel olarak bozulmamış Alman ve Fin ruhunun tespit edilmesi için değerlendirilirken özel olarak bu metinlerdeki Alman ve Fin olma bilinci aydınlarda bir heyecan doğurmuştur denilebilir. Kent yaşantısı içerisindeki aydının asırlardır kendini benzetmek için uğraştığı yabancılar (Almanlar için Romalılar, Finliler için de Ruslar) bu metinlerde düşman topluluklar olarak yer almaktaydı. Fin toplumundaki ulusal uyanışın da

folklorik metinler sayesinde olduğu, sadece yukarıda sözü edilen halk bilimi tarihini yazan araştırmacıların değil; aynı zamanda milliyetçilik düşüncesi üzerine araştırmalar yapan bilim insanlarının da vurguladığı bir gerçekliktir. Bu konuda Arsal şunları söylemektedir:

> Henrik Forthan kendi etrafına genç Finlileri topladı, onlarla yaptığı sohbetlerde Fin halkının medeniyet sahasında çok geride kalmış ve milliyet hissini de kaybetmek yolunda olduğunu, bu bakımdan acınacak bir hâlde bulunduğunu, bu milleti medeni bir millet seviyesine çıkarmak için çalışmanın, Fin milletine mensup olan münevverlere düşen bir vazife olduğunu anlatır (1955:201).

Bu çağrıdan etkilenen milliyetçi gençlerden biri de halk bilimcilerin yakından tanıdığı bir isim olan Lönnrot'tur. Sözlü kültür ürünlerini toplamaya başlayan Lönnrot, "*Fin ülkesinin türlü vilayetlerinde türlü şekillerde söylenen, terennüm edilen, uzak bir maziden bahseden şiir parçalarının hakikatte bir bütün teşkil eden bir millî destanın parçaları olduğunu keşfetti*" (Arsal, 1955:204).

Modern Avrupa'da beliren, ulus fikrini köylünün şarkı ve anlatıları ile destekleme eğilimi kimlik ve imge meselelerini araştıran bilim insanlarının da vurguladığı bir durumdur. Bu konuda Sabatos'a ait olan saptamalar da meseleyi özetlemektedir:

> Bütün Orta ve Doğu Avrupa'da küçük araştırmacı grupları, yüzlerce yıldır imparatorlukların yönetimi altında uyuyan ulusal kültürleri canlandırmanın ilk adımı olarak sözlükler oluşturmaya ve halk masalları derlemeye başladılar. Bu folklor derlemeleri daha sonra özellikle romantik şiir ve tarihsel kurgu türlerinde olmak üzere yeni ulusal edebiyatların yaratılması için gereken materyali sağlayacaktı (2014:84).

Pek çok Avrupa ulusu ve uzun vadede Türkiye de ulusçu düşünce ekseninde modernleşirken bu arkaik metinlerdeki kimlik bilincini siyasal alana yansıtmaya çalışmıştır.

Kuzey Avrupa'daki örnekler, kimlik ile sözlü kültürdeki anlatılar arasında kurulan ilişkinin keşfedilmesi olarak okunabilir. "*Kimlik oluşumu, bireyin kendi hakkında anlattığıyla ve başkalarının onun hakkında anlattıklarıyla özdeşleştiği anlatısal bir işlem olarak tanımlanabilir. Böylece hikâyelerin içine gömülmüş*

olur." (Bourse, 2009:107) Hikâyelerin içine gömülen kimlik bilincinin oradan çıkartılarak sosyal yaşantının düzenlenmesi esnasında XIX. ve XX. yüzyıl Avrupa'sında kullanılması, sosyal bilimler kanalı ile toplumsal bilinç ve halk anlatıları arasında kurulan ilişkinin sonucunda üretilen fikirlerin, sosyal hayatta kullanılmasına bir örnektir.

Bu anlatılar kimlik ve benlik kavramlarını güçlendirirken diğer yandan da grup kimliğinin dışında kalan yabancılığa dair imajların zihinde kavramsallaşmasını sağlamaktadır. Kearney "*Sahici anlatıcı her zaman öteki'ye giden yoldadır*" derken (2012:221), anlatılarla kavramsallaşan yabancılığa dair imajlar ile biz kimliği arasında kurulacak etkileşimde anlatı ve anlatıcının fonksiyonunu vurgulamaktadır.

Salt anlatmak ya da anlatabilmek dahi grup kimliğini doğurup pekiştiren etkenlerdendir. Zijderveld, klişe olarak adlandırdığı halk bilgisi ürünlerinin üretilip tüketilmesinin kimlikler arasındaki sınırı belirlediğini şu şekilde ifade etmektedir:

> Bir nevi kültürel bir yasa olarak şunu diyebiliriz: Eğer bir dilde fıkralar anlatma ve klişeleri klişeler olarak tanımaya muktedir isek, bir yabancı dili tamamen öğrenip konuşabiliriz. Sosyolojik olarak bu, şu anlama gelmektedir: Gerek fıkralar, gerekse klişeler "yerlileri" ve "yabancıları", "içerdekileri" ve "dışarıdakileri" ayırt etmek ve gerekirse ayırmak için kriter olarak işlev görmektedir" (2010:122).

Türkiye'de halk anlatıları üzerine yaklaşık bir asırdır çalışmalar yapılsa da çalışmaların ekseriyeti, ilkel bir koruma refleksi ile ürünleri derleyip metinleştirerek tasnif etmekten öteye gidememiştir.[13] Anlatıları, onları yaratan

---

[13] Yukarıdaki ifadelerin yanlış anlaşılmaması adına, bu tarz çalışmalara haksızlık etmek niyeti ve yetkinliğine kimsenin sahip olmadığını özellikle vurgulamakta fayda vardır. Nitekim halk bilimi araştırmalarının doğuşu ve bir disiplin olarak üniversitede kendine yer bulması, bu ilkel koruma refleksi ile sözlü kültür ortamından derleme yapan araştırmacıların ürünleri metinleştirmeleri şeklindeki klasik çalışmaları sayesinde gerçekleşmiştir. Ancak Türkiye'deki halk bilimi çalışmalarında araştırmacılar tarafından benimsenen sözlü kültür ortamından alınan ürünleri yazıya geçirip tasnif edip bırakma eğiliminin, hoş olmayan bir geleneğe dönüşerek varlığını sürdürdüğü söylenebilir. Türk halk bilimi disiplini içerisinde Osmanlı'nın son dönemlerinden bu yana yürütülen derleme faaliyetlerini analiz eden S. Gürçayır Teke, zaman içerisinde bu eğilimin azaldığı saptamasını yaparak konuyla ilgili şu yargıyı dile getirmektedir: "*Halk bilimcilerin ilk dönem etnografya ve folklor kılavuzlarındaki soruları sorarak alandan bilgiler edinmeleri ve bu bilgileri deşifre ederek doğrudan kayıt altına almalarının işin yalnızca çok küçük bir kısmını oluşturduğu düşüncesi zaman geçtikçe halk bilimciler arasında yerleşmiştir*" (2016:327). Çağdaş dünyada derlemeyi bir başlangıç olarak değil de sonuç olarak kabul eden çalışmaların varlığı, bir yandan bu çalışmaları yürüten bireylerin epistemolojik arka planlarının ve teleolojik hedeflerinin zayıflığını gösterirken diğer yandan da farklı sosyal bilimlere mensup araştırmacıların halk bilimi disiplinine aşağılayıcı gözlerle bakmaları sonucunu doğurmaktadır. W. J. Thoms'un ünlü "Folklor" makalesini

toplumun zihin dünyasını çözümlemek için ele alan ve tahlil eden çalışma sayısı çok azdır.[14] Anadolu sahasında oluşan Türk halk anlatılarındaki kimlik bilinci üzerine kapsamlı bir araştırma ise henüz yoktur.[15] Bu noktada, araştırmanın önemi belirginlik kazanmaktadır.

Kimliğin en temel niteliklerinden birinin, kişileri kendisine dâhil olmaya maruz bırakması olduğu vurgulanmıştır (Kılıçbay, 2003:158). Bu noktada maruz kalınan kimliği (etnik, sınıfsal, ulusal ya da dinsel gibi) şekillendiren unsurlar arasında özellikle yazılı edebiyat metinleri ve medya gibi kanallara dikkat çekilmektedir. Fakat teknolojik birer araç olarak yazı ve medya aygıtları, insanlık tarihi içerisinde çok yakın bir geçmişte ortaya çıkan buluşlardır ve dolayısıyla eski dönemlerin kimlik bilincinin şekillenmesinde onların etkisinden söz edilemez.[16] Halk bilimi paradigmalarıyla yaklaşıldığında çağdaş dünyada edebiyat ve medyanın üstlendiği işlevin, geleneksel kültürde büyük ölçüde sözlü anlatılarda ortaya çıktığı görülmektedir. Bu noktada nasıl ki medyanın ve edebî metinlerin toplumdaki kimlik algısını şekillendirmesini çözümleyen çalışmalar yapılıyorsa, aynı şekilde sözlü anlatıların da toplumdaki kimlik algısını şekillendirmesi, araştırılmaya değer bir konu olarak görülmektedir.

Folkloru otobiyografik bir etnografi olarak tanımlayan Dundes; bu ürünlerin, bir halkın kendisi hakkındaki düşüncelerinin dışavurumu olduğunu dile getirmektedir (2007:56). Bu yargı, halk anlatıları içerisinde ortaya atılan kimliğe

---

(2010) yazmış olduğu XIX. yüzyılda, kentleşme hareketleri yoğun bir şekilde göze çarptığı için bu tarz derleme çalışmaları, ürünlerin kalıcılaşması adına bir gereklilik olarak belirmiştir ve bu dönemde çalışmalar yürüten halk bilimcilerin kendilerini yoğun bir şekilde derleme çalışmalarına vermeleri, dönemin şartları açısından anlaşılabilir bir durumdur. Türkiye'de de bu kentleşmenin İngiltere gibi Avrupa ülkelerine nazaran geç de olsa büyük ölçüde gerçekleştiği söylenebilir. Şu durumda hâlen tespit, tanım ve tasnif basamaklarından oluşan çalışmalar, konuyu çalışılacak konuma getirmekten öte bir anlam ifade etmemektedir. Artık, folklor ürünlerinin yaşatılarak muhafaza edilmesi, bu ürünlerin kuşaktan kuşağa aktarılması esnasında doğan problemlerin nasıl çözülebileceği gibi daha çağdaş sorunların gündemi belirlediği halk bilimi disiplininde, Türkiye'de yaklaşık 100 yıldır toplanan sözlü kültür ürünlerinin içeriklerinin çeşitli bilimsel yaklaşımlarla çözümlenerek toplumsal belleğin gösterilmesi, açık bir gerekliliktir.

[14] Bu konudaki sınırlı çalışmalardan bazıları için bkz.: (Saydam, 2013; Abdulla, 2012; Özünel, 2006)

[15] Kırgızistan Türklerinin folkloru ile Sovyetler Birliği'nin kimlik politikaları arasında ilişki kuran bir çalışma için bkz.: (Temur, 2011).

[16] Bir teknoloji olarak yazının doğuşu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: (Jean, 2006; Ong, 2012:97-139). Yazılı, görsel ve işitsel medya aygıtlarının tarihçeleri için bkz.: (Özdemir, 2012). Bu araştırmacıların söylediklerine göre yazının tarihi 5000 yıl, medya araçlarının tarihi ise 400 yıl öncesine kadar temellendirilebilmektedir. Homo Sapiens türünün tarihi içerisinde bu icatların çok yakın bir geçmişte ortaya çıkmış olduğu açıktır.

dair yargıların çözümlenmeye değer olduğu gerçeğini pekiştirmektedir. Buna koşut olarak sözlü anlatıların üretim ve tüketimindeki dinamizmin bir sonucu olarak bu malzeme içerisinde istikrarlı ve katılaşmış bir biz algısından bahsedilemeyeceği gibi buna benzer bir yabancı fikrinden de söz etmek mümkün değildir. Millas'ın düşüncelerine göre ulusal edebiyatlardaki farklı imajlara yönelik yapılacak çalışmalar toplumun düşünce tarihinin de çözümlenmesini sağlamaktadır (2000:7). Bu yargıdan hareketle, sözlü anlatılardaki kimlik bilincini pekiştiren yabancı imajlara dair stereotiplerin, toplumun kimlik algısındaki dönüşümün de görünmesini sağlayacağı söylenebilir.

Halk edebiyatının anlatmaya dayalı türleri şeklinde kategorize edilen ve çalışmada yorumlanacak olan metinlerden özellikle mit ve efsane gibi hacim açısından kısa türler dışında kalan ve profesyonel anlatıcı gerektiren masal, destan ve halk hikâyesi gibi türlerin içerisinde anlatıcının bireysel seçimleri metnin kurgulanmasında etkili olsa da bu durum, metinlerin anonim metinler olarak kabul edilmesi durumunu değiştirmemektedir. Geleneksel bir anlatıda, anlatıcı ne kadar yetenekli olursa olsun, duyulan ses bireyin değil, geleneğin sesidir (Burke, 1996:169). Bu metinlerin anlatılmış olduğu kamusal alanlarda toplumsal beğenilerin metnin yeniden üretilmesini ve böylelikle kalıcılaşmasını sağlaması bilinen bir durumdur.

Kimlik ve imajlara dair halk bilgisinin hemen her alanında veri bulunmasına karşın bu araştırma, (yaygın bir şekilde halk edebiyatı olarak da adlandırılan) sözlü anlatı geleneğinin bir parçası olan ve yalnızca anlatmaya bağlı sözlü ürünlere eğilecektir. Araştırma kapsamında ele alınacak olan türler; mit, efsane, menkıbe, masal, destan, halk hikâyesi ve fıkradır.[17] Bu kapsamda araştırma bir yönü ile stereotip, imaj ve kimlik kavramlarına dayanırken diğer yönüyle de tür kavramı ile yakından ilişkilidir ve çalışmanın taslağı, bu iki tarafın bağdaştırılması ile biçimlenmiştir. Çalışma kapsamında tür tanımı, Bauman'ın

[17] Meddahlık, Karagöz, Ortaoynu, Köylü Tiyatrosu gibi geleneklerde görsellik ve performans, sözcüklere nazaran daha ön planda olduğu için ve bu ürünlerin icra bağlamlarının büyük ölçüde kaybolmasından mütevellit metin merkezli bir yaklaşımla sağlıklı sonuçlar elde edilemeyeceğinden, bu ürünler çalışmanın dışında tutulacaktır. Başka bir deyişle bu gelenekler yalnızca dile dayalı bir kurgu olarak oluşturulmaktan ziyade göstermeye dayalı bir performansla biçimlendiği için çalışmanın dışında tutulacaktır.

da işaret ettiği icra odaklı modern tanımı esas alınarak kullanılmaktadır. Söz konusu araştırmacı, geleneksel tür tanımının yalnızca metne odaklandığını ancak sunumun da türün belirleyicilerinden biri olduğuna dikkat çekmektedir ve türü gelenek hâline gelmiş olan bir sunum şekli olarak tanımlamaktadır (2003:61). Bu tanımda icra, bağlam ve işlev kavramlarına çekilen dikkat ile çalışma kapsamında ele alınacak olan türleri, iki kategoriye ayırmak mümkün görünmektedir. Birinci kümeyi oluşturan mit ve efsaneler; profesyonel anlatıcı gerektirmeyen türlerdir. Öte yandan bu türlerin üretildikleri toplumun henüz mesleki uzmanlıkların yeterince gelişmediği ilkel bir örgütlenmeye sahip olmasının da bir sonucu olarak, bu metinler içerisinde toplumsal kimliklerden ziyade evrensel bir bilinç ile biz kümesi "insanlar" olarak kabul edilmekte ve insan olmayan varlıklara dair imajlar, kurgu içerisinde insanların tam karşısında yer almaktadır. Bunun için tezin ilk bölümü içerisinde çoğunlukla bu türlerde insan dışı varlıklara dair imajlar ve bu imajları güçlendiren stereotiplerin izi sürülmüştür. Bunun yanında bu türlerin senkronik taraflarına da dikkat çeken Ekici'nin yargılarından hareketle (2005:225) bu kategoriye girmeyen masal, destan ve halk hikâyelerinde de insan dışı varlıklara dair imajlar bulunduğunu ve bunları da aynı bölümde farklı bir başlıkta incelendiğini vurgulamakta fayda var. Menkıbe, masal, destan, halk hikâyesi ve fıkra türleri ise ağırlıklı olarak tezin ikinci bölümünde ele alınacak olan toplumsal kimliklerin çözümleneceği bölümde incelenecektir. Bu metinler, eskisine nazaran daha kompleks örgütlenme modellerine sahip olan toplumların ürettikleri metinler olmasından dolayı, içeriklerinde toplumsal kimliklere dair imajlarla karşılaşma olasılığı daha yüksektir. Bunun için bu türler içerisinde dinsel, sınıfsal ve ulusal kaynaklı kimlik bilinçleri ekseninde tasarlanan yabancılara dair imajlar ve bu imajları besleyen stereotipler ele alınmıştır. "*Toplumsal yapıda oluşan değişiklikler budunbilgisel ürünlere yansıyacağından, kimi toplumsal değişikliklerin belirtilerini ya da kanıtlarını, budunbilgisel ürünleri incelememizden çıkarabiliriz*"(Karabaş, 1999:42) yargısının da işaret ettiği üzere, bu türleri topluca ele almak toplumdaki kimlik bilincinin farklı dönemlerde hangi yönlere evrildiğini görmeye olanak tanıyacaktır.

Araştırmada incelenecek olan örnekler, 13. asırdan öncesi için bütün Türk dünyası, 13. asırdan sonrası içinse sadece Türkiye sahasına ait olanlardan

seçilecektir. Bu sınırlamaya gidilmesinin nedeni çalışılan konuda derinleşebilme ve nitelikli bilgi üretebilme kaygısıdır. Nitekim bütün Türk dünyasını temel alacak bir çalışma pek çok farklı Türk lehçesinde üretilip tüketilen anlatıların sözel dokusunu bozmadan ürünleri çözümlemeyi gerektirdiği için, bütün Türk lehçelerine hâkim olmak gibi bir handikap ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan 13. yüzyılın bir kırılma noktası olarak kabul edilmesinin altında yatan sebep Türk toplumunun siyasal yapılanmasındaki doğu ve batı ayrışmasıdır. Bu ayrışma hem dil tarihi hem de kültür tarihi içerisinde derin izler bırakmıştır. Çözümlenecek olan metin türlerinin üretildikleri sosyo-kültürel bağlamların, eserlerin içeriklerinde yer alan kahraman modellerini biçimlendirmesi meselesinin, daha önceki araştırmacılar tarafından (Kaplan, 2005) ele alınan bir mesele olması, bu çalışmadaki mit ve efsanelerde gayri insani; masallarda sınıf çatışması, menkıbelerde gayrimüslim ve destanlar halk hikâyeleri ve fıkralarda azınlık imajlarına dair stereotiplerin aranması gibi temel varsayımların oluşmasında etkili olmuştur.[18]

Araştırmada kullanılacak olan malzeme, sözlü gelenekten derlenerek metinleştirilmiş ürünler olacaktır. Metinler özellikle bilim dünyasında söz konusu sözlü anlatı türlerinin uzmanı sayılan araştırmacıların çalışmalarından, halk bilimi alanında yapılmış doktora ve yüksek lisans tezlerinden seçilecektir. Bu kapsamda XIX. asırdaki araştırmacılardan bu yana konuya eğilen araştırmacıların tekrar tekrar anlattıkları ve sayısı çok az olmasına karşın belirsiz olan mitler; çoğunluğu doktora tezlerinden oluşan 11 eser içinde yer alan 1953 efsane; tip kataloğundan konu dağılımlarına göre seçilen 52 masal; *Oğuz Kağan* destanı, Dede Korkut boyları, Köroğlu anlatmaları ve gazi tipi ekseninde şekillenen anlatılarla birlikte 7 destan; ikisi realist halk hikâyesi olmak üzere 14 halk hikâyesi; Nasrettin Hoca, Bektaşi ve Bekri Mustafa tipleri etrafında teşekkül eden 1111 fıkra ele alınıp çözümlenecektir. Çözümlenecek metinler türlerine göre aşağıdaki listede belirtilen eserlerde yer almaktadır.

---

[18] Kaplan, edebiyat terminolojisi bağlamında "belirli nitelikleri taşıyan kahraman modeli" anlamında kullandığı tip kavramını kronolojik olarak *alp, gazi, veli, ahi, aydın* gibi alt kategorilere ayırarak Oğuz Kağan destanından Namık Kemal'in Hürriyet Kasidesi'ne kadar Türk kültürünün temel metinleri üzerinden bu kahraman modelleri üzerine genellemeler yapmaktadır (2005).

İçerisinde mit barındıran eserlerin seçilmesi diğer türlerden daha fazla uğraş gerektirmektedir. Bu durum, mit türünün her zaman bir metin olarak değil bazı durumlarda bir uygulama ya da bir kaçınma şeklinde belirebilmesi ile ilgili olduğu kadar bu konu üzerinde çalışmalar yürüten araştırmacıların birbirini tekrar etmeleri ile de ilgilidir.[19] Yapılan taramalar sonucunda mit türüne dair örnekleri barındıran ve araştırmada kullanılacak eserler şunlardır: Anohin (2006), Beydili (2005), Çobanoğlu (2011), Çoruhlu (2011), Demir ve Çomak (2015), Eliade (2014), Harva (2015), Hassan (2000), İnan (2000), Ögel (1989), Ögel (2010), Perrin (2016), Roux (2011), Roux (2005), Roux (1999), Seyidoğlu (2011), Ülken (2007), Ziya Gökalp (2007).

İçerisinde efsane metinlerini barındıran eserlerin seçilmesinde, yapılan çalışmaların özellikle doçentlik takdim tezleri ve doktora tezleri olmalarına dikkat edilmiştir. Seçilen 11 eserden ikisi doçentlik takdim tezi, beşi doktora tezi, ikisi de yüksek lisans tezi şeklindedir. Bu eserlerden yalnızca biri popüler bir yayın olmakla birlikte, yayımcısının bir halk bilimci olması ve eserin sonunda kaynak kişiler hakkında bilgi vermesi, söz konusu çalışmanın araştırmaya dâhil edilme nedenidir. Seçilen 11 eserde toplamda 1953 metin örneği yer almaktadır. Bu metinlerden bir kısmı menkıbe olduğu için menkıbe çözümlemelerinde de zaman zaman bu eserlere başvurulacaktır. Efsaneleri barındıran eserlerin listesi şu şekildedir: Balaban (2013), Çobanoğlu (2013), Ergun (1997), Göde (2010), Görkem (1987), Olgun (1989), Önal (2013), Rayman 2001, Sakaoğlu (1989), Seyidoğlu (2005), Yavuz (2013).

Gerek dünyadaki folklor çalışmalarında gerekse Türk sözlü anlatı geleneği üzerine yapılan çalışmalarda, üzerinde en fazla durulan anlatı türünün masal olmasının da etkisiyle, Türk masallarının erken dönemlerden itibaren

---

[19] W. Radloff (1951) ile birlikte başlayan bu süreç bir buçuk asırlık uzun bir zaman dilimine yayılmıştır. Özellikle 1970'li yıllarda Türkiye'de başlayan konu ile ilgili yayınların 2000'li yıllarda nicelik açısından çok verimli sonuçlar doğurduğunu söylemek mümkün ancak nitelik açısından aynı yargıya varmak çok zor görülmektedir. Bunun nedeni "Türk Mitolojisi" etiketi ile yapılan yayınların, aslında başta W. Radloff olmak üzere, U. Harva ve J. P. Roux gibi araştırmacıların yaptıkları saha araştırmalarına dair verileri tekrar etmekten öteye gidememeleridir. Bu durum, özellikle Türk bilim dünyasında Türk mitolojisinin yeterince kavranmasının önündeki ciddi engellerden biridir. Türk mitolojisinin araştırılmasını ve öğrenilmesini zorlaştıran başkaca nedenlerle ilgili tartışmalar için bkz.: (Oğuz, 2010, Bayat 2007:19).

derlenmeye başlandığı bilinmektedir.[20] Bu eğilim, içinde bulunduğumuz dönemde çeşitli kuramsal yaklaşımlarla çözümlenmeyi bekleyen pek çok masaldan oluşan geniş bir arşivin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ancak söz konusu masal arşivinin, sağlıklı bir değerlendirmeye tabi tutulması için, öncelikli olarak çözülmesi gereken tasnif probleminin aşıldığını söylemek pek de mümkün değildir.

Kısaca TTV olarak bilinen ve XX. asrın ortasında W. Eberhard ve P. N. Boratav tarafından, dünyadaki örneklerinden hareketle oluşturulan ve Typen Türkischer Volksmärchen (1953) adlı katalog, Türk masalları üzerine tematik çalışma yapacak araştırmacıların hâlen temel başvuru kaynağı durumundadır.[21] Bu eser, bu çalışmada ele alınacak olan masalların belirlenmesinde kullanılacak olan temel başvuru kaynağıdır. Eserde 23 ana başlık altında toplanan 378 masal özeti yer almaktadır. Çalışmada değerlendirilmek üzere söz konusu 23 ana başlıktan her biri için verilen masal örneklerinden 1/7'si seçilmiş ve böylelikle çözümlenmek üzere 52 masal metni belirlenmiştir.[22] Bu şekilde yapılan sınırlama ile çalışma boyunca hem birbirinin eş metni olan masal metinlerini yeniden ele almanın önüne geçilmesi, hem de birbirinin eş metni olmamakla birlikte aynı temayı işleyen farklı masal örneklerinin çözümlenmesinin önüne geçilmesi hedeflenmektedir. TTV'deki özetleri

---

[20] Dünyadaki halk bilimi çalışmaları içerisinde, Grimmlerin Türkçeye "Grimm Masalları" (Grimm ve Grimm, 2016) adı ile aktarılan ünlü eserlerinin bir kilometre taşı olarak kabul edilmesi de bu durumu tescillemektedir.

[21] Boratav'la birlikte üniversiteden kovulan halk bilimi disiplini, ancak 1960'ların sonunda Mehmet Kaplan'ın Atatürk Üniversitesi'nde yetiştirdiği doktorantlarla birlikte Türk akademisine geri dönebilmiştir. Bu dönemden itibaren özellikle Saim Sakaoğlu ile birlikte Türk masalları üzerine halk bilimsel çalışmalar yeniden başlamış ve aradan geçen yarım asır içerisinde pek çok masal metni derlenmiştir. Masallar üzerine yapılan bu çalışmaların çoğu (özellikle taksonomi modelleri ve urform arayışlarına yoğunlaşan bir halk bilimi yaklaşımı olan) Tarihi Coğrafi Fin Kuramı ve Yöntemi kullanılmak suretiyle yürütülmüş olsa da Boratav tarafından TTV'nin bir başlangıç ürünü olmasından kaynaklanan yetersizliği ve geliştirilmesi gerektiği (1969:14) vurgulanmasına karşın ironik bir biçimde bu yarım asırlık sürede Türk masalları üzerine daha kapsamlı bir katalog yapılmamıştır. Dünyadaki en kapsamlı masal tipleri kataloğu olan Aarne tarafından geliştirilen ve son hâli Thompson tarafından düzenlenen katalogda (Thompson, 1927), gelecekte sözlü kültür ortamından derlenecek olan masallar için boş numaralar bırakılmasına karşın, Boratav ve Eberhard'ın 1953 yılında geliştirdikleri tasnif sisteminde bulunan 378 numaranın hepsi doludur ve bu katalog, tespit edilecek yeni masal metinlerini yerleştirmek için elverişsiz olmasına karşın Türk masalları üzerine yapılan ilk ve tek katalogdur.

[22] Aslında 54 masal metnini çalışma kapsamında değerlendirmek hedeflenmekteydi ancak TTV'de 143 ve 145. numaralar arasında yer alan "Rüya" temalı masallar ve 317 ve 322. numaralar arasında yer alan "Komik Hikâyeler" temalarını içeren masal metinlerine tüm araştırmalara karşın ulaşılamadı. Eğer bu kategorilere dâhil edilebilecek olan birer örnek bulunsaydı bu durumda 378 tipin hedeflenen 1/7'si olan 54 sayısına ulaşılacaktı.

üzerinden belirlenen masalların 23 ana başlığa göre dağılımı ve çözümlenmek üzere belirlenen masalların numaraları aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

TTV'deki tema başlıkları ve numaraları	Seçilen örnek sayısı / TTV'deki tip sayısı	Seçilen örneklerin TTV'deki numaraları
A. Hayvan masalları (1-22)	3/23	1, 17, 20
B. Hayvan ve insan (23-33)	1/11	27
C. Hayvan veya bir ruh bir insana yardım eder (34-82)	8/49	37, 46, 58, 62, 70, 72, 74, 81
D. Tabiatüstü bir ruh veya hayvanla evlenme (83-109)	4/27	91, 97. 103, 106
E. İyi ruhla veya evliyalarla yaşama (110-122)	2/13	110, 111
F. Kaderin Hâkimiyeti (123-142)	3/20	124, 135, 141
G. Rüya (143-145)	-/3	
H. Kötü ruhlarla yaşama (146-168)	3/23	148, 156, 157
İ. Sihirbazlar (169-184)	2/16	169, 174
J. Bir kız sevgili bulur (185-196)	2/12	187, 192
K. Bir erkek sevgili bulur (197-222)	4/25	198, 204, 210, 214
L. Fakir kız zenginle evlenir (223-238)	2/16	224, 229
M. Kıskançlık ve iftira (239-255)	2/17	240, 245
N. Hor görülen koca kahramandır (256-258)	1/3	257
O. Zina ve baştan çıkarma (259-280)	3/22	260, 272, 277
P. Acayip icraat ve olaylar (281-288)	1/8	288
Q. Acayip davalar (289-301)	2/13	289, 300
R. Realist masallar (302-310)	1/9	310
S. Acayip tesadüfler (311-316)	1/6	315
T. Komik hikâyeler (317-322)	-/6	
U. Aptal ve tembel erkekler ve kadınlar (323-338)	2/16	328, 334
V. Hırsız ve dedektif (339-349)	1/11	340
W. Akıllı hilekâr veya cimri erkek ve kadınlar (350-378)	4/28	358, 360, 366, 368

Seçilen masal örnekleri ve bu örneklerin orijinal anlatmalarının yer aldığı eserler ise şu şekildedir:

Masalın Adı	TTV Numarası	Alındığı Eser
Rüşvet	272	Adler ve Ramsay (2012)

Zümrüdüanka Kuşu	72	Alangu (1961)
Ağlayan Nar İle Gülen Ayva	97	Alangu (1961)
Kara Yılan	106	Alangu (1961)
Tasa Kuşu	156	Alangu (1961)
İğci Baba	157	Alangu (1961)
Ali Cengiz Oyunu	169	Alangu (1961)
Billur Köşk ve Elmas Sefine	187	Alangu (1961)
Sefa ile Cefa	214	Alangu (1961)
Muradına Eremeyen Dilber	240	Alangu (1961)
Helvacı Güzeli	245	Alangu (1961)
Hırsız ile Yankesici	340	Alangu (1961)
Keloğlan ve Kırk Haramiler	360	Alangu (1990)
Ettiğini Bulur	141	Alptekin (2002)
Fes Padişahı	277	Alptekin (2002)
Cüce ile Köse	358	Alptekin (2002)
Göy Uçar	20	Arslan (2000)
Gara İneğin Nağılı	334	Arslan (2000)
Üç Kuzu ile Kurt	17	Bakırcı (2004)
Ayı ve Tilki	1	Boratav (2009)
Kuyruğu Zilli Tilki	27	Boratav (2009)
Benli Bahri	46	Boratav (2009)
Dev Baba	74	Boratav (2009)
Dünya Güzeli	81	Boratav (2009)
Hızır	111	Boratav (2009)
Cazı Kız	148	Boratav (2009)
Kara Tavuk	174	Boratav (2009)
Nohut Oğlan	288	Boratav (2009)
Derviş Baba	300	Boratav (2009)
Dülger Kızı	91	Boratav (2007)
Fesleğenci Kızı	192	Boratav (2007)
Bostancı Dede	204	Boratav (2007)
Köylü ile Sultan Mahmut	310	Boratav (2007)
Hasses Paşa	368	Boratav (2007)
Neydim Ne Oldum Ne Olacağım	37	Günay (1975)
Şah Meran'ın Yüzüğü	58	Günay (1975)
Fakir Adam	229	Günay (1975)
Hayırsız Kız	257	Günay (1975)
Cevheri Firoş	260	Günay (1975)
Tufil	366	Günay (1975)

Fırtına İblisi	210	Kunos (2016)
Hasan Tay	315	Özçelik (2004)
İyilik Yapan Balık ve Balıkçı Çocuğu	62	Sakaoğlu (2002)
Köpekle Evlenen Kız	103	Sakaoğlu (2002)
Yazılan Yazı Bozulmaz	124	Sakaoğlu (2002)
Üç Dokumacı Kardeş	135	Sakaoğlu (2002)
Melikşah	198	Sakaoğlu (2002)
Padişahın Konuşamayan Kızı	289	Sakaoğlu (2002)
Abalı Dondon	224	Seyidoğlu (2016b)
Hızır ile Üç Hırsız	110	Şimşek (2001)
Unutkan Adam	328	Şimşek (2001)
İhtiyar Balıkçı	70	Yavuz (2009)

Yazıya geçirildikleri dönemler ve yakaladıkları popülerlikler üzerinden çalışmada çözümlemek üzere belirlenen ve sırasıyla 14, 15 ve 16. yüzyıllara ait olan üç menakıpnâme örneği şu şekildedir:

Menkıbenin adı	**Alındığı Eser**
Ariflerin Menkıbeleri	Ahmet Eflaki (1973a, 1973b)
Vilayetnâme	Gölpınarlı (1995)
Kaygusuz Abdal Menakıpnâmesi	Güzel (1999)

Çözümlenecek destan metinleri arasında *Oğuz Kağan* destanının Uygur Türkçesi ile yazıya geçirilmiş olan en eski nüshası, Dede Korkut Kitabı'nın Dresden nüshasında bulunan 12 boy, Köroğlu'nun Behçet Mahir anlatmasında yer alan 15 kol, *Saltıknâme*, *Danişmendnâme*, *Battalnâme*, *Hz. Ali Cenknâmeleri* yer almaktadır. Söz konusu destanların metinlerine ise şu kaynaklar üzerinden ulaşılacaktır:

Destanın Adı	**Alındığı Eser**
Oğuz Kağan Destanı	Bayat (2006)
Dede Korkut Boyları	Tezcan ve Boeschoten (2001)
Battalnâme	Demir (2006)
Hz. Ali Cenknâmeleri	Demir (2007a)
Danişmendnâme	Demir (1999)

Saltıknâme	Demir (2007b)
Köroğlu Kolları	Kaplan (1973)

İki tanesi mensur realist halk hikâyelerinden olmak üzere, sözlü gelenekteki popülerliklerinden hareketle toplamda 14 adet halk hikâyesi örneği belirlenmiştir. Bu metinlerden bazılarının eski yazma varyantları, bazılarınınsa XX. yüzyılda halk bilimcilerin âşıklardan derledikleri varyantları seçilmiştir. Böylelikle seçilen örneklerin aynı döneme ait olmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Seçilen 14 halk hikâyesi ve bu hikâyelerin metinlerinin alındığı kaynaklar şu şekildedir:

Halk Hikâyesinin Adı	**Alındığı Eser**
Arzu ile Kamber	Şimşek (1987)
Âşık Garip ile Bezirgân Kızı	Kaya ve Koz (2000)
Âsuman ile Zeycan	Kaya ve Koz (2000)
Derdiyok ile Zülf-i Siyah	Tör (2002)
Elif ile Yaralı Mahmut	Alptekin (1983)
Ercişli Emrah İle Selvihan	Bali (1973)
Ferhat ile Şirin	Özarslan (2006)
Hurşit ile Mahmihri	Sakaoğlu (1996)
Kerem ile Aslı	Duymaz (2001)
Kirmanşah	Alptekin (1999)
Şah İsmail	Çolak (1994)
Tahir ile Zühre	Türkmen (1983)
Tayyarzâde	Aytaç (2011)
Hançerli Hanım	Aytaç (2011)

Araştırma kapsamında değerlendirilecek olan fıkraların belirlenmesinde popülerleşmiş olan fıkra tiplerinin merkezinde yer aldığı metinler dikkate alınmıştır. Bu kapsamda Nasrettin Hoca, Bektaşi ve Bekri Mustafa tipleri etrafında şekillenmiş toplam 1111 fıkra metnine; Boratav (2006), Emeksiz (2010) ve Yıldırım'ın (1999) çalışmaları üzerinden ulaşılmıştır.

Çalışmada yorumbilgisi (hermeneutik) yaklaşımı kullanılarak anlatılar tahlil edilecektir. Başlangıçta kutsal metinleri anlamlandırma işlevini üstlenen bu

gelenek, zamanla efsaneler ve hikâyeler gibi metinleri de anlamlandırma amacıyla başvurulan bir hüviyete kavuşmuştur (Patton, 2014:114). "*Yorumbilgisi, tarihi; geçmiş, bugün ve gelecek arasındaki canlı bir diyalog olarak görür ve bu sonsuz karşılıklı iletişimin önündeki engelleri sabırla kaldırmaya çalışır*" (Eagleton, 2011:86). Burada işaret edilen geçmiş, bugün ve gelecek çizgiselliği, kuşaktan kuşağa aktarılma niteliğine sahip olan folklorun sürekliliği ile örtüşse de; sözlü kültürün dinamik yapısından kaynaklı olarak metinlerin donuklaşmaları ya da varyantlaşmaları, onların yorumlanması gereksinimini göstermektedir.

Yorumbilgisi, fazlasıyla öznel bir yaklaşım olarak özellikle yapısalcı yaklaşımların eleştirisine maruz kalmıştır ancak şu da bir gerçektir ki "*en katı nesnel analizlerden bile yorum öğesini, dolayısıyla öznelliği silmek imkânsız görünmektedir*" (Eagleton, 2011:132). Söz gelimi, yapısalcı yaklaşımlarla çözümleme yapan V. Propp ve Levi-Strauss'un metinleri parçalarken seçtikleri noktaları neye göre belirledikleri sorgulandığında dahi temelde bir takım öznel kabullerin yer aldığı görülecektir.

Yorumlanacak olan metinlerin, tek bir anlatı türü olmamasından kaynaklı olarak, bu çalışma aynı zamanda bütünselci (holistic) bir tavra sahiptir.[23] Bütüncül yaklaşımın gerekliliğini Karabaş şu şekilde anlatır: "*Manisiyle, bilmecesiyle, inancıyla, destanıyla, ninnisiyle Türk budunbilgisinin ürünleri, belli*

---

[23] Çalışmanın bütünselci olduğunun vurgulanması ile atomcu çalışmaların işlevsizliğini iddia etmek gibi tavrın söz konusu olduğu sanılmamalıdır. Brian Fay'ın da işaret etmiş olduğu gibi, bir sosyal bilimler araştırmasından sağlıklı sonuçlar alabilmenin yolu diyolojik bir yaklaşımı benimsemekten geçmektedir (2012:293). Bu kapsamda, halk bilimi disiplini içerisinde konunun uzmanları tarafından Bağlamsal Kuram olarak adlandırılan ekolün öğretileri her ne kadar atomistik olmakla itham edilse de (Dorson, 2011:79), Dundes'ın, "*Halk bilgisi ürünlerinin tamamı için konteksin derlenmesi hayati değerdedir*" (2003b:82) yargısının önemi yabana atılamaz. Bu yargıyı dikkate alarak, metinlerin üretildiği tarihsel ve sosyo-kültürel bağlamı kurmanın bir gereklilik olduğunun farkında olunmasına karşın, bu yönde ortaya atılacak yargıların önemli bir kısmı, laf kalabalığından öte bir şey olmayacaktır; çünkü çözümlenen metinler içerisinde bundan yüzlerce yıl önce yazıya geçirilmiş olan Oğuz Kağan destanından, XXI. yüzyılda Anadolu'daki köylerde yapılan efsane derlemelerine kadar uzanan oldukça hacimli bir yığın söz konusudur. Bu metinleri yazıya geçiren kişiler ya da onları profesyonel olarak toplayan halk bilimcilerin, nasıl bir sosyo-kültürel bağlam içerisinde bu metinlerin oluştuğuna dair suskunlukları, metinleri bağlamı içerisinde değerlendirmenin mümkün olmadığını göstermektedir. Ancak metnin bağlamını inşa etmek mümkün olmasa da en azından metnin tasnif edilirken dâhil edilmiş olduğu türün ortaya çıkmış olduğu tarihsel ve sosyo-kültürel arka planı hakkında kısa açıklamalar yapılacaktır. Böylelikle Fay'in işaret ettiği diyolojik tavır, kısmen de olsa kendini gösterecektir.

bir düşünce dizgesi çerçevesinde anlamlıdırlar. Bu türlerin örnekleri, bir yandan kendi içlerinde, bir yandan da türler arasında anlam bağlarıyla birbirlerine kenetlidirler" (1999:59). Ancak bu bütünselciliğin Türk folklorunun tamamına uygulanması, araştırmanın sınırlılığı çerçevesinde mümkün olmadığı için söz konusu bütünsellik yalnızca sözlü anlatı türleri içerisinde aranacaktır. En eski dönemlerde oluşan mitlerden başlayıp yakın zamanlarda üretilen halk hikâyelerine kadar uzanan ve oldukça geniş bir zaman aralığında oluştuğu açık olan söz konusu anlatıların içinden seçilen örneklerin yorumlanması sayesinde, toplumsal bellekteki kimlik bilincine dair kronolojik dönüşümler de saptanmış olacaktır.

Metinlerin içerisinde yer alan yabancılığa dair imajlar ve bu imajları pekiştiren stereotipler, dört açıdan ele alınacaktır. Bunlar sırasıyla; bedensel form, mekân, ahlaki nitelikler ve söz konusu imajları oluşturan kümeye olan bakış açısı şeklindedir. Kneller; efsaneler, edebi ve tarihi metinlerin yorumbilgisi yaklaşımı ile değerlendirilebilmesi için tüm yorumların bir gelenek içinde üretilmesinin gerekliliğinden bahsetmektedir (1984:68). Bu araştırmada sözü edilen geleneğin; imaj, kimlik ve stereotip konularını işleyen literatür olduğunu vurgulamakta fayda vardır. Bir başka deyişle metinlerin yorumlanmasında sözü edilen literatürün kuramsal öğretilerinin, bir tramplen olarak kullanılacağını söylemek yerinde olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN DIŞI İMAJLARA DAİR STEREOTİPLER

1.1. Evrensel Kavrayışın Anahtarı Mitler ve Bu Metinlerdeki Kimlik Algısı

Sosyal bilimlerin, doğa bilimlerinden ayrıldığı XIX. asrın önemli entelektüellerinden olan Max Müller'in ve onu takip eden pek çok dilbilimcinin, dili incelerken yürüttükleri çalışmalarda hammadde olarak mitleri tercih etmeleri, bu anlatıların özellikle taşıdığı iki nitelikten kaynaklanmaktaydı. Bu niteliklerden ilki mitlerin anonim ürünler olması, ikincisi ise bu anlatıların ilksellikleridir. Bu durum Malinowski tarafından şu şekilde ifade edilmektedir: *"Mit, geleceğin eposunun, romansın ve trajedinin tohumlarını taşır; halkların yaratıcı dehası ve uygarlığın bilinçli sanatı bu edebî biçimlerde kullanılır"* (2000:147). İnsanoğlunun, dili, bir araç olarak kullanmaya başlamasıyla birlikte bu öykülerin ortaya çıktığı bilinmektedir. Diğer taraftan örgütlenme biçimlerinin karmaşık hâle gelmesi, kentlinin kendini köylüden ayırması ve Semitik dinlerin kültürel kodları ile inşa edilip, modernizmin öğretileri ile perçinlenen bir bilinçle, kent hayatı içerisinde bu ilkel öyküleri kapsayan kavram olan mitin (mythos) pejoratif bir anlam taşımaya başladığını ve bu pejoratif anlamın kuşaktan kuşağa aktarılarak yaşatıldığını da söylemek mümkündür. Mit kavramının iade-i itibarının, köylülerin değerlerine öykünerek kenti yeniden dizayn etmeye çalışan Grimm Kardeşler gibi öncü romantik ulusçu aydınların coşkulu çalışmaları ile yapıldığını söylemek mümkün olsa da galat-ı meşhur olarak mit kavramının popüler kültürde taşıdığı en önemli anlamın "asılsız söz" olduğu bilinmektedir. Bu çelişki Eliade tarafından şu sözlerle ifade edilmektedir: *"Nitekim bu sözcük günümüzde "kurmaca" ya da "hayal" anlamında olduğu kadar, özellikle etnologlar, toplumbilimciler ve din tarihçileri arasında yaygın olarak "kutsal gelenek, en eski vahiy, örnek gösterilecek model" olarak da kullanılır"* (2001:11).

Aslen Yunanca olan ve dilimize Fransızcadan geçtiği belirtilen mit sözcüğü, temelde "hikâye" anlamı taşımaktadır (Bonnefoy, 2005:v). Lakin bu

hikâyelerin üreticileri ve tüketicileri için taşıdıkları kutsallıkla bağlantılı olarak, mit kavramının yalnızca hikâye parantezine alınamayacağı, bu hikâyelerin çeşitli ritüel ve kaçınmalarla da ilişkili olduğu da araştırmacılar tarafından vurgulanan bir başka gerçekliktir (Çobanoğlu, 2001:14). Bu kapsamda ilkel dönemlerde üretilen mitolojik bilginin, hem söz (sonrasında yazıya bürünmüş hâlde) kanalı ile hem de birtakım toplumsal uygulamalarda yaşatıldığı ve kuşaktan kuşağa aktarıldığı, farklı kültürler içerisinden verilecek örneklerle desteklenebilir.[24] Mit türünün asla yalnızca bir edebî tür sayılamayacak kadar geniş bir bütünleşiğin tamamlayıcı olduğunu düşünen Malinowski, Trobriand adalarında yaptığı saha araştırmaları sonucunda mitin, maddi kültürle dahi bir ilişkisi olduğunu kanıtlayan ilk isimlerdendir (2000:151). Frazer (1991), Malinowski (1992a, 1992b, 2000) ve Levi-Strauss (2013, 2016) gibi isimlerin çalışmalarıyla birlikte mitolojinin, yalnızca Greko-Romen temelli Batı uygarlıklarına özgü ve yalnızca sanatsal bir esin kaynağı olarak kullanılabilecek bir malzeme olmaktan çıkarak, sosyal bir varlık olan insanın hayatını düzenleyen bir fonksiyon taşıdığı netleşmiştir.

Mitle alakalı pek çok tanım bulunmakla birlikte kapsayıcılığı açısından Mircea Eliade'nin söyledikleri ayrı bir önem taşımaktadır. Eliade, mitleri tanımlarken onların yapı ve fonksiyonları hakkındaki niteliklerini şu şekilde sıralamaktadır:

> 1. Mit, doğaüstü varlıkların eylemlerinin öyküsünü oluşturur; 2. Bu öykü kesinlikle gerçek (çünkü gerçeklerle ilgilidir) ve kutsal (çünkü doğaüstü varlıklar tarafından yaratılmıştır) olarak kabul edilir; 3. Mit, her zaman için bir yaratılışla ilgilidir, bir şeyin yaşama nasıl geçtiğini ya da bir davranışın, bir kurumun, bir çalışma biçiminin nasıl yaratılmış olduğunu anlatır; işte bu nedenle de mitler insana özgü her anlamlı eylemin örnek tiplerini oluştururlar; 4. İnsan, miti bilmekle nesnelerin kökenini de bilir; bu nedenle de nesnelere egemen olmayı ve onları istediği gibi yönlendirip kullanmayı

[24] Nevruz hakkındaki inançlar ve uygulamalar bu hususta verilebilecek örnekler arasındadır. Nevruz'da anlatı ve temsillerin iç içe geçerek yaşadığı görülmektedir. İslam öncesi Türk toplumunda bu güne yüklenen anlam, iyi ve kötü ilahların kavga etmesi ve sonunda iyi tanrının kazanması şeklinde bir Şamancıl mitle desteklenirken, İslam'la birlikte de Âdem Peygamber'in bu günde yaratılmış olduğu gibi, bu kutsal günle alakalı anlatıların kendini yenilediği bilinmektedir. Şamanizm ve İslamiyet gibi iki farklı motivasyon kaynağının, üzerine hikâyeler anlattığı bu kutsal günle ilgili bir takım uygulamaların, Şamanist dönemde de İslami dönemde de ortak olması ile mitin, kuşaklararası aktarımındaki etkisi açık bir şekilde görülmektedir. Geleneğin UNESCO'nun SOKÜM Temsili Listesi'ne dâhil edilmesi, bu etkinin uyandırdığı farkındalığın sonuçlarından biridir.

> başarabilir; burada dıştan soyut bir bilgi değil de (mitin ya tören havası içinde anlatılması ya da kanıtını oluşturduğu ritüelin gerçekleşmesiyle) zorunlu olarak şaşmaz bir biçimde yaşanan bir bilgi söz konusudur; 5. Şu ya da bu biçimde insan, miti, yeniden anımsatılan ve yeniden gerçekleşme aşamasına getirilen olayların kutsal, coşku verici gücünün etkisine girmek anlamında yaşar (2001:28).

Şimdi bu beş temel nitelikten hareketle, insanların evreni algılaması ve kavramasında mitlerin nasıl bir fonksiyon taşıdığı açıklanmaya çalışılacaktır. İnsan türü, her ne kadar diğer canlı türlerine hükmeden bir tür olarak görülse de tarihin her döneminde kendisinden daha güçlü varlıkların bulunduğu inancını taşımıştır. Bu fikir, bilim tarihinde yaşanan gelişmelerle sarsılsa da şaşkınlık verici bir düzeyde varlığını korumaya devam etmektedir. Varlığını sürdürmek için doğa ile giriştiği mücadelede her geçen gün daha başarılı hâle gelen insan türünün inandığı ilahların sayısı, kronolojik düzlemde geriye doğru gidildikçe artmaktadır. İlkel topluluklar içerisinde neredeyse her kavramın ve kurumun bir ilahının bulunduğuna yönelik ortak bir inanç ve bu inançların etkisiyle doğmuş pek çok panteon ile karşılaşılmaktadır. Yıldırım düşmesinden insanın doğumuna, yola çıkan kimselere yardım etmekten ateşin icat edilişine, hayvanların avlanmasından evin korunmasına kadar insan yaşantısında önemli kabul edilen hemen her unsurun tasarımının müstakil bir ilaha ait olduğunun düşünülmesi, uygarlığın güçlenip karmaşık hâle gelmediği toplumlarda karşılaşılan bir durumdur. Bu Pagan fikirleri taşıyan topluluklar zamanla yazı ve diğer uygarlık araçları ile içli dışlı olmaya başladıkça zihinlerindeki ilahların sayıları da doğru orantılı olarak azalmıştır.

İşte mitler, yukarıda bahsettiğim acziyetin belirleyici olduğu çok eski zamanların anlatıları olmalarından ötürü, kahramanları; ilah, ilahe, iye, ruh gibi olağanüstü varlıklar olan anlatılardır. Bu doğaüstü varlıklar genellikle evrenin tasarımcıları olarak belirirler ve bu mitleri üretip tüketen toplulukların zihinlerinde saygın bir yere sahiptirler. Mitolojik zihinde, insanın da yaratıcıları bu teogonik dünyadır. Özellikle yazının henüz icat edilmemiş olduğu topluluklarda bu doğaüstü varlıklar hakkındaki fikirler birer mit hâline gelerek kuşaktan kuşağa sözlü kültür ortamında aktarılıyor ve henüz bilimle çözülmesi mümkün olmayan evren hakkında üretilen bilgi, sonraki nesillere aktarılabiliyor ve bu durum kitleleri zihinsel olarak rahatlatıyordu. İnsanoğlunun bugünkü bilimsel

donanımıyla rahatlıkla açıklayabileceği (günümüz insanı için basit bir doğa olayı olan) yıldırım düşmesi hadisesinin, farklı mitolojilerde gökyüzünde bulunan ve zaman zaman insanlara öfkelenen ilahların gönderdiği ateş şeklinde açıklanması bu duruma verilebilecek örneklerden biridir. Yunan mitolojisinde Zeus (Erhat, 2007:294), Türk mitolojisinde ise Yıldırım Tanrısı (Bonnefoy, 2005:1106) yıldırımın kaynağı olarak kabul edilmektedir. Her şeyin nedenini merak eden insan için, özellikle de meteorolojik olayları çözümleyebilecek yeterli bilimsel bilginin olmadığı çağlarda, yıldırım düşmesinin tek bir kaynağı olabilirdi: İlahlar! Dolayısıyla güçleri hayranlık uyandırıcı bu varlıklar, mitlerin kahramanları hâline gelerek yeni nesillere belletiliyor, böylelikle de "evrene dair bilgiyle dolu" kitlesel bellekler şekilleniyordu.

Eliade'nin işaret ettiği ikinci nitelik, mitin gerçekliği ve kutsallığıdır. Bu gerçekliğin zaman ve bilimle kırıldığı açıktır, ancak bu öykülerin üretilip tüketildiği ve yazı ile ya tanışmamış ya da kısmen tanışmış topluluklarda hayatta kalabilmek, toplumsallığın dışına çıkmamayı gerektirdiğinden, toplumu oluşturan bireyler, ortak kabulleri onaylamak zorundadırlar. Bu metinlerin gerçekliğine inanılmasındaki temel etkenlerden biri -özellikle- doğa bilimlerinin yeterince gelişmemiş olmasıdır. Örneğin anatominin bilinmediği çağlarda hastalıkların kökeninin kötü ilahlara ya da ruhlara dayandırılması eğilimi, nedenselci bir zihin yapısına sahip olan insanları –kısmen de olsa- tatmin etmektedir. Diğer bir nedense, kitlelerin siyasal yapılanmalarında yöneticilerin kutsallık kavramına duydukları gereksinimle alakalıdır. Toplumsal örgütlenme biçimlerinin dahi bu kutsal inançlarla örüldüğü, pek çok toplumun tarihinde karşımıza çıkan tanrı-kralların varlığı ile de desteklenebilir. Kutsallık kavramı, bir toplumu oluşturan bireylerin hareket ve davranışlarını kontrol altında tutabilmeyi de beraberinde getirmektedir. İnsanın sosyal bir varlık olmasının da bir sonucu olarak bu sosyalliğin yaşamasını sürdürecek kutsalın ve inancın mitlerle yakalandığı unutulmamalıdır.[25] Mitlerin kutsallığının ve gerçekliğinin

[25] Toplumsallığı güçlendirmek adına mitler yaratma eylemi yalnızca ilkel topluluklara özgü bir eğilim değildir. Modern dünyada da bu örneklerle karşılaşmak mümkündür. Bu konuda farklı örnekler sıralanabilir. Bunlardan biri Rusya'daki Ekim Devrimi'nin kahramanı olarak Stalin'in mitselleştirilmesi ve bu kutsal kabul edilen gerçekliğin, okul çocuklarına öğretilmesiyle bir Stalin mitosu oluşturulmasıdır (Mardin, 2015:111). Bu kutsal gerçeklik, dönemin Rus toplumunu oluşturan bireyleri büyüleyerek birey-toplum ilişkisini düzenleme işlevi üstlenmektedir.

dayanaklarından biri, kahramanların insanların olağan evrenine değil, ilahların olağanüstü evrenine ait olmasıyla da doğrudan ilişkilidir. Tarihselliği de bulunma ihtimali olan insan kahramanlar karşımıza çıksa dahi bu figürlerin ilahlar dünyasıyla bir ilişkileri bulunmaktadır. Örneğin eski Türk toplumundaki "kut inancı" bu kapsamda ele alınabilir. Kitleleri yönetme gücünü kendinde bulan hükümdar, bu gücün Gök Tanrı tarafından kendi atalarına verildiğini ve kan yolu ile bu kutun kendisine geçtiğini söyler ve bu kutsal gerçeklik, sosyal hayatın biçimlenmesine katkıda bulunur.[26] Yani, bu iddiadaki yöneticiye karşı gelerek onun meşruiyetini tanımayan birey, aslında ilaha karşı gelmiş olur. Aynı durum Hint mitolojisinden verilecek bir örnekle de pekiştirilebilir:

> Meşhur bir Hindu yaratılış mitine göre, tanrılar dünyayı Prusa adındaki tarihöncesi bir varlıktan yarattılar. Bu mite göre, güneş Prusa'nın gözünden, ay beyninden, Brahminler (rahipler) ağzından, Kşatriyalar (savaşçılar) kollarından, Vaişyalar (köylüler ve tüccarlar) bacaklarından, Şudaralar (hizmetkârlar), Prusa'nın ayaklarından yaratılmıştır. Bu açılamayı kabul eden biri, doğal olarak Brahmiler ile Şudralar arasındaki farkın adeta Güneş ve Ay arasındaki fark kadar doğal ve ebedi olduğunu düşünür (Harari, 2015:142).

Görüldüğü gibi, ilahî kökenleri olan kutsal metin, sosyal yaşantı içerisindeki örgütlenme biçimlerini belirleyip, sınıfların sınırlarını çiziyor. Böylelikle oluşturulan düzene dair bilgi kutsallaştırılarak kuşaktan kuşağa sözlü kültür ortamı içerisinde aktarılırken aynı zamanda var olan kozmos da sonraki kuşaklara aktarılmış oluyor. Yazıya geçirilerek donuklaşan ve sözlü kültür ortamından kopan mitler, kutsallık ve gerçekliklerini de yitirmişler ancak edebiyat ve çeşitli sanat dallarının kaynağı olma fonksiyonundan bir şey kaybetmemişlerdir.

Mitlerin bir başka niteliği de her zaman bir ilk ve bir yaratılışı konu edinmesidir. Bu durum da mitlerin evreni anlamak ve çözümlemek için doğrudan bir işlev üstlendiğini göstermektedir. "Dünya nasıl oluştu? İnsanlar nasıl oluştu? Okyanuslar, ağaçlar, akarsular nasıl ortaya çıktı? İnsanlar

---

[26] Türk toplumunda "kut" olarak adlandırılan bu tılsımlı güç, yalnızca prenslere hatta yalnızca insanlara dahi ait olamayacak kadar geniş ve hayvanlarla da özdeşleştirilen bir kavramdır. Yani inanca göre kaynağı gök olan kut, herhangi bir hayvana da verilebilir ve bereketi doğurur (Roux, 2005:43). Eski Türk toplumunun sosyal yaşantısı içerisinde genelde doğanın özelde ise hayvanların yaşamsal önemi düşünüldüğünde, insanların doğa ile kurduğu ilişkinin düzenleyicisinin de mitolojik inançlar olduğu, bu örnek üzerinden görülmektedir.

avlanmayı, birbirleriyle iletişime geçmeyi, üremeyi nasıl öğrendi? Yazı ve ateş nasıl keşfedildi?" vb. soruların yanıtları ilkel dönemlerde mitlerle verilmiştir. Aklını kullanarak evreni çözmeye ve anlamaya çalışan insanın zihnindeki en ilkel soruların yanıtları, ürettikleri mitolojilerde gizlidir. Mitlerle getirilen açıklamalar sayesinde ortaya çıkan bilgi ile insanların doğa üzerinde kurdukları tahakkümün sarsılmamasını garanti altına aldıklarını söylemek olasıdır. Evrenin ya da evrendeki herhangi bir bölümün, canlının, kurumun vs. nasıl oluştuğu şeklindeki soruları, mitlerle yanıtlayan insan, felsefi sorularla zihinsel bir mücadeleye girişmek yerine doğa ve diğer türler üzerindeki hâkimiyetini perçinlemiştir. Campbell'in de belirttiği gibi mitolojik bilginin bir işlevselliği vardır ve bu bilgi sayesinde insanın hayatta kalması kolaylaşır (2014:59).

Mitlerin bir başka özelliği ise, onları anlatan insanlar, mitler sayesinde nesnelerin kökenlerini bilir ve bu şekilde nesneler dünyasına hâkim olur. İnsanın diğer canlılar ve nesneler üzerinde kurduğu hâkimiyet, onu uygarlaştıran en temel basamaklardandır. Diğer taraftan bu köken bilgisi sayesinde sosyal yaşantıda bireylere de çeşitli ödevler yüklenir ve böylelikle bir iş bölümü ortaya çıkmış olur. Söz gelişi Türk mitolojisinde ilahlar dünyası ile bağdaştırılan ateş, kutsal kabul edilmektedir. A. İnan'ın aktardığına göre Altay Türklerinde kökleri ilahlara dayanan ateş, kutsal kabul edildiği için aile ocağının da simgesidir (2000:66). Bu inancın varyantları, Anadolu sahası da dâhil olmak üzere Türk kültür havzasında bulunmaktadır. Nesnelerin, kurumların, icatların, canlı türlerinin köken bilgisi, evrene dair en temel bilgilerdendir ve evrenin kavranmasında ve algılanmasında en temele yerleştirilen bilgi çeşididir.

Eliade'ye göre mitin beşinci temel özelliği ise insanın mit sayesinde, mitte dile getirilen gerçekliği yaşamasıdır. Böylelikle, insan evreni gözleyen basit bir gözlemci olmaktan çıkarak, evrene dâhil olur ve onun bir parçası hâline gelir. Bu dâhil olma süreci doğrudan mitin anlatılması, mitin önermelerinin yerine getirilmesi ve mitolojik köklere dayanan pratiklerin icra edilmesi vasıtasıyla gerçekleşir. Bu noktada Joseph Campbell'in "addan türetme" olarak adlandırdığı bir duruma değinmek yerinde olacaktır. Çocuklar ve ilkel topluluklara arasında bir analoji kuran Campbell, bebeğin birincil yaratma kavramının ad olması gibi ilkel toplulukların da birincil yaratma kavramının mitoloji olduğunu dile

getirmektedir (2014:97). Mitolojik bilgi sayesinde insan, evrende kendini konumlandırarak onun bir parçası hâline gelmektedir.

Günümüzde gerçekliğine neredeyse hiç inanılmayan mitolojik dönemin hikâyeleri sayesinde aslında insanlık uzun bir dönem boyunca kendini ve doğayı tanımlamış ve yine bu metinler sayesinde sosyal ilişkilerini düzenlemiştir. Levi-Strauss, mitlerle evrenin gizemini çözdüğünü düşünen insanların aslında bir illüzyon hâlinde olduklarını söylemektedir (2013:51). İster illüzyon olsun ister salt gerçeklik, bir dönem boyunca insanların evreni mitoloji ile kavramaya çalıştıkları son derece net bir durumdur.

Bir anlatı türü olarak mitlerde beliren kahramanların, halk anlatı türlerinin diğer örneklerindeki kahramanlara nazaran, bir canlı türü olarak insana en uzak kahramanlar kümesini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Eliade'nin de belirttiği gibi bu anlatıların kahramanları doğaüstü varlıklardır (2001:25). İlah, ilahe, canavar, iye gibi çoğunlukla insanın zihinsel tasavvurları olarak görülen bu ruhani varlıkların kahramanları oldukları anlatılardaki "biz" kavramının insan olarak belirmesi, ekseriyetle bütün topluluklarda anlatılan antropogoni mitleri ile perçinlenmektedir.

Antropogoni mitlerinin en temel fonksiyonu, pek çok farklı insan topluluklarının evrenselleşmiş olan belleğinde yatan "biz nasıl oluştuk?" sorusunun zihinde oluşturduğu kaosu yatıştırmaktır. "Biz" ile kastedileninse aslında kafası, kolları, bacakları, gövdesi, konuşma becerisi, alet kullanma becerisi gibi bedensel formu ve çeşitli nitelikleri ile bir canlı türü olarak "insan" olması, bu anlatılar içerisindeki en temel kimlik grubunun da ne olduğunu göstermektedir.

Mitolojik bir zihinle düşünen insanın evrene olan bakış açısının antroposantrik yapısını, kozmogoni ve eskatoloji mitlerinde de görmek olasıdır. Nihayetinde insan toplulukları için dünya, bir kaynak paylaşım alanı olarak kabul edildiği için, evrenin yaratılışı da sonlanışı da doğrudan insanın kendini ilgilendiren bir hadisedir. Son olarak gerek kendini gerekse içinde yaşadığı evrenin yaratıcıları olan ilahları konu alan teogonik mitlerdeki biz algısının da

yine “insan” olduğunu farklı örneklerde görmek mümkündür. Özellikle teogonik mitler içerisinde biz kümesini oluşturan grubun dışında kalan kötü ilahlar ve kötü ruhların, bu kötülüklerinin kaynağı olarak onların insanlar hakkındaki olumsuz fikir ve uygulamaları gösterilebilir. Söz gelimi, Türk mitolojisinde Erlik Han ile ilgili anlatı ve inançlarda onun, kâinatın yaratılışından evrenin sonuna kadar insanlara kötülükler, hastalıklar getireceği vurgulanmaktadır. Bu kapsamda ilgili figür, insanlardan oluşan kümenin dışına konumlandırılırken, bedensel form ve farklı nitelikleri açısından insan sınıfına dâhil edilemeyecek pek çok ilahî tasavvurun biz kümesine dâhil edilmesi gerektiği de vurgulanmalıdır.[27] Bu tarz verilerden hareketle; konusu evren, insan, ilahlar ya da kıyamet olsun, bu anlatılardaki en güçlü *biz*, insan ve onunla bağlantısı olan iyi ilahlar olarak kabul edilmiştir. Şimdi bu kümenin dışında kalan ve yine bu kümeye tezat oluşturan demonlar ve hayvanlara dair imajlar ve bu imajları besleyen stereotiplere daha yakından bakılabilir.

1.2. İlksel Yabancı: Kötü İlahlar ve Şeytanlar

Stereotiplere girişin fantastik alanını oluşturan ilksel yabancılara dair tasarımların en eski dışavurumları, mitlerde kendini göstermektedir. Bu metinler içerisinde yer alan kötü ilahlar ve demonlara dair verilerin, daha sonraki türlerde kendini gösterecek olan yabancı tasarımlarında kullanılacak olan kalıp yargıların temelini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Öncelikli olarak mit metinleri içerisinde yer alan insan dışı imajların bedensel niteliklerine dair stereotipler üzerinde durmak yerinde olacaktır. Yakut Türklerinde anlatılan bir mite göre ay tutulmasının nedeni, ona hücum ederek onu yutan kurt ve ayılara bağlanmaktadır (Ögel, 1989:51).[28] Aslında diğer pek çok anlatıda olumlu

---

[27] Bu konuyu bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse: Göktürklerden önce hüküm süren Juan-Juanlar hanedanlığı döneminde anlatılan ve Çin yıllıklarında yazıya geçirilmiş ve Bahaeddin Ögel tarafından aktarılan bir mite göre, hükümdar, kızlarını çok güzel bulmakta ve bu yüzden de onları insanlarla değil ilahlarla evlendirmek istemektedir. İlahlar gelip alsın diye kızlarını bir dağ başına götürür ve orada bırakır. Sonrasında yaşlı bir kurt gelir ve onun ilah olduğunu anlayan küçük kız, kurt ile evlenir ve soy, bu evlilikten devam eder (1989:18). Bu anlatı içerisinde, ilah, yaşlı bir erkek kurt formuna bürünerek ortaya çıkmaktadır. Gerek bedensel form olarak (kurt), gerekse mekânsal olarak (uygarlığa uzak bir düzlem olarak dağ başı) insandan ayrı bir noktada duran ilah, insanın soyunun sürmesine katkı sağladığı için “biz” ile aynı tarafta kabul edilmektedir.

[28] İnan da aynı meseleden bahsetmesine karşın, Güneş ve Ay’ın tutulmasına neden olan ruhların formları hakkında bilgi vermemektedir. Onlardan yalnızca kötü ruhlar diyerek söz etmektedir (2000:28).

vasıflar yüklenerek beliren kurt ve ayı motiflerinin bu ve yine gökyüzü ile alakalı bir başka mitte olumsuzluklarıyla sunularak belirdiği görülmektedir. Diğer mite göre gökyüzünde bulunan Büyük Ayı ve Küçük Ay burçları, aslında yedi kurt ve iki attan oluşmaktadır (Ögel, 1989:50). İnanca göre yedi kurttan oluşan Büyük Ayı Burcu iki attan oluşan Küçük Ayı Burcu'nu kovalamaktadır ve bu kurtlar, atları yakaladıklarında evrenin sonlanacağı düşünülmektedir. Bu iki mitten hareketle kurt formundaki varlığın, kozmosu tehdit eden bir fonksiyonda belirdiği görülmektedir. Kurdun, evrenin sonu ile bağlantılı bir motif olarak belirdiği bir başka örnek de Orta Anadolu'dan derlenen bir başka anlatıdır. Bu mite göre evrenin sona ereceği gün, tüm canlılar öldükten sonra yeryüzünde yalnızca yaşlı bir kadın ve yaşlı bir kurdun kalacağı ve kurt, kadını yediğinde evrenin sonlanacağı vurgulanır (Oğuz, 2009:54). Yeryüzünde olup bitenlerle gök cisimlerinin hareketleri arasında bir bağlantı olduğunu düşünen mitolojik zihne göre gök cisimlerindeki beklenmedik hareketler hoş karşılanmaz ve olumsuzlukların habercisi olarak kabul edilir. Bu durumun örneklerini güneş ve ay tutulmalarında başvurulan uygulamalar da göstermektedir. Bu kapsamda bu üç anlatı içerisinde karşımıza çıkan kurdun gökyüzü aracılığı ile yeryüzündeki yaşamı yani insanları ve onların nizamını tehdit eden bir figür olduğu görülmektedir. Yakut efsanesinde ayının da kurda yardım etmesi aslında tehlikenin kaynağı olarak kabul edilen insan dışı imajların bedensel tasarımlarında hayvan kültlerinin önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir.

Olağan göksel düzenin bozulması, ilkel insan için bir endişe kaynağıdır. Göksel düzenin beklenmedik ve alışılmadık bir formda belirmesine verilebilecek örneklerden biri olan ve Türkçede "ay tutulması" olarak adlandırılan doğa olayı üzerine farklı mitler bulunsa da bunlar arasındaki ortaklıklar çok açıktır. Orman Tatarları ve Altay Türkleri arasındaki bir inanca göre, ay tutulmasının Jalbagan adlı bir demondan kaynaklandığına inanılmaktadır. Ay tutulması esnasında bu varlığın onu yediği düşünülmektedir (Harva, 2015:153). Bu varlığın yedi başlı olduğuna ve insan yediğine inanılmaktadır. Görüldüğü gibi ister hayvan formunda isterse doğada karşılaşma olanağı bulunmayan başka bir bedensel formda olsun, düzeni bozan bu varlığın bedeninin, insan bedeninden farklı olduğu açıktır.

Yedi başlı olmak gibi, devasa bir bedene sahip olmak da bu imajların tasarımında kullanılan olağan dışı nitelikler arasındadır. İnsan dışı imajların bedensel formunun devasa yapısını, kaynağını Radloff'un derlemelerinden alan Ögel'in aktardığı bir anlatı üzerinden görmek mümkündür. Anlatı kısaca şu şekildedir: Tanrı, bir hükümdara Demirdağ adlı bir dağın arkasındaki bir halkla savaşmasını emreder. Askerler oraya gittiklerinde orada yaşayanların savaş kavramından haberdar olmadıklarını görürler ve oradaki hükümdarın verdiği hediyelerle ülkelerine dönüp, kendi hanlarına bu armağanları teslim ederler. Armağanlar içerisinde bir de kürk bulunmaktadır ancak kürk öylesine büyüktür ki buradaki insanlar ancak onu sekiz parçaya bölüp sekiz ayrı kürk şeklinde kullanabilirler ve savaşmayı düşündükleri topluluktan çekinerek savaştan vazgeçerler (Ögel, 1989:60). Bu anlatı, normal insanlarla arasında deniz ve dağlarla engeller bulunan varlıkların bedenlerinin normal insanın sekiz katı olmasının yanında bu varlıkların davranışsal nitelikleri hakkında da bilgi vermektedir. Bu devlerin, insan uygarlığının temel uğraşlarından olan savaş hakkında bilgi sahibi olmamaları, insan dışı imajlarda, insana dair hırs ve agon kavramlarının bulunmayışı fikrine de işaret etmektedir. Ayrıca bu anlatı içerisinde görülen devasa beden fikri, benzer fonksiyonlara sahip olarak beliren diğer ilkel imajlardaki hayvansı beden formu ile de örtüşmektedir. İkisi de insana uzak ve insanda korku uyandıran bir büyüleyiciliğe sahiptir.

Bazı durumlarda demonlar kişiselleştirilirken onların bedensel formları, kaynağını doğrudan doğadan alabilir. Söz gelimi Yakut Türkleri arasında Hollorak İccita (Hortum Cini) olarak adlandırılan bir demon, bu duruma örnek teşkil etmektedir (Harva, 2015:181). Hortum şeklindeki bu cin, insanlara ve onların örgütlediği mekâna zarar vermektedir. Bu yönü ile Hortum Cini, aslında çatışma hâlinde bulunulan ve kişiselleştirilen doğadan başka bir şey değildir.

Şeytan imajına verilebilecek temel örnek olan Erlik Han'ın ortaya çıkışına dair Altay Türklerinden toplanan bir mitte, Erlik Han'ın Ülgen tarafından suyun üzerinde bulunan bir parça çamurdan yaratıldığı söylenmektedir (Ögel, 1989:466). Şeytanın bedeninin hammaddesinin, başka anlatılarda görülen insanın bedeninin hammaddesi ile aynı olması, Erlik Han'ın başka bir anlatıda

Kişi olarak anılan bir insan olması ile de örtüşmektedir.[29] İnsan ile şeytan imajı arasında kurulan paralellik, bu iki varlığın bedenlerinin aynı hammaddeden oluşması ile de perçinlenmektedir.

Erlik sözcüğünün güçlü anlamında kullanıldığı farklı araştırmacılar tarafından vurgulanan bir durumdur (Hassan, 2000:82; Çoruhlu, 2011:55; İnan, 2000:39). Bu gücün kaynağı onun Ülgen ile aynı kökten gelmesi ile de bağlantılı olmalıdır. Altay Türklerinin Yaratılış anlatısında daha evren yaratılmadan önce suların üzerinde Ülgen ve (daha sonra Erlik Han'a dönüşecek olan) Kişi bulunmaktadır. Bu iki figürün suların üzerinde yüzmesi (Ögel, 1989:451), onların eşitliklerinin sembolik bir gösterimi olarak okunabilir. Lebed Tatarlarının tasavvurlarında ise Erlik ve Ülgen arasındaki eşitlik, ortak köken şeklindeki daha güçlü bir bağdaştırma üzerinden vurgulanmaktadır. Lebed Tatarlarınca Kuday-Bay Ülgön olarak adlandırılan ve göğün yedinci katında oturan ilahın dört oğlundan biri olan Kara-Kan'ın soyundan gelen Arlık, Ulap ve Kölök yeraltına inerler ve soylarını orada sürdürürler. Onların soyundan gelenler Azalar olarak adlandırılır ve kötülüklerin kaynağı olarak kabul edilirler (Seyidoğlu, 2011:52). En güçlü ilah ile sahip olduğu bu müştereklik, Erlik Han'ın kaslı ve atletik betimlenmesinin nedenlerinden olmalıdır. Erlik Han'ın bedensel formunu tamamlayan nesnelerden biri de bazı anlatılara göre çelik bazı anlatılara göre ise insan kemiklerinden yapılmış olan mızraktır. Altay Türklerinin geleneksel kabullerine göre bu mızrak hangi ölümlünün eline geçerse, onun tüm düşmanlarını yok edecek bir erke sahip olacağına inanılmaktadır (Beydili, 2005:199). Yani Erlik Han'ın gücü, hem kaslı bedeninden hem de iktidar sembolü olan ve bedenini tamamlayan aksesuarlar üzerinden gösterilmektedir.

Şaman dualarında bu figür şu şekilde betimlenmektedir: "*Erlik, sağlam vücutlu bir ihtiyar olarak düşünülmüştür. Gözleri ve kaşları kara, çatal sakallı, yaban domuzuna benzeyen azı dişli, kara ve kıvırcık saçlı, kara renkli bir ata ve öküze binen, yılan kamçılı, kana benzer parlak yüzlü…"* (Çoruhlu, 2011:56). Buna ek olarak Harva'nın verdiği bilgiler arasında Erlik Han'ın dizlerine kadar inen çok uzun sakalları bulunmaktadır (Harva, 2015:284). Bu tanımlar içerisinde

[29] İnsan bedeninin hammaddelerinden biri olarak toprağın kullanılmasına örnek olarak Ay Atam adlı ilk insanın oluşumunun anlatıldığı mit gösterilebilir (İnan, 2000:21).

özellikle siyah rengin ön plana çıktığı dikkat çekmektedir. Kara rengi hem murdar olanı ve kötülüğü (Roux, 2005:181) hem de güç ve şiddeti sembolize etmektedir.[30] Dolayısıyla Erlik Han betimlemesinde bu rengin baskın olması, figürün iki önemli niteliğinin bedensel göstergeleri olarak önem taşımaktadır. Yüzünün kızıl ve parlak olması da kıyıcılık çağrıştıran bir başka göstergedir.[31] Kıvırcık ve kara olduğu söylenen saçları ile de iktidar unsurunun vurgulandığını söylemek mümkündür. Türk kültüründe saç, yaşamsal gücün bedensel bir göstergesidir. Roux, eski Türklerin düşmanlarını öldürdükten sonra onları tam olarak etkisiz hâle getirdiklerinden emin olmak için düşmanların kafa derilerinin kazındığından bahsetmektedir (1999:128). Bu tanım içerisinde Erlik Han'ın dikkat çekici bir başka niteliği de onun yaşlı olmasıdır. İnsan dışı imajlar, antropomorfik bir yapıda belirdiklerinde onların yaşlı bedenlere sahip olması fikri, Türk kültürü içerisinde coğrafya, tarih ve anlatı türü farkı gözetmeksizin ortaklık taşıyan bir durumdur. Yakut Türkleri de yeraltında yaşayan güçlü bir demonu Allara Uguynur (Yeraltındaki İhtiyar) adıyla anmaktadırlar. Hıristiyanlığı kabul eden Yakutlarsa bu figürden Satana diye söz etmektedirler (Ziya Gökalp, 2007:67).[32] Farklı adlandırmalarla kavransa da söz konusu figürlerin bedensel tasarımlarında benzer stereotiplerin kullanıldığı çok açıktır.

Erlik Han ya da daha başka adlarla bilinen bu ilk şeytan, bazı durumlarda da bir kuş formunda ortaya çıkmaktadır. Harva, bu konuda şunları söylemektedir: "*Her ne kadar şeytan bir su kuşu suretine bürünse de insana benzeyen fiziki özellikleri sık sık ortaya çıkar. Mesela bir Altay efsanesinde şeytanın ellerinden bahsedilir*" (Harva, 2015: 76).

---

[30] Kara rengine Türk kültürü içerisinde yüklenen bir başka anlam ise bir merkez ve dört temel yön algısı içerisinde kuzey yönünü belirtmesi şeklindedir. Denizlerin, çöllerin hatta halkların dahi merkeze göre konumundan hareketle kara, ak, gök ve kızıl sıfatları ile nitelendikleri bilinmektedir. Diğer renkler ve temsil ettikleri yönler ise şu şekildedir: Gök, doğu; ak, batı; kızıl, güney. Bu renklerden en kutsalının gök (mavi) olması aynı zamanda doğu yönünün kutsallığı ile de bağdaşmaktadır. Diğer taraftan en kutsal renk olan gök rengi, Erlik Han'ın simetrik karşıtı olan göğün en güçlü ilahının da rengi olarak kabul edilir.

[31] Türk mitolojisinde savaşların sonucuna karar veren Kayra-Kan'ın renginin kırmızı olması, Yunan mitolojisinde savaş ilahı olan Athena'nın betimlenmesinde kırmızı renginin ön plana çıkması, savaşçılığı ve kıyıcılığı ile belleklere yerleşen Cengiz-Han'ın kahramanı olduğu Çingiznâme'de kahramanın avuçlarında kanla doğması ya da dünyanın dört bir tarafına düzenlediği akınlarla dünyayı ele geçiren Oğuz Kağan'ın doğduğunda ağzının kırmızı olması şeklinde arttırılabilecek olan örnekler hep aynı noktaya gönderme yapmaktadır.

[32] Mitlerde olduğu gibi insanlara kötülük eden yaşlı erkek ve kadınlarla masal türünün farklı örnekleri içerisinde de karşılaşılmaktadır.

Tıpkı Ülgen gibi Erlik Han'ın da cinsel kökeninin eril olarak tasavvur edildiği görülmektedir. Altay Türklerinin Yaratılış anlatısının Verbitskiy varyantında kozmosun yaratılmasının anahtarı, Ak Ana adlı ilahenin tarifinde gizlidir. Ak Ana'dan yaratmanın yordamını öğrenen Ülgen, önce Erlik'i, sonra da diğer canlıları yaratmaya başlar. Bu durum anahanlıktan babahanlığa hızlı bir geçişin göstergesi olarak yorumlanır (Hassan, 2000:78). Gökyüzünün de yeraltının da hâkimlerinin cinsiyetleri erkektir. Erlik'in eril kimliği onun adının sonuna eklenen "han" sıfatı ile de perçinlenmektedir. Hatta Sagay toplumu içerisinde Erlik'ten bahsederken bey ve ata sıfatlarının kullanıldığı da görülmektedir (Beydili, 2005:198). Mitlerden sonra ortaya çıkacak olan pek çok türde demonların cinsiyetlerinin ekseriyetle dişil olarak belirecek olmasının temeli, söz konusu anlatıda erillikten dişilliğe olan bu hızlı geçişte yer almaktadır.

Olağandışı bir bedenselliğe sahip olan bir başka demon da Obur (ya da Ubur) adı ile farklı Türk toplulukları arasında kendisine inanılan figürdür. İdil Tatarları arasındaki yaygın inanca göre kafasında çökük bir çizgi olan kişilerin Obur adlı bir ruhlarının oldukları kabul edilmektedir. Obur, içinde yaşadığı insan uyurken onun bedeninden ayrılır ve gezintiye çıkar. Bedenleri bazen havada uçuşan bir ateş topu, bazen bir domuz, kedi ya da köpek şeklinde olabilir (Harva, 2015:229). İnsan bedeninde yaşayan bu ruha bir zarar verildiğinde, aslında o Obur'un sahibine zarar verilir. Söz gelimi Obur'un gözü çıkarıldığında aslında sahibi olan kişinin gözü çıkar (Harva, 2015:230). Bu durum aslında bu ruhun, içinde barındığı insanın bedeni ile olan bağlarından biridir. Bu bağın, Obur sahibi olan kişilerin ölmelerinden sonra da devam ettiğine inanılmaktadır. Cansız beden mezarda yatarken, gece olduğunda bedenin ağız kısmından çıkan Obur, çevreye zarar verir. Onu etkisiz hâle getirmenin yolu sahibinin mezarından çıkmak için kullandığı deliği kapatmak ve cansız bedeni kavak ağacından yapılan bir kazıkla toprağa çivilemektir (Harva, 2015:230).[33]

[33] Bu anlatılar, popüler kültürün fantastik edebiyat ve sinema ayaklarında büyük bir iştahla tüketilen vampir öykülerini andırmaktadır. Vampirlerin bu popülerliğinin arkasında Vlad Tepes'in tarihselliği ve Bram Stoker'ın 1897 tarihli ünlü romanı Dracula önemli bir etkiye sahiptir.

Özellikle Şamanist düşünce sistemi içerisinde, insan dışı imajların bir ruh ya da cin şeklinde olması yaygındır. Eliade, bu yaygınlığın nedenini şu şekilde açıklamaktadır: "*Her türlü şamancıl sırra erme sürecinde ruhları görme olayının taşıdığı büyük önemin açıklaması şurada yatar: Rüyada veya uyanıkken bir ruh veya cin görmek bir anlamda manevi bir duruma ulaşılmış, başka deyişle normal sıradan insan durumunun aşılmış olduğunun kesin belirtisidir*" (2014:124). Dolayısıyla söz konusu insan dışı imajların tasarlanması, insan topluluklarının gerçekliğini dönüştüren bir güce sahiptir. Bu tasarımların hammaddesi ise aslında kalıplar halinde toplumsal bellekte yer alan stereotiplerdir.

Mitlerdeki insan dışı varlıkların hayvan formundaki bedenine verilebilecek bir başka örnek, Sibirya'dan Anadolu'ya kadar uzanan coğrafyada üretilen ve tüketilen, bir ayının genç bir kızı kaçırma izleğinin işlendiği metinlerde yer almaktadır. Tür açısından bakıldığında bu hikâyeler ne mit ne de efsane kategorisine sokulabilir ancak bu olağanüstü izleğin folklorik köklerinin olduğu aşikârdır. Medyaya da yansıyan bu hikâyelerin kalıbı şu şekildedir: Bir ayı, çoğunlukla genç bir kızı kaçırır, onu bir ine hapseder, ona yiyecek verir ve kızın yakınları gelip bu duruma bir son verene kadar onunla birlikte olur (Roux, 2005:294). Saldırının cinsel bir içerik barındırması Anadolu'daki bazı efsanelerde de beliren bir temadır. Cinsellik üzerinden iki grubun birbiri üzerinde tahakküm kurma eğilimi, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alınacaktır.

İnsan dışı imajların beden tasarımlarında kendini gösteren insandan ayrı olmaktan kaynaklanan farklılık fikri, bu imajlara dair mekân tasarımlarında da belirginleşmektedir. Eliade'ye göre geleneksel toplumları karakterize eden şeylerden biri, bu toplumların yaşadıkları alan ile bu alanın dışında kalan yerler arasında varlığına inanılan zıtlıktır (1991:10). İlksel yabancı imajları ile ilişkilendirilen mekân ile insanın örgütlediği mekânın birbirinden ayrılması, insanlığa dair ilkel bir kimlik bilincinin dışavurumu olarak kabul edilebilir. Uygurlar döneminden kalan, bu fikirleri işleyen ve Cüveyni'nin yazıya geçirmiş olduğu bir köken mitine göre Uygurlar, yeryüzünde öyle güçlü bir hâkimiyet kurarlar ve öylesine yayılırlar ki, askerler ilerlemelerini sürdürürken bir süre sonra insan-hayvan karışımı canlılarla karşılaşırlar (Ögel, 1989:76). Bu varlıklar

yalnızca var oluşları ile yaşadıkları mekânın insanların hâkimiyeti altında olmadıklarının kanıtı niteliğindedir. Diğer taraftan *Oğuz Kağan* destanının Farsça yazmasında buna benzer bir başka tema yine benzer fonksiyonda belirir. Dünyayı ele geçirmeye çalışan Oğuz Kağan, dört bir yana akınlar düzenlerken köpek başlı insanlardan oluşan bir ulusla karşılaşır (Ögel, 1989:188). Bu ulusun, dünyanın kuzeyinde ve karanlıklar ülkesinde yaşadığı söylenmektedir. Köpek başlı bu insanlar anlatı içerisinde Oğuz Kağan'ın hükmetmeye çalıştığı uygar dünyanın sınırlarını göstermektedir denilebilir.[34] Uygar dünya, bu niteliğini, üzerinde insansı bedenlerin var olması ile göstermektedir. Bu dünyanın dışına doğru çıkıldıkça insana dair izler de azalarak bitmektedir.

Yukarıda işaret edilen söz konusu mekânsal ayrılıkların kökenleri de mitlerle açıklanmaktadır. Erlik Han'ın içinde bulunan insani hırs, kendi hayatını etkilediği gibi insanların hayatını ve geleceğini de şekillendirmiş ve bu durumun bir sonucu olarak, insan ve insan dışı varlıklar arasında mekânsal bir ayrım oluşmuştur. Mite göre Ülgen, dokuz dallı kayın ağacından insanları yarattıktan sonra, insanlar meyveleri ile beslensinler diye onlara dokuz dallı bir ağaç verir. Bu ağacın gün batısına bakan dört dalının meyvelerini yemek insanlara yasaktır. Bu yasağın bekçisi olarak Ülgen, bir yılan ve bir köpeği de görevlendirmiştir. Ancak Erlik Han gelir ve Ece ve Törüngey adlı erkek ve kadını kandırarak onların yasak meyveyi yemelerini sağlar (Ögel, 1989:456). Tanrı bu duruma öfkelenir ve yılanı, köpeği, erkeği ve kadını kargışlar ve yanından kovar. Erlik Han'ı da yeraltına gönderir (Ögel, 1989:458). Erlik Han'ın yeraltının beş ya da dokuzuncu katında demir çatılı bir sarayda ve gümüşten bir tahtın üzerinde oturduğuna inanılmaktadır (Çoruhlu, 2011:55). Bu mitolojik inancın bir sonucu olarak hastalıklara ve hatta ölümlere neden olan kötü ruhların yeraltından çıkıp geldiklerine inanılır. Böyle durumlarda kam, yeraltının hâkimi olan Erlik Han'a yönelik törenler icra ederek kötü ruhların yaşadığı dünyaya iner. Yeraltında

[34] Burada bahsedilen köpek başlı insan imgesine benzer bir başka imge de kurt başlı insan imgesidir. Töleşlerde anlatılan bir efsaneye göre kurt başlı bir dilenci, bir çifti ziyaret eder. Çift onu ağırlar ve bu varlık, çiftin yanından ayrıldıktan sonra çift, onu Ötüken'e kadar takip eder. Sonrasında bu varlık, kendisinin bir ilah olduğunu söyler ve Sienyen-To kabilesinin (çiftin kabilesi) yok edileceğini dile getirir (Roux, 2011:198). Bu metinden hareketle kurt başlı insan imgesinin ifade ettiği ilahî anlamla köpek başlı insan imgesinin ifade ettiği barbar dünya fikirleri temel temele zıt kurgulardır denilebilir.

yaşayan ve insanlara türlü zararları dokunan şeytan ve cinleri kovmak, kamın başlıca görevlerindendir (Eliade, 2014:617). Törenler ve farklı kozmik düzlemlere seyahatin başlıca temel nedeni de budur. Bu yolculuk esnasında kam, pundak adı verilen engellerde durarak ilahiler okur.[35] Bu metinlerin çoğunda yeraltı ile ilgili betimlemelerde özellikle "kara" renginin ön plana çıktığı görülmektedir (Eliade, 2014:259). Erlik Han ile karşılaşıp ona sunumlarını yapan kam, bir kazın yardımı ile yeniden yeryüzüne çıkar (Eliade, 2014:263). Bu olağanüstü dünyaya sıradan insanların gidememesi, söz konusu ilkel yabancının yaşadığı mekân üzerinde sıradan insan tarafından oluşturulan bir denetimin söz konusu olmadığını göstermektedir. Bu dünya, ancak kamlar ve onların sahip olduğu kutsallığına inanılan ilahî öğretiler ile kontrol altına alınmaya çalışılmaktadır.

Hırs düzeyinin artması ile birlikte Erlik Han'ın göksel düzlemden uzaklaştırıldığı görülmektedir. Nasıl ki hırs, Erlik Han özelinde ortaya çıkan şeytan imajının varoluşunu perçinleyen bir motivasyon kaynağı olarak belirmekteyse, onun karşıtı olan Ülgen'in en temel niteliklerinden biri merhametidir. Yeraltına gönderilerek, Tanrı ile bağdaştırılan ve dolayısıyla kutsal ve göksel olan mekânsal düzlemden uzaklaştırılan Erlik Han, Ülgen'in yardımcılarından May-Tere'ye yalvararak yeniden gökyüzüne çıkmak ister ve bu konuda Ülgen'i ikna ederek gökyüzüne yerleşir ve orada kendine bir hâkimiyet alanı oluşturur. Onu orada istemeyen Mandı-Şire adlı epik figür ise onunla dövüşerek Erlik Han'a dair gökyüzünde ne varsa gökyüzünden yere atar. Yeryüzündeki dağ ve tepelerin bu şekilde oluştuğu da aynı anlatı içerisinde belirtilmektedir (Ögel, 1989:460). Aslında dünyanın yüzeyinin kaotik coğrafi yapısının nedeni aynı anlatının başında da Erlik Han'la bağlantılı bir yerde yine vurgulanmaktadır. Daha Erlik Han olarak adlandırılmadan önce Kişi, Ülgen'i aldatmaya kalktığında ağzında sakladığı toprağı tükürmek zorunda kalır ve bu topraklar yere düştükten sonra yeryüzündeki engebeli yapı ortaya çıkar (Ögel, 1989:453). Benzer bir şekilde bir Buryat mitinde de dünyadaki dağların oluşumu, şeytanın hileleri ile açıklanır (Harva, 2015:77). Başka bir Altay mitinde ise Erlik Han'ın tükürmesi sonucunda yeryüzündeki bataklıklar ve denizler oluşur (Harva, 2015:73). Başlangıçta Ülgen'in düz bir dünya istediği farklı

[35] Hangi pundakta ne çeşit şiirlerin okunduğu ile alakalı olarak bkz.: (Anohin, 2006).

anlatılarda da beliren bir motiftir. Altay Türklerine ait bu anlatılardan birinde Tanrı, kendisi için dümdüz bir dünya yaratır ve onu kıskanan Şeytan, bu dünyayı çiğneyerek bozar (Ögel, 1989:448). Buna benzer bir başka mit de Yakut Türkleri arasından derlenmiştir. Tanrı, dünyayı başlangıçta küçük, düz ve alçak olarak yaratmıştır. Şeytan onu elleri ve ayaklarıyla kazıyarak farklı bir şekle sokar. Bunun üzerine Tanrı, yeryüzüne büyümesini emreder ve şeytanın darbeleri ile oluşan şekillerle dağlar, denizler ve vadiler oluşur (Harva, 2015:77). Ülgen'e ait olan düz dünya yaratma arzusu aslında temelde kozmos fikrini sembolize eden bir gösterge iken Erlik Han'a ait olan engebeli ve karmaşık dünya arzusu da bir kaos özlemini göstermektedir. Erlik Han'ın kaos teması ile örtüşen yanının anlatı içerisinde görüldüğü bir başka yer de Ülgen'in Erlik Han'ı yeraltına gönderirken onu ancak kıyamette çağıracağını dile getirmesidir (Ögel, 1989:461). Erlik Han figürünün kozmosun sonunu içeren eskatolojik bir tasavvurla bağlantılı olarak anılması da yine kaos kavramını temsil ettiğini gösteren bir başka örnektir. Bu anlatılardan, Erlik Han'ın yeraltından, insanların yaşadığı mekân olan yeryüzüne çıkması ile kıyametin kopması arasında bir ilişki kurulduğu görülmektedir. Tüm bu örnekler, yeryüzünün kaosu andıran engebeli yapısını, şeytani varlıklarla özdeşleştirmektedir. Öte yandan bu metinler içerisinde yer alan insanlar ve insan dışı varlıkların mekânsal düzlemlerinin farklılığı da aslında bir çeşit düzen oluşturmaktadır ve sınırların ihlal edilmesi, düzenin de kalkma ihtimalini doğurmaktadır.

Şeytani köklerle açıklanan kaotik coğrafi yapı fikri, yalnızca dünya ile ilgili mitlere değil aynı zamanda evrenin diğer bölümleri ile ilgili anlatılara da esin kaynağı olmaktadır. Altay Türkleri arasından derlenen bir mitte, yeryüzünde insan yiyen yaşlı bir adam yaşamaktadır. Güneş ve Ay insanları bu durumdan kurtarmanın yollarını ararlar. Güneş, yeryüzüne inip insanları bu adamlardan kurtarmayı düşünür ama sıcaklığının insanlara zarar vereceğini düşünerek bundan vazgeçer. Bunun üzerine Ay, yeryüzüne inip bu insan yiyici yaşlı adamı bulur. Adam, o esnada bir çalının yanında frenk üzümü yemektedir. Ay, adamı çalı ile birlikte alır ve gökyüzüne tekrar çıkar. Ay'ın yüzeyine dikkatle bakıldığında bu çalı ve adamın siluetinin görüleceğine inanılmaktadır (Harva, 2015:151). Bu anlatı ile Altay Türklerinin Yaratılış anlatısında dünyanın coğrafi yapısının anlatıldığı kısım arasında basit bir analoji kurmak mümkündür. Buna

göre, dünyanın engebeli yapısının altında da Ay'ın engebeli yapısının altında da şeytani varlıkların olumsuz eylemleri yatmaktadır. Başka bir deyişle eğer Erlik Han olmasaydı dünya dümdüz, eğer bu son anlatıdaki insan eti yiyen yaşlı adam olmasaydı Ay'ın da pürüzsüz olacağı şeklinde iletiler anlatıların içine gömülmüştür.

Erlik Han'ın insanlara yasak meyveyi yedirmesi ile birlikte ortaya çıkan bir başka sonuç da başlangıçta insanlara yakın ve onlarla daha güçlü bağları olan Ülgen'in, insana ait olan düzlemden uzaklaşması şeklindedir. İnsanların yasak meyveyi yemesine öfkelenen Ülgen, insanlara artık görünmeyeceğini dile getirerek araya May-Tere adlı bir aracı yerleştirerek gökyüzüne çekilir (Ögel, 1989:458). İnsanı yaratmaktan onlara ateşi göndermeye kadar insan hayatında son derece etkin bir gücü olan Ülgen'in, insandan uzaklaşmasının da müsebbibidir Erlik Han. Bu durum da doğal olarak insan varoluşu açısından son derece talihsiz bir gelişmedir, çünkü her yönü ile iyiliği temsil eden Ülgen'in, insana uzak olan bir mekânsal düzleme gitmesi, ondan insana gelecek olan iyiliklerin de uzaklaşması anlamına gelmektedir.

Yakut Türklerinden toplanan bir mitte, Altay Türklerindeki Ülgen – Erlik köken birliğinin aksine, şeytan, Ürün Aar Toyon adlı ilahtan bağımsız bir varoluşa sahiptir ve yer altında yaşamaktadır. Bir gün su yüzüne çıkar ve orada Ürün Aar Toyon ile karşılaşır (Harva, 2015:72). Devamında kozmogoni temasının işlendiği bu anlatı, Altay Türklerinden toplanan Yaratılış anlatılarının bir çeşitlemesi gibi dursa da şeytanın yer altında yaşaması ve Tanrı ile arasında var olan mekânsal ayrımın nedenlerinden bahsedilmeyerek bu ayrılığın nedeninin açıklanmasına dahi gerek duyulmamaktadır.

İnsanlara zarar vereceğine inanılan ve uygarlık karşıtı bir konuma oturtulan insan dışı imajlara verilebilecek bir başka örnek de Altay Türklerinin bir efsanesinde belirmektedir. Yeryüzünde bulunan ve insanları yiyen bir devin bir ağaç üzerinde yaşadığına inanılmaktadır (Ögel, 2010:198). Burada beliren ağaç üzerinde yaşama fikri, ileride ele alınacak olan Oğuz Kağan destanında Kiat'ın ormanda yaşaması ile aynı mantığa dayanmaktadır. Bu mantığın temelinde

ormanın evcilleştirilmemesi yatmaktadır. Nitekim Yelbegen adlı bu varlığın hanibalizmi de bu evcilleştirilememe durumu ile örtüşmektedir.

Bedensel ve mekânsal nitelikleri ile insanlardan uzak bir konuma oturtulan bu demonlar, sergiledikleri ahlaki tutumla da insandan ayrılmaktadır. Altay Türklerinden Radloff ve Verbitskiy'nin yapmış olduğu derlemelerde kendisi hakkında ayrıntılı bilgi verilen Erlik Han adlı figürün, insan dışı imajlara dair ahlaki verileri kendinde barındıran en önemli örnek olduğu söylenebilir. Yunan mitolojisindeki Hades ve Semitik mitolojideki Şeytan'ın muadili olarak kabul edilebilecek olan Erlik Han'ın başlangıçta insan olarak belirmesi, iki eş metinde de müşterektir (Ögel, 1989:435,451). Hatta Minussinsk Tatarları arasında Erlik'e (misyonerlik faaliyetleri ile Semitik mitolojiye ait metinlerin etkisiyle de olsa gerek) Âdem adının verilmesi de aynı kolektif mantığın sonucu gibi durmaktadır (Harva, 2015:286). Başlangıçta ilk insan olarak beliren bu figürün masum olmadığı da özellikle vurgulanmaktadır. Radloff varyantında onun hilesinin hiç bitmediği (Ögel, 1989:451) Verbitskiy varyantında ise onun ihtiraslı yapısı dile getirilir (Ögel, 1989:435). Anlatı içerisinde ortaya çıktığı andan itibaren antropogoni ve kozmogoni tasarımlarında ciddi roller üstlenen Ülgen'in yakını konumundadır, hatta Verbitskiy varyantında Ülgen, onu kardeşi olarak görmektedir. Tıpkı Yunan mitolojisinde Zeus ve Hades'in kardeş olması gibi (Erhat, 2007:120) Ülgen ve Erlik Han'ın da aslında kardeş olduğu görülmektedir. Ortak bir kökten yükselen iki mitolojik figürden biri sonsuz iyi iken diğeri sonsuz kötü hâline gelir. Kötülüğe giden yolda temel motivasyon kaynağı insana ait olan olumsuz duygulardır.

Kişi ve İnsanoğlu olarak adlandırılan bu figür, Ülgen evreni yaratmaya çalışırken suların altından ona toprak çıkartmaktadır. Bu esnada hırsına yenik düşer ve ağzının içine bir parça toprak saklayarak o toprakla –tıpkı Ülgen gibi- kendisi için bir yeryüzü yaratmayı ve hâkimiyet alanı oluşturmayı düşünür. Ülgen bunu anlayıp Kişi'nin ağzındaki toprağa büyümesi yönünde bir emir verdikten sonra toprak büyümeye başlar ve Kişi, boğulmak üzereyken toprağı tükürür ve Ülgen'i aldatmaya çalıştığı ortaya çıkar. Bu durum üzerine Ülgen, onu kargışlayarak onun adını Erlik Han yapar ve onun günahkâr insanlarla bağlantılı dünyasının sınırlarını çizer (Ögel, 1989:453). Başlangıçta masum olan

ve içindeki hırs sonucunda dönüşüme uğrayarak şeytana dönüşen masum yaratık fikri, Semitik mitolojide de yer almasından dolayı evrensellik taşımaktadır. Semitik gelenek içinde de başlangıçta masum ve sıradan bir cin olan İblis, Allah'ın emrini yerine getirmeyip ilk insan olan Âdem'e secde etmediği için demonlaştırılmış ve Şeytan adını alarak kötülükler dünyası ve günahlarla bağlantılı rollerle marjinalize edilmiştir. Şeytan sözcüğünün kökeninin nefret etmek, yoldan çıkmak ve düşmanlık kavramları ile ilişkili olması da (Campbell, 1995:351) bu durumla bağlantılıdır.[36] İki mitolojik gelenekte de demonlaşma ve marjinalize olma nedeni olarak hırs ve gurur gibi bir takım olumsuz insani vasıfların tetikleyici olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Nihayetinde kadının doğum sancıları çekmesinden, insanların kendi yiyeceklerini kendi üretmek zorunda kalmalarına, dünyanın engebeli yapısından hastalıklar ve ölümlere kadar pek çok olumsuzluğun kaynağı Erlik Han olarak belirmektedir. Onun Ülgen ile aynı kökten gelmesine karşın pek çok olumsuzluğun kaynağı sayılması ise davranışlarını biçimlendiren hırsı ile ilgilidir. Dolayısıyla bu figürün temelini oluşturduğu görülen şeytan imajının en temel niteliğinin ihtiras olduğu söylenebilir. Bu ihtirası sonucunda söz konusu demonlar, yalnızca insanlara değil aynı zamanda Tanrı ve doğaya da olumsuz duygular beslemektedir.

Şeytan'ın ihtirasının bir izlek olarak işlenmesi ile şekillenen bir Tunguz miti ise şu şekildedir: İlah, yaratmış olduğu dünyaya gelir ve orada Buninka adlı şeytan ile karşılaşır. Buninka, ilahın on iki telli çalgısını kırınca ilah öfkelenir ve "Eğer bir emirle denizin içinden bir çam ağacının çıkmasını sağlayabilirsen senin gücünü kabul edeceğim. Ancak bunu sen yapamazsan ve ben yapabilirsem, kudret sahibi olanın ben olduğumu kabul edeceksin!" der. Buninka da bunu kabul eder ve yarışırlar (Harva, 2015:70). Tunguzlar arasında Buninka olarak bilinen bu demon, ilkselliği ile Altayların Erlik Han diye bildiği demonun

---

[36] "*Satan İbranice ha-satan'dan gelir, "düşman" veya "müttehim" yani ihtikaf, çatışma veya iğvaya sebebiyet veren anlamında*" kullanılır (Kearney, 2012:46). Başka araştırmacılar da bu anlama işaret ederek kavramın "suçlayan" anlamında kullanıldığını dile getirir (Girard, 2005:269).

muadilidir ve bu mitte beliren ihtirası, bu iki figürün ahlaki nitelikler açısından da ortaklık taşıdığını göstermektedir.

Erlik Han'ı gökyüzünden kovan Mandı-Şire'nin bu eylemi esnasında kargısını kullanması (İnan, 2000:17) Erlik Han ve Mandı-Şire çatışmasının özünde bir doğa ve uygarlık çatışmasını sembolize ettiğini göstermektedir. İnsan üretimi bir alet olan mızrağı kullanan Mandı-Şire bu yönü ile uygarlığı temsil ederken, insanlara yönelik tüm olumsuzlukların kaynağı olan Erlik Han ise kültürle denetim altına alınmaya çalışılan bir demondur. Uygarlık timsali olan Mandı-Şire aynı zamanda ahlakın da timsali olduğu için hırsına yenik düşen ve bu yüzden demonlaşan Erlik Han'ın tam karşısında yer alan ve biz kümesini temsil eden bir figürdür.

Erlik Han için insanlar ve hayvanlar hükmedilmesi gereken bir kümeden başka bir anlam taşımamaktadır. Yani canlıları kendi hâkimiyet alanı içerisinde kalması gereken nesneler olarak algılar. Amaç ise o nesne dünyası üzerinde kurulması gereken tahakkümdür. Erlik Han'ın kendisi için hükmedecek bir ulus araması anlatının pek çok yerinde belirir. Yeraltına kovulduktan sonra dahi çekiç ve örs kullanarak kendisi için çeşitli hayvanlar ve demonlar yaratır. Onunla zıt nitelikleri taşıyan Ülgen'in insana bakışı ise son derece merhametli ve insan odaklıdır.

Erlik Han'ın insan karşıtlığının kıyamete kadar süreceği hatta kıyamet esnasında da Erlik Han'ın yeryüzüne çıkarak May-Tere ile dövüşerek yeryüzünü kana bulayacağına inanılmaktadır (Çoruhlu, 2011:150). Altay Türklerinin inancına göre Kalgançı Çağ olarak adlandırılan kıyamet esnasında karanlık ve kötülüğü temsil eden Erlik Han, Karaş ve Kerey ile iyilik ve aydınlığı temsil eden Ülgen, May-Tere ve Mandı-Şire'nin bulunduğu tarafların bir kavgaya tutuşacağına inanılmaktadır (İnan, 2000:24). Bu kavga iyilik ve kötülüğün hesaplaşmasıdır.

Sosyal yaşantının kurallarının mitlerle belirlendiği Türk toplumunun ilkel döneminin din adamları olan kamların, mesleğe seçilmeleri, rüyaları esnasında görünmeyen ruhlar tarafından kamlık mesleğine davet edilmeleri ile gerçekleşir

(İnan, 2000:76; Perrin 2016:35; Demir ve Çomak 2015:24; Eliade 2014:103). Bu ruhlar, insan belleğinin kurguladığı yabancılığa dair en ilkel imajlar kategorisine dâhil edilebilir. Kam, bu yabancı varlıklardan aldığı tılsımlı güç sayesinde sihirbazlık, büyücülük, hekimlik, kâhinlik ve müzisyenlik gibi toplum üzerinde ilgi uyandıran meslekleri icra edebilmektedir.[37] Rüyada ruhlar tarafından bu mesleğe çağırılma durumuna Altay Türkleri arasında "töz basıp yat" denilmektedir. Yakut Türklerindeki inanca göre ise şaman adayı bir hastalığa yakalanır ve hasta yattığı süre boyunca ruhsal bir düzlemde şeytanlarla iletişime geçerek kamlık mesleğine dair bilgiyi özümser (Eliade, 2014:67). Kam ile görünmeyen ruhlar arasındaki ilişki yalnızca mesleğin başlangıcına özgü değil, kamın hayatı boyunca devam eden bir süreçtir. Bazı durumlarda bu ruhların, kamın ruhlar âlemindeki eşleri olduğu da kabul edilmektedir (Perrin, 2016:38). Her kamın görünmeyen cinlerinin olduğuna inanılmaktadır. Altay Türkleri bu cine "töz", Yakut Türkleri bu cine "ije kil" adını vermektedir. (İnan, 2000:81) Kam için gereken gücün kaynağı da bu ruhlardır.

Erlik Han ile ilgili mitlerde özellikle beliren ve ilksel yabancının ahlaki yönünün en etkili unsurlarından olan hırs eğiliminin, insanlığı olumsuz etkilemesi fikri, Sibirya'dan derlenen şamanlarla ilgili bir mitte de kendini göstermektedir. Yeryüzündeki ilk şaman, gücünün sonsuzluğunu ilan edince, Tanrı, onu bir sınava tabi tutmak için bir genç kızın ruhunu bir şişeye sokar ve şişeyi parmağı ile kapatır. Şaman davuluna binip gökyüzüne çıkar ve sonrasında sarı bir örümcek donuna girerek Tanrı'yı yüzünden sokarak kızın ruhunu kurtarır. Fakat onun bu hareketi Tanrı'yı öfkelendirir ve Tanrı, şamanların güçlerini sınırlandırır (Eliade, 2014:104). Şamanların güçlerinin sınırlandırılması, yeryüzünde yaşayan insanların da olumsuz etkilenmeleri sonucunu doğurmaktadır çünkü hastalıkların tedavisinden, geleceği okuyup doğaya yön vermeye kadar şamanlara ait pek çok görev, insanın hayatını ve esenliğini doğrudan etkileyen hadiselerdir. Dolayısıyla bu insan dışı ilkel imajların "ihtiras" eğilimi gibi olumsuz ahlaki nitelikleri, tıpkı Erlik Han'a dair

[37] Şamanların görünmeyen ruhlarla kurduğu bu ilişki, İslam sonrası Türk kültüründe âşıklık geleneği içerisinde kendini sürdürmeye devam etmiştir. Anadolu âşıklık geleneği içerisinde pek çok âşık, saz çalmayı ve şiir söylemeyi gördükleri bir rüya sonucunda kutlu bir kişinin elinden içtikleri bade sonucunda öğrendiklerini söylemektedir (Günay, 1986).

mitlerde olduğu gibi insan hayatının olumsuz yönde biçimlenmesine katkı sağlamıştır.

Buraya kadar bedensel nitelikleri, bulundukları mekânlar ve ahlaki tavırları ile sınırları çizilmeye çalışılan insan dışı imajlar, şimdi de insanlara karşı takındıkları tavır ve onlarla etkileşime geçme şekilleri açısından ele alınacaktır. Ögel'in, Çin kaynaklarından aktardığı bir metne göre Göktürk soyundan olan bir prens bir mağaraya sık sık giderek orada bulunan bir Deniz Tanrıçası ile sevişmektedir. Bir gün bu prens, ordusu ile sürek avına çıkar ve askerlerden biri ak bir geyik vurur. Sonrasında prens mağaraya gittiğinde sevgilisi ile karşılaşmaz ve sürek avında vurulan geyiğin aslında sevgilisi olduğunu anlar ve bunun üzerine geyiği vuran asker ve onun soyunu cezalandırır. Buna göre insan kurbanları hep bu askerin soyundan gelenlerden seçilmektedir (Ögel, 1989:570). Anlatının, ilkel dönemlerin kalıntısı olması, içerikte yer alan insan kurbanı temasından belli olmaktadır. Roux, Türklerde insan kurban edilmesi temasına anlatılar içerisinde Hunlardan beri yer verildiğini dile getirmektedir (1999:96). Bu anlatı içerisinde damgalanan figürün, kurban edilen insanların ilk atası olarak betimlenmesi, aslında insan kurbanlarının toplumda doğurduğu vicdani rahatsızlığı düzenlemekle ilişkili olmalıdır. Yunan mitolojisinde ve Semitik mitolojide yer alan insan kurbanı anlatılarında vicdan mekanizmasının göksel bir kökeninin olduğu görülür. İphigenia ve İsmail'in başından geçenlere bakıldığında onların ölmesini istemeyen ilahî güçler İphigenia için bir geyik, İsmail için de bir koç gönderirler ve gökyüzünden gelen hayvanla, insana doğrultulan bıçağın yönü değişir. Dolayısıyla insanların kurban edilmesinin vicdani temellerinin, Antik Yunan ve Semitik geleneklerde olduğu gibi ya çok önemli bir adağa ya da Türk mitolojisinde olduğu gibi ancak affedilmesi mümkün olmayan bir hataya dayandırıldığı görülmektedir. İphigenia ve İsmail tamamen masum birer figürdür ancak ilgili Türk mitinde, cezalandırılan asker, Göktürk prensinin sevgilisi olan Deniz Tanrıçasını öldürmüştür. Özellikle su imgesinin kozmosu temsil etmesi de hesaba katıldığında aslında askerin doğrudan doğruya düzene saldırdığını söylemek olasıdır. Hükümdar ve onun naibi olan prensin bu düzenin teşekkülünde üstlendikleri rol, kut inancında da görülmektedir. Dolayısıyla askerin yıkıcılıkla bağlantılı karşıt tavrı hem su, hem de prens üzerinden belirginleşmektedir.

Öte yandan söz konusu geyiği öldüren askerin seremonik olarak yok edilmesi, insan olmanın gerekliliklerinden kabul edilen tabuların toplum tarafından içselleştirilmesi için yapılan bir uyarıdır. "*Çoğu toplum, kendisine kara çalınan bir ötekinin kurban edilmesi üzerinde yükselir. Toplumu oluşturan bireylerin bir arada var olabilmesi için gerekli olan asli mutabakat, bütün suçun bu bireylerin oluşturduğu bizin dışında kalan bir yabancıya atılmasıyla sağlanır; insanları birbirine düşüren saldırganlık, kabahat ve şiddetin bu yabancının sırtına yüklendiği varsayılır*" (Kearney, 2012:54). İlahlara sunulacak olan kurbanların, aynı askerlerin soyundan gelenlerden seçilecek olması, bu seremonik uyarının gelenekselleşerek kalıcılaşmasıdır.

İlkel insanın zihninde öfkeli ilahları teskin etmek için onlara kurbanlar sunulması yaygın bir eğilimdir. Yakut Türkleri arasında demircilerin iyesi olarak kabul edilen ve insanlara kötülük getirdiğine inanılan Kıtay Baksı Toyon adlı demonik varlığa düzenlenen kurban merasimleri, aslında insan dışı demonik imajların, uygarlığa zarar verebilecekleri şeklinde bir stereotiple bağlantılı anıldıklarını da göstermektedir. Söz konusu varlık için icra edilen kanlı kurban sunumunda bir inek kesilerek ineğin ciğeri ve yüreğinin demir bir ocakta kızartıldıktan sonra çekiç ve örsle dövülerek ciğerin yok edildiği aktarılmaktadır (Ögel, 1989:68). Bu tarz sunumlar göstermektedir ki, insan dışı demonik imajların insana olan bakışı olumsuzdur ve insan çeşitli pratiklerle bu olumsuz bakışı söndürmeye çalışmaktadır. İnsan dışı varlıklarla bu tarz ilişkilerin kurulmasında da görevlerin çoğu, eski Türk toplumu içerisinde kamlara düşmektedir.

Erlik Han özelinde beliren niteliklerden hareketle, şeytan imajının insana olan olumsuz bakışının boyutlarını görmek mümkündür. İnsanların yasak meyveyi yiyerek Ülgen'in yanından uzaklaşmasından hastalıkların nedenine kadar pek çok olumsuz durumun kaynağı olarak beliren Erlik Han'ın insan karşıtlığının boyutu, Potanin tarafından Altay Türklerinden toplanan bir antropogoni mitinde bulunur. Bu anlatıda Ülgen insanları yaratır, ancak yarattığı insan yaşamamaktadır, bunun üzerine ruh ve can aramak için yola çıkar ve o yokken Erlik Han gelerek insana bir kamışla ruh üfler (Ögel, 1989:465). Kara Orman Tatarlarına ait ve buna benzer bir başka mitte de yine Ülgen, insana can

aramaya gittiğinde Erlik Han gelir ve insanın her yerine tükürür. Ülgen döndüğünde insanı temizlemeye çalışır fakat temizlenmediği için insanın tersini yüzüne çevirir ve insan bu şekilde yaşamaya başlar (Çoruhlu, 2011:120). Yakutlardan derlenen bir antropogoni mitinde de buna benzer bir tema işlenmektedir. Anlatıya göre, Tanrı dünyayı yarattıktan sonra taştan bir ev yapıp içine yedi tane heykel koyar, başına da bekçi olarak bir insanı yerleştirir. Şeytan gelerek bu insanı kandırır ve heykellerin yanına giderek, üzerlerine dışkısını yapar. Tanrı gelip bu durumu gördüğünde, bekçi olarak bıraktığı insanı köpeğe dönüştürür ve heykellerin tersini düzüne çevirerek onlara can üfler ve insanlar, içlerindeki pisliklerle böylece ortaya çıkmış olur. Mitolojinin sembolik anlatımı ile Erlik Han'ın dışkısı ya da tükürüğü ile insanın duygusal ve davranışsal olumsuzluklarının kaynağının sembolize edildiği açıktır. Yani bu anlatılara göre insanın içinde barındırdığı tüm olumsuz duyguların ve uygulamaya döktüğü tüm olumsuz davranışların kökeni Erlik Han tarafından ona üflenen can ve ruha dayanmaktadır.

Tufan temalı bir Buryat eskatoloji mitinde, sularla dolan dünyada boğulmamak için Burkhan adlı ilahın yaptığı gemiye binen canlılar içerisinde şeytan da bulunmaktadır. Fare kılığına giren şeytan gemiyi kemirerek batırmaya çalışır (Harva, 2015:102). Semitik mitolojideki Nuh anlatısını andıran bu mitte de gemide tüm canlılardan bir çift yer almaktadır ve şeytan, gemiyi batırma arzusu ile aslında yalnızca insanlara değil aynı zamanda tüm canlılara karşı kötülük yapma eğilimini göstermektedir.

Erlik Han'ın insan karşıtlığının güçlü göstergelerinden biri, onun insanın sağlığını tehdit eden bir figür olmasıyla da pekişmektedir. Bazı durumlarda insanlara hastalıklar gönderen Erlik Han (Çoruhlu, 2011:56) bazı durumlarda da doğrudan insanın canını almak için yardımcılarını gönderir (Çoruhlu, 2011:139). Şamancıl bir bilinçte bedensel ya da ruhsal olsun bir hastalığın iki temel açıklaması bulunmaktadır: Bunlardan ilki, kişinin ruhunun bedeninden kaçması iken diğeri de kişinin bedenine farklı ruhların gelip yerleşmesidir (Roux, 2005:164). Ruhu kaçıran da bedene saldıran yabancı ruhları gönderen de Erlik Han'dır. Erlik Han'dan aldıkları emirlerle insanlara hastalıklar getiren ve Altay Türkleri arasında Kara Neme olarak adlandırılan kötü ruhların, Erlik Han'ın

kuyruğu altında saklandığını inanılmaktadır (Beydili, 2005:199). Altay Türklerinden toplanan bir eskatoloji mitinde Erlik Han'ın bu yardımcılarının gökyüzünden kovulduktan sonra yeryüzünde 43 farklı yere düştüklerinden ve orada insanlara kötülükler saçacaklarından bahsedilmektedir (Harva, 2015:132). Özellikle Albıs ve Şulmus adlı figürler, Erlik Han'ın kötülüğünün yayılmasını sağlayan baş aktörler arasındadır. Yeraltına götürdüğü insanları kendi kölesi yapar (İnan, 2000:39). Bu yardımcı kötü ruhlar Aza ya da Aina olarak da bilinmektedir. "*Lebed Tatarları da Aza'nın zaman zaman insanlara musallat olduğunu ve böyle bir durumda ancak şamanın siyah bir hayvanı kurban ettiğinde o insanı bırakacağına inanırlar*" (Harva, 2015:295). Dolayısıyla bu uğursuzluklardan kurtulmak için zaman zaman Erlik Han için de kurbanlar sunulmaktadır. Kurbanlar sunulmadığı takdirde hastalıklar ölümle sonuçlanabilir (Anohin, 2006:3). Ancak bu figür için icra edilen kurban törenleri gökyüzünde oturan ilahlar için icra edilen kurban törenlerinden çeşitli açılardan ayrılmaktadır. Erlik Han için tercih edilen kurbanların zayıf ve hastalıklı hayvanlardan seçilmesi ve renklerinin kara olmasına özen gösterilmesi, bu farklılıklar arasındadır (İnan, 2000:40).[38] Bu örnekler insan dışı imajlara dair oluşturulan tasarımların ve stereotiplerin, dinsel uygulamaları etkileyici bir nitelik taşıdığını da göstermektedir.

Hastalıkları kötü ruhlarla açıklayan zihinsel dinamik, genelde ilkel topluluklarda daha özelde ise Türk kültürlü halkların mitolojik düşünce sistemlerine özgü bir durumdur. Yakut Türkleri ve Buryat toplumunda da hastalığın, bedene kötü ruhun ya da zararlı bir cinin girmesi sonucunda ortaya çıktığına inanılmaktadır. İnanca göre, bedene giren kötü ruh, kişinin ruhuna eziyet eder ve hastalık bu eziyetten kaynaklanır (Harva, 2015:214). Kişinin sağlığına kavuşabilmesi için yapılması gereken şey, bedene giren zararlı ruhu uzaklaştırmaktır. Hastalığın bir başka açıklaması da yabancı bir ruhun gelip, kişinin bedeninden onun ruhunu çalıp gitmesi durumudur ki böyle bir durumda

[38] Söz gelimi Altay Türkleri arasında göğün on altıncı katında oturduğuna inanılan Ülgen için icra edilen törenlerde özellikle sağlık ve güzellikleri ile diğerlerinden ayrılan ve rengi beyaz olan atların tercih edildiği bilinmektedir. Bu kurban törenlerinin biçimlenmesini sağlayan en temel unsurun, bilinmeyen yabancı hakkında zihinde yaratılan stereotipler olduğu söylenebilir. Fiziksel niteliklerinden davranışlarına her şeyi ile "kötü" olan bir ilahın istediği kurbanların da kötü; her şeyiyle iyi olan bir ilahınsa istediği kurbanların da ancak "iyi" olabileceği şeklinde basit bir mitolojik mantık göze çarpmaktadır.

da yapılması gereken yabancı ruhu kovalayıp, hasta olan kişinin kaçırılan ruhunu kurtarmaktır. İki durumda da sağlığın ortadan kalkması yabancı ruhların saldırıları ile açıklanmaktadır.

Erlik Han'ın insanın esenliğini tehdit etmesi, yalnızca hastalıklar ve ölümle sınırlı somut bir düzlemde değil aynı zamanda Ülgen'e sunulan kurbanların iletilmesini engellemeye çalışmak gibi soyut düzlemlerde de ortaya çıkmaktadır. Toplumun bolluk ve bereket arayışının bir yansıması olarak icra edilen Ülgen'e yönelik kurban törenlerinde, inanca göre orada bulunan ve töreni yöneten şaman, göğün basamaklarını bir tırmanarak kesilen kurbanı Ülgen'e iletir. Şamanın bu yolculuğu esnasında Erlik Han'ın kızları olan Sekiz Gözlü Kiştey Ana ve Erke Solton, cilveli ve güzel birer kadın olarak şamanın karşısına çıkarak onu kandırmaya çalışırlar (Çoruhlu, 2011:56). Şaman kanarsa tören amacına ulaşmamış olur. Harva'ya göre Erlik Han'ın dokuz ya da sekiz kızı bulunmaktadır ve bu kızlar Gök Tanrı'nın dokuz kızının simetrik karşıtlığını oluşturmaktadır (Harva, 2015:286). Bu inanç, Erlik Han'ın (kendi uzantısı olan kızları sayesinde) bolluk ve bereketin kaynağı olan gök ile insan arasında bir engel oluşturduğuna dair yargıları göstermektedir.

İnsan dışı imajları pekiştiren en güçlü stereotiplerden biri, bu varlıkların hanibalizm eğilimleri ile ilgilidir. Bu durum yalnızca Türk topluluklarında değil farklı ulusların folklorik metinleri içerisinde de görülen evrensel bir temadır.[39] Altay Türklerine ait bir efsanede insan eti yiyen Yelbegen adlı figür, ancak Ay ve Güneş'in yardımı ile etkisiz hâle getirilebilmektedir (Ögel, 2010:198). Şamanların, din adamlığına geçiş törenlerinde de bedenlerinin çeşitli cinler

---

[39] Örneğin aynı temanın Alman halk masallarındaki yaygınlığını görmek için bkz.: (Sarı ve Ercan, 2008:51-75). Levi-Strauss, bu evrenselliği vurgulayan araştırmacıların başında gelmektedir ve bu konu ile alakalı olarak şöyle demektedir: "*Son tahlilde, uzak diyarlardaki seyyahların biraz da teşne olarak yamyamlığın barizliği karşısında kolayca saygıyla eğilmeleri, bu olgunun tamamını kuşatmayı mümkün kılan bu genellemeci biçimiyle yamyamlık kavramının ve onun doğrudan ya da dolaylı uygulamalarının bütün toplumların gerçeği olmasındandır. Melanezya örfleri ile kendi alışkanlıklarımız arasında çizmiş olduğum paralelliğin de gösterdiği gibi, bunun bizler arasında da mevcut olduğunu söyleyebiliriz*" (2014:111). Bir başka antropolog P. Clastres ise Güney Amerika'da yaşayan Yanomano Yerlilerinin icra ettiği bir cenaze törenini betimlerken ölen kişinin bedeninin yakılmasını müteakip küllerin, kabilenin erkekleri tarafından yaprak ve muzla birlikte törensel bir hava içerisinde yenildiğini dile getirmektedir (1992:29). Bu tören içerisindeki hanibalizm pratiğinin ölen kişinin olumlu niteliklerini içselleştirmek adına icra edildiği söylenebilir.

tarafından yenip geride kalan kemiklerden yeniden yaratılmaları fikri de şeytani varlıkların hanibalizm eğilimlerinin göstergelerindendir (Çoruhlu, 2011:70). Yeme eyleminin nesnesi her zaman insanlar olmayabilir ancak böyle durumlarda da insanın doğrudan etkilendiği söylenebilir. Bu imajların, insan için gerekli olan hemen her şeyin insana ulaşmasını da engellediklerine dair kabuller görülmektedir. Altay Türklerinde, dolunayın ortaya çıkması ve sonra kaybolması açıklanırken Ay, dolunay hâline geldikten bir süre sonra, gökyüzüne çıkan kurtlar ve ayıların, Ay'ın kenarlarını yiyerek onu küçülttüklerine inanılmaktadır (Ögel, 2010:199). Işığın insanlara ulaşmasının, vahşi hayvan şeklinde beliren ilksel yabancı tarafından önlenmesi fikri, Güneş ve Ay tutulmaları ile ilgili inançlarda da görülmektedir. Yukarıda da değinildiği gibi bu doğa olaylarının arkasında kötü ruhların bulunduklarına inanılmaktaydı (Ögel, 2010:188).

İnsan dışı imajların (küçük de olsa bir bölümünü oluşturan) ve folklorda çoğunlukla olumsuz anlamlarıyla beliren bazı hayvanların yaratılmalarının bizzat Erlik Han tarafından gerçekleştirilmesi de söz konusu imajların insan karşıtı tavırlarına verilebilecek örneklerdendir. Altay Türklerinde kurbağa, domuz, ayı, yılan ve deve; Erlik Han tarafından çekiç ve örsle yaratılmıştır (Ögel, 1989:462). Bu hayvanların taşıdığı olumsuz anlamların izlerini, sözlü anlatılar içerisinde bulmak mümkündür. Pek çok metinde yük taşıma fonksiyonu ile bağlantılı olarak mülkiyet arzusunu ve hırsı sembolize eden deveden din farkı gözetmeksizin Türk halklarının neredeyse hepsinde tabu hâline gelen domuza kadar pek çok olumsuz hayvanın kökeni Erlik'e dayandırılmaktadır.

Ölüm hâlinin kaynağı da mitolojik bilinçte kötü ruhlarla açıklanır. Altay Türklerinde, ölüm hadisesinin gerçekleştiği eve, Erlik Han'ın yardımcılarından Aldaçı adlı bir ruhun geldiğine inanılmaktadır. Aldaçı'nın eve gelmesi tekinsizlik doğuran bir durum olduğu için o evde eğer bir kama ait, davul, cübbe, külah gibi eşyalar bulunuyorsa, ölüm sonrasında bunlar kirlenmiş sayılır.[40] Bunun için bir

[40] Kam, kıyafeti, üzerindeki aksesuarları ve davulu ile gerçek bir Homo Ludens'tir. Bu unsurlar, onun kötü ruhlarla mücadele ederken onu içinde bulunduğu irrasyonel düzleme adapte eden temel araçlardır. Dolayısıyla bu unsurlara yoğun bir sembolik anlam yüklenmektedir. Davul, kötü ruhlarla mücadele hâlinde olan kamın en önemli silahlarından birisidir. İnan'a göre kam davulu ve tokmağı, karada hareket eden bir şaman için at ve kamçı; suda ilerlerken kayık ve

kişinin öleceği anlaşıldığında o evde kama ait eşyalar hemen evden çıkarılır (İnan, 2000:95). Bu tasarım, söz konusu imajların tehlike potansiyeli olarak etiketlendiğini göstermektedir.

Bazı durumlarda ölen kişilerin ruhlarının yeryüzünü terk etmediğine ve bir hayalet şeklinde yeryüzünde dolaştığına inanılmaktadır. Bu ruhlar abası, elkin, seyyah, hayalet, abaçi, hortlak ya da ruh şeklinde farklı isimlerle bilinmektedir (Roux, 2011:272). İnsanlara zarar vereceğine inanılan bu ruhların ortaya çıkış sebepleri farklılıklar gösterse de çoğunlukla toplumsal yaşantıyı biçimlendiren çeşitli kuralların –sözgelimi kan akıtma tabusu- ihlal edilmesi şeklinde kümelenebilirler. Bu kapsamda ilksel yabancının belirmemesi için izlenmesi gereken yol basittir: Toplumsal yaşantının kurallarına uymaktan vazgeçmemek. Bu kurallar ateşin nasıl yakılacağından, besinlerin ne şekilde tüketileceğine kadar sosyal yaşantının farklı noktalarında bulunurlar ve örgütlü bir canlı olan insanın kurduğu düzenin sürmesini sağlarlar. Örneğin, ateş en temel örgütlenme formu olan aile bireylerini birleştiren bir fonksiyona sahiptir ve bundan dolayı kutsanmıştır.[41] Dolayısıyla ailenin yaşadığı mekânın merkezindedir ve bireylerin ona saygı duyması beklenir. Buryatlardan toplanan bir anlatı, ateşe gereken saygı gösterilmediğinde ateşin ruhunun bir demon olarak eve zarar verebileceği inancının görüldüğü örneklerden biridir. Anlatıya göre zengin bir evin ve fakir bir evin ocaklarının ruhları karşılıklı olarak konuşmaktadırlar. Zengin evin ocağının ruhunun gözü yaralı ve kördür, fakir evin ocağının ruhu bu durumun nedenini sorar. Diğeri de aile bireylerinin ocağa saygı duymadıklarını, ocağı demir bir çubukla karıştırırken kendisinin gözünü kör ettiklerini söyler. Bundan dolayı o eve zarar vereceğini dile getirir. Fakir evin ocağının ruhu da kendi evinde yaşayan sahibinin o zengin kişiye bir hayvan verdiğini, eve zarar verirken o hayvana bir zarar gelmemesini temenni eder. O gece zenginin evinde yangın çıkar ve tamamı yanan evden kurtulan tek canlı bahsi geçen hayvan olur (Harva, 2015:198). Bu anlatıda, kültürü oluşturan kurumlara gereken saygı gösterilmediği takdirde var oluş amaçları insanların

---

kürek; gökyüzüne çıkarken de üzerine binilecek bir kuş olur (2000:95). Perrin'in tespitlerine göre ise davul, kamın ruhsal dünyadaki seçici dişil cinini sembolize etmektedir (2016:60).

[41] Bu durumun en net göstergelerinden biri, Türkçede ocak sözcüğünün özelde aile daha genelde ise merkez anlamında kullanılmasıdır. Türkçedeki odak sözcüğü de merkez anlamında kullanılmaktadır ve ateşten türemiş bir kavramdır. Aynı şekilde otağ ve oda sözcükleri de aynı köke dayanmaktadır.

hayatını kolaylaştırmak olan bu ilkel kurumlarla ilgili koruyucu ruhların birer demon hâline gelebileceği görülmektedir. Başka bir deyişle, bu şeytani varlıkların ortaya çıkıp çıkmaması, insanın davranışlarına bağlıdır. Kendisine iyi davranıldığından yardımsever olan ruh, kendisine kötü davranıldığında demonlaşır.

Bir çeşit hortlak olan Üzüt adlı demonlar, maddi zararlara da sebebiyet verebilmektedir. Teleüt kadınları içki yaparken maya tutmadığı takdirde Üzüt'ün susayarak içki kabına girip susuzluğunu bastırdığına inanırlar. Bu durumda hastalara uygulanan "ruh uzaklaştırma" ayini yapılır (Harva, 2015:297). Bu son örnek, kötü ruhların insana verdiği zararın yalnızca ruhsal olmadığına aynı zamanda dünyevi olduğuna dair fikirleri bir kez daha göstermektedir.

Ölüm ruhu da ilkel insanlar tarafından tamamıyla insan karşıtı bir konuma yerleştirilerek algılanmaktadır. İnan'ın verdiği örneklere bakıldığında bebek doğan bir eve gelen Ölüm'ün, farklı şekillerde kandırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Yakutlar aileye musallat olan Ölüm'ü aldatmak için çocuklarını komşularından birine satarlar. Böylelikle Ölüm'ün o çocuğu almaktan vazgeçtiğine inanırlar. Toba Türklerinde, aile bireyleri çocuk doğduğunda oyuncak bir bebeği öldürüp gömerek Ölüm ruhunu aldatmaya çalışır (İnan, 2000:174). Örnekleri çoğaltmak mümkündür. İlkel insanın zihninde yer alan Ölüm, tek var oluş sebebi insanları yok etmek olan imaj olarak tasarlanmıştır. Bunun için ona karşı sürekli oyunlar oynanır.

İlkel ve şeytani olan imajlar üzerinde insanların kurmaya çalıştığı hâkimiyette, din ve din adamlarının etkin bir rol üstlendiği görülmektedir. Cüveyni'nin aktardığı bir Uygur köken mitinde bu durum şu ifadelerle vurgulanmaktadır: "*Uygurlar sihirbazlığı iyi biliyorlar ve kendi büyücülerine de kam adını veriyorlardı. Bu büyücüler, "Şeytanlar bize bağlıdırlar ve ne olup biterse, bize gelip haber verirler" diyorlardı*" (Ögel, 1989:76). Birazdan ele alınacak olan efsane metinlerinde, demonlarla etkileşime girerken dinsel öğretilerin daha aktif kullanılmasına dair örnekler ayrıntılı olarak görülecektir.

İlksel belleğin zihninde tasarladığı insan dışı imajların; bedensel formları, bulunduklarına inanılan mekânlar, ahlaki nitelikleri ve insanlara karşı sergiledikleri tavırlarla ilgili olarak şu soyutlamaları yapmak mümkün görülmektedir: Bu varlıkların bedenlerine dair tasarımlar, insana oldukça uzak görülmektedir. Yedi başlı olmaktan devasa bir boyuta sahip olmaya, hayvan şeklinden hortum gibi bir doğal afet şekline kadar farklı biçimlerde ortaya çıkabilen bu bedenlerle ilksel yabancı, biçimsel olarak asla insana benzememektedir ve ayrıksılığının temelinde insanda oluşturduğu korku belirleyicidir. Bedenle çizilen sınır, yer altı gibi mekânlarla da perçinlenerek biz ile onun dışında kalanlar arasındaki ayrım, kesin ve net bir şekilde yapılmaktadır. Beden ve mekân üzerinden beliren sınırlar önemlidir ve sınırların kalkması, tehlikenin habercisidir. İnsanın örgütlediği mekânın dışına doğru çıkıldıkça, Giddens tarafından ontolojik güvenlik olarak tanımlanan (1994:85) duygunun ve buna bağlı olan süreklilik hissinin kaybolmaya başladığı görülür. Merkezden uzaklaştıkça insana dair izler de azalarak bitmektedir ancak bu sınırlar mitlerde insanlar tarafından değil, bilakis çoğunlukla demonlar tarafından ihlâl edilir. Bu ihlallerde kendi mekânından ayrılarak insanların düzlemine gelen ilksel yabancı; hastalık, kıtlık ve ölümü de getirerek insanlara bulaştırır. Onlarla mücadele etmenin en güçlü yolu ise ilkel inanç sistemlerinin öğreti ve pratiklerine sarılmaktan geçer. Hastalık, ölüm ve kıtlık gibi durumları anlamlandırmak isteyen insan, tüm sorumluluğu bu ilksel yabancılara yükleyerek bir düzen oluşturmaya çalışmıştır. İlksel yabancı tasarımlarının işaret ettiği en önemli nokta ise bu imajlar ve kültürce olumlanan ideal insan arasındaki duygu ve davranış farklılıklarıdır. İhtiras, kin, gurur ve açgözlülük gibi olumsuz duygu ve davranışlar bu demonlarla bağdaştırılmış ve böylelikle insana, insan olmanın gereklilikleri, ilksel yabancı üzerinden dolaylı olarak anlatılmıştır.

1.3. Mitten Efsaneye Daralan Zihin ve Kimliğin Yerelleşmesi

Öncelikli olarak şunu belirtmek gerekir ki; başlıkta dile getirilen zihinsel daralma, aynı zamanda zihnin çeşitli meseleler hakkında uzmanlaşması ve dolayısıyla gelişimi ile de bağıntılı bir meseledir. Başta dil olmak üzere sembolik iletişim modellerini ve kanallarını giderek geliştirip, kronoloji akarken daha güçlü

ve karmaşık örgütlenme modelleri ortaya çıkarabilen insan, bir süre geçtikten sonra temel varoluşsal meseleleri açıklamaya çalıştığı mitlerle birlikte, avlandığı ormanın içindeki belirli bir kayalığın da nasıl oluştuğu ile ilgili ya da atalarının belirli bölgelere verdiği adların kökenini de açıklayan anlatıları üretip tüketmeye başladı. Günümüzden 20.000 yıl önce yaşayan insanlarla çağdaş insanın bedensel ihtiyaçları aynı olmasına karşın, bu ihtiyaçlara yönelik verilen yanıtların (fonksiyonları çoğunlukla sabit kalsa da) şekil ve içerik açısından farklılaştığı görülür. Bu farklılaşmanın altında yatan en önemli sebep, mesleki uzmanlaşmadır. Belirli bir konu üzerinde uzmanlaşmanın, meselenin bütününü görmeyi zorlaştırması tartışması da sosyal bilimlerdeki disiplinler ayrılığından,[42] gündelik mesleki hayatın kurgulanmasına kadar farklı konular parantezinde tartışılagelmiştir. Bu tartışmalarda dile getirilen yargılar, uygarlığın karmaşıklaşması ile aynı kronolojik düzlemde üretilen sözlü anlatı türleri için de geçerlidir. Basitçe ifade etmek gerekirse, efsane türünü üretmeye başlayan insanın zihni, artık bir bütün olarak dünyadaki dağları kavramak yerine yalnızca kendi topluluğunun, düşman topluluklardan kaçmak için sığındığı dağı kavramak için, ya da dünyadaki bütün bataklıkları anlamlandırmak yerine sadece kendi yaşadığı coğrafyada bulunan bir bataklığın var oluşunu zihninde meşrulaştırmak için daralmaya başlamıştır. Bu daralma da doğal olarak ilgili insan topluluklarının içlerinde yaşadığı mekânı, atalarının ürettiği aletlerle, hayata dair bilgiyi ve toplumu oluşturan bireylere yine toplum tarafından dağıtılan rolleri kanıksamayı kolaylaştırmıştır ve doğa karşısındaki insanı profesyonelleştirmeye başlamıştır.

Halk bilimi terminolojisi içerisinde efsane türünden bahsederken kastedilen tür; İngilizcede “legend”, Fransızcada “legende”, Almancada ise “saga” ve “legende” olarak adlandırılan sözlü anlatı türüdür. Boratav, Almanca legende sözcüğün karşılığının Türkçedeki “menkıbe” sözcüğü olduğunu söyler (2000:1998). Efsane, halk hikâyesi ve destandan şekil açısından ayrılırken, masaldan ise inanç açısından ayrılmaktadır. Mit türü ile olan en büyük benzerliği ise bu iki türün de gerçekliğine inanılmasıdır. Bu benzerlikten dolayı

---

[42] Sosyal bilimler içerisindeki uzmanlaşmanın olumlu ve olumsuz sonuçlarının değerlendirmelerini içeren çıkarımlar için bkz.: (Gulbenkian Komisyonu 2003, Wallerstein 2005).

kimi araştırmacıların efsane ile mit kavramlarını aynı anlamda kullandıkları görülmektedir.[43] Mit ile efsaneyi ayırırken başvuracağım temel belirleyici ölçüt, Eliade'nin mitlerden bahsederken sıraladığı niteliklerden biri olan mitlerin her zaman bir ilk ve yaratılışla ilgili olmaları şeklindeki yargıdır (2001:28). Örneğin ağacın nasıl oluştuğunu anlatan metni mit; özel bir ağacın nasıl oluştuğunu anlatan metin ise efsane olarak kabul edilmiştir. [44]

Efsane türünü üretmeye başlayan insan topluluklarının kültürünün karmaşıklaşması, bu insan topluluklarının grup kimliği algısının dönüşmesi ile de doğrudan ilgilidir. Grup kimliğini pekiştiren tarih ile efsane arasındaki ilişki Assmann tarafından şu şekilde kurulmaktadır:

> Efsaneler de hatırlama figürleridir. Ancak burada efsane ile tarih arasındaki fark göz önünde tutulmalıdır. Kültürel bellek için, gerçek değil hatırlanan tarih önemlidir. Hatta kültürel bellekte gerçek tarihin, hatırlanan

---

[43] Örneğin, Sedat Veyis Örnek, yazmış olduğu "100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane" (2014) adlı eserinin dördüncü bölümünde efsane türünü tartışmaktadır. Ancak hem efsane kelimesinin bilim dünyasındaki karşılığının mythos olduğunu söylemesi hem de efsaneleri kategorilendirirken kullandığı dört kümeden oluşan mit taksonomisi, Örnek'in "efsane" kavramı ile "mit" kavramı arasında ayrım yapmadığını ve efsane kavramını mit kavramı yerine kullandığını göstermektedir. Alan Dundes, Levi-Strauss ve V. Propp'un yapısalcılıklarını tartıştığı makalesinde; antropologların, halkbilimi parametrelerine hâkim olmamalarından dolayı aslında mit, efsane ve masal türlerini birbirinden ayırmaya muktedir olamadıklarından yakınmaktadır (2006:115). Bu yakınma, aslında bir etnolog olan Örnek'in tasnif denemesini meşrulaştırsa da meselenin asıl ilginç yanı, efsane ve mit arasında bir ayrım olduğunu söyleyen araştırmacıların, eserlerinde Örnek'in aslında mit türünden bahsettiği bölümde efsaneden bahsettiğini düşünmeleridir. Söz konusu araştırmacıların ilgili görüşleri için bkz.: (Alptekin, 2014:50; Sakaoğlu 2009:33).

[44] Efsane ve mit arasındaki kavram kargaşasına benzeyen bir başka tartışma da "memorat" kavramı özelinde görülmektedir. Efsanelerin alt dallarından birini oluşturan ve özgün bir anlatı türü olup olmadığı tartışmalara konu oluşturmuş olan ve deneyimlenmiş efsane anlamına gelen "memorat" kavramı üzerine yaptığı çalışmada Çobanoğlu, Sydow'dan (1948) devraldığı yargı ile bu metinlerin, sözlü kültür ortamı içerisinde üretilen tamamen özgün anlatı türlerinden biri olmasından ziyade onun efsanenin alt türlerinden biri olarak kabul edilebileceğini vurgulamaktadır (2003:18). Efsane türünün alt türlere ayrılması ile onun daha iyi değerlendirilebileceği fikri, aslında memorat kavramının da doğmasını sağlayan nedendir. Öte yandan efsane ile memoratın temel ayrımı, memoratın doğrudan öykülerin kahramanları tarafından ya da olayın kahramanlarından duyan kişiler tarafından üretilmesinde yatmaktadır. Memorat türünün tanımı, konunun uzmanları tarafından şu şekilde yapılmaktadır: "*Tabiatüstü ferdi bir tecrübenin yaşayan veya ondan dinlemiş birisi tarafından anlatılan şahsa bağlı hikâye*" (Kvideland ve Sehmsdorf, 1991:19'dan akt. Çobanoğlu, 2003:245). Bu kapsamda Türk halk bilimi araştırmaları içerisinde Boratav'ın memorat türünü efsanenin içerisinde değerlendirmesiyle (Boratav, 2000:100) birlikte başlayan eğilimle, efsaneler üzerine yapılan çalışmalar memoratları da içine almış ve bu durum genel bir eğilim olarak halk bilimi çalışmaları içerisinde günümüze kadar sürmüştür. Deneyimlenmiş olması dışında herhangi bir işlevsel ayrılık barındırmadığı için bu çalışma içerisinde de söz konusu metinler efsane başlığı altında ele alınmıştır.

> tarihe ve ardından efsaneye dönüştüğü söylenebilir. Efsane kurucu bir tarihtir. Bugünü, geçmişin ışığıyla aydınlatmak için anlatılan bir öyküdür (2015:60).

Burada dönüşen kimlik algısının, uygarlığın karmaşıklaşmasında bir neden mi yoksa doğrudan uygarlığın karmaşıklaşmasının bir sonucu mu olduğu meselesi ayrıca tartışmaya açık bir konudur ancak bu metinlerin örgütlediği ideoloji ile birlikte toplumdaki kimlik bilinci ve onu besleyen yabancılığa dair imajların da dönüştüğü görülmektedir. Bu dönüşümle ilgili olarak Kearney'in yargıları dikkate değerdir:

> Michel Foucault'nun belirttiği gibi "pusuya yatmış bekleyen öyle canavarlar vardır ki, bilginin tarihi ile birlikte bunların biçimi de değişir". Zira kim olduğumuza dair fikirlerimiz değiştikçe, bu kimliği neyin tehdit ettiğine ilişkin fikirlerimiz de değişir (2012:16).

Mitlerdeki kimlik algısını çözümlerken, mitler üzerine yapılan ve akademik çevreler içerisinde popülerleşen taksonomi temel alınmıştı. Efsanelerdeki biz kimliği hakkında yargılara ulaşmak içinse Fin Kuramı'nın motif odaklı çalışma dinamiği ekseninde oluşmuş bir sınıflandırma modeli temel alınacaktır Türk sözlü kültüründeki efsanelerin motiflerini çözümlemeye yönelik giriş niteliğindeki bir eser olan Alptekin'in (2014) çalışmasında efsane motifleri ile ilgili 15 temel başlık bulunmaktadır. Bu ana motif başlıklarından sekiz tanesi olmak üzere yarıdan fazlası mekânlarla ilgilidir. Bu mekânlardan dağ, tepe, kayalık, göl, pınar, ırmak gibi doğal yerleri içine alan dört ana başlık dışında kalan dört başlık da il, ilçe, belde, köy, kale, köprü, cami, hamam gibi örgütlü mekânları içermektedir. Bu motiflerde mekânın baskın olması, efsaneyi üreten insanın, biz bilincinin sınırlarının, ilgili mekânlarla çizildiğini göstermektedir. Efsanelerdeki kimliğin, çoğunlukla mekânların içine gömülmek suretiyle şekillendiğini söylemek mümkündür.

Bunun dışında taş kesilme konulu efsaneler, Alptekin'in en çok çeşitlendirdiği başlıklardan biri olarak dikkat çekmektedir. Hatta Sakaoğlu, Anadolu Türklerinin sözlü kültürlerinde bulunan taş kesilme temalı efsanelerin tip kataloğunu oluşturmak için çalışmış ve 1980 yılında yayımladığı çalışmasında 295 tipe yer vermiştir (1980). Buna ek olarak bir başka çalışmada da 2006 yılında Türkiye'de yaşayan taş kesilme efsanelerini içeren örnekler yer

almaktadır (Oğuz ve Ersoy, 2006). Alabildiğine yaygın olan taş kesilme ile sonuçlanan efsanelerin bir kısmında toplumsal kuralları ihlal eden kimseler taşa dönüşürken, bazı durumlarda da toplum tarafından denetim altında tutulmaya çalışılan kimseler taşa dönüşerek yaşadıkları sıkıntılardan kurtulurlar. Bu iki durum da toplumsal ilişkiler kümesine dâhil edilebilir. Yani toplumsal ilişkilerde yaşanan aksaklıklar, insanların bedenlerinin taşa dönüşmesine neden olabilmektedir. Bütün bunlar, efsanenin üretilmesinin toplumdaki biz bilincini kurgulamasına katkısını göstermektedir. Efsanelerle, sosyal yaşantıları içerisindeki davranışlarını belirleyen bir toplumun içinde ortaya çıkan semboller (örneğin yerde görülen ekmeğe basmamak gibi) sayesinde bireyin topluma entegrasyonu gerçekleşmektedir. Bu açıdan yapısal ve içeriksel niteliklerinden dolayı efsaneler, bireyin topluma entegre edilmesinde, diğer türlere nazaran daha etkin bir işlev üstlenmektedir. Şimdi ele alınacak olan söz konusu metinlerdeki insan dışı imajlara dair stereotiplerin, bu entegrasyon sürecinde toplumsal kuralları ihlal eden insanlarla bağıntılı sunulması, efsanelerin işaret edilen temel işlevinin doğal bir sonucudur. Efsanelerdeki kimlik dinamiğinin temelini oluşturan insanlar, bu metinler içerisinde artık sosyal normları kanıksayanlar ve tabuları çiğneyenler olmak üzere ikiye ayrılmıştır ve bu metinler içerisindeki insan dışı varlıkların, çoğunlukla, tabuları çiğneyenleri cezalandırmak için ortaya çıktıkları kabul edilmektedir.

Kent hayatı içerisinde üretilip tüketilen efsaneler de mitlerle kurgulanmaya başlayan bilincinin çağdaş dünyaya olan uzantıları olarak kabul edilmelidir. Çağdaş kent hayatı içerisinde anlatılan UFO öykülerinden (Degh ve Vazsony, 1976), televizyon ile insanların topluca hipnoz edilmelerine dayanan öykülere kadar (Çobanoğlu, 2003:237) çeşitlilik gösterebilen bu anlatı türü, mitolojik zamanların kabullerini modern zamanın göstergelerine eklemleyen bir niteliğe sahiptir. Özellikle Türkiye'de geçtiğimiz on yıl içerisinde (yükselen modernizm karşıtlığı ve postmodern eğilimlerle) deneyimlenmiş efsanelerin, amatör uygulamalı halk bilimi çalışmaları olarak da değerlendirilebilecek bir biçimde önce abartılı bir şekilde televizyon dünyasında (Özdemir, 2012:300), sonrasında ise sinema dünyasında bolca temsil olanağı bulduğu söylenebilir. Bütün bunlar, söz konusu türün topluma kanıksatmaya çalıştığı kimlik bilincinin önemini, sürekliliğini ve gücünü göstermektedir.

Yer yer din kaynaklı bir kimlik bilincinin etkisi görülse de efsanelerde etnik, ulusal ya da sınıfsal kimliklere dair göstergeler yok denecek kadar azdır. Bu metinlerdeki dinsel referanslar ise çoğunlukla karşılaşılan demonu etkisiz hâle getirmek ya da ondan gelecek olan zararı en aza düşürmek adına kullanılan dualar ve dinsel kökenli uygulamalar şeklinde ortaya çıkabilmektedir. Bu kapsamda efsanelerdeki biz bilincinin temelde insan türü ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim konu özelinde yapılmış bir tematik tasnif denemesinde yer alan 12 kategori içerisinde de insanların daima insan olmayan varlıklarla kurduğu iletişim modellerinin ön plana çıktığı görülmektedir (Çobanoğlu, 2003:77). Cin, peri, Al Karısı, Karabasan, Congoloz, Çarşamba Karısı, Yol Azdıran, Demirkıynak, Hızır, hortlaklar ve tanımlanamayan varlıklarla kurulan iletişimde bir tarafta daima sabit bir küme yer almaktadır: İnsanlar. Dolayısıyla her ne kadar karşılaştığı demonun kendisine zarar vermesini engellemeye çalışırken İslami dualar ya da pratikler kullanılsa da efsaneler içerisindeki biz kümesini, dinsel bir paranteze almanın doğru olmadığını, bu anlatılardaki biz kümesini, tıpkı mitlerde olduğu gibi insanların oluşturduğunu vurgulayarak bu metinlerdeki insan dışı imajların niteliklerine geçilebilir.

1.4. Taşlaşan Bedenler Hayvanlar Cinler ve Al Karısı

Efsaneler içerisindeki insan dışı varlıklara dair zihinde tasarlanan imajlar her açıdan insanın tam zıddına konumlandırılmaktadır. Söz konusu unsurlardan biri olan beden açısından bu imajlar incelendiğinde, insanların bedene yüklediği anlamın bu varlıklara dair imajlarda olmadığı görülür. Sözü edilen bu niteliklerden biri çıplaklıktır. Ankara'dan toplanan bir efsanede pınarda yıkanan üç çıplak kadından biri yakalanır eve götürülür ve eve bereketsizlik getirdiği için yeniden pınara götürülüp bırakılır (Sakaoğlu, 1989:66). Bedenin örtülmesi, insanlığın uygarlık tarihi içerisinde yalnızca bedenin korunması fonksiyonunu değil, aynı zamanda karmaşık örgütlenme modelleri ile birbirine bağlanan bireylerin cinselliklerinin de toplum tarafından denetim altına alınmasını sağlamak adınadır. Bu kapsamda örtülü olmayan beden, toplumsal normlarla örtüşmeyen yaşantıların da göstergesi kabul edilebilir. Söz konusu efsanede çıplak perinin eve getirilmesiyle ev ekonomisini olumsuz etkilemesi arasındaki ilişki, toplumsal bellekteki bireyin cinselliğini denetim altında tutma kaygısına

dayanmaktadır. Hamamda cinlerle karşılaşan bir insanı konu edinen bir başka efsanede ise cinlerin çırılçıplak olması anlatı içerisinde özellikle vurgulanır (Yavuz, 2013:68). İnsanın bedenini örtmesi, onun geliştirdiği uygarlığın bir parçasıdır. Dolayısıyla çıplaklık, aslında uygarlığa tezat oluşturan salt bir doğa işaretidir.

İnsan dışında kalan varlıklara dair imajların efsaneler içerisinde çoğunlukla cin olarak adlandırıldığı görülmektedir. Kavram, Latince "genius" köküne dayanmaktadır ve Arapça kanalıyla Türkçeye geçmiştir (Boratav, 1984:74). Latincede "ilahî varlık" anlamına gelen kavram, Arapçada insan dışı yaratıkları işaret etmektedir, Türkçedeki anlamı da Arapçada olduğu gibidir.

İnsan dışı varlıkların bedensel formlarına yönelik kabullerin kurgulanmasında "görünmezlik" fikri de oldukça yaygındır. Ancak bu görünmezlik niteliği, insan tarafından delinebilmektedir. Bir efsanede, adamın biri dua ederek hamamda cinleri teker teker öldürürken cinler en sonunda içlerinden bir kızı bu adama vererek ondan kurtulurlar. Adam, kızı evine götürür ancak o kız, adamdan başka kimseye gözükmemektedir (Seyidoğlu, 2005:171). Bu metin, görünmezlik fikrinin, ürkütücülüğü üzerinden cinlerle bağdaştırıldığını kanıtlamaktadır. Adamın duası ile cinlerin görünür olmaları, beden üzerinden gösterilen söz konusu ürkütücülüğün de ortadan kalkması anlamına gelmektedir.

Cinlerin bedenleri ile ilgili yaygın stereotiplerden biri, bu varlıkların, insanda olduğu gibi belirli bir bedene bağlı kalmadıkları ve farklı bedenler içerisinde ortaya çıkabildikleri şeklindedir. Bazı anlatılarda kişinin bir tanıdığının formuna giren cinler, insanların evlerine gelerek onları alıp götürürler. Bu konudaki örneklerin sayısı oldukça fazladır (Çobanoğlu, 2003:99-101; Balaban, 2013:647). Bu anlatıların çoğunda gece vakti eve o evde yaşayanların tanıdıkları kılığında kişiler gelir ve onları kırlara, uçurum kenarlarına, ıssız yerlere götürürler. Bir süre sonra gerçek ortaya çıkar ve cinler tarafından kandırılan insan, onları etkisiz hâle getirecek bir tılsım (kutsal bir söz vs.) sayesinde onlardan kurtulur. Burada cinlerin, tanıdık insan donuna girmelerinin tek fonksiyonu, yanlarında götürmek istedikleri insanın evden çıkmasını

sağlamak olmalıdır çünkü bir örnekte cinler, eve jandarma kılığına girerek gelirler, evde yaşayan köylüyü götürmeye çalışırlar ancak sonrasında gelenlerin cin olduğu ortaya çıkar (Çobanoğlu, 2003:101). Bu örnek göstermektedir ki gece yarısı eve gelen bir akraba, aynı köyde yaşayan bir komşu ya da daha önce hiç görülmemiş olan jandarma kıyafetleri içerisindeki kişilerin en büyük ortaklığı, evine geldikleri kişiyi uzaklara götürmeyi arzulayan birer demon olmalarıdır.

Cinlerin, insanların tanıdıklarının kılıklarına büründüğü anlatıların bir kısmında, söz konusu varlıkların cin oldukları, göründükleri kişilerin tanıdıkları ile karşılaşmaları ve konuşmaları sonucunda ortaya çıkar (Çobanoğlu, 2003:102). Demirkıynak adında ve farklı bedensel formlara bürünebilme yeteneğine sahip daha özel bir demon bulunmaktadır. Bu varlık yalnızca insanların ya da hayvanların bedensel formlarına değil aynı zamanda bitkilerin hatta ve hatta futbol topu gibi cansız varlıkların formlarına bile girebilmektedir. (Çobanoğlu, 2003:138). Onun Demirkıynak olduğunun göstergeleri de çıkardığı korkutucu ses ve pis kokusudur. Bu sesle insanları korkutup öldürmeyi hedeflemektedir.

Cinlerin, büründüğü bedensel formlardan biri de güzel kadınlardır (Seyidoğlu, 2005:205). Kadın olduklarının özellikle vurgulanmadığı durumlarda, kadınları andırır biçimde bedensel niteliklere sahip bir şekilde, söz gelimi çok uzun saçlı olarak tasavvur edildikleri de görülmektedir (Balaban, 2013:652). Bu anlatılardan birinde hamamda çalışan bir görevli, sabaha karşı havuzda gülüşüp eğlenen üç kadınla karşılaşır, bu kadınların saçları öylesine uzundur ki havuzun üzerini olduğu gibi kaplamıştır (Çobanoğlu, 2003:86). Kimi anlatılarda güzel kadın formundaki cinler, erkeklerin şehvetini uyandıran şekilde çıplak ve dans ederek ortaya çıkarlar (Önal, 2013:172). Bu tarz durumlarda insanların, cinlerden zarar görmemek için cinsel dürtülerine yenik düşmemeleri gerekmektedir. Cin ve insanın bir cinsel deneyim yaşaması fikri, geleneğin taşıyıcıları tarafından oldukça ürkütücü kabul edilir ve korkunç sonuçların ortaya çıkacağı düşünülür. Türün yeniden üretiminin hizmetinde olmayan bir cinsellik, Kristeva tarafından murdarlık olarak tanımlanmaktadır (2014:106). Bunun için bu temayı işleyen metinlerde, bu deneyim yaşanacağı anda çoğunlukla insanın

dua etmesiyle bu kirlilik barındıran durumdan kurtulduğu görülür. Dua, insanı, içinde bulunduğu çıkmazdan kurtaran en temel tılsımlardan biridir. Bu anlatılardan çok azında cin ile insan evlenir ancak bu birliktelik de uzun sürmez. Bir örnekte bir çobanın karşısına peri kızları çıkar ve çoban bunlardan birini beğenir ve evlenirler ancak bir süre sonra çobanın anne ve babası eve hoca getirerek oğullarının evlendiği peri kızını öldürterek oğullarını geleneğin onaylamadığı bu durumdan kurtarırlar (Çobanoğlu, 2003:112). Bu tarz anlatıların üreticilerinin çoğunlukla erkek olmasının, metinlerdeki cinsel temanın kadın bedenindeki cinlerle vurgulanması durumunu pekiştirdiği düşünülebilir.

Periler de ekseriyetle güzel birer kadın olarak metinlerde ortaya çıkmaktadır. Bu anlatılardan birinde gece vakti bir adamın karşısına çıkan bir peri, adama sarılır, adam korkar ve mezarlığa kaçar ve orada bir mezara sarılarak periden kurtulur (Önal, 2013:192). İnsan dışı varlıklara dair imajın pekiştirilmesinde insana ait niteliklerin dönüştürülerek yeniden kurgulanması belirleyicidir. İnsansı biyolojik ve kültürel niteliklerin yansımalarını, toplumsal bellekte üretilen ve saklanan cinlere dair tasavvurlarda da görmek mümkündür. Bunlardan biri beslenme pratikleridir. Cinlerin de bilinen canılar gibi beslendiklerine inanılmaktadır. Çoğu anlatıda cinlerin insanların besinlerini aldıkları vurgulanırken bir anlatıda cinlerin tezekle beslendikleri (Çobanoğlu, 2003:93) dile getirilmektedir.

Cinlere dair bedensel özellikler, sınırları belli olan ve her anlatıda birbirini tekrar eden katılaşmış nitelikler bütünü değildir. Bazı anlatı örneklerinde cinlerin boylarının çok kısa oldukları dile getirilirken bazı anlatmalarda ise onların boylarının çok uzun olduğu söylenir. Bu efsanelerden birinde adamın biri, gece vakti, hizmetçisi ile hamama gider. Hamamda çırılçıplak adamlar vardır ve hepsinin boyu çok uzundur. Hamamdan dönerken, adam, hizmetçisine hamamdaki adamların boylarının çok uzun olduğunu söyler ve buna dikkat edip etmediğini sorar. Yanındaki hizmetkâr da “O da bir şey mi diyerek” uzamaya başlar ve minare boyuna ulaşır ve elindeki feneri de minarenin tepesine takar. Adam oradan kaçar ve bir süre sonra hizmetkârı yanına gelir. Adam olanları anlatır ve hizmetkârı, bunların gerçek olmadığını söyler. Caminin yanına gidip baktıklarında minarenin tepesinde feneri asılı bir şekilde görürler ve bunu

yapanın bir cin olduğu ortaya çıkar (Yavuz, 2013:68). Aynı bölgeden derlenen başka bir metinde ise cinlerin kısa boylu, kambur ve başlarının külahlı olduğu söylenmektedir (Yavuz, 2013:72). Çirkinliklerinin özellikle vurgulandığı efsaneler bulunmaktadır (Yavuz, 2013:219). Bedenin tamamının ya da bir bölümünün birden uzamaya başlaması fikri, efsanelerde insan dışı bir demon olmanın göstergelerindendir. Bu örneklerden birinde, bir oğlak formunda olan demonun ayakları uzamaya başlar (Yavuz, 2013:70); başka bir örnekte ise bir kuş formunda olan cinin kanatları uzamaya başar (Yavuz, 2013:78). Cinlerin çok kısa ya da çok uzun bedenlere sahip olduklarına dair fikirler birbirleri ile örtüşmüyor gibi görünse de aslında olağan insan bedeninin uzağında (insana göre çok kısa ya da fazlasıyla uzun) kabul edilmeleri, bu tasarımların en büyük ortaklıklarıdır.

Metinlerde yer alan cinler, kaynak kişiler tarafından çoğunlukla insanlar ile mukayese edilirken, insanın topraktan, cinlerinse ateşten yaratıldığı, anlatılan metinlerle bağlantılı olmasa da ısrarla vurgulanır (Balaban, 2013:649). Bu vurgu insan ve cin arasındaki sınırı ve bu iki grubun ayrılığını meşrulaştırmak adınadır. Cinlerin bedenlerinin, insanlar gibi topraktan üretilmemiş olması, cinlerin insana uzak konumlandırılmasının kökensel nişanıdır.

Öte yandan bu varlıkların boylarının küçük, başlarının sivri oldukları dile getirilmektedir (Balaban, 2013:652). Kimi anlatılarda cinlerin boyu bir parmak kadar küçük olmaktadır (Çobanoğlu, 2003:44). Başlarının sivriliğinin kaynağı da bazı örneklerde başlarına taktıkları külahlara dayandırılmaktadır (Çobanoğlu, 2003:44). Bazı metinlerde ise başlarının çok büyük olduğu vurgulanmaktadır. Bir örnekte bir at ya da eşek üzerinde koca kafalı bir yaratık gören bir adam, onun cin olduğunu anlayıp dua ederek ondan kurtulur (Çobanoğlu, 2003:90). Söz konusu anlatıda cin olduğu düşünülen yaratığın tek belirgin özelliği başının büyük olmasıdır.

Cinlerin uzun sakallı olarak betimlendikleri de görülmektedir. Bu örneklerden birinde kısa boylu ve kızıl sakalları olan bir cinden bahsedilmektedir (Çobanoğlu, 2003:44). Bir başka örnekte ise bir metre boylarında ve çok uzun sakalları olan bir cinden söz edilmektedir (Çobanoğlu, 2003:92). Cinlerin

yüzlerine dair ayrıntılı betimlemeler bulunmamakla birlikte burunsuz olmaları (Yavuz, 2013:238) ya da burunlarında tek delik olması, bu konudaki kısmi bilgiler arasında yer almaktadır.

Beden üzerinden insan ve demonu ayrıştıran kurgulara verilebilecek örneklerden biri, yedi başlı ejder imgesidir. Bir efsanede böyle bir ejder köyün birinde bir kıza âşık olur ve köylüye zulmetmeye başlar. Anlatının sonunda yedi yaşındaki bir çocuk, bu ejderi etkisiz hâle getirir (Seyidoğlu, 2005:203). Yedi başlı demon fikri, yalnızca efsanelerde değil, başta masallar olmak üzere diğer sözlü anlatı türlerinde de beliren bir figürdür.

İnsan olmayan belirsiz ve ilkel demonlar olan cinlerin bedenlerine dair bu anlatılardaki temel ortaklıklardan biri, özellikle onların ayaklarının topukları ön tarafa, parmakları da arka tarafa bakacak şekilde ters olması (Seyidoğlu, 2005:169,170,171; Yavuz, 2013:75,232) fikridir. Pek çok örnekte, başlangıçta karşıdakinin insan olduğunu düşünen efsane kahramanlarının gözleri bir şekilde karşıdakilerin ayaklarına kayar, ayakların ters olduğunu gördüklerinde ise aslında onların cin olduğu ortaya çıkar (Rayman, 2001:51). Bu konuda yapılan bir katalog denemesinde 12 örnek metin yer almaktadır (Çobanoğlu, 2003:85-88). Bu örneklerden bazılarında insanlar cinlerin bulunduğu bir ortamın içinde olduklarını anlamadan önce kendi ayaklarının ters olduğunu görüp şaşırırlar ve sonrasında etraflarındaki diğer insanların da ayaklarının ters olduğunu görüp cinlerle aynı mekânda olduklarını anlarlar (Çobanoğlu, 2003:85). Yaygın olarak görülen terslik fikri, kümeler arasındaki sınırların çok basit ve birbirine zıtlık oluşturan unsurlarla belirlendiğinin kanıtıdır.

Farklı anlatılar içerisinde görülen bu tema, aslında basit bir mantığa dayanmaktadır. Simetrik düzlemde insanın karşıtı kabul edilen bu varlıkların bedenlerindeki terslikler, ahlaken olduğu kadar bedenen de insanın tam karşısında konumlandırılmaları ile ilişkilidir. Bu basit mantığa göre insan

bedeninin bilinen formunun tersi, cinlerin bedenlerine ait tasarımların da şekillenmesini sağlamıştır.[45]

Cinlerin de tıpkı insanlar gibi üreyebildiklerine inanılmaktadır. Bir anlatı içerisinde cinler hamamda bir doğum gerçekleştirirler (Seyidoğlu, 2005:172). Buna benzer farklı anlatılarda da doğum yapan cinler, insanlardan bir ebeyi yardıma çağırırlar. Söz konusu efsaneleri üreten toplumdaki ataerkil yapının izi, cinlerle ilgili tasarımlarda da belirmektedir. Doğum esnasında özellikle erkek bebek arzulanmaktadır.

Bedensel bütünlüğün bir şekilde bozulması, demonun iktidarının da kaybolmasına ve insanın denetimi altına girmesi sonucunu doğurabilmektedir. Diyarbakır'dan toplanan bir efsanede Kepoz adı verilen bir demon, geceleri ahırlara girmekte ve atları koşturmaktadır. At sahipleri bunu yakalayıp saçından bir parça keserler ve yıllarca onu tutsak olarak çalıştırırlar. Bir gün kesilen saçını bulan Kepoz özgürlüğüne kavuşur (Yavuz, 2013:74). Benzerleri, kahramanı Al Karısı olan anlatılarda bolca bulunabilecek olan bu anlatıda demonun etkisizleştirilmesi onun bedeninden bir parçanın ayrılması suretiyle gerçekleşir.[46]

Başlangıçta insan bedenine sahip olan ancak çoğunlukla toplumsal normlara uymadığı için toplumun dışına itilerek taşa dönüşen kişilerin kahramanı olduğu efsaneler, yalnızca bu metinleri içeren bir tip kataloğu oluşmasını sağlayacak kadar yaygınlık kazanmıştır. Bu anlatılar içerisinde anlatının başında insan olan figür, anlatının sonunda taşa dönüşür. Bu dönüşümün temel belirleyicisi ise toplumsal normların ihlal edilmesi şeklinde belirmektedir. Normları ihlal eden insanlar, insan dışı varlıklara dönüştürülmek suretiyle cezalandırılırlar.

---

[45] Cinlerin bedenlerinin tasarımındaki tersliği andırır biçimde Eliade, sapkın davranışlar ve bedensel sıradışılıkları ilişkilendirir ve Yunan mitolojisinden pek çok örnek sıralar (2003:350).

[46] Doğu ve Orta Avrupa'da yaygın olan vampir efsanelerinde de vampirleri etkisiz hâle getirme yöntemlerinden biri onların bedenlerinin mezardan çıkarılıp başlarının kesilmesi şeklinde gerçekleşir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: (Er, 2000).

İhlal edilen normlar ise toplumsal yaşantının düzenlenmesinde son derece etkindir. Burada toplumun ekonomik faaliyetlerinden cinsel yaşantının düzenlenmesine kadar uzanan ve karmaşık bir bütün olan kültürün farklı tamamlayıcıları ile ilgili kurallar ve bunların ihlali belirleyicidir. Bu anlatılardan birinde çocuğunun altını temizlerken ekmek kullanan bir kadın cezalandırılır ve taşa dönüşür (Ergun, 1997:366). Buna benzer bir başka anlatıda ise sofra başındaki bir kadın çocuğunun altını ekmekle temizleyeceği esnada gökten bir mendil iner, ancak kadın mendil yerine ekmeği kullanmayı sürdürür ve sofradaki herkes taşa dönüşür (Rayman, 2001:32). Bu ve benzeri anlatıların altında tarım toplumlarının temel besin maddesi olan buğdayın fetişleştirilmesi fikri yer almaktadır. Bu fetişleştirme, toplumun beslenme kaynaklarını olumsuz etkileyebilecek durumları en aza indirmek adınadır.

Mezarlıkları tuvalet olarak kullanmak da icracının bedeninin taşa dönüşmesini sağlayan bir tabu olarak belirmektedir. Bu konuda anlatılan bir efsanede mezarlıktan geçerken oraya tuvaletini yapan bir adamın elindeki orakla birlikte taşa dönüştüğü söylenmektedir (Ergun, 1997:375). Zor durumda kalan kimselerin bu durumlarından kurtulabilmek için Tanrı'ya vaatte bulunmaları ve bu vaatlerini tutmamaları durumunda da Tanrı, onların bedenini taşa dönüştürmek sureti ile cezalandırır. Bu temada verilen vaatler çoğunlukla zorda kalınan durumdan kurtulmak karşılığında kurban kesmek şeklindedir. Ancak kurtulan kişiler kurban niyetine bit ya da pire gibi küçük canlıları öldürürler ve bunun karşılığında Tanrı onları taşa çevirir (Görkem, 1987:229). Bu anlatıda bedenin taşa dönüşmesinin nedenlerinden biri de insanların cimriliği ve ihtiraslarıdır. Bir anlatıda yoksul bir kadın kendisine yardım etmeyen çobanları kargışlar ve çobanlar, koyunları ile birlikte taşa dönüşür (Yavuz, 2013:126). Paylaşımcı olmamak, toplumsallığın bireyselliğe görece daha baskın olduğu geleneksel kültürün onaylamadığı davranışlardandır.

İnsan cinselliğinin denetim altına alınması meselesi, insanın örgütlenme modellerinin kurgulanmasını sağlaması açısından, aslında uygarlık tarihinin önemli kilometre taşlarından biri kabul edilmektedir. Bu kapsamda cinsel deneyimler söz konusu olduğunda, ilgili toplumsal yaşantı içerisinde uyulması gereken kurallar bulunmaktadır. Bu kuralların ihlal eden kişiler, efsanelerin

ördüğü zihinde bedenlerinin taşa dönüşmesi şeklinde bir cezaya çarptırılırlar. Amasya'dan derlenen bir efsanede tarlada çalışan bir genç kıza sarkıntılık eden kişinin taşa dönüştüğü vurgulanmaktadır (Balaban, 2013:506). Bu tarz anlatılar toplumu oluşturan bireyleri, normlara uyulmadığı takdirde onların bedenlerini taşa dönüştürmek suretiyle tehdit etmektedir.

İstisnai olsa da bedenin taşa dönüşmesinin kaynağı demonik varlıklar şeklinde belirebilir. Bir efsanede aileleri yüzünden evlenemeyen bir çift, kaçmaya karar verir ve buluşacakları yerde bir cadı, onları taşa dönüştürür ve kendisi de bir çalıya dönüşür (Rayman, 2001:27). Bu anlatı içerisinde her ne kadar insan bedenlerini taşa dönüştüren gücün kaynağı bir demon olsa da genç sevgililerin taşa dönüşmeye giden yolda sosyal normları ihlal ettikleri açıktır. Geleneksel kültürde evlenme de dâhil olmak üzere davranışların belirlenmesinde aile büyüklerinin yargıları temel alınmalıdır, aksi durumlar cezalandırmayı gerektirebilir.

Bazı durumlarda ise bu kuralları ihlal eden kimseleri cezalandırmaya gelenler, sosyal normların savunucu ve uygulayıcılarının duaları ile etkisizleştirilip taşa dönüşür ve bu dönüşüm, normları ihlal edenlerin davranışlarını sorgulamalarını sağlar. Bu temanın işlendiği bir efsanede törelerinden uzaklaşan bir toplumu cezalandırmak için gelen bir ejderha, törelerin ihlal edilmesini istemeyen ve bu duruma üzülen bir kadının duası ile taşa dönüşür ve bunu gören köylüler geleneklerine tekrar sarılırlar (Rayman, 2001:35). Bu tarz kurgulara sahip olan metinlerde demonlar, bireylerin mensubu oldukları toplumun normlarını kanıksamalarında araçsallaştırılmaktadır.

Efsaneler içerisinde Şeytan'ın bedenine dair tasarımlar, mitlerdeki bilincin uzantısı niteliğindedir. Şeytan, bazı efsaneler içerisinde fiziksel müdahale ile etkisiz hâle getirilebileceğine inanılan bir imaja sahiptir. Isparta'dan toplanan bir efsanede iki genç, dağa odun kesmeye gider ve orada bu gençlerden biri hangi ağaca odun kesmeye gitse, orada kendi arkadaşını görür ve sonunda kendi arkadaşının uzakta olduğunu anladıktan sonra bu gördüğünün şeytan olduğunu anlar ve onu tabancası ile öldürür. Sabah olduğunda gidip bakarlar ve Şeytan'ı vurdukları yerde kül birikintisi olduğunu ve oradan hala dumanların çıktığını

görürler (Göde, 2010:351). Şeytanın vurulduğu yerdeki kül kalıntıları aslında Semitik gelenekteki anlatılarla biçimlenmiş olan şeytanın bedeninin hammaddesinin ateş olduğu kabulüne dayanmaktadır. Buradaki kabule göre insan ve Şeytan arasındaki ayrım, onların bedenlerinde kullanılan hammadde ile somutlaşmaktadır.

Şeytan'ın tanıdık insanların şekline girebileceğine dair stereotipler de farklı efsanelerde görülmektedir. Bu efsanelerden birinde bir kadın, uyurken arkadaşı kılığında evine gelen şeytana inanır ve Şeytan onu dağa kaçırıp tecavüz eder (Göde, 2010:350). Şeytan'ın kişinin arkadaşının kılığına girebilmesi teması, başka bir anlatıda da (Göde, 2010:351) görülmektedir. Bazı metinlerde de cin olarak geçen demonlar, kişilerin tanıdıklarının formuna bürünebilmektedir. Bir efsanede adamın biri, gece olunca hamama gitmek istediğini hizmetkârına söyler ve ondan bir fenerle gelmesini ister. Gece olunca bir cin, adamın hizmetkârının kılığına girip gelir ve adamı hamama götürür (Yavuz, 2013:68). Bu anlatılar göstermektedir ki, insanın nitelikleri belli ve sınırlı olan bedenine karşılık cin ve şeytanların farklı formlara bürünebilme yeteneğine sahip bedenleri bulunmaktadır ve bu da insan dışı varlıklara dair imajların, insan için tehlikeler barındırabileceği stereotipine dayanmaktadır. Öngörülebilir olmama durumu, söz konusu demonların tehlikeli olduğuna dair endişeleri güçlendirmektedir.

Şeytan'ın kör olduğu fikri de sözlü kültür ortamı içerisindeki metinlerde vurgulanır. Bir efsanede adadığı bir adak sonucunda oğlu İsmail'i kurban etmeye götüren İbrahim'in karşısına çıkan Şeytan, İsmail'e durumu anlatır ve onu başkaldırıya kışkırtır. Bunun üzerine İsmail yerden toprak alır ve Şeytan'ın yüzüne atar ve Şeytan bu olaydan sonra kör olur (Yavuz, 2013:218). Türkçede yer alan "Kör Şeytan" kalıbı buna benzer farklı efsanelerle desteklenmektedir. Türk mitolojisinde de Erlik Han'ın yardımcılarının Körmösler adı ile adlandırılması, aslında bu stereotipin İslam öncesi Türk Paganlığından getirilerek İslam sonrası mitolojiye eklemlendiğini göstermektedir.

Örnek metinler içerisinde cin gibi genel bir adla değil de daha özel bir ad ve niteliklerle beliren en önemli demon Al Karısı'dır. İnanca göre lohusa

kadınların ciğerini yemek için gelir. Lohusa kadının fenalaşıp ölmesi folklorda al basması olarak adlandırılır. Bu şeytani varlık bazı durumlarda bir keçi ya da tilki formunda bazen de pejmürde, dağınık saçlı bir kocakarı olarak betimlenir (İnan, 2000:171). Bu betimlemelerde özellikle çirkinlik ve yaşlılık açısından mitlerdeki Erlik Han'ı andırdığı açıktır. Başka bir deyişle ilksel yabancıya dair ortak bellekte hazır bulunan stereotipler, farklı şeytani varlıkların imajlarını beslemektedir denilebilir.

Al Karısı adlı bu demon, anlatılar içerisinde cinsiyet olarak bir kadın şeklinde belirmektedir. Güçlü ve devasa bir bedeni bulunmaktadır. Bazı anlatılarda anlatıcılar onun bedeninin bir deve kadar güçlü olduğunu dile getirirler. Bu gücünden dolayı yakalandıktan sonra evde çalıştırılırken hiç yorulmadığı dile getirilir (Seyidoğlu, 2005:132). Memelerinin büyüklüğü özellikle vurgulanır (Balaban, 2013:526). Büyük meme imgesi bir ana tanrıça fikrine yapılan gönderme niteliğindedir. Tutsak alınan Al Karısı'nın, aslında eve bereket getirdiğine inanılmaktadır. Bu bereket fikri, geleneksel kültürde kadının ev ekonomisi açısından üzerine yüklenen roller de hesaba katıldığında, onun bedeninin ev işlerini yorulmadan yapmasına dair stereotiple de desteklenmektedir. Pek çok anlatıda onun ekmek yapmak için kullandığı hamur hiç bitmez, hatta bazı anlatılarda Al Karısı'nın ekmek yaparken memelerinin birini sağ omzuna diğerini de sol omzuna atacak kadar büyük olduğu dile getirilir (Balaban, 2013:526). Büyük meme ile ekmek yaparken hamurun bitmemesi imgelerinin birlikte sunulması aslında anasoylu örgütlenme modeline dayanan arkaik dönemlerde ana tanrıça üzerinden geliştirilen bereket fikrinin çağdaş dünyadaki mitolojik kalıntısı olarak okunabilir. Hamurun bitmemesi dışında bazı anlatılarda evdeki odunların bitmemesi durumu da söz konusu olabilmektedir.

Bazı örneklerde uzun boylu olduğu da belirtilen Al Karısı'nın (Çobanoğlu, 2003:129) güçlü kuvvetli olması onun adlandırmasında bulunan "al" ibaresi ile ilişkili olmalıdır, çünkü ateşi sembolize eden bu renk, mitolojide kıyıcılığın ve gücün göstergesidir. Farklı mitolojik geleneklerde savaş ilahlarının renklerinin kırmızı olması ya da Oğuz Kağan destanının Uygurca varyantında kahramanın ağzının kıpkırmızı olduğunun söylenmesi aynı mantığın sonucudur.

Kırmızı rengi Al Karısı'nın yalnızca adlandırmasında değil aynı zamanda onun bedeninin betimlenmesinde de kullanılmaktadır. Bazı anlatılarda Al Karısı'nın kırmızı ve uzun bir kıyafet içinde belirdiği görülmektedir (Seyidoğlu, 2005:135; Balaban 2013:645). Bir anlatıda Al Karısı'nı gören bir kadının onun bir geline benzediğini söylediği görülür (Çobanoğlu, 2003:126). Al Karısı adlandırmasındaki Al ibaresi, Türk toplumunun geleneksel kültüründe yer alan gelinlik renginin kırmızı olması durumu ile de örtüşmektedir. Yine aynı anlatıda Al Karısı'nın güzel bir kadın olduğu vurgulansa da bu fikir, Al Karısı'nı işleyen efsanelerde nadiren ortaya çıkmaktadır, genelde bu ruh, çirkinliği ön plana çıkartılarak betimlenmektedir. Bazı varyantlarda ise Al Karısı'nı gördüğünü söyleyen kaynak kişiler, onun baştan aşağı siyah bir kıyafet içinde olduğunu söylemektedir (Seyidoğlu, 2005:137; Balaban, 2013:643). Ayrıca bu demonun kimi anlatılarda saç renginin sarı ve parlak (Çobanoğlu, 2003:129), kimi anlatılarda ise kara olduğu (Seyidoğlu, 2005:141) ve saçlarının dağınık olduğu (Yavuz, 2013:248) dile getirilmektedir. Öte yandan çirkinliğini pekiştirmek için bu figürün ellerinin buruşuk ve parmaklarının da çuvaldıza benzediği vurgulanmaktadır (Rayman, 2001:55). Al Karısına dair bu bedensel betimlemelerdeki ortaklıklar arasında onun güçlü olması ve çirkinliği ön plana çıkmaktadır.

Kimi anlatılarda ise Al Karısı'na acıyan erkek, onu yakalamaz ve Al Karısı insanın bu hareketine karşılık onun evine gider ve gizlice ev işlerine yardım eder ancak kimse onu göremez (Seyidoğlu, 2005:135). Bununla alakalı olarak lohusa kadının yanına gelen Al Karısı'nın başlangıçta bir gölge şeklinde belirdiği de görülmektedir. Gölgeyi gören lohusa kadın kocasını çağırdığında gölge kaybolur (Çobanoğlu, 2003:126). Bu anlatılar bize şunu göstermektedir ki Al Karısı'nın bedeninin insanlar tarafından görülmesi ancak onun tutsak alınması ile gerçekleşmektedir.

Görünmezlik gibi, henüz yakalanmamış olan Al Karısı'nın farklı insanların bedenlerinin formlarına bürünebildiğine de inanılmaktadır. Doğum yapan kadının ciğerini yemek için gelen Al Karısı, o kadının tanıdığı bir kişinin formuna bürünebilmektedir (Seyidoğlu, 2005:135). Bu tema bir başka örnekte de yer almaktadır. Doğum yapmış olan lohusa kadının karşısına kocası kılığında çıkan

Al Karısı, kadını kaçırır (Görkem, 1987:221). Al Karısı anlatılarda her ne kadar antropomorfik bir kurguya sahip olsa da kaynak kişiler aslında onun bir insan olmadığına inanmaktadır. Ta ki üzerine iğne batırılıp tutsaklığının başladığı ana kadar… Bu andan itibaren onun bir insan olduğu dile getirilmektedir (Balaban, 2013:644). Onun insan kabul edilmesinin bir sonucu olarak da bu eşikten itibaren Al Karısı'nın üzerine toplumsal iş bölümü içinde çalışmak gibi insana ait roller yüklenmeye başlar. Öte yandan Al Karısı'nın büründüğü formlar yalnızca insan formları ile sınırlı değildir. Bir anlatıda Al Karısı bir kıl formuna bürünür ve lohusa kadının çorbasının içine girerek lohusanın ciğerini çalmaya çalışır (Yavuz, 2013:87). Görüldüğü gibi Al Karısı'nın bürünebileceği formlar da diğer cinlerde olduğu gibi geniş bir yelpazeye sahiptir.

Örnekleri nadir olan anlatılarda esir alınan Al Karısı'nın, canlılara özgü bir şekilde üreyip çocuk sahibi olduğu dile getirilmektedir (Seyidoğlu, 2005:137). Fakat bu metinlerde bu üremenin ne şekilde olduğu ve çocukların babasının bir demon mu yoksa bir insan mı olduğu konusu üzerinde durulmaz.

Tehlikeli kabul edilen insan dışı varlıkların bedeni yalnızca bir demon şeklinde değil aynı zamanda bir hayvan olarak da belirebilmektedir. Hayvanların, insanlarla çatışma oluşturan kurguların bir parçası şeklinde belirdiği pek çok efsane örneği bulunmaktadır. Silifke'den derlenen ve varyantları farklı yerlerde de bulunabilecek bir efsaneye göre bir kralın kızı olur ve kâhinler, kızın 19 yaşına geldiğinde bir yılan tarafından sokularak öldürüleceğini söylerler. Kral denize bir kule yaptırır ama kız kaderinden kaçamaz ve 19 yaşına geldiğinde kendisine getirilen bir sepet üzümün içine saklanan yılan tarafından sokularak ölür (Sakaoğlu, 1989:72). Biz kimliğini kral vurgusu ile en üst perdeden temsil eden kişinin çocuğunu öldüren varlığın bir yılan formunda belirdiği bu anlatıda kule, insana ait ve uygarlığı anıştıran bir mimari yapıdır. Dolayısıyla yılanın temsil ettiği yabaniliğin tam karşısında yer almaktadır. Anlatılar içerisinde bu yapılar insanı, kendi dışında kalan mekândan ve söz konusu mekânda yaşayanlardan ayırma fonksiyonu taşımaktadır.

Bayburt sınırları içerisinde bulunan ve büyük bir yılanı andıran bir kayalıkla ilgili anlatılan efsanede ise dev bir ejderhanın köye saldırdığı anda, yaşlı bir

kadın dua eder ve saldırgan taşa dönüşür. Aynı anlatının farklı iki eşmetninden birinde hamile bir kadının duası ile diğerinde de bir hocanın duası ile ejderha taşa dönüşür (Sakaoğlu, 1989:10). Bu anlatı içerisinde bilgi ve deneyim sahibi olmanın göstergesi olan yaşlılık, aileye çocuk getirecek olmasından dolayı hamilelik ve dinsel bilgi ve pratiklere hâkim olması nedeniyle hocalık; bu korkunç canavarı etkisizleştirerek onun bedeninin taşa dönüşmesini sağlayan tetikleyici güçlerdir. Üç varyantta da anlatıdaki biz kümesinin temsilcileri, tehlikeli ejderhanın bedeninin taşa dönüştürüp onu etkisizleştirerek yaşadıkları köydeki insanları kurtarmış olurlar. Burada saldırgan canavarın taşa dönüşmesinde, Tanrı'ya yapılan dua belirleyicidir ve eğer duası kabul olunan kişi Tanrı'nın arzularını yerine getirmezse Tanrı onu da cezalandırabilir. Erzurum'dan toplanan bir efsanede bu tema ile karşılaşılır. Anlatıda bir çoban, bir ejderha ile karşılaşır ve Tanrı'ya dua ederek eğer o ejderhayı taşa dönüştürürse kendisi için yedi kurban keseceğini söyleyerek adakta bulunur. Sonrasında ejderha taşa dönüşür, ancak çoban adağını yerine getirmez. Yedi kurban olarak yedi bit öldürür, bu durum Tanrı'yı öfkelendirir ve çoban taşa dönüştürülerek cezalandırılır (Sakaoğlu, 1989:13). Özetle Tanrısal güç sayesinde saldırgan demonun taşa dönüşmesi, şartlı bir eylemdir ve buradaki şart, tanrısal gücün otoritesini kabullenerek onun arzularını yerine getirmektir. Elazığ'dan derlenen ve sonunda ejderhaların taşa dönüştüğü iki anlatıda da son derece masum insanların duaları ile bu durum gerçekleşir (Görkem, 1987:226-227). Ejderhanın psikanalizde spermi sembolize eden ve dolayısıyla erillik (tohum) sembolü olarak görülen tuz (Jones, 2007:110) ile etkisiz hâle getirildiği fikrini içeren efsaneler de bulunmaktadır. Bu efsanelerden birinde köylülere zarar veren ejderha, ona tuz verilmesi suretiyle etkisiz hâle getirilir. Ejderha tuzu yedikçe su içmek ister ve fazlasıyla su içtikten sonra çatlayıp ölür ve insanlar kurtulur (Balaban, 2013:535). Kimi anlatılarda ejderhaların ağzından ateş püskürttüğü vurgulanmaktadır. Diyarbakır'dan derlen bir efsanede bu tarz bir ejderha etrafını sürekli yakmaktadır. Yöre insanları dua eder ve gökten gelen bir zincir ejderhanın boynuna dolanarak onu gökyüzüne çeker. Bölgedeki kayaların siyah olmasının nedeni olarak bu efsane anlatılır (Yavuz, 2013:80). Bu örnekler, sosyal normları ihlal eden insanlar ve insanlara saldıran canavarlar arasında, efsaneleri üreten zihnin bir ilişki kurduğunu göstermektedir. Her iki grubun da

anlatıların sonunda taşa dönüşmesi, aslında sosyal normları ihlal eden insanların bir nevi canavarlaşacağına dair fikirleri göstermektedir.

Yılanın şeytan ile işbirliği yaptığına dair anlatılar Semitik mitolojinin metinlerinde[47] ve Altaylardan derlenen mitolojik metinlerde olduğu gibi Anadolu efsaneleri içerisinde de beliren bir durumdur. Isparta'dan derlenen bir anlatı, bu Semitik etkinin doğrudan görüldüğü örnekler arasındadır. Anlatıya göre Âdem ile Havva cennette yaşarken Şeytan, yılan ile işbirliği yapar ve cennete girerek Âdem ile Havva'nın yasak olan buğdayı yemesini sağlar ve bu durum üzerine Tanrı, yılanın ayaklarını keserek onu dünyaya gönderir ve yılan sonsuza kadar dünyada sürünür (Göde, 2010:278). Yine başka bir efsanede yılanın Muhammed Peygamber'e zarar vereceği esnada bir kedinin yılanı öldürdüğü dile getirilir. Bu olay yaşanana kadar kedinin ayakları yoktur, yılan ise ayakları olan bir hayvandır. Bu olaydan sonra yılanın ayakları kediye geçer (Göde 2010: 279). Bu anlatının başka bir varyantında da ayakların kediye geçmesi motifi yer almasa da tema aynıdır. Kedi, Peygamber'i yılandan kurtarır, Peygamber de kedinin sırtını okşar ve bundan dolayı kedinin sonsuza kadar sırtüstü düşmeyeceğine inanılır (Önal, 2013:111). Yine Isparta'dan toplanan bir başka efsanede, bir ejderha bir bölgede yaşamakta ve kendisine yaklaşan tüm hayvanları yutmaktadır. Bir genç, bir eşeğin sırtına heybeyi yükler ve heybenin bir gözüne kaynayan kireç diğerine de su koyup eşeği, ejderhaya doğru yollar. Ejderha hayvanı yutunca kaynayan kireç ve suyu da yutmuş olur ve acıya dayanamayarak ölür. Gencin soyundan gelenler oraya yerleşirler, köyün adı Yılanlı Köyü, sülalenin adı da Yılanlıoğulları olarak kalır (Göde, 2010:307). Bir anlatıda bacakları alınıp kediye verilirken başka bir anlatıda onu öldürenin kahramanlaşması, yılanın şeytan ile özdeşleştirilmesi ile ilgili görünmektedir.

Öte yandan yılan ve şeytan ilişkisi, bazı anlatılarda yılan ve cin ilişkisi şeklinde de kendini gösterebilmektedir Şeytanın yılan formuna girmesi fikri cinlerin yılan formuna girmesine dönüşebilmektedir. Bu efsanelerden birinde bir müderris, insanlarla birlikte cinlere de eğitim vermektedir. Bu cinlerden biri bir

---

[47] Semitik gelenek içerisinde yılanın, Âdem ve Havva'yı kandırarak yasak meyveyi yedirmesine dair mitosla ilgili, yılanı salt kötülüğün kaynağı olan bir figür olarak göstermekten ziyade, insanların iyi ve kötüyü tanımasına yardımcı olan bir figür olarak kabul edildiğine dair yorumlar da bulunmaktadır (Hooke, 1993:52).

gün yılan donuna girer, insan olan öğrenciler de onu öldürür (Balaban, 2013:555). Bu öldürme eyleminin cezasız kalması, insan dışı imajın, yılan üzerinden Şeytan ile özdeşleştirilmesi sonucu ortaya çıkan bir meşruiyete dayanmaktadır.

Bir başka anlatıda yılan, otoriter bir kötü şeklinde belirmektedir. Efsaneye göre yılan, sivrisineği çağırıp ona en lezzetli kanın hangi canlıda bulunduğunu tespit etmesini söyler. Sivrisinek araştırıp en lezzetli kanın insanda bulunduğunu anlayıp yılana doğru giderken bir kırlangıca rastlar. Kırlangıçla konuşurlar ve sivrisinek meseleyi anlatır. Kırlangıç, sivrisineğin dilinden insanın kanının tadına bakmak istediğini söyler ve sivrisinek dilini uzattığında ısırıp koparır (Görkem, 1987:239). Sivrisineğin sesinin çok ince olmasını açıklayan bu efsanede kırlangıç, insanları koruyup kollayan bir hayvanken özellikle yılan insanlara karşı yürütülen kötülüğün lideri konumundadır.

Efsanelerde yılanın kötülüğü, inanca göre ilk insan olarak kabul edilen Âdem dönemine kadar dayandırılmaktadır. Bu anlatılardan birinde yılan, Âdem'i zehirleyeceği esnada bir tilkinin yardımı ile Âdem, kılıcı ile yılanı dörde bölerek öldürür (Rayman, 2001:77). Bu anlatıda yılanın öldürülmesinin meşruiyetinin ilk insan olarak kabul edilen Âdem'e dayandırıldığı görülmektedir.

Bazı efsanelerde evlerde yaşayan ve evin genç kızlarına âşık olan yılanlardan bahsedilmektedir. Bu efsanelerden birinde genç kız, yılandan bir hediye ister, yılan da hediye olarak bir taç getirirken ölür ve kız yıllar sonra kilerde ağzında elmas bir taç tutan ölü bir yılanla karşılaşır (Yavuz 2013:92). Bazı efsanelerde ise bu âşık yılanların, evde kimse yokken ortaya çıkıp âşık oldukları kızları saatlerce izledikleri, onlar uyurken koyunlarına girip uyudukları belirtilmektedir (Yavuz, 2013:93). Bu anlatılarda yılanın bir fallus timsali olduğu son derece açıktır. Bu temayı işleyen metinlerin temelinde insan ile insan dışı varlıklar arasında yaşanan bir hâkimiyet rekabeti görülmektedir. Geleneksel kültürde bu rekabette kadına sahip olma fikri, karşıt grup üzerinde kurulan hâkimiyetin bir göstergesi niteliğindedir.

İnsan dışı varlıklara dair imajlar, bazı durumlarda insanlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde bir ölçüt olarak kullanılabilmektedir. Bir efsanede çok huysuz bir eşi olan bir adam, ondan kurtulmak için onu hile ile bir kuyuya atar ve kuyudan kara bir yılan çıkıp gider. Birkaç gün sonra tellallar, hükümdarın kızının koynuna bir yılan girdiğini, kimsenin bir çare bulamadığını, o yılanı oradan çıkarana ödül verileceğini duyururlar. Adam yılanın, karısını kuyuya attığında kaçan yılan olduğunu görünce yanına gider ve kuyudaki kadını oraya getireceğini söyler. Yılan kaçar ve prenses kurtulur (Yavuz, 2013:176). Pek çok anlatıda korku saçan bir figür olan yılan, içerik olarak fıkrayı andıran bu anlatı içerisinde kadından kaçarak, anlatının toplumsal cinsiyet temelinde verdiği iletiler için bir pekiştireç görevi üstlenmektedir.

Yılan gibi kurt, ceylan, leylek, kaplumbağa gibi varlıklar da efsanelerde kendine yer bulan birer imaja sahiptir. Bu imajlara, gelenek içinde çoğunlukla insanlar için doğru olanın ne olduğunu gösteren efsanelerin içinde rastlanmaktadır. Kastamonu'dan toplanan bir efsaneye göre bir kaynak suyunun başına tüyleri dökülmüş bir kurt gelir ve sırtını suyun aktığı yere sürtmeye başlar. Sonra kendisi gibi başka kurtlar da gelir ve zamanla kurtların çok güzel tüyleri çıkar. Bunları izleyen kel bir çoban kızı da aynı şeyi yaparak saçlarına kavuşunca o kaynağın çıktığı yer hamam yapılır ve hastalar bu hamama gelerek iyileşirler (Sakaoğlu, 1989:79). Bu örnekte bilginin kaynağı olarak görünen vahşi hayvan, doğayı insandan daha iyi tanımakta ve insana yol göstermektedir.

Mersin'den toplanan bir efsanede, ceylan avına giden bir avcı bir ceylan yavrusu avlar ve evine döndüğünde kendi çocuğunu ölmüş bulur (Sakaoğlu, 1989:84). Bu örnekteki hayvan bedenli ilksel yabancı, dokunulmaması gereken bir tabudur. Bu beden bir ceylana ait olabileceği gibi bir geyiğe de ait olabilir. Erzurum'dan derlenen bir anlatıda geyik avına çıkan genç bir adam, genç bir kadın görür ve onunla evlenir ancak düğün gecesi onu bırakıp geyik avına gider ve kayalardaki su dolu oyuklardan birine düşüp hastalanarak ölür (Seyidoğlu, 2005:187). Yılanın tehlikeli kabul edildiği geleneksel kültürde ceylan avının tabulaştırılması ile ortaya çıkan zıtlık, bu hayvanların insanlarla ilişkileri ile ilintili olmalıdır. Bunun dışında geyik türü hayvanların tabulaştırılması, Türk

mitolojisinden getirilen geyiğin soyun kaynağı ya da rehber hayvan olması ile (Karadavut ve Yeşildal, 2007:102) de ilişkili olabilir.

Leyleklerin yer aldığı anlatılarda da hayvan biçimli insan dışı imaj, dokunulmaması gereken bir tabudur. Erzurum'dan toplanan bir efsanede bir köylü, leyleklerin yuvasında bulunan bir leylek yumurtası ile bir tavuk yumurtasını değiştirir. Sonrasında köye başka leylekler gelerek tavuk yumurtasının bulunduğu yuvadaki leyleği öldürerek köyü terk ederler ve önce köye kıtlık gelir sonra da köy büyük bir depremle yok olur (Seyidoğlu, 2005:202). Tıpkı ceylan ve geyiklerde olduğu gibi leylekler de hayvan biçimli ve dokunulmaması gereken tılsımlı varlıklar olarak kabul edilmektedir.

Efsanelerde beliren hayvan formlu imajların bedeninin biçimlenmesinde de insan etkili olmaktadır. Efsaneye göre bir kaynananın çok tembel ve pis bir gelini vardır, kaynana bu gelinin pis olmasına dayanamaz ve Tanrı'ya dua ederek gelininin bir ibibik kuşuna dönüşmesini sağlar. İbibik kuşunun pis olması bu efsaneye dayandırılır (Sakaoğlu, 1989:85). İbibik kuşunun oluşumu ile ilgili bir başka efsanede yine bir gelin saçlarını tararken gelinin kaynatası içeri girer ve gelin utancından ibibik kuşuna dönüşür (Balaban, 2013:513). Saçlarını tarayan kadının kocası dışındaki adamlar tarafından görülmesi, tembellik ya da temiz bir insan olmama... Örnekler çoğaltılabilir, bunların hepsi geleneksel kültürde kurgulanmaya çalışılan ideal yaşantının varlığını tehlike altına atan davranışlardır. Demonlar ya da olumsuz hayvanlara dair imajlar bu davranışlarla bağdaştırılmakta ve oluşturulan stereotiplerle anlatıların üretici ve tüketicilerinin davranışları biçimlendirilmeye çalışılmaktadır.

Hayvansı bedenin biçimlenişinin kökenlerinin insanların davranışları ile ilgili olması başka hayvanlarla ilgili anlatılan efsanelerde de görülür. Kedinin aslında bir aslan olduğu ve insanların oyuncağı olduktan sonra küçüldüğü, ya da eşeğin insanların eziyetlerinden bıktığı için küçülerek tavşan olduğu anlatılmaktadır (Sakaoğlu, 1989:85). Bu temaların hepsinde insansı davranışların, insan dışı imajları biçimlendirebilme potansiyeli vurgulanmaktadır. Böylelikle de bireyin davranışları, toplum tarafından biçimlendirilmeye çalışılmaktadır.

Aynı mantıkla kurgulanmış olan kaplumbağanın oluşumu ile ilgili bir efsanede de bu hayvanın başlangıçta hilekâr bir buğday tüccarı olduğu ve sonra Tanrı'nın, onun bu hilekârlığına öfkelenerek onu bir hayvana dönüştürdüğü ve buğday ölçmek için kullandığı ölçeklerin içine sıkıştırdığı anlatılmaktadır (Sakaoğlu, 1989:91; Balaban 2013:514). Türk toplumunun ekonomik bir faaliyet olarak hayvancılık ve yağma geleneğini ticaretten daha erdemli bulması, bu efsane ile de pekişmektedir. Geleneğin onaylamadığı eylemler sergileyen hilekâr tüccarın bedeni kaplumbağaya dönüşür. İlkel insanın zihninde kaplumbağanın bedensel formu, acınılacak bir yapıya sahiptir, dolayısıyla bu bedenin söz konusu acınası yapısının altında da ancak insansı olumsuz davranışların ve sosyal normlara uymamanın bulunduğu düşünülerek bu efsaneler üretilmiştir. Kaplumbağanın oluşumu ile ilgili bir başka efsanede ise, sacda ekmek yaparken çocuğunun altını ekmek ile temizleyen bir kadın ve çocuğu, ekmek pişirdikleri sacların bedenlerine yapışması sonucunda kaplumbağaya dönüşürler (Önal, 2013:112). Bu izleği de aynı mantık şekillendirmektedir. Ekonomisi savaşa ve yağmaya dayanan bir toplum için ticaret ne kadar kötü ise ekonomisi tarıma dayanan bir toplumun da buğdaya saygısızlık yapması aynı derecede olumsuz sonuçlar doğurabilecek bir durumdur.

Bazı durumlarda ise insan davranışları ile alakalı olarak insanın hayvana dönüşmesi onun için bir kurtuluş hâlidir. Ankara'dan toplanan bir efsanede iki çocuğu olan bir üvey anne, çocuklarını mutfakta çalıştırırken çocuklar mutfaktaki yağı döker, üvey annelerinden çok korktukları için Tanrı'ya yalvarırlar ve kumru kuşuna dönüşürler (Sakaoğlu, 1989:87). Yusufçuk kuşu ile ilgili anlatılan efsanelerde de aynı durum söz konusudur. Bu efsanelerden birinde Yusuf adlı iki çoban, ağalarının hayvanlarını kaybeder, sonra da aramaya başlarlar ancak bulamazlar. Tanrı da onlara acıyıp onları kuşa dönüştürür (Sakaoğlu, 1989:90). Diğer bir efsanede de Yusufçuk adlı yaramaz bir çocuk, yaramazlığı ile annesini kızdırır, annesi de onun bir kuşa dönüşmesini diler. Çocuk kuş olup uçunca annesi üzülür ve kendisi de kuşa dönüşüp "Yusufçuk" diye bağıra bağıra oğlunu aramaya başlar (Sakaoğlu, 1989:89). Bir başka anlatıda ise yeni doğum yapan bir kadının çocuğu ölür ve kadın duyduğu acıdan dolayı yusufçuk kuşuna dönüşür (Balaban, 2013:512). Birinci anlatıda

sorumluğunun bilincinde olmayan insan, hayvana dönüşürken; ikinci anlatıda çocuğunun küçük yaramazlıklarına katlanamayan anne, çocuğuyla birlikte kuşa dönüşür.

Buna benzer bir başka anlatıda ise yanlışlıkla kız kardeşini öldüren bir çocuk kuşa dönüşür. Anlatıya göre iki kardeş "kenger" adlı yabani bitkiyi toplamaya giderler. Kız çocuğunu kengerleri doldurduğu torba deliktir ve küçük kardeşi, bunu fark etmeden ablasının topladığı kengerleri yediğini düşünerek onu öldürür. Sonrasında torbanın delik olduğunu anlar ve duyduğu vicdan azabından bir kuşa dönüşür (Görkem, 1987:231). Başka bir varyantta da kız kardeş, erkek kardeşi öldürür ve acısından kuşa dönüşür (Görkem, 1987:232). İki anlatı içerisinde değişmeyen, vicdan azabının insan bedenini kuşa dönüştürmesi fikridir.

Kuş, bazen de cinlerin bürünebildiği bir formdur, efsanelerden birinde bir adam rengârenk bir kuş görür ve kuşu tutmak istediğinde kuşun kanatları büyür. Sonrasında kuş gülmeye başlar ve adam bunun bir cin olduğunu anlar (Yavuz, 2013:78).

Evcilleşmek istemeyen ve yabani hayat sürdürmekte kararlı olan atlar da efsanelerde insan dışı imajlardan biri olarak yer almaktadır. Bu efsanelerden birinde Aygır Gölü adı verilen bir gölde vahşi atlar yaşamaktadır. Bir gün bir adam at postunun içine girip bu göle yaklaşır ve suyun içinden çıkarak kendisine saldıran atlardan birini yakalayıp evine götürür. Ancak bu at bir süre sonra kaçıp tekrar göle atlar ve bir süre sonra da ölü bedeni gölün yüzeyine çıkar ve gölden şöyle bir ses duyulur: "İnsanlara hizmet eden bizden değildir" (Seyidoğlu, 2005:224). Suların içinden çıkan tılsımlı at imgesi Köroğlu kollarında da görülen bir temadır ve o anlatı içerisinde de Kırat'ın babası suların içinden çıkıp Kırat'ın annesi ile çiftleşir ve suya geri döner. Yani evcilleşme durumu söz konusu değildir. İnsanın dünyasında uygarlığa bağlı kalmak ve uygar dünyadan uzaklaşmamak ne kadar gerekli ise hayvan olarak anlatılarda beliren insan dışı imaj için de uygarlık ve insanlara uzak kalmak var oluş için aynı önemde bir gereksinimdir.

Kutsal hayvan bedeninin bir balık formunda ortaya çıkması da farklı anlatılarda beliren bir motiftir. Bu anlatıların birinde, söz konusu balık, aslında namusuna düşkün ama bunu topluma göstermeden yaşayan geleneksel kültürde son derece olumlu kabul edilen bir kadındır (Seyidoğlu, 2005:225,227). Bir başka anlatıda ise bilinmeyen bir sebepten dolayı kutsallaştırılan bu balıkları tutmak ve yemek halk arasında tabu kabul edilmektedir (Seyidoğlu, 2005:229). Bu balıkların belirleyici bir başka niteliği ise üzerlerinde lekeler bulunmasıdır. Bu lekeler, balıklar üzerine anlatılan efsanelerin gerçekliğinin kanıtı olarak görülür.

Cinlerin hayvan formlarına bürünebildiklerine dair stereotipler son derece yaygın ve güçlüdür. Bu hayvanların başında ise keçi gelmektedir. Bu keçilerin başlarının görünmediği, kıllarının yerlerde süründüğü vurgulanarak onların sıra dışılığı gösterilir (Önal, 2013:187). Bu motif farklı örneklerde belirmektedir. Anlatılardan birinde köye uzak bir yerde traktörü bozulan iki kardeşin üzerine bir keçi koşmaya başlar, kardeşler oradan kaçarlar ve keçinin aslında bir cin olduğu ortaya çıkar (Göde, 2010:352). Konuyla ilgili ikinci metinde ise hava karardıktan sonra tarladan evine dönen 14-15 yaşlarındaki bir kız çocuğunun karşısına pek çok keçi ve oğlak çıkar. Kız, bunların cin olduklarını anladıktan sonra kutsal kalıp sözler söyleyerek onlardan kurtulur (Balaban, 2013:649). Üçüncü örnekte ise gece vakti eşeği ile ilerleyen bir adam, yolda bir oğlak görüp onu kucağına alıp sevmeye başlar ancak oğlak “Babayiğide dokunma!” diye konuşup eşekten atlayıp gider. Bu olayı yaşayan kişi de aklını yitirir (Yavuz, 2013:231). Bu anlatının başka bir eşmetninde ise gece vakti evine dönen bir köylü, bir oğlakla karşılaşır, onu kucağına alıp sevmeye başlar ve oğlak konuşarak erkek olduğunu söyler, adam da onu bırakıp uzaklaşır (Çobanoğlu, 2003:89). Beşinci örneği teşkil eden metinde de atlı bir adam ilerlerken bir oğlak görür onu kucağına almak ister ama oğlak adamın arkasına biner ve onunla dalga geçer. Bir süre sonra oğlak konuşunca adam onun bir cin olduğunu anlar (Yavuz, 2013:236). Altıncı örnek metinde ise bir mezarlıktan geçen bir adam orada bir kuzu görür, evine götürür ancak sabah bunun bir cesede dönüştüğünü görünce bunun bir cin olduğunu anlar. Akşam olduğunda ceset yeniden bir kuzuya dönüşür (Yavuz, 2013:238). Konuyla ilgili yedinci örnekte ise akşam olduğunda futbol oynamaya giden gençler orada bir koyun görürler, yanına yaklaştıklarında koyun hızlı bir şekilde ortadan kaybolur ve orada bulunanlar onun bir cin

olduğunu anlarlar (Çobanoğlu, 2003:37). Kimi örneklerde ise cinler doğrudan keçi formuna bürünmek yerine, keçi ve tavşan karışımı bir canlı şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu metinlerden birinde bağından dönen bir adam yolda böyle bir canlı görür. Atı ürker ve adam dua ederek bu yaratığı uzaklaştırır (Çobanoğlu, 2003:89). Başlangıçta bir oğlak olarak beliren cinin, sonrasında bir ejderhaya dönüşmesiyle de karşılaşılan örnekler mevcuttur (Çobanoğlu, 2003:91). Görüldüğü gibi cinlerin keçi formuna bürünmeleri temasını içeren örnekler sayısal olarak fazladır ve bu anlatılardaki en büyük ortaklıklardan biri keçi formuna giren cinlerin konuşması ve erkek olduklarını vurgulamalarıdır.

Cinler, doğrudan keçi formunda belirmeseler de keçiye ait göstergeler onların bedenlerinde kendilerine yer bulabilir. Bir efsanede yoldan bulduğu bir keçiyi evine götüren bir adam sabah olunca ahırda bir tabut ve teneşir taşı görür. Korkup evine gider ve bir süre sonra kapı çalınır. Kapıyı açan adam yağmurda ıslanmış bir kızın geldiğini görüp onu içeri alır ve kız ısınırken onun ayaklarının keçi ayağı olduğunu fark eder. Hemen ahıra gidip baktığında tabut ve teneşir taşının kaybolduğunu görür ve ahıra getirdiği keçinin de evine gelen keçi ayaklı kızın da bir cin olduğunu anlar (Rayman, 2001:35). Bu anlatı içerisinde keçi formundaki cinin don değiştirebilmesi ve anlatı içerisinde ölümü çağrıştıran tabut ve teneşir tahtası gibi unsurların yer alması, cinlerin insanın belleğinde korkuyla bağıntılı bir imaj olduğunu göstermektedir.

Aynı temanın işlendiği efsanelerden birinde bir adam köye dönerken kara bir çalının içinde kara bir keçi görür, bunu arabasına alır ve cinsiyetini merak eder. Keçi “erkek” diye yanıtlayınca korkan adam keçiyi arabadan aşağı atar ancak keçi daha sonra bir ata dönüşüp adamın arabasını çeken atların önünde koşup onları ısırarak arabanın devrilmesini ve adamın ölmesine neden olur (Göde, 2010:353). Başka bir metinde ise Ergani müftüsü bir mezarlıktan geçerken bir oğlakla karşılaşır ve onu kucağına alıp sevmeye başlar. Bir süre sonra oğlağın ayaklarının uzamaya başladığını görüp şaşırır. Oğlak konuşmaya başlayınca onu kucağından atıp kaçar (Yavuz, 2013:70).

Paylaşımcılık gibi toplumca olumlanan değerlerin ihlal edilmesi de bedenin bir hayvana dönüşmesini sağlamaktadır. Bir efsanede uzaktan bir dilencinin

geldiğini gören bir ağa, çobanına, dilenciye hiçbir şey vermemesini söyleyerek gizlenir. Dilenci gelip bir parça yün istediğinde vermezler ve bunun üzerine ağa gizlendiği yerden bir ayıya dönüşmüş olarak çıkar (Görkem, 1987:233). Bu anlatmanın bir başka varyantında ise gelen dilenci aslında Hızır'dır ve yün sahibinin cimri olmasından dolayı onu kargışlayarak bir ayıya dönüştürür (Balaban, 2013:514). Zenginlik tutkusu bazen de insan bedeninin köstebeğe dönüşmesini sağlamaktadır. Efsaneye göre Karun, Tanrı'nın kendisine kızması sonucunda bir depremde tüm servetini kaybeder ve depremden sonra bir köstebeğe dönüşerek toprak altında altınlarını aramaya başlar (Görkem, 1987:234). Köstebeğin oluşumunu açıklayan bu etiyoloji efsanesi, onun insanlarca varsayılan bedensel çirkinliğinin kaynağını zenginlik hırsı ile ilişkilendirir.

Cinlerin kurbağa donuna girip dolaştıklarına dair anlatı örnekleri de yer almaktadır. Bir efsanede oldukça şişman bir kurbağaya bir kadın doğum yaptırır ve kurbağalar bunun karşılığında kadına bir çuval soğan kabuğu verirler. Kadın soğan kabuklarını atar ancak bir tanesi kalır ve ertesi gün o kalan kabuğun altına dönüştüğünü görür (Balaban, 2013:534). Bu efsanenin birçok eşmetni bulunmaktadır ve hemen hepsinde kurbağa yerine doğrudan cin denilmektedir. Bir başka örnekte adamın biri çocukluğunda bir dere kenarında bir kurbağanın bacağını ezer ve yıllar sonra bacağından hastalanır (Çobanoğlu, 2003:44). Başka bir örnekte ise tarlada yemek yiyen bir adam yemeğinin içine giren bir kurbağaya kaşıkla vurur ve sonrasında hastalanır. Hocaya gittiğinde, kurbağanın bir cin olduğu ortaya çıkar (Çobanoğlu, 2003:119). Cinlerin kurbağa donuna girdiği anlatıların, cinlerin diğer hayvanların donlarına girdiği anlatılardan ayrılan en önemli tarafı, insanların bu kurbağalara farkında olmadan bir zarar vermesi ve sonrasında hastalanmalarıdır.

Domuzun da başlangıçta bir insan olduğunu dair anlatılar yer almaktadır. Bunlardan birinde, bir insan hırsızlık yaptıktan sonra kaçıp kayaların arasına saklanır onu gören Halife Ali "Hınzır olasın" diye beddua eder ve hırsız insan, domuza dönüşür (Önal, 2013:113). Domuzun folklorda tabu kabul edilmesini destekleyen bu efsane bir başka tabu olan hırsızlık motifi ile şekillendirilmiştir.

Keçi dışında, kediler de cinlerin girebildiklerine inanıldığı bedensel formlar arasındadır. Bu anlatılardan birinde evin kedisi, evin kadınını kaçırır. Kadının kocası hocaya gider ve hoca sorunu çözer. Kadını kaçıran cin cezalandırılır (Seyidoğlu, 2005:210). Başka bir anlatıda da yaşlı bir adam camiden çıkıp evine giderken onu kara bir kedi takip eder, yaşlı adam kedinin cin olduğunu anlar ve dualar okuyarak kedi şeklinde görünen cinin bir bez parçasına dönüşmesini sağlar (Göde, 2010:349). Bir başka metinde ise bir genç, gece vakti eşeği ile değirmene giderken karşısına bir kedi çıkar ve eşeğin yolunu keser. Kedi giderek büyür ve bir aslan boyutuna ulaşır (Balaban, 2013:649). Şeytan olarak adlandırılan demonlar da kedi formunda belirebilmektedirler. Bir efsanede bir kişi gece vakti atı ile ilerlerken atının arkasına kedi şekline girmiş bir şeytan atlar (Önal, 2013:179). Bir başka örnekte ise bir yolcu yolda bir kedi görür, kedi önce eşeğe sonra da bir domuza dönüştüğünde yolcu, onun bir cin olduğunu anlar (Çobanoğlu, 2003:91). Köpek de cinlerin bedenlerinin aldığı bir şekil olarak görünmektedir. Bir örnekte, bir adam eşine “seni kara köpeğe vereceğim” der ve bir süre sonra karısı ve kapının önündeki kara köpek kaybolur ve adam bir hocanın yardımı ile kara köpeğin cin olduğunu ve adamın karısını kaçırdığını anlar (Göde, 2010:347). Başka bir metinde ise bir köpek, bir köylüye görünür. Köylü, köpekten korkar ve onu öldüreceği esnada köpek sırasıyla önce bir eşek, sonra bir manda en sonunda da bir dev olup kaybolur gider (Görkem, 1987:223).

Anlatıcılar tarafından şeytan(lar) olarak adlandırılan demonlar bazı örneklerde tavuk, özellikle de civcivleri olan tavuklar olarak belirmektedirler. Bu örneklerden birinde insanlara önce tavuk olarak görünen Şeytan, sırasıyla önce kel bir tavuğa sonrasında ise büyüyerek bir kaza dönüşür (Önal, 2013:177). Bir başka örnekte ise başlangıçta bir deve olarak görünen Şeytan, sonrasında bir civcivli tavuğa dönüşür (Önal, 2013:178). Kimi durumlarda ise bedenin formunun aniden değişmesi daha farklı biçimlerde kendini gösterir. Bedenin aniden farklı şekillere bürünebilmesi ya da birden büyüyüp küçülebilmesi cinlere özgü bir nitelik olarak kabul edilmektedir.

Bir metinde insanlara zarar vermek isteyen bir cin, kuş donuna girip bir insanın omzuna konar. Anlatıcı, bu kuşun gagasının insan ağzını andırdığını ve

kuşun çok ağır olduğunu dile getirir. “Bu işlerden anlayan” bir hocaya gittiklerinde bunun dişi bir cin olduğu ortaya çıkar (Balaban, 2013:651). Bu anlatı da göstermektedir ki, cinlerin hem insanı hem de hayvanı andıran niteliklerde bir bedene sahip olabileceklerine inanılmaktadır.

Efsaneler dar mekânlarla bağlantılı metinlerdir. Çoğu mekânın adının ve yapısının içselleştirilmesi onun üzerine anlatılan bir efsane ile gerçekleştirilir. Biz kümesini oluşturan topluluğun yaşadığı mekân ile onun dışında kalanların yaşadığı mekânın sınırı bu anlatılarla belirlenir. Bu ayrımının efsaneler ile yapılmasına verilebilecek ilk örnek Erzurum’dan toplanan bir anlatıda görülmektedir. Bu metin içerisinde başka bir köyden gelin alıp damadın köyüne doğru ilerleyen gelin alayı içerisinde gelin ve damadın kardeşi birbirlerini arzulu gözlerle izlemektedirler. Alay tam köye gireceği esnada gelin ve damadın kardeşi taşa dönüşür (Sakaoğlu, 1989:1). Cinsel yaşantı ile ilgili toplumsal normlara uymayan bu iki kişinin, tam köye gireceği esnada taşa dönüşmeleri aslında bizin örgütlediği mekânın arka planında bireylerin uyması gereken normların etkin bir belirleyici olarak yer aldığını göstermektedir. Bu normlara uymayanların, bize ait olan mekânın içine girmesine izin verilmez ve bu durumun denetleme mekanizması insanüstü güçlere aittir. Yine aynı anlatının sonunda, o köyde yaşayanların, o taşların yanından geçerken tükürmek ve taş atmak suretiyle bu ahlaksızlığı, sürekliliği olan uygulamalarla lanetledikleri dile getirilmektedir. Köye girerken ya da köyden çıkarken yapılan bu hakaretler, bireyin topluma entegrasyonunda kullandığı basit anımsama uygulamalarıdır. Bedensel harekete dayanan bu toplumsal anımsama yöntemi ile köye girenler içine girdikleri mekânın kurallarına uymaya davet edilirken köyden çıkanlar da uzaklaştıkları mekânın üzerinde yaşayan toplumun kurallarını unutmamaya çağrılmaktadırlar.[48]

Bu konuya verilebilecek örnek bir efsane de Bergama’dan toplanmıştır. Efsaneye göre, sürekli olarak dedikodu yapan bir kişi köylüler tarafından diri diri gömülüp taşlanarak öldürülmüştür. Bugün söz konusu yerde taş yığınları bulunmaktadır ve oradan geçen köylülerin durup o taş yığınına üç defa taş

[48] Toplumsal hatırlama modellerinde bedensel pratiklerin ne şekilde kullanıldığının ayrıntılı bir tahlili için bkz.: (Connerton, 1999:113-161).

atmaları bir gelenek olarak yaşamaya devam etmektedir (Sakaoğlu, 1989:42). Yani hatırlama eylemi salt bir metinle değil aynı zamanda uygulama ile pekiştirilmektedir.

Kimi metinlerde şeytan olarak adlandırılan, ancak cin olarak adlandırılan varlıklardan bir farklarının olmadığı açık olan demonların da tıpkı cinler gibi düğün yaparak belirdikleri görülmektedir. Muğla'dan derlenen bir efsanede, bir çiftçi yabani hayvanlar saldırmasın diye tarlasını korumak için tarlada yatarken bir derede düğün yapan şeytanlarla karşılaşır (Önal, 2013:167). Mesire yerleri de bu metinler içerisinde insan dışı varlıklarla karşılaşma potansiyeli barındıran mekânlar arasındadır. Bir anlatıda pikniğe giden insanlar gökyüzünden kocaman ve beyaz bir cismin bir dağın üzerine indiğini ve bu varlığın ne olduğunu anlayamadıklarını söylemektedirler (Çobanoğlu, 2003:37). Kırsal alanların bir kısmının cinler tarafından sahiplenildiğine yönelik stereotipler de kahramanları cinler olan anlatılarda görülmektedir. Bu örneklerden birinde tarlada çalışan çiftçiler bir cin ile karşılaşırlar ve onun o bölgenin sahibi olduğunu anlarlar (Çobanoğlu, 2003:89).

Öte yandan daha belirgin demonlardan biri olan Al Karısı'nın da ahırlar ve lohusa kadının odası dışında belirdiği mekânlardan biri kırlardır. Erzurum'dan toplanan bir anlatıda bir erkek kırlarda mantar toplarken tarlaların arasında kırmızı kıyafetli bir kadın görür ve onun Al Karısı olduğunu anlar. Al Karısı uzaklaşır ve kaybolur (Seyidoğlu, 2005:135). Ahırda, insanlar tarafından yakalanabilen bu demon, kırlarda ise görülmesine karşın yakalanamaz. Bu ayrımın altında yatan sebep ahırın evcilleştirilmiş ve artık insanların dünyasına ait olan hayvanların mekânı olması ve dolaylı yoldan insana ait bir mekân olması ile alakalı olmalıdır. Kırlarda Al Karısı'nı yakalayamayan söz konusu adamın anlatı içerisinde yabani bir besin maddesi olan mantar toplaması da aslında mekânın yabaniliğini göstermektedir. Ocağı tehdit eden bir demon olan Al Karısı'nın da terk edilmiş evlerde ve çöllerde dolaştığına inanılır. Terk edilmiş ev, içerisinde insana ve uygarlığa dair unsurların artık bulunmamasıyla insan denetiminden uzak olduğu için, bu inançta çöl ile aynı fonksiyonu taşımaktadır.

Kır ile aynı fonksiyonda bir başka mekân da ormandır. Bir örnekte bir arkadaş topluluğu içerisinde cinlerden konuşulur, sonrasında topluluk kalkar ve bir ormanın içinden geçerek ilerlemeye başlar. Bu esnada ne olduğunu anlayamadıkları bir yaratık görürler ve korkularından ağaca çıkıp dua etmeye başlarlar ve yaratık uzaklaşır. Sonrasında onun bir cin olduğuna kanaat getirirler (Çobanoğlu, 2003:90).

Efsanelerde fazlasıyla yer alan ve uğursuzluk getirdiklerine inanılan demonlar, pınar başı, kuyu, maden ocağı, hamam gibi belli başlı mekânlarla özdeşleştirilmektedir. Ankara'dan derlenen bir efsanede, insanlar bir pınarda yıkanan kadınlar görüp onlardan birini evlerine götürürler. Evdeki diğer kadınlar ekmek yaparken pınardan yakaladıkları bu kız da onlara katılır ve kadınlar hamurun bir türlü bitmemesinden yakınırken, pınardan yakalanan kız, "iki hamur topağını üst üste koyarsanız, hamur biter" der. Kadınlar bunu yaptıktan sonra hamur hemen biter ancak o evden de bereket kaybolur ve bir daha hiç gelmez. Bunun üzerine yakaladıkları kızı götürür pınara bırakırlar, kız orada kaybolur ve su kıpkırmızı olur (Sakaoğlu, 1989:66). Bu anlatı içerisinde kız diye bahsedilse de pınar başında yakalanması ve pınara bırakıldıktan sonra birden kaybolması, onun bir peri olduğunun göstergesidir. Erzurum'dan derlenen bir efsanede de genç bir adam bir çayda peri kızlarını görür, genç adam yaklaşırken sudan çıkan kızlar elbiselerini giyip kuşa dönüşüp uçar giderler ve içlerinden biri kaçmayıp kahramanla evlenir (Seyidoğlu, 2005:144). Başka bir metinde ise sırtına saplanan iğne ile tutsak edilen Al Karısı, sırtındaki iğneyi çocuklara çıkarttırıp suya atlar ve su kıpkırmızı olur. Anlatının sonunda diğer perilerin, bir defa insanlara yakalanan periyi aralarına kabul etmedikleri dile getirilir (Sakaoğlu, 1989:68). Su başında yaşayan peri kızı fikri, ileride farklı açılardan ele alınmaya devam edilecek olan Al Karısı izleğini işleyen metinlerde ve Dede Korkut anlatılarından biri olan Tepegöz'de tekrar değinilecek olan bir konudur. Kendi mekânından koparılarak uygarlıkla tanışan demon, bir süre sonra kendi mekânına dönse de burada eskiden olduğu gibi varoluşunu meşrulaştıramaz ve yok olur. Dolayısıyla kimliği biçimlendiren mekândan kopmamak, mekân içerisinde sürekliliğin devamı, var oluşun sürmesi için bir gereksinimdir.

Perilerin su başları ile özdeşleştirilmelerinin bir sonucu olarak bazı anlatılarda perilerden bahsedilirken su kızı tabiri kullanılır (Önal, 2013:193). Cinlerle farkında olmadan karşılaşma durumu dere kenarlarında da gerçekleşebilmektedir. Bir anlatıda bir adam çocukluğunda dere kenarında bir kurbağanın bacağını ezer ve yıllar sonra bacağından bir hastalığa yakalanır. Bir efsuncu ona geçmişini gösterir ve adam çocukluğunda dere kenarında ezdiği kurbağanın aslında bir cin olduğunu anlar (Çobanoğlu, 2003:44). Kimi örneklerde ise dere, insanlarla cinler arasında bir sınır olarak belirmektedir. Örneklerden birinde bir izci, derenin diğer tarafından sesler duyar ve orada cinlerin düğün yaptığı ortaya çıkar (Çobanoğlu, 2003:96). Başka bir örnekte ise daha özel bir demon olan Demirkıynak adlı varlık bir çobanı kovalarken derenin karşısına geçemediği için çoban kurtulur (Çobanoğlu, 2003:138). Dereler, yalnızca cinler için değil aynı zamanda periler için de geçilmesi zor ve onları insanlardan ayırıcı sınırlar olarak belirmektedir. Bir anlatıda, çocuğun bir kaybolur ve bir süre geçtikten sonra dönünce, peri kızlarının yanında olduğunu ve bir dereyi geçerek onlardan kurtulup kaçtığını dile getirir (Çobanoğlu, 2003:38). Anadolu'da yapılan büyüleri bozmak için icra edilen uygulamaların bir kısmının dere kenarlarında gerçekleştirilmesi, bu mekânların tekinsizlikleriyle ve görünen varlıklar ile görünmeyenleri ayıran bir sınır olarak kabul edilmeleri ile alakalı olmalıdır.

Çoğunlukla ahırda kısmen de kırlarda yakalanan Al Karısı'nın özgürlüğüne kavuştuğu mekânlar da çoğunlukla çeşme başlarıdır. Geleneksel kültürde ev içinde kullanılacak olan su, kamusal bir alan olan köy çeşmesinden taşınmaktadır ve bu görev evde yaşayan genç kadınlara aittir. Al Karısı da yakalandıktan sonra tutsaklığı boyunca ev içinde genç kadınların üzerine yüklenen görevleri icra eder ve çoğunlukla aradan yedi yıl geçtikten sonra çeşme başına gittiğinde, orada bulunan çocuklardan bedenine saplanmış olan iğneyi çıkarmalarını ister. Çocuklardan biri bu isteği yerine getirdiğinde Al Karısı kaybolur (Seyidoğlu, 2005:133). Henüz yakalanmamış olan Al Karısı da yakalanma tehlikesi ile çeşme başında karşılaşabilir. Bu temayı işleyen bir anlatıda yaşlı bir adam çeşme başında iki kadınla karşılaşır, kadınlar bir yandan çeşme başında bir ciğeri yıkarken diğer yandan da o ciğerin kimin ciğeri olduğunu konuşmaktadırlar. Adam, ciğerin, yeni doğum yapmış olan kendi

gelinine ait olduğunu öğrenince Al Karısı'nı yakalar ve gelininin canını kurtarıp onu serbest bırakır (Çobanoğlu, 2003:125). Ama bu örneklerin sayıca az olduğunu vurgulamakta yarar vardır.

Su, mitolojik gelenek içerisinde kaos ile kozmos arasında bir sınırdır ve demonlar çoğunlukla su başlarında belirir. Al Karısı ile ilgili anlatılarda ise demon, su başında kaybolur. Anlatılar içerisinde Al Karısı'nın özgürlüğüne kavuştuğu yer, salt bir su olmasa da suyun izlerini taşıyan yerler olarak belirebilir. Amasya'dan derlenen bir anlatıda Al Ruhu özgürlüğüne bir tarladaki çamurlu bir alanda ulaşmaya çalışır ve orda diğer demonlar tarafından öldürülür ve çamur kıpkırmızı olur (Balaban, 2013:525). Bu demonun kaybettiği özgürlüğünü ev içinde değil de kamusal alanda kazanması, bir mikrokozmos olarak evin, kamusal alanlara nazaran insanla ve onun geliştirdiği uygarlıkla daha fazla örtüşen niteliği ile alakalıdır. Yani demon, uygarlığa özgü unsurlardan uzaklaştıkça, uygar dünyanın kendi üzerinde kurduğu denetim de kaybolur.

Bir pınar başı gibi bir maden ocağı da bu ilkel imajların özdeşleştirildiği mekânlar arasındadır. Bu temaya Eskişehir'den toplanan bir efsanede rastlanmaktadır. Lületaşının bulunuşu ile ilgili olarak anlatılan bir efsanede genç bir erkek, bir peri kızı ile karşılaşır ve onu takip etmeye başlar, zaman zaman lületaşına dönüşen peri kızı en sonunda genci bir kuyuya çeker ve köylüler gencin ölüsünü bulurlar (Sakaoğlu, 1989:73).

Cinlerin bulunduğu bir başka mekân da hazine başlarıdır. Bu efsanelerden Isparta'dan toplanan bir tanesine göre Sivri Tepe denilen bir yerde hazine bulunduğuna inanılmaktadır ancak insanlar orada bulunan cinlerin izin vermemelerinden dolayı hazineyi ele geçiremezler. İnanca göre eğer bir gün insanlar içlerinden birini kurban olarak keserlerse oradaki tüm cinlerin insan kanı etrafında toplanacakları için hazinenin rahatça alınabileceğine inanılmaktadır (Göde, 2010:354). Hazineyi koruyan ruhani varlıklar her zaman cin şeklinde korkunç ve tehlikeli varlıklar olarak değil, bazı durumlarda da şehitlerin ruhu gibi, toplumda yoğun hürmet duygusu uyandıran varlıklar olarak kabul edilir. Bu tarz bir kurgu içinde ortaya çıkan hazine koruyucuları cinler

kadar tehlikeli değildir. Bu anlatılardan birinde şehit ruhlarının koruduğuna inanılan bir hazine köylülerce yağmalanır ve paylaşılır. Ertesi sabah tüm evlerden altınların kaybolduğunu görürler ve şehit ruhlarının gece gelip altınları aldıklarını anlarlar (Göde, 2010:356). Bu metinlerde, insan dışı varlıklar, bu hazineleri insanlardan korurlar.

Maden ocağı, pınar başı, hazinelerin bulunduğu yerler ve çayı tek bir kümede soyutlamak gerekirse bu mekânlar insanların doğadan kaynak elde ettikleri merkezlerdir. Perilerin sürekli bu mekânların içerisinde belirmelerinin, aslında bu kaynakların insanlar için oluşturduğu önemle alakalı olarak onlara ulaşmak için uyulması gereken çeşitli kurallar ve kaçınmaların anımsatılması için olduğu söylenebilir.[49]

Kimi durumlarda terk edilmiş bir ev, kimi durumlarda ise kırsal bir alan cinlerin sahiplendiği mekânlar olarak belirebilir. Bu tarz mekânlar gelenek içerisinde “huylu” ve “cinli” olarak adlandırılmaktadırlar ve bu konuyu işleyen anlatılarda buralara gelişigüzel giren insanlar, cinler tarafından cezalandırılır (Çobanoğlu, 2003:106). Eskiden insana ait olan ancak içinden insan varlığı çekildikten sonra tekinsiz kabul edilen yerler olan örenler de cinlerin belirdiği mekânlar arasındadır. Bir anlatıda yalnızca damı bulunan bir örende cinlerin toplanıp ateş yakıp halay çektikleri görülür (Balaban, 2013:652). Kırsal mekânlardan olan değirmenler de bu kategoriye dâhil edilebilir. Bir anlatıda cinler, değirmene gidip oradaki değirmenciyi, birlikte dans etmeye davet ederler, sonrasında bir ziyafet sofrası kurarlar ve adam o esnada besmele çekince cinler ve sofra kaybolur (Göde, 2010:346). Bir başka örnekte ise bir cin, değirmende çalışan bir kadının kocasının kılığına girerek değirmenin suyunu keser. Kadın, suyu kesenin kocası değil de bir cin olduğunu onun ayaklarının ters olmasından anlar (Çobanoğlu, 2003:87). Değirmen hem kutsallığına inanılan buğdayın öğütüldüğü bir mekân olması hem de kır toplumunun yaşam merkezlerine uzak konumu gibi niteliklerinden dolayı cinlerin yaşayabileceği tekinsiz bir mekân olarak kabul edilmektedir.

---

[49] Buna benzer temalar, avcı-toplayıcı bir ekonomiye sahip olan ve Sibirya’da yaşayan Türk halklarının av pratiklerinde de görülmektedir. Bu pratiklerde orman, yukarıda sözü edilen maden ocağı, pınar ya da akarsu ile aynı fonksiyondadır.

Kuyular da cinlerin yaşadığı yerler olarak belirmektedir. Bir efsanede bir adam, makarnanın kaynayan suyunu kuyunun birine döker ve kuyudan gelen sesleri duyar. Bu sesler orada yaşayan cinlerin sesidir (Seyidoğlu, 2005:204). Bu kuyulara yaklaşırken tılsımlı kalıp sözleri kullanmanın, oralardan gelecek tehlikeleri azaltacağına dair stereotipler yaygındır.

Kimi durumlarda ise insanlar etraflarındaki coğrafi alanların oluşumlarını, kahramanları demonlar olan efsanelerle açıklamışlardır. Gülek Boğazı ile ilgili anlatılan bir efsanede bu boğazın oluşması devlerin kavgasına bağlanır. Bir dev ailesinde eşler kavga eder ve kadın, çocuğunu alıp gider. Kocası kendini takip ederken kızını bir uçurumdan atıp kaçmayı sürdürür. Çocuğun babası olan dev bir an önce kızının yanına gidebilmek için dağları yarar ve Gülek Boğazı ortaya çıkar (Sakaoğlu, 1989:95). Mitlerde genel olarak coğrafi yapıların oluşum nedenleri açıklanırken, efsanelerde daha özel coğrafyaların oluşumu anlatılsa da bu anlatılar içerisindeki ortaklık; insansı duygu, davranış ve iletişim modelleri içerisinde ortaya çıkan sorunlar üzerinden açıklanmaktadır.

Örgütlenmemiş mekânda yakalanan peri kızının, insanların denetimi altında kaldığı süreç boyunca onun ev, ahır gibi insanlara ait mekânlara götürüldüğü görülmektedir. Bir efsanede, genç bir adam tarafından çayda yakalanan peri, adam ile evlenir ve kuş donuna girip kaçacağı güne kadar bir ahırda yaşar (Seyidoğlu, 2005:144). Başka bir efsanede ise güzel bir kadın formundaki bir cin, her gece bir evi ziyaret etmekte, orada karnını doyurup karşılığında da bir altın bırakıp gitmektedir. Bu cinin bir mağarada yaşadığı söylenir, mağaradan ahıra açılan bir geçitten çıkıp oradan eve gelmektedir. Ev sahipleri o geçidi duvar örerek kapattıktan sonra cin gelmeyi bırakır (Yavuz, 2013:72). Burada mağara, ahır ve ev sırasıyla doğadan uygarlığa doğru ilerleyen mekânlar olarak belirmektedir. Örgütsüz mekânın en uç örneklerinden olan tamamen doğayı sembolize eden mağara ile tamamen insana ait olan ve doğadan soyutlanmış olan ev arasında örgütlenmiş ancak içlerinde insanların değil de evcilleştirilmiş hayvanların yaşadığı ahır yer almaktadır. Başka metinlerde de cinlerin mağara içinde (Yavuz, 2013:220) ya da mağaranın önünde (Yavuz, 2013:221) yaşayıp buralarda eğlenceler tertip ettikleri dile getirilmektedir.

Hamam, bu anlatılar içerisinde cinlerle bağıntılı sunulan temel mekânlardandır. Hamamlarda cinlerin insanlarla karşılaşması çoğunlukla gecenin geç saatlerinden güneşin doğduğu zamana kadar uzayan bir süre içerisinde gerçekleşir (Seyidoğlu, 2005:168-173; Yavuz, 2013:72). Gece boyunca hamamların, insanlara değil de cinlere ait olduğuna dair fikirler anlatılar içerisinde vurgulanmaktadır (Seyidoğlu, 2005:169). Hamamcının içeri girmesi sonucunda orada bulunan cinlerin kaçtığı da yine bu anlatılar içerisinde yer alan ortak motiflerdendir (Seyidoğlu, 2005:169). Hamamlar bedensel arınma ile birlikte ruhsal arınmanın da sağlandığı mekânlar arasındadır. Ruhsal olarak arınma fikri kendi içinde irrasyonellik taşıdığı için bu mekânlar içerisinde insan dışı varlıkların yaşadığı kabul edilmektedir. Bunun yanında bu mekânların kamuya açık olmalarına karşın, çıplaklık gibi kamusal alanın yasakladığı bir durumla bağlantılı olmasından doğan çatışma, tekinsizliklerinin nedenleri arasında sayılabilir.

Bu tarz mekânlarda cinlerin tehlike potansiyeli olarak belirmesindeki etkenlerden biri de zamandır. Hamamlarda genellikle gece yarısı ya da sabaha karşı cinlerin ortaya çıktıklarına inanılmaktadır. Buna verilebilecek örneklerden birinde hamamda çalışan bir görevli sabah ezanı okunurken havuzda gülüşen üç kadınla karşılaşır ve kadınlar kaybolduğunda onların aslında cin olduklarını anlar (Çobanoğlu, 2003:85). Bazı anlatı örneklerinde ise hamam yerine banyo ile de karşılaşılabilmektedir (Çobanoğlu, 2003:84). Bu örneklerde de değişmeyen durum, banyoda cinlerin insanlara görünmesinin çoğunlukla gece yarısı gerçekleşmesidir. Tuvalete giren kişinin orada elleri ve ayakları ters olan varlıklarla karşılaşıp onların cin olduğunu anlayıp oradan kaçtıklarına dair anlatılar da yer almaktadır. Bu temayı işleyen iki örnekte de (Çobanoğlu, 2003:86) söz konusu tuvaletlerin kamusal kullanıma açık olan yurt tuvaletleri olması, üzerinde durulması gereken bir ortaklıktır ve bu yönüyle tuvalet de hamama benzemektedir.

İnsana ait olan mekân içerisinde, eğer insan olumsuz davranışlar sergileyip tabuları ihlal ederse bu durumda mekân, insanın denetiminden çıkıp cinlerin denetimine geçebilir. Bir efsanede fahişelik yaparak babası belirsiz bir çocuk sahibi olan kadın, bu çocuğun altını bir ekmek parçasıyla temizler ve

sonrasında kocaman bir alev topu gelerek kadın ve çocukla birlikte bütün köyü yakar. Sonrasında da yanan köy, cinlerin meskeni hâline gelir. Cinlerin sürekli olarak orada toplanıp çılgınca eğlendiklerine inanılmaktadır (Göde, 2010:261). Bu anlatıda insana ait örgütlü bir mekân olan köy, orada yaşayan kimselerden birinin, evlenmeden başkası ile birlikte olmak ve ekmeğe saygısızlık yapmak gibi kültürün tabulaştırdığı iki davranışı sonucu, cinlere geçer. İnsanın mekân üzerinde denetim kurmasının şartlarından biri insanların oluşturduğu kümenin kurallarına, bu kümeyi oluşturan bireylerin bağlılığıdır. Sosyal normlara uymamak, örgütlenmeyi zedelediği için mekân üzerindeki hâkimiyetin de kaybolması sonucunu doğurmaktadır.

Bazı efsanelerde yılanın, bir hamam iyesi olarak belirdiği görülmektedir. Bu efsanelerden birinde hamamda bulunan yılana her gün bir tas süt verilir ve yılan hamamın sıcak durmasını sağlar. Bir gün, hamamın sahibi hacca gider ve oğluna, yılana süt bırakmasını ancak sütü bıraktıktan sonra oğlunun arkasına bakmamasını, böylece hamamın daima sıcak kalacağını söyler. Oğlu bir süre bu öğüde uysa da sonunda dayanamaz ve yılana bakar. Tüm tılsım kaybolur ve hamam bundan sonra ısınmaz (Olgun, 1989:130). Bu anlatı içerisinde yılan, ihlal edilmemesi gereken bir yasak sembolü olarak belirmektedir çünkü buna benzer başka bir anlatıda da hamamın külhanında bir mum bulunmaktadır ve hamam bu mum sayesinde ısınmaktadır. Baba, ölürken çocuğuna, külhana girmemesini söyler. Hamamı babasından devralan çocuk bir gün yasağı ihlal eder ve hamam artık ısınmaz ve işlemez hâle gelir (Olgun, 1989:132). Bu iki anlatının epizotları birbirine çok benzemektedir, bu kapsamda yılan için, ihlal edilen tabuyu perçinleyici bir imge denilebilir.

Folklorda ölümün habercisi olarak bilinen ve viranelerle özdeşleştirilen baykuşun, toplumsal bellekte marjinalize edilmesi de Süleyman Peygamber ile Baykuş arasında geçen olayları içeren bir efsane ile pekiştirilmektedir. Efsaneye göre Süleyman Peygamber, eşine bir yatak yaptırmak için tüm kuşların gelip tüylerini dökmelerini ister. Bütün kuşlar gider bir tek baykuş gitmez ve diğer kuşları da gidip tüylerini geri almaları için kışkırtır. Yarasa dışında tüm kuşlar gidip tüylerini alır ve Süleyman, baykuşu yanına çağırarak ona bir soru soracağını doğru yanıtı verirse affedeceğini söyler ve “Dünyada kancık mı çok,

yoksa erkek mi çok?" diye sorar. Baykuş da "Senin gibi kadınların lafına bakan adamlar olduğuna göre kancık çok." Diye yanıtlar ve bunun üzerine lanetlenir ve viranelerde yaşamaya mahkûm edilir (Göde, 2010:276). Lanet ve uğursuzlukları anıştıran baykuş imajının, bu anlamı taşımasının ardında onun insanlarla girdiği etkileşimin yer aldığı düşünülmektedir.

Halk kültürü içerisinde türbeleri de ruhani varlıkların koruduklarına inanılır. Türbede yatan kutsal kişi, üzerindeki mekânın da sahibi olarak kabul edilir ve türbeye zarar verildiğinde tıpkı bir demon gibi insanlara kötülük getirebilir. Elazığ'dan derlenen bir efsanede yetkililer bir türbeyi yıkmaya çalışır, işçiler kendilerine söyleneni yapmak istemeseler de sonunda kabul ederler ve işçilerin şefinin ağzı yamularak kulağının yanına kadar kayar. Bunun üzerine işçi, zarar vermeye çalıştığı türbenin yanında günlerce dua ederek kendisinin suçsuz olduğunu, tüm sorumlunun müteahhit olduğunu söyler ve iyileşir. Sorumlu müteahhit hastalanır, acilen İstanbul'a götürülür ve ölür (Görkem, 1987:201). Bunu andıran bir başka metinde ise yetkililer yol yapımı için bir türbeyi yıkmaya kalkışırlar ancak ekip başkanı dışında herkes bunun yanlış olduğunu savunur. Ekip başkanı elindeki kazma ile türbeyi kazmaya başlar ve kırk gün sonra ölür (Rayman, 2001:66). Öte yandan hortlak inancından farklı olarak ama onu andırır biçimde ölen bazı velilerin türbelerden çıkarak dolaştıklarına inanılır. Bu örneklerden birinde Urumlu Dede adlı bir veli, mezarından çıkar ve köydeki hasat hakkında sorular sorar. Kendisinin nasıl mezardan çıktığını soran kişilere sırrını açıklamaz (Yavuz, 2013:215). Başka bir örnekte ise kentin yöneticileri bir türbeyi ortadan kaldırmak isterler ve türbenin yanına geldiklerinde yakınlardaki bir tepeden ateş açma sesi ile birlikte "dokunmayın" uyarısı gelir, görevliler dinlemez ve kazmayı vurmak için kaldırdıklarında öylece donup kalırlar (Önal, 2013:222). İnsan dışı imajlara dair mekânlar, onlara dair stereotiplerin, toplumsal bellekte kristalize bir form alarak canlılığını sürdürmesini sağlamaktadır. Diyarbakır'dan derlenen bir efsanede insanlar arasında çatışmalar çıkmasına neden olan bir şeytan, bir demirci tarafından yakalanarak bir demirin içine hapsedilir ve bu demir de kentin kültürel tarihinde önemli bir yere sahip olan İçkale Kapısı'nın yanına bırakılır (Yavuz, 2013:67). Söz konusu yerden geçen insanların şeytanı anımsayarak oraya tükürmeleri toplumsal

hafızada yer alan demonlara dair stereotipler ve mekân ilişkisini gösteren güzel bir örnektir.

Türbe gibi mekânların etrafında beliren cinler, göründükleri insanlar, isteklerini yerine getirirlerse onları mükâfatlandırırlar. Bir anlatıda türbenin etrafında eğlenen cinler, bir kadından katmer getirmesini isterler ve karşılığında kadının katmer getirdiği kabın içini altın doldururlar (Göde, 2010:343). Türbelerin etrafında bir tılsım bulunduğuna yönelik inanç pek çok menkıbe metninde de yer almaktadır.

Cinlerin, insanlara verebileceği şiddetli fiziksel ve ruhsal zararlar "çarpmak" sözcüğü ile ifade edilmektedir ve bir cinin bir insanı çarpması yalnızca insanın cinlere ait olan bir mekânda bulunması sebebiyle dahi gerçekleşebilir. Buna verilebilecek örnek anlatılardan birinde bir avcı, önce davul zurna sesi duyar, arkasına döndüğünde kara bir yılan görür ve düşer bayılır. Avcı ancak rüyasına giren bir pirin yardımı ile iyileşir ve köylüler onun cinler tarafından çarpıldığı yerden geçmemeye çalışır (Göde, 2010:345). Av uygulamasının icra edildiği mekânlar, doğrudan doğruya doğaya ait ve dolayısıyla insanlara ait olmayan mekânlar olmasından dolayı cinlerle bağdaştırılmıştır.

Mezarlıklar, cinler ve insanların karşılaştıkları mekânlardan bir başkasıdır. Örneklerde (Yavuz, 2013:70,74) hiçbir taşkınlık yapmadan mezarlıktan geçen insanlara cinler çeşitli şekillerde bulaşabilmektedir. Bu örneklerde mezarlıktan geçmek dışında bir şey yapılmadığı için cinlerle karşılaşmaya götüren yolda çiğnenen tabunun mezarlıktan geçmek olduğu görülecektir.

Anlatılardan birinde iki kardeş mezarlıktan geçerken traktörleri bozulur, orada önce bir keçi, sonra bir at ve en sonunda bir kuşla karşılaştıktan sonra korkup köylerine kaçarlar ve bunların cin olduğunu anlarlar. Köylülerin inancına göre mezarlıkta cinler yaşamaktadır (Göde, 2010:352). Başka bir örnekte ise köylüler mezarlıktan geçerken ayakları ters adamlar görünce onların cin olduğunu anlayıp oradan uzaklaşırlar (Çobanoğlu, 2003:88). Bu iki örnekte beliren mezarlık da insanların çağlar boyunca anlam yüklemeye çalıştığı ölüm

hadisesinin mekânsal göstergesi olmasından dolayı tekinsiz ve cinlerle bağlantılı kabul edilmektedir.

İnsanların dünyasında uhrevi duygular uyandıran bir mekân olan mezarlık, insanın tam karşıtı olarak tasarlanan cinler için eğlenilecek bir mekân olabilmektedir. Bir anlatıda cinler mezarlıkta düğün yapmaktadırlar (Yavuz 2013:228). Başka bir metinde ise adamın biri mezarlıktan geçerken orada gördüğü bir kuzuyu eve götürür ve kuzu bir insan cesedine dönüşünce bunun bir cin olduğu anlaşılır (Yavuz, 2013:238). Mezarlıkta ortaya çıkan ruhani varlıklar pek çok metinde beyaz renkli varlıklar olarak tanımlanmaktadır (Çobanoğlu, 2003:226). Mekânı mezarlık olan bir başka metinde ise bir kadın, bir halk inancından hareketle günahlarının affedilmesi için bir mezara girer ancak oradan bir türlü çıkamaz. Korkunç sesler duyar ve çıkmaya çalıştığında görünmeyen bir güç onu içeri çeker. Kadının dili tutulur ve oradan kurtulduktan sonra uzun süre kendine gelemez (Çobanoğlu, 2003:227). Özetle bu tarz anlatılarla aslında insanların mezarlıktaki davranışlarının sınırlarının çizilmeye çalışıldığı söylenebilir.

Yollar da demonların belirdiği yerler arasındadır. Kimi anlatılarda tarladan evine dönen kimi anlatılarda ise evinden bir yere giden insanlar bu cinlerle karşılaşır. Bu anlatmalardan birinde bir veli, Şubat ayında bir yolculuğa çıkar. Bir kişi kendisine rehber olmak ister ve onu yanlış yerlere götürür. Veli, en sonunda onun ensesine bir iğne saplar onu tutsak alır (Yavuz, 2013:69). Demonun iğne ile denetim altına alınması özellikle Al Karısı ile ilgili anlatılarda belirmektedir. Burada ise dikkat çekici olan bu olayın yolda gerçekleşmesidir. Ayrıca Şubat ayı vurgusu da bir başka önemli ayrıntıdır. Bu vurgu, tehlikenin mekân ve zaman kombinasyonları ile ilgili olarak belirebileceğini göstermektedir. Geleneksel halk takviminde kışın en şiddetli dönemleri aynı zamanda demonların da ortaya çıkış zamanlarıdır.

Yollara özgü bir cin de halk inançları ve efsaneler içerisinde belirmektedir. Yol Azdıran adıyla bilinen bu demon, yollarda ilerleyen insanların karşısına farklı şekillerde çıkarak o insanı yanlış yollara sapmasına ve gideceği yere ulaşamamasına neden olmaktadır (Çobanoğlu, 2003:140). Söz konusu

demonun Türk mitolojisindeki Boz Atlı Yol İyesi ile zıt bir fonksiyon üstlenerek onun karşıtı şeklinde belirdiği söylenebilir.

Geleneksel kültür içerisinde ne tam olarak insanlara ne de tam olarak doğaya ait olan, odunluk, ahır, samanlık gibi mekânlar; anlatılara konu olan cinlerin belirdikleri mekânlar arasındadır. Bir metinde, çok güzel bir kadın biçimindeki bir cin, bir insana böyle bir mekânda görünür ve insan kutsal kalıp sözlerle ondan gelebilecek potansiyel zarardan korunmaya çalışır (Seyidoğlu, 2005:206). Bu tarz mekânlar doğa ve uygarlık arasında geçişi sağlayan ve eşik niteliğini üstlendiği için tekinsizliklerine inanılmış ve cinler bu mekânlar ile özdeşleştirilmiştir.

Uygarlıkla olan ilişkisi açısından samanlık ile benzer niteliklere sahip olan bir başka mekân da ahırdır. Al Karısı'nın anlatılar içerisinde belirdiği mekânlardan biri, atların yaşadığı ahırlardır. Buralardan yakalanan ruh, eve götürülür ve yıllarca evde çalıştırılır. Ahırda beliren bu ruh, orada bulunan atlarla uğraşmaktadır. Bazı anlatılarda atlara binmekte, onları koşturup yormaktadır (Balaban, 2013:644), bazı anlatılarda ise tam ata binmek üzere iken ahıra giren bir erkek tarafından bedenine bir iğne saplanması ile etkisiz hâle getirilir ve tutsak olarak alınır (Seyidoğlu, 2005:133). Kimi anlatılarda atların kuyruğunu örmekte (Seyidoğlu, 2005:132) kimilerinde ise onların yelesini örmekte, bazılarında ise atları koşturmaktadır. Al Karısı'nın yele ya da kuyrukları örerken gösterdiği hüner, onu insanüstü bir konuma taşımaktadır çünkü kimi örneklerde bu örgülerin bir insan elinden çıkmış olamayacak kadar ince ve büyüleyici olduğu dile getirilmektedir (Balaban, 2013:644). Ahırda görülen Al Karısı, çoğunlukla yakalanır ve insanların tutsağı olur.

Bunun yanında eşikler de doğrudan cinlerle bağdaştırılan mekânlar arasındadır. Anlatılarda eşik, cinlerin yaşadığı ve tabu hâline getirilmiş mekânlardandır. Bir anlatıda sürekli bayılma hastalığına yakalanan bir kişiye aslında cinlerin bulaştığı dile getirilmektedir. Bu kişi bir hocaya gider ve hoca ona bulaşan cinleri bulup bu adama eziyet etmelerinin nedenini sorar ve cinler de söz konusu adamın eşiğe basarak kendilerini ezdiğini söylerler (Seyidoğlu, 2005:208). Eşiğe basma, mitolojik gelenekten getirilerek çağdaş dünyada

üretilen anlatılara tema oluşturan güçlü bir tabudur. Güvenli iç dünya ile tehlikelerle dolu dış dünyayı ayıran kutsal bir sınır olan eşikte, çeşitli ruhani varlıkların yaşadığına inanılmaktadır.

Evleri koruduğuna inanılan periler de efsaneler içerisinde görülmektedir. Bu periler kilerin, mutfağın, eşiğin ve sokak kapısının önünün temiz tutulmasını sağlamaktadır. Geleneksel kültürde ev içinde bu işleri yapmakla yükümlü olan kadınlar, sabah erken saatlerde kalkıp bu işleri yapmadığında bu evlerin iyesi olan perilerin onları cezalandıracağına inanılmaktadır (Yavuz, 2013:119). Bu perilerin temel fonksiyonu, toplumun gündelik yaşantısı sürerken, bireylerin üzerlerine düşen rolleri yerine getirmelerini sağlayan birer denetleyici güç olmalarıdır.

Toplumsal örgütlenmenin temelinde yer alan ailenin temel mekânı olan ev, örgütlü mekânların başını çekmektedir ve sağladığı güvenli ortamdan hareketle Freud tarafından anne rahmine benzetilmektedir (2011:50). Ancak bazı metinler içerisinde cinlerin evde belirebildikleri de görülmektedir (Balaban, 2013:652). Bu örneklerin hemen hepsinde cinlerin evde belirdikleri zaman gece yarısıdır, evde yeterince aydınlatma bulunmamaktadır ve cinleri görecek olan kişi evde yalnızdır. Örgütlü mekânın güvenilirliği de zaman, aydınlık ve yalnızlık düzeyine göre değişebilmektedir. Yine de ev içinde beliren cinleri içeren anlatılar, ev dışında beliren cinleri içeren örneklere nazaran nicelik olarak daha azdır.

Evde beliren en güçlü demon Al Karısı'dır. Al Karısı'nın anlatılar içerisinde insana göründüğü yerlerden biri, doğum yapmış olan lohusa kadının yattığı oda şeklindedir (Seyidoğlu, 2005:135). Lohusanın yanına gelen Al Karısı, bazı durumlarda bacadan kaçmaktadır (Yavuz, 2013:251). Bu odaya genellikle anneye ve çocuğa zarar vermek için gelir. Lohusa kadınların ciğerini yeme amacıyla gelen Al Karısı'nı lohusanın yattığı odadan uzak tutabilmenin yollarından biri, odaya kuru soğan asmaktır (Seyidoğlu, 2005:136). Ancak çoğunlukla bir erkek ya da demirden yapılma nesnelerin bu demonu evden uzak tutmak için kullanıldığı görülür.

Çeşitli dualar okuyarak çizilen çemberlerin içi, insanlar için cinlerin giremeyeceği güvenli bölgeler olarak kabul edilmektedir. Bir metinde kendisine cinler bulaşan bir kişi hocaya gider ve hoca kişinin evinin etrafına dualar okuyarak bir çember çizer ve cinler bir daha o kişiyi rahatsız edemez (Balaban, 2013:651). Bu son efsane, insan ile insan dışı varlıklara dair imajların mekânsal ayrımında dahi kutsal sözlerin kullanılmasına bir örnektir. Bir uygarlık sembolü olarak bu sözlerle örülen mekân, cinlerin giremediği güvenli bir alana dönüşür.

Cinlerin yaşadığı yerlerden biri de ocak etrafıdır. Bir anlatıda bir kadının ocak başında taşırdığı yemek bu cinlerden birinin çocuğunun kolunu yakar ve cinler kadını çarparak cezalandırır (Göde, 2010:348). Ocağın, gelenek içerisinde ailenin merkezi kabul edildiği için bir tılsım taşıdığına inanılır ve üzerine yüklenen bu anlamdan dolayı kendisini koruyan iyelerin ona zarar verildiğinde insanları cezalandıracağı düşünülür. Pagan dönemlerden getirilen bu fikirler, Ortodoks İslam'ın temel metinlerindeki cinlere dair anlatılarla yeni bir motivasyon kaynağına bürünerek Türk toplumunun ortak belleğindeki varlığını sürdürmüştür.

Ahlaki nitelikler belki de insanlar ve insan dışı varlıkları birbirinden ayıran en temel belirleyicilerdendir. Pek çok metinde başlangıçta insan olan kahramanlar, insan olmanın getirdiği sosyal normları ihlal etme ile birlikte insan dışı bir varlığa dönüşür. Yukarıda sözü edilen bir efsanede gelin ile damadın kardeşinin düğün esnasında birbirlerine besledikleri cinsel arzunun bir sonucu olarak taşa dönüşmeleri (Sakaoğlu, 1989:1) bu duruma örnek teşkil etmektedir. Aynı efsaneye benzer bir başka efsanede de zengin bir ağanın kızı, fakir bir çobanı sevmektedir. Kızın babası, evlenmelerine izin vermez ve kızını ilk gelen dünürcüye verir. Kız, bu durumdan dolayı babasına öfkelenir ve düğün alayı hareket etmeden önce babasının elini öpmez. Bu durum üzerine babası, kızının taş olması için beddua eder ve kız taşa dönüşür (Sakaoğlu, 1989:2). Bu efsaneyi ilginç kılan nokta, kızın zengin bir ağa olan babasının, yoksullara olan olumsuz bakışına karşın, babanın arzusunun gerçekleşmesi ve kızın taş kesilmesidir. Toplumsal örgütlenmenin en temel birimini oluşturan aile içi hiyerarşik yapıyla ilgili olan bu anlatı, aileye dair katı kurallara uyulmasının gerekliliğini önermektedir. Damadın kardeşinin ve gelinin düğün alayı esnasında

birbirlerine şehvetle baktıkları efsanede de erdem yoksunluğu, bastırılamayan cinsel dürtüler üzerinden gösterilmektedir ki bu tema da dolaylı olarak örgütlenme modellerinin temelinde yer alan aile kurumu ile ilişkilidir.

Ağrı'dan toplanan bir efsanede de Ağrı Dağı'nda mahsur kalan bir çoban Tanrı'ya dua ederek eğer aşağı inebilirse Tanrı'ya yedi tane kurban keseceğini söyler. Çoban aşağı iner ve kurban olarak yedi bit öldürür. Buna öfkelenen Tanrı, çobanı taşa dönüştürür (Sakaoğlu, 1989:14). Bu basit anlatıda Tanrı'ya verdiği vaadi yerine getirmeyen bireyin bedeninin taşa dönüştürülmesi suretiyle ahlaksızlığın cezalandırıldığı görülmektedir. Kutsal yaratıcı için verilen sözlerin tutulmaması, efsanenin mantığı içerisinde cezasız bırakılmayan bir eylemdir. Bireysel çıkar kaygısı ile toplumsal kutsallığı bulunan tanrısal güce verdiği sözü tutmayan bireyin taşa dönüştürülerek cezalandırılacağına dair stereotip, hikâyeyi tüketen bireylere, rollerini anımsatmaktadır.

Ahlakın, paylaşımcılık ve yardımseverlikle doğru orantılı olması, efsanelerdeki önermelerde beliren bir durumdur. Nevşehir'in Çeç bölgesinde anlatılan bir efsaneye göre zengin ve hâli vakti yerinde olan bir çiftçi, kendisinden biraz buğday isteyen bir yoksulu geri çevirir ve yoksulun duası ile çiftçi tüm hasadıyla birlikte taşa dönüşür (Sakaoğlu, 1989:16). Bencilin cezalandırılacağına yönelik stereotip, topluma bu efsane kanalıyla gönderilen bir iletidir.

Yalan söylemek de efsanenin dünyasında söyleyen kişinin bedeninin taşa dönüşmesi ile cezalandırılan bir ahlaksızlıktır. Afyonkarahisar'dan derlenen bir efsanede mahkemede yalancı şahitlik yapan altı köylünün köylerine dönerken taş kesildikleri anlatılır (Sakaoğlu, 1989:23). Özellikle hukuksal bir duruşmada ve yargıç karşısında söylenen yalan, toplumsal örgütlenmeyi ve toplumun düzenini daha şiddetli bir biçimde sarsma potansiyeli taşıdığı için, kayalıkların ismi de bu durumu sürekli anımsatmak adına "Şahitler Kayalığı" olarak anılmakta ve yalnızca ismi ile dahi bölge insanına topluma entegrasyonunda üzerine yüklenen sorumluluklardan bir kısmını anımsatmaktadır.

Besin maddelerinin üzerine kutsal anlamların yüklenmesi, kültürü oluşturan hemen her örüntünün, temelde toplumun ekonomisi ile olan ilişkisini de göstermektedir. Bu kapsamda tarım toplumlarında tarım ürünleri (söz gelimi tahıl) ve bu tarım ürünlerinden yapılan besinler (ekmek) kutsal kabul edilirken, hayvancı bir toplulukta hayvanlardan üretilen besinler kutsal kabul edilir. Anadolu'dan toplanan efsanelerde ise hem göçer çobanlar olan Türk toplumunun atalarına dayanan ve kökleri hayvancılıkla bağlantılı olarak kutsallaştırılan unsurlar hem de yerleşik hayata geçmek ve tarım toplumu olmakla bağlantılı tabularla karşılaşılır. Konya'dan derlenen bir efsane bu temayı işlemektedir. Ekmek yapan bir kadın yanındaki çocuğunun altına yapması üzerine çocuğu yanında bulunan deve sütü ile temizler ve bu saygısızlığı sonucunda anne ve çocuğu taşa dönüşür (Sakaoğlu, 1989:24). Yukarıda ele alındığı üzere bu efsanenin farklı varyantlarında ise aynı işlem deve sütü yerine ekmekle yapılır ve bunu yapan anne taşa dönüşür. Toplumun temel besin maddelerine gösterilen saygısızlık bu saygısızlığı yapanın cezalandırılması ile sonuçlanmış ve tabunun sürekliliğinin sağlanması hedeflenmiştir.

Geleneksel Türk kültüründeki kabullere göre, insanların yaşadıkları süre boyunca toplumsal normlara itaatsizlikleri, onların öldükten sonra demonlaşmasına neden olabilmektedir. Bu demonlar, folklorda yaygın olarak hortlak adı ile bilinmektedir. Bir anlatıda ölü bir kadının hortlağa dönüşme nedeni kocasına itaatsizliği olarak gösterilmektedir. Eşi ile kavga eden kadın, eşine evin kapısını açmaz, adam da eşini kargışlar ve kadın öldükten sonra mezardan çıkıp dolaşmaya başlar (Balaban, 2013:654). Bu tarz anlatılar göstermektedir ki, birey için, toplumun onayladığı davranışlardan uzaklaşmak demek bir tür insanlıktan çıkma ve şeytanlaşma anlamına da gelmektedir.

Din ile şekillenen zihinlerin ürettiği metinler olan anlatıların içerisinde beliren en güçlü insan dışı imajlar olan cinlerin, müzik eşliğinde topluca dans eden varlıklar olduğuna dair stereotipler oldukça yaygındır. Bu cinler hamamda ortaya çıktıklarında da bir türbede ortaya çıktıklarında da kaybolan bir köyü mesken tuttuklarında da; çalgı ve dans, onların vazgeçilmezleri olarak görülmektedir. Bu tema vurgulanırken çoğunlukla cinlerin düğün yaptıkları

söylenir. Konuyla ilgili yapılmış bir tasnif sisteminde cinlerin düğün yapıp eğlenmeleri temasının yer aldığı örnekler sayıca oldukça fazladır (Çobanoğlu, 2003:92-97). Cinlerin düğün yapması teması öylesine güçlü bir motiftir ki bazı anlatmalarda cinlerin insanları kaçırdıktan sonra yaptıkları bir bir anlatıldıktan sonra onların kendi aralarında bir düğün yaptıkları da özellikle vurgulanır (Görkem, 1987:225; Önal, 2013:183). Bazı örneklerde ise kişiyi evinde rahatsız eden cinler, kişinin etrafında gürültü çıkartarak halay çekmeye başlar (Balaban, 2013:652). Cinler arasında topluca icra edilen dans performanslarında ortada ateş de bulunabilmektedir (Çobanoğlu, 2003:104; Balaban, 2013:652). Bir örnekte ise çıplak kızlar bir evin damında ellerindeki tefleri çalarak dans etmektedirler. Anlatının kahramanı hocalara gidip bu durumu anlattığında hocalar, bunların şeytan olduğunu söylerler ve adama muska yazarlar (Önal 2013:172). İnsanlara uzak alanlarda kendi aralarında dans eden ve eğlenen cinlere dair ilginç örneklerden birinde cinlerin başları üzerinde dans ettikleri dile getirilmektedir (Çobanoğlu, 2003:93). Bu tema, beden konusu altında ele alınan, cinlerin ellerinin ve ayaklarının ters tasavvur edilmesi ile aynı mantıksal dayanağa sahip görülmektedir: Her şeyi ile insanın simetrik olarak karşısında olduklarına dair fikir, bu kurguyu besleyen temel düşüncedir. Öte yandan bu düşünce dans ve eğlencenin cinlerle bağdaştırılmasına da benzemektedir. Dinsel düşüncede taşkınlık göstergesi olarak kabul edilen dans, insanlara değil, onun simetrik karşıtında yer alan cinlere özgü bir davranış olarak görülmektedir.

Cinlerin yaptığı düğün temasının hâkim olduğu anlatılardan birinde, bir kadın bu düğüne çağırılır ve kına yakması istenir. Kadın kınayı yakarken eli gelinin sırtına değer. Evine dönen kadın, kendi gelinliğinin sırtında kına lekesi olduğunu görür (Çobanoğlu, 2003:64). Başka bir örnekte ise cinler, insanlardan bir kızı, gelin olarak almak için düğün yaparlar (Çobanoğlu, 2003:94). Bu örnekler göstermektedir ki, Türk halkının bu imajlara dair toplumsal belleğindeki kalıp yargılardan biri şu şekildedir: Cinler, icra ettikleri eğlencelere çeşitli şekillerde insanları dâhil etmeye çalışarak aslında, insanların dinsel düşünce dinamiği ekseninde kurgulamaya çalıştıkları dünyayı sabote etmeye çalışmaktadırlar. Bu tarz stereotipler sayesinde metnin tüketicileri dinsel öğretileri içselleştirmeye çağrılmaktadır.

İnsanların hâkim olmadığı bilgiye cinlerin hâkim olduğuna yönelik inançlar da anlatılarda belirmektedir. Bir örnekte kaynak kişi, köylerine daha önce hastalıkları iyileştirerek popülerlik yakalamış olan bir hocanın geldiğini söyler. Bu durum üzerine orada kendisine "cinler bulaşmış" olan bir kızı, bu hocaya götürürler ve kız, "bedenini ele geçiren cinler sayesinde" sorulan her soruya yanıt vermeye başlar. Metni anlatan kaynak kişi, o gün şehirdeki sinema filmlerini izleyip gelmiştir. Kızın bedeninde bulunan cinlere bu sinema filmleri ile ilgili sorular sorar ve kız, bu soruları ince ayrıntılarına kadar yanıtlar. Kaynak kişi, kızın hayatında hiç köyden çıkmadığını hatta sinema teknolojisinden bile haberinin olmadığını söyleyerek bu soruları ancak cinlerin yanıtlamış olabileceğini vurgulayarak anlatısını noktalar (Balaban, 2013:648). Bilginin cinler ile özdeşleştirilmesi, aslında ilkel toplulukların bilgiyi büyülü, tılsımlı ve korkutucu bir güç olarak görmeleri ile de örtüşmektedir.

Cinlerin de insanlarda olduğu gibi yaşantılarını düzenleyen dinsel sistemlere inandıklarına yönelik fikirler bu anlatılarda belirebilmektedir. Çoğunlukla insanlarla bir şekilde iletişime geçen, insanları korkutan ancak onlara zarar vermeyen cinlerin İslam dinine mensup olduklarına inanılmaktadır. Buna verilebilecek örneklerden birinde bir gece Karabasan, bir kişinin yanına gelir ancak kişi dua edince Karabasan ona zarar vermeden gider. Metni anlatan kişi, gelen Karabasan'ın Müslüman olduğunu vurgulayarak bu durumu anlamlandırır (Çobanoğlu, 2003:133). Din, tercihe dayalı olmasıyla da alakalı olarak yabancının bizleştirilmesinde kullanılan en temel enstrümanlardan biridir.

Bedenine iğne saplanarak insanların tutsağı hâline getirilen Al Karısı, daima kaçmayı hedefleyip bir gün bu esaretten kurtulsa da bazı anlatılarda erkekler, ellerinde olanak varken Al Karısı'nı yakalamaz. Böyle durumlarda Al Karısı'nın bu iyiliğe yanıt olarak o erkeğin yaşadığı eve gizlice gelip ev işlerini gördüğüne inanılmaktadır (Seyidoğlu, 2005:135). İnsan dışı varlıklara dair imajların da tıpkı insana özgü bir biçimde vicdan sahibi olduklarına ve yapılan iyiliğe karşılık vereceklerine dair stereotipler, aslında bilinmeyenin zihinde kurgulanması esnasında toplulukların kendilerinden yola çıktığını göstermektedir. Bir anlatıda Al Karısı bir kadına görünür, kadın korkar ve Al Karısı ona korkmaması gerektiğini söyler. Yalnızca atların yaşadığı ahırı temiz

tutmasını kadına öğütler ve sonrasında kaybolur (Balaban, 2013:644). Bu tarz örnekler göstermektedir ki cinler ister ahlaksızlık yapsınlar ister ahlaklı olarak belirsinler, temelde yer alan iletiler insanın ahlaka davet edilmesi şeklindedir

Toplumsal normları ihlal eden insanların demonlaşması yaygın olsa da bazı durumlarda demonların kaynağı insan değildir. Bu tarz metinlerde insana dair olumsuz davranışların kaynağı geleneksel kültürde cin ve şeytanlara dayandırılmaktadır. Bu olumsuzluklardan biri oburluktur. Lokantanın pirinin şeytan olduğuna dair bir efsane bu durumun göstergesidir (Seyidoğlu, 2005:175). Gerek Semitik mitolojinin metinlerinde, gerekse daha özel olarak İslam'ı kabul eden Türk toplumunun sözlü kültüründe Şeytan, insan dışı imajların en tehlikelisi ve en güçlüsü şeklinde belirmektedir. Onun başlangıçta sıradan bir cin iken sonrasında Şeytan'a dönüşmesine dair sözlü kültür ortamında anlatılan bir efsane şu şekildedir: Melekler bir gün namaz kılarken onlardan birinin başına lanet halkası ineceği söylenir. İçlerinden biri namazını bozup gökyüzüne bakarken onun başına lanet halkası düşer ve söz konusu melek, Şeytan'a dönüşür (Yavuz, 2013:217). Anlatı içerisinde Tanrı'nın yarattığı ideal yaratıklardan olabilmenin şartının, koşulsuz bir teslimiyeti gerektirdiği ve bu gereksinimin bir an bile ihlal edilmesinin, olumsuz sonuçlar doğuracağının vurgulandığı görülmektedir.

İnsan dışı imajların insan ile olan ilişkisi ise iki yönlü olarak ilerlemektedir. Bunlardan ilki, bu imajların bereket ve uğur kavramları ile olan bağıntısı ile ilgili iken diğeri de uğursuzluk, kıtlık ve hastalıklarla olan bağıntısıdır. Birbirine oldukça zıt olan bu unsurların, söz konusu insani imajlarla bağdaştırılmalarının arkasında da yine insani davranışlar belirleyicidir. Yukarıda da ele alınan efsanelerdeki veriler, bu demonların insana bakışında insanın tavrının belirleyici olduğunu göstermektedir. Çıplak olarak pınar başında yakalanan peri, kâhinlerin öngördüğü biçimde kızının 19 yaşına geldiğinde ölmesini istemeyen kralın kızını bir yılanın öldürmesi, lületaşı aramaya çalışan bir gencin peri tarafından öldürülmesi (Sakaoğlu, 1989:68,72,73) gibi temalarda insan dışı imajların, insanlara tehlike getireceğine yönelik güçlü stereotipler göze çarpmaktadır. Bu imajların tasarlanmasında kullanılan en temel fikir onun tehlikeli olduğudur. Bu tehlikenin en uç formlarından biri ise ölümdür.

İnsan dışı varlıkların, biz kümesini oluşturan bireylere bakışı, yaptırım gücü olan bir bakıştır. Yabancılığa dair imajlar, insan olarak ortaya çıktığında ve toplumsal kimlikler etrafında şekillendiğinde ise durum değişmektedir. Böyle bir durumda yabancının, biz kümesine olan bakışı, aynı kümeyi oluşturan bireylerin bakışı gibi dönüştürücü gücü olan bir bakış olmayabilir. Bu yargıyı destekleyecek efsanelerden birine göre düşmanla savaşırken kafası kopan kahraman asker, kopan kafasını eline alır ve savaşmayı sürdürür, ta ki biz kümesini oluşturan bireylerden biri olan bir kadının onu gördüğü ana kadar… Kadın, askeri o şekilde görünce asker ölür (Seyidoğlu, 2005:51). Bu efsanenin farklı varyantları da bulunmaktadır ancak tema ortaktır. Kahramanın, elinde kafası bulunduğu hâlde düşman olarak beliren kümeye karşı sürdürdüğü savaşım süreci, düşmanın bakışları ile kesintiye uğramaz. Bu dönüştürücü güç ve tılsım ancak kahramanın da bir parçası olduğu grubun bakışları ile sağlanır. Bu efsaneye farklı bir açıdan yaklaşıldığında da biz kümesinin olağanüstü niteliklerini ancak sınırın diğer tarafında bulunan karşıt grup görebilmektedir denilebilir. Karşıt grubun, bunu görmesi, bizi onlardan ayıran tılsımlı gücün varlığının da kanıtı niteliğindedir.

Bu anlatılar içerisinde cinlerin insanlara zarar vermesi, çoğunlukla insanların yaptığı bir hata sonucunda gerçekleşmektedir. Yukarıda da değinilen bir örnekte adamın biri hastalığa yakalanır, doktorlara giden adam bir türlü iyileşemez ve en sonunda bir efsuncuya gider. Efsuncu bir leğenin içine su koyup adama bakmasını söyler. Adam suya bakınca kendi çocukluğunu görür. Dere kenarındadır ve bir kurbağanın bacağını koparmaktadır. Efsuncu o kurbağanın bir cin olduğunu söyler ve adamın hastalığının nedeninin çocukluğunda cinlere bu şekilde zarar vermesinden kaynaklandığı anlaşılır. Efsuncu sorunu çözer ve adam iyileşir (Çobanoğlu, 2003:44). Bu kurgu, hastalıkları, görünmeyen ruhani varlıklarla açıklayan ve mitolojik dönemlerden getirilen bir bilincin ürünüdür. Bu bilince göre farkında olmadan sergilenen yanlış davranışlar, çeşitli ruhlara zarar verebilmekte ve bunun sonucunda da söz konusu ruhların intikamı, bir hastalık biçiminde ortaya çıkabilmektedir. Dolayısıyla yapılması gereken, insanın davranışlarını sürekli olarak kontrol altında tutmasıdır.

İnsanların, cinlerin varlıklarına inanmaması da geleneğin inkârı olarak algılandığı için, cinlerin insanlara zarar vermeleri için yeterli nedenler arasındadır. Bu anlatmalardan birinde bir arkadaş ortamında cinlerden konuşulurken orada bulunan bir kız, cinlere inanmadığını söyler, gece olup yatağa girdiğinde odanın kapısı açılır ve içeriye elleri ve ayakları ters olan adamlar girerek kızı ölümle tehdit ederler (Çobanoğlu, 2003:87). İnsan olmayan bir yabancının varlığına inanılmaması, aynı zamanda insandaki biz bilincini de olumsuz etkileme olanağı doğurduğu için, tehlikeli bir eğilim olarak kabul edilmektedir.

Yalnızca kırsalda değil aynı zamanda çağdaş kent hayatı içerisinde de sıklıkla üretilen cin çağırma temalı efsanelerde, gelen cinlerin bir şekilde insanlara zarar vermeleri söz konusu olabilmektedir. Bu örneklerden birinde bir arkadaş topluluğu cin çağırır ve harfler ve bir fincan aracılığıyla cinlerle iletişim kurmaya başlayarak bu pratiği zaman zaman tekrarlarlar. Bir süre sonra cin, artık gelmek istemediğini belirtir ve ısrar etmeleri hâlinde onlara zarar vereceğini söyler. Kızlar onu dinlemez ve bir süre sonra eşyalar havalarda uçuşur, bir yangın çıkar ve ev olduğu gibi yanar (Çobanoğlu, 2003:232). Bu örnek, insan dışı varlıklarla girilen iletişimde sınırları karşı tarafın belirlediğini göstermektedir. Bu sınırların, insanlar tarafından ihlal edilmesi şeklindeki hata, demonlar tarafından bir şekilde cezalandırılmanın nedenidir.

Cinlerin insanlara kötü yaklaşımlarına dair kabuller, aslında insanların davranışlarının sınırlandırılması ile toplum tarafından bireyin denetim altında tutulmasına yaramaktadır. Bir anlatı içerisinde genç bir kız, geç bir saatte evine dönmeye çalışırken atlı cinler kendisini ezer ve kız babası ve kardeşlerinin yardımı ile bulunup eve götürülür. Bu anlatı, kızın o günden sonra karanlık çöktükten sonra dışarı çıkmadığının vurgulanması ile bitmektedir (Göde, 2010:344). Burada “yanlış” ve “doğru” olan davranışların neler olduğunu belirleyen dinamik ise gelenektir. Yani bir kadının kocasının sözünü dinlememesi ya da genç bir kadının geç saatte kamusal alanda dolaşması gibi modern bir bilinç içerisinde yanlış olduğu kabul edilmeyen davranışlar, gelenek içerisinde doğal olarak yanlıştır ve olumsuzlanır.

Geleneksel kültür içerisinde çizilen sınırlar kapsamında ekmek, un gibi buğdaydan üretilen ürünlere saygı gösterilmesi olağan bir gereksinimdir. Aksi durumlarda kişiler cezalandırılır. Cezalandırılma eylemi, cinlerin insanların karşısında belirmesinden, onlara çeşitli zararlar vermesine kadar değişebilen çeşitlere bürünebilir. Bu temayı içeren bir örnekte adamın biri unun üzerine yattığı için cinler bu adama musallat olur (Balaban, 2013:533). Başka bir örnekte ise, bir evde yemek yedikten sonra ekmek kırıntılarını toplamadan oraya yaşlı bir adam için yatak yaparlar ve sabah olduğunda yaşlı adamın yatağa bağlı olduğunu gördüklerinde bunu cinlerin yaptığına kanaat getirirler (Çobanoğlu, 2003:103). Buğday ve buğdaydan yapılan ürünlerin kültleştirilmesi 10.000 yıl önce uygarlık tarihindeki tarım devrimi sonrası şekillenen beslenme pratiklerinin düzenlenmesini hedefleyen evrensel bir kurgunun ürünüdür.[50]

Kırsal yaşantının beslenme pratiklerinin bir parçası olan yemek sonrası yıkanan bulaşıkların suyunun gelişigüzel dökülmesi de cinlere zarar verme potansiyeli bulunan bir eylemdir ve tabulaşmıştır. Bu tabu ihlal edildiğinde cinler, söz konusu kişiyi cezalandırır. Bu cezalandırma işlemi “çarpma” kavramı ile nitelendirilir ve kişinin yüzünün yamulması çarpılmanın bir göstergesi olarak kabul edilir. Bu örneklerden birinde, bir kadın bulaşıkları yıkarken kullandığı suyu mutfağın penceresinden dışarı döker ve bir iki dakika sonra çarpılır (Çobanoğlu, 2003:103). Bu hareketin tabulaştırılmasının altında yatan sebep de buğdayın kültleştirilmesinde olduğu gibi, toplumda, kaynağa sahip çıkma bilincini pekiştirmektir.

Bulaşık suyunu dökme sonucunda cinlerin insanlara zarar vereceğine dair inanç kül dökme eylemi için de geçerlidir. Külü, gelişigüzel olarak döken kişi, cinleri rahatsız eder ve cinler de onu cezalandırır (Çobanoğlu, 2003:103). Bu tabunun Türk mitolojisindeki ateş kültü ile ilgili inançlarla bağlantılı olduğu söylenebilir.[51]

---

[50] Söz konusu tabuların farklı bir kültürdeki yansıması için bkz: (Frazer, 2019:29).

[51] Altay Türklerinin geleneksel kabullerine göre ateş, ilahlar tarafından insanlara gönderilmiş ve aileyi sembolize eden kutsal kültlerden biridir. Bundan dolayı ateşe derin bir saygı duyulur. Ateşe saygısızlık yapanların, ateşin iyeleri tarafından cezalandırıldığına daha önce değinilmişti.

Temel besin maddelerinde olduğu gibi Ortodoks İslam'ın temel metinlerine de saygı duyulmadığında cinler, insanları cezalandırır. Bu temayı içeren bir örnekte bir genç gece uyurken ona Karabasan adlı cin gelir, sabah uyandığında yatağında eski bir gazete kağıdında Kuran ayetlerinin bulunduğunu görür (Çobanoğlu, 2003:131). Bu kutsallığına inanılan metinleri saygısızca yatağa atmak, demonun korkutması ile sonuçlanır.

Cinlerin insanlara zarar verme potansiyelini arttıran durumlardan biri de insanların geleneğin onayladığı tuvalet alışkanlıklarının dışına çıkmalarıdır. Bir örnekte, bir çocuk hastalanır ve hastalığının nedeni zamanında bir cinin üzerine işemesi şeklinde açıklanır (Çobanoğlu, 2003:123). Görüldüğü gibi, beslenmeden barınmaya, hijyen arayışından aile ilişkilerinin düzenlenmesine kadar kültürün farklı alanlarında bireylere biçilen roller, bu metinler içerisinde görünen insan dışı imajların yaptırım güçlerine gönderme yapılarak kanıksatılmaya çalışılmaktadır.

Cinlerin insanlara verdikleri zararların başında onların bedensel formlarını bozmak gelmektedir. Bu da çoğunlukla cin ile iletişime geçen kimsenin ağzının yamulması şeklinde belirmektedir (Balaban, 2013:651). Bu temayı içeren bir metinde gece vakti atıyla yolda ilerleyen bir köylü bir keçi görür ve onu kucağına alır ve sevmeye başlar. Bunun üzerine keçi adamı ısırıp kaçar ve adamı bulanlar onun ağzının yamulmuş olduğunu görür (Rayman, 2001: 36). Cin çarpması inancında özellikle ağız, ön plana çıksa da cinlerin çarptıkları insanların genel olarak yüz şekilleri ve ruh hâlleri bozulur. Bazı örneklerde ise cinler insanların ölümüne neden olabilir.

Cinlerin insanlara verebilecekleri zararlardan biri de insanı mikrokozmosundan yani evinden uzaklaştırmasıdır. Bu stereotipe verilebilecek bir örnekte, genç bir adam her gece yatağına yatar ancak sabah olduğunda kendisini yatağıyla birlikte dışarıda bulur. Nedenini anlamak için hocalara gittiğinde, hocalar kendisine cinlerin bulaştığını ve bundan ancak evlenerek kurtulabileceğini söylerler. Adam evlenir ve bu olay bir daha yaşanmaz (Çobanoğlu, 2003:103). Geleneksel kültürde bireyin topluma entegre olması

açısından son derece gerekli bir pratik olarak kabul edilen evliliğe teşvikin, demonun saldırganlığı ile dolaylı olarak yapıldığını söylemek mümkündür.

İnsanı evinden uzaklaştıran demonların başında Congoloz adlı varlık gelmektedir. Bu temayı içeren anlatılarda (Çobanoğlu, 2003:136) söz konusu varlık, özellikle kış aylarının en şiddetli dönemlerinde ortaya çıkan ve insanların tanıdıklarının seslerini taklit ederek onları evinden uzaklara götürüp orada öldüren bir ruhtur. İnsanlara ev içinde zarar vermeye çalışan bir başka özel demon da Çarşamba Karısı adını taşımaktadır. Gelenekteki inanca göre Çarşamba geceleri ortaya çıkıp evlere girer ve kadınlara zarar verir (Çobanoğlu, 2003:140).

İnsanların değerli eşyalarını alıp götürmeleri ya da saklamaları da cinlerin insanlara verdikleri zararlar içerisindedir. Bu temayı işleyen bir anlatıda yaşlı bir kadının altınları, yüzüğü, küpeleri vs. düzenli olarak cinler tarafından alınıp götürülmektedir ve bir süre sonra kadın onları cinlerin sakladığı yerden bulup çıkarmaktadır (Çobanoğlu, 2003:104).

Cinlerin insanlar üzerinde cinsel bir hâkimiyet kurmaya çalıştıklarına dair anlatılar da yer almaktadır. Bu anlatılarda cin; erkek ya da kadın olabilir. Bir istisna dışındaki diğer tüm örneklerde, cinler insana âşık olur. İstisna olarak beliren anlatıda ise genç bir erkek, cine âşık olur (Çobanoğlu, 2003:110). Bu ilişkilerin çoğu ölümle noktalanır (Çobanoğlu, 2003:110-111). Bazı anlatılarda insanlara sahip olmak isteyen cinler, onlarla evlenmek ister (Çobanoğlu, 2003:108), bazılarında ise cinler insanlara doğrudan tecavüz eder (Çobanoğlu, 2003:111). Cinsellik, grupların birbirleri üzerinde kurduğu ya da kurmaya çalıştığı hâkimiyetin en net göstergelerinden biridir. Bu temanın, insanlar ve cinler arasındaki ilişkilerde de belirmesi, ona yüklenen anlamın gelenekteki gücünü de göstermektedir.

Ahırlarda yakalanan Al Karısı'nın tersine, lohusa kadının odasında beliren Al Karısı'nın orada bulunma amacının anneye ve çocuğa zarar vermek olduğuna inanılmaktadır. Bu konudaki anlatılarda kaynak kişilerin ifadelerinde, doğumundan sonra Al Karısı'nın annenin ciğerini yemek için geldiği dile

getirilmektedir (Seyidoğlu, 2005:135,136). Başka bir metinde ise yaşlı bir adam, çeşme başında ciğer yıkayan kadınlar görür ve onlar arasındaki konuşmadan yıkanan ciğerin yeni doğum yapmış olan kendi gelinine ait olduğunu ve ciğeri yıkayan kadının da Al Karısı olduğunu anlar (Çobanoğlu, 2003:125). Bir başka örnek metinde ise Al Karısı'nın acıkan çocuklarını beslemek için lohusa kadınların ciğerini çaldığı söylenmektedir (Yavuz, 2013: 86). Al Karısı'nın lohusa kadının ölümüne neden olabileceği düşünülmektedir. Bir örnekte lohusa kadının yanına gelen Al Karısı onu ayağından tutar ve üç defa yere vurarak yaralar. Kadın, başına gelenleri yakınlarına anlattıktan sonra ölür (Yavuz, 2013:249). Bazı metinlerde Al Karısı'nın lohusa kadının ağzının üstüne oturduğu söylenmektedir (Balaban, 2013:645). Bu durumdaki kadının nefes alması güçleşir. Lohusa kadının yanına gelen Al Karısı ile ahırda beliren Al Karısı arasındaki temel farklardan biri, doğum sonrası gelen Al Karısı'nın daha güçlü bir tehdit olarak anlatılarda belirmesidir. Ahıra gelen Al Karısı, atların yelelerini örerek uygarlık karşıtı tavrını dolaylı olarak sembollerle gösterirken doğum yapan kadına gelen Al Karısı, sembollerden ziyade doğrudan zarar vermeye çalışmaktadır.

Al Karısı'nın tek hedefi lohusa kadın değil, aynı zamanda doğan bebektir de. Bir anlatıda Al Karısı komşu kılığına girerek lohusa kadının yanına gelir ve kundaktaki çocuğu kucağına alır. Lohusa kadın onun Al Karısı olduğunu anlar bağırıp yardım ister, Al Karısı da çocuğu bırakıp bacadan kaçar ancak kundağa dokunduğu için, bebek bir süre sonra ölür (Yavuz, 2013:251). Bir başka örnekte ise bir gün önce doğan çocuk ertesi günü annesi mutfaktayken morararak ölür. Kadın komşuları çağırır ve gelenler çocuğu Al Karısı'nın öldürdüğüne kanaat getirirler (Çobanoğlu, 2003:125). Geleneksel kültürde çocuğu bu demona karşı güçlü kılmak için Kırklama adlı bir ritüel icra edilir.

Tüm bu örnekler aslında Al Karısı'nın varoluş sebebinin aile kurumunun sürmesini sekteye uğratmak olduğunu gösteriyor. Çocuk sahibi olmak ve aile kurumunun varlığını sürdürmesi meselesi Türk toplumunun sözlü kültüründe destan ve halk hikâyesi gibi pek çok anlatı türünde karşılaşılan yaygın bir temadır (Çobanoğlu, 2011:353-359). Kozmosun sağlanmasının şartı, doğum hadisesinin gerçekleşmesidir. Doğum gerçekleşmediğinde aile bireyleri toplum

tarafından dışlanır.[52] Malinowski'ye göre temel biyolojik gereksinimlerden biri olan doğum, aynı zamanda kültürün sürekliliğini de sağlayan unsurlar arasındadır (1992a:105). Bu bağlamda Al Karısı'nın doğum esnasında belirmesi, yalnızca basit bir cinayet eğilimi değil; aynı zamanda soyun, akrabalık ilişkilerinin ve dolayısıyla kültürün de sürmesini engelleme çabasıdır. Bu yönü ile Al Karısı yalnızca doğumu değil, aynı zamanda insanın ürettiği her şeyi yok etmeye gelen bir demondur. Al Karısı'nı korkutmak için demir kültünün kullanılması insanlar ve bu demon arasındaki çatışmanın bir uygarlık doğa çatışması olduğunu gösteren örneklerden biridir. Al Karısı'na karşı savaşırken bazen demirciler (İnan, 2000:170) bazen de iğne, kama gibi demirden yapılan araçlar kullanılmaktadır.

İnsanların, anlatılar içerisinde yer alan cinlerden zarar görmemeleri için olağan olandan sapmamaları gerekmektedir. Olağan olanla kastedilen, insanın bedensel formunu korumasından, cinlerle karşılaşıldığında kullanılması gereken kutsal söz kalıplarına kadar genişleyen bir alandır. Bir efsanede böcek kılığına giren bir adam cinler tarafından ezilir ve bu olay adamın karısına yine cinler tarafından haber verilir. Bu haberden sonra kadın, kocasından haber alamaz (Seyidoğlu, 2005:206). Anlatı içerisinde insanın, niçin bir böceğe dönüştüğü hakkında bir bilgi verilmese de bu dönüşümün, onu, demondan gelebilecek tehlikelere açık hâle getirdiği çok nettir.

Cinleri etkisiz hale getirme için kullanılan kutsal söz kalıpları içerisinde ayet, besmele, çeşitli dualar vs. yer almaktadır. Bir anlatıda cinler, besmelesiz olarak yapılan bir helvayı alıp yerler ve yine bir sandığa besmelesiz olarak konulan bir gelinliği çalarlar (Seyidoğlu, 2005:206). Başka bir örnekte ise cinler kendi aralarında bir düğün yaparken insanların besmele çekmeden yerlerine koydukları çeşitli yiyecek, kıyafet, altın, gümüş gibi nesneleri kullanırlar. Bazı anlatılarda ise bu kutsal söz bir ezan olarak belirmektedir. Bir anlatıda cinler yine düğün yapıp eğlenirlerken içlerinden biri ezan vaktinin yaklaştığını ve ezan okunacağını söyler ve cinler düğünü sonlandırıp dağılırlar (Balaban, 2013:532).

---

[52] Bu durumun en trajik örneklerinden birini Dede Korkut kitabının birinci hikâyesinde görmekteyiz. Dirse Han çocuğu olmadığı için, Bayındır Han'ın düzenlemiş olduğu şölende kara çadırın içindeki kara keçeye oturtulur ve önüne kara koyun etinden yahni konularak kalın Oğuz beyleri tarafından aşağılanır ve üzüntü ile evine döner (Ergin, 1994:79).

İslam inancının kanonu diyebileceğimiz ezan, yalnızca cinleri değil öldükten sonra mezardan çıkıp dolaşarak insanlara zarar vereceğine inanılan hortlakları da etkisiz hâle getirmek için kullanılan araçlardandır. Bir anlatıda mahalleliyi rahatsız eden hortlağın mezarına gidilir ve hortlağın başı, mezarın içine sokularak orada ezan okunur ve böylece demonun mezardan çıkması engellenmiş olur (Balaban, 2013:655). Yine başka bir metinde insanlar bir dereden geçerken cinlerle karşılaşır ve içlerinden bir hoca, ezan okuyarak insanların kurtulmasını sağlar. Hocanın korkudan dili tutulur ancak insanlar kurtulur (Yavuz, 2013:226). Başka bir örnek metinde ise bir yolcu gece vakti karşısına çıkan cinlerin bulunduğu yeri geçmek için dua okur ve bunu başarır (Çobanoğlu, 2003:92). Kutsal olan söz, yazı formuna büründüğünde de cinleri etkisiz hâle getirme fonksiyonunu üstlenmeye devam eder. Buna örnek olarak bazı anlatılarda cinleri etkisiz hâle getirmek için muska kullanılması verilebilir (Çobanoğlu, 2003:101). Anadolu halk kültüründe, cin ve şeytan gibi demonlara karşı muska kullanılması yaygın bir pratiktir (Boratav, 1984:119). Kutsal yazı bir ayet de olabilir, bir anlatıda yanlarında Kuran bulunan çocuklara cinlerin yaklaşamadığı ancak yanlarında Kuran bulunmayan çocuklara cinlerin yaklaştığı ve o çocukların bunun için zayıfladıkları dile getirilmektedir (Seyidoğlu, 2005:207). Muskada olduğu gibi yazılı ayet metinlerinin de insan tarafından, görünmeyen varlıklardan gelebilecek tehlikelere karşı bir koruyucu olarak kullanıldığı görülmektedir.

Kutsal sözler dışında demir, su ve ağaç kültlerinden de yararlanılmaktadır. Bir anlatıda kendisine cinler bulaşmış olan bir insan, bir hocaya gider hoca da bu kişinin evinin bir yerine çivi çakıp evin etrafına bir daire çizer ve bu kişiye okunmuş su vererek bir daha cinlerin ona yaklaşmasının önüne geçer (Balaban, 2013:651). Bir başka anlatıda ise öldükten sonra dünyayı terk etmeyip geceleri mezardan çıkan bir hortlağın etkisiz hâle getirilmesi anlatılırken ağaç kültüne gönderme yapılmaktadır. Anlatıya göre bir ölünün hortladığını anlayan insanlar onun mezarına iğde ağacı çakarlar ve ölünün mezardan çıkması engellenmiş olur. Bir başka örnekte ise bir arkadaş topluluğu bir ormanın içinden geçerken ne olduğunu anlamadıkları bir varlıkla karşılaşıp ağaca çıkıp dua etmeye başlarlar ve bunun üzerine gördükleri yaratık uzaklaşır (Çobanoğlu, 2003:90). Söz konusu son örnek, halkın belleğinde ağaç gibi Türk mitolojisinden getirilen

kültler ile İslami duaların aynı fonksiyonu üstlenebileceğini de göstermektedir. Mitolojik kültlerin verdiği gücü kullanarak cinleri etkisizleştirmeye verilebilecek bir başka anlatı örneğinde ise bir keçi çobanı, kendi sürüsüne ait olmayan ve gürültü çıkartan beş keçi ile karşılaşınca eline beş tane taş alıp o taşlara dua eder ve keçilere atar. Bunun üzerine keçiler bir bir kaybolur (Çobanoğlu, 2003:91). Tüm bu örnekler sözün gücü ile insan dışı varlıkların etkisizleştirilebileceğine yönelik stereotiplerin metinlere yansımalarıdır.

Al Karısı'nın insana zarar vermesini engellemek için (çoğunlukla bir iğne şeklinde bazen de bir bıçak şeklinde beliren) demir kültünden, ziftten, kuru soğandan, kutsallığına inanılan kalıp sözlerden, ayet, muska gibi bu sözlerin yazıya bürünmüş şekillerinden faydalanılır. Çoğu anlatıda onun bedenine iğne saplanır ve iğne orada kaldığı sürece Al Karısı tutsak olarak kullanılır. Bu anlatılardan birinde iğnenin, Al Karısı'nın memesine saplanması (Yavuz, 2013:226) temelde yer alan bir ataerki ve anasoyluluk çatışmasını göstermesi açısından önemli bir örnektir. Eril bir kült olan demir, dişilliğin bedensel göstergesi kabul edilebilecek olan memeye saplanır ve kadın, denetim altına girer. Nadir örnekler arasında Al Karısı'nın bileklerinden yakalandığı da görülür, bu anlatılarda da yakalayan kişi daima erkektir (Çobanoğlu, 2003:125). Kimi metinlerde ise demir kültü, iğneden daha büyük bir formda belirmektedir. Bir örnekte lohusa kadının yanına gelen Al Karısı, oradaki bir erkek tarafından orakla kovalanır (Yavuz, 2013:248). Elindeki orakla Al Karısı'nı kovalayan erkek imgesi, son derece güçlü bir ataerki metaforu olarak görülmektedir. Al Karısı'nın, lohusa kadının yanına gelmemesi için de erkeklere ait nesneler kullanılır. Kullanılan bu nesnelerin, daha önce Al Karısı'nı yakalamış olan bir erkeğe ait olması durumunda, daha etkili sonuçlar doğuracağına inanılmaktadır (Çobanoğlu, 2003:125). Bu erkeğin bir din adamı olması, onun Al Karısı karşısındaki gücünü arttırır. Bu temayla alakalı olarak Al Karısı'nı yakalayan bazı adamların, özellikle hoca ya da molla gibi sıfatları taşıdıkları görülmektedir (Çobanoğlu, 2003:126). Farklı anlatılarda tekrar edilen bir motif olarak erkek din adamı tasarımı, Türk toplumunun İslam dinine girmesiyle de alakalı olarak yükselen ataerki bilincinin Semitik kaynağını anıştırmaktadır. Bazı Al Karısı anlatılarında salavat getirildiğinde onun kaybolduğu görülür. Bu duruma örnek teşkil edebilecek bir metinde Al Karısı, lohusa kadının kocası kılığında gelir ve

onu bir dereye götürüp orada yıkamak ister. Kadın salavat getirdiğinde Al Karısı kaybolur (Görkem, 1987:221). Kuran ayeti, besmele ya da salavat şeklinde çeşitlenebilecek bu örnekler yığınının fonksiyonel açıdan birbirlerinden pek de farkı yoktur. Bunların kurtarıcı olarak kabul edilmesi inancı, henüz yazının olmadığı ve sözün kutsal sayıldığı dönemlerin kalıntısı olarak görülmektedir.

Al Karısı'ndan zarar görmemek için kutsal sözler kullanılsa da duayı edenin cinsiyeti, sonucun nasıl şekilleneceğinde etkin bir öneme sahiptir. Kadının duası her zaman işlevsel sonuçlar doğurmaz. Bir örnekte bir yeni gelin, pencerenin kenarında sürekli bir gölge görmektedir. Bu gölgenin ne olduğunu anlayamaz ve bildiği duaları okuyup üfleyerek onu uzaklaştırmaya çalışır ama gölge gitmez. Durumu kaynanasına anlatır ve kaynana, onun bir cin değil Al Karısı olduğunu söyler (Çobanoğlu, 2003:127). Bu çarpıcı anlatıda kutsal sözleri kadının dile getirmesinin Al Karısı karşısında işe yaramaması ile onunla mücadelede erkeklerin etki gücünün dolaylı olarak vurgulandığı açıktır.

Bunların dışında, bir anlatı içerisinde Al Karısı'nın yeni doğan çocuğun ciğerini yemesini önleyen unsur, evde bulunan bir balıktır. Hatta anlatı içerisinde bu olaydan sonra söz konusu balığın kurutulup lohusa kadınların boynuna bir muska olarak asıldığı dile getirilmektedir (Seyidoğlu, 2005:140). Bu unsurların kullanılması Al Karısı'nın insana yönelik olumsuz tavrını ya etkisizleştirmekte ya da tersine çevirmektedir.

Aynı demona dair anlatılar İdil Tatarları, Kırgızlar ve Çuvaşlar arasında da yer almaktadır (Harva, 2015:323). İdil Tatarları ve Kırgızlar arasında Albastı olarak bilinen demona dair anlatılardaki betimlemeler dahi ortaklık göstermektedir. Buryatlar arasında Anakhai olarak bilinen ve yeni doğum yapılan eve çocukları öldürmek için gelmesinden, demirle uzaklaştırılmasına kadar pek çok açıdan Al Karısı'nın bir varyantı olduğu belli olan demonla ilgili de farklı anlatılar yer almaktadır (Harva, 2015:306). Bu anlatıların Al Karısı'na dair anlatıların çeşitlemeleri olduğu, tartışmaya kapalı bir meseledir. Anadolu'dan toplanan Al Karısı anlatılarından farklı olarak bu demona karşı, onu etkisizleştirmek için, öldürmek istediği çocuğun resmi de kullanılabilmektedir. Çocuğun bir resmi yapılır ve böylece, Anakhai geldiğinde tüm zararı o resme

vereceğine inanılır. Öte yandan Al Karısı'nın bir ahırda ortaya çıkmasına dair anlatılar da aynı şekilde Anakhai ile ilişkilendirilerek Buryatlar arasında da bilinmektedir. Aynı öykünün kahramanı Tatarlar arasında Ahırın İyesi olarak bilinmektedir (Harva, 2015:314). Adlandırmalar farklı olsa da Türk kültürlü halklarda bu anlatıların kahramanlarının özellikle çocuk ve ata zarar vermek için geldiği ve uygarlık araçlarıyla etkisizleştirilmeye çalışıldığı açık bir ortaklıktır.

Doğum yapan kadınlara gelen Al Karısı ve ahırlarda atları koşturan Al Karısı fikirlerinin aslında birbiri ile bağlantılı olduğu ise bir anlatıda netleşmektedir. Anlatı içerisinde Al Karısı, yeni doğum yapmış olan bir atın ahırına gelir, atın sahibi Al Karısı'nı yakalayıp konuşturduğunda onun atların ciğerini yemek için geldiği ortaya çıkar (Çobanoğlu, 2003:126).

İncelenen örneklerdeki insan dışı varlıklar, insanlara daima kötülük yapan varlıklar değildir. Zaman zaman insanlara iyiliklerinin de dokunduğu görülmektedir. Bu iyilik çoğunlukla insanların yaptığı güzel bir davranışa yanıt olarak ortaya çıktığı için ekseriyetle mükâfat şeklindedir. Cinlerin kendilerine iyilik yapan insanların ceplerine ve eteklerine soğan kabukları doldurmaları farklı anlatılarda görülen ve mükâfat göstergesi sayılabilecek bir motiftir. İnsanlara verilen bu soğan kabukları, sabah olduğunda altına dönüşür. Bu anlatılardan birinde bir ebe, doğum için bir eve çağrılır. Kadın eve gidince orada cinlerin yaşadığını anlar, korkusunu gizleyerek işini yapar ve cinler bu kadının eteğine soğan kabuklarını doldurur. Kadın eve girerken eteğini silker ama bir parça soğan kabuğu eteğinde kalır. Sabah uyandığında o eteğinde kalan soğan kabuğunun altına dönüştüğünü görür (Seyidoğlu, 2005:210; Çobanoğlu 2003:114). Soğan kabukları kadınlara verilirken onların eteklerine doldurulur, erkeklere verilirken ise çoğunlukla bir torba içerisinde verilir (Önal, 2013:183). Bu anlatılardaki bir başka ortaklık bu soğan kabuklarının insanlar tarafından değersiz görülüp atılması ve yanlışlıkla kalan birkaç kabuğun sabah olduğunda altına dönüşmesi ile yaşanan hayal kırıklığıdır. Başka bir metinde ise, cinler her gece bir kadının rüyasına girerler ve yastığının altına bir altın bırakıp giderler. Kadın ölmeden önce bu sırrını oğluna açar ama bunu kimseye söylememesini ister. Kadın ölünce, cinler altını, kadının oğlunun yastığının altına bırakmayı sürdürürler. Oğlan, bir gün sırrını açıklar ve o günden sonra altın bırakılmaz

(Yavuz, 2013:79). Bu anlatıların ortaklığı, demondan gelen zenginliğin koşullu bir zenginlik olmasıdır. Soğan kabuğunun değersiz olduğunu düşünen kişilerin onları atması sonucunda zenginliği kaçırmaları, her gece yastığının altına bir altın konulması sırrını açıklayan kişinin kaçırdıklarına benzemektedir. Kimi örneklerde ise cinler insanlara altın verir ancak daha sonra altınlar çakıl taşlarına dönüşür. Bir anlatıda genç bir erkek peri kızları ile birlikte olur, kızlar ona altın verir. Genç adam köyüne dönüp olayı anlatıp ceplerinden altınları çıkarmaya çalıştığında altınların çakıl taşlarına dönüştüğü ortaya çıkar (Çobanoğlu, 2003:111). Bu anlatı içerisinde cinlerden gelen zenginlik sırrının insanlara açıklanması sonucunda kaybolacağına dair fikir yer almaktadır ki bunun örnekleri farklı şekillerde başka anlatılarda da bulunmaktadır.[53]

Doğum için cinlerin insanlardan yardım istemesi fikri, bir örnekte beliren ölüm töreni için insanlardan yardım isteme temasına büyük ölçüde benzemektedir. Söz konusu anlatıda cinler, yaşlı bir kadından bir cenaze töreni için yardım isterler. Kadın gider, ölen cinin bedenini yıkar ve töreni icra edilir. Diğer metinlerde olduğu gibi cinler kadına soğan ve sarımsak kabukları verir ve bunlar sonrasında altına dönüşür (Çobanoğlu, 2003:115). Doğum ve ölüm gibi insan hayatının eşiklerinde icra edilen törenler, geleneksel kültürün en önemli uygulamalarındandır.[54] Bu kapsamda cinlerin söz konusu uygulamalar için insanları çağırmaları ile aslında cinler ve insanlar arasında çizilen sınırda en önemli belirleyicinin gelenek bilinci olduğu söylenebilir.

Cinlerin, kendilerine iyilik yapan insanlara altın verdiğine dair bir anlatı da Isparta'dan derlenmiştir. Anlatıya göre bir kadın, bir türbenin etrafında cinlerin çalgı çalarak eğlendiklerini görür. Cinler kadından katmer yapmasını ister, kadın da sabah namazından sonra katmeri yapıp cinlerin söylediği ağacın altına

---

[53] Özellikle kesik başlı savaşçı efsanelerinde bu temanın şekil olarak farklı ancak mantık ve işlev olarak benzer örneklerini görmek olasıdır. Bu efsanelerde, kutsal değerler için savaşan bir savaşçının bir şekilde başı, gövdesinden ayrılır ve savaşçı yere düşen başını eline alıp kararlılıkla savaşmayı sürdürür. Bu durum, savaşçıyı kendi tarafından bir kişi görene değin sürer. Savaşçıyı, kendi tarafında yer alan insanlardan biri gördüğünde tılsım kaybolur ve savaşçı ölür. Ayrıntılı bilgi için bkz.: (Ocak, 2014). Geleneksel Türk kültürü içerisinde kutsal bir kaynağa dayanan gerek maddi gerekse manevi bir gücün ifşa edilmesi olumlu karşılanmamaktadır. Bu durum Hızır kaynaklı zenginlik için de söz konusudur. Hızır'dan gelen zenginlik herkesten gizli tutulur ve açıklandığında onun kaybolacağına inanılır. Bu temayı içeren anlatı örnekleri için bkz.: (Çobanoğlu, 2003:143-165).

[54] Bu kabul, öylesine güçlüdür ki, halk bilimi ve geleneksel kültür denildiğinde popüler kültürde ilk olarak geçiş dönemi uygulamalarının zihinde canlandığı görülür.

bırakır. Bir süre sonra gidip baktığında katmer koyduğu kabın içinin altınla dolduğunu görür (Göde, 2010:343). Yapılan iyilik doğrudan mükâfatlandırılmıştır.

Ahırlarda yakalanan Al Karısı anlatılarında, bu demon tutsak edildiği süre boyunca ev içinde kadınlara yardım etmek suretiyle çoğunlukla insanın faydasına dokunacak işler yapar. Geleneksel kültürdeki halk hekimliği pratiklerinde kullanılan "evelik" adlı bir otun sağaltma maksadıyla insan tarafından kullanılmasının da Al Karısı'ndan öğrenilen bir bilgi olduğu kabul edilir. Bazı metinlerde Al Karısı, bedenindeki iğneyi çıkartıp suya atlayıp kaybolurken bu ottan bahseder (Seyidoğlu, 2005:133). Bir anlatıda ise doktorun tedavi edemediği bir çocuğun hastalığı Al Karısı'nın söylediği evelik otu ile tedavi edilir (Seyidoğlu, 2005:143). Evelik otu ile birlikte anılan bir başka şifa getiren ot ise "develik" otudur. Bir metinde Peri Kızı olarak geçen ruhani varlık yakalanıp yedi yıl evde çalıştırıldıktan sonra giderken, yedi yıl hizmet ettiğini söyler ve bu süre boyunca bir kez dahi evelik otu ve develik otunun ne işe yaradığını ev sahiplerinin sormadığından yakınarak onları kargışlayıp gider ve bunun üzerine eve uğursuzluk gelir (Rayman, 2001:53). Buna yakın olan bir başka tema da Al Karısı'nın kolay ölmenin sırrına vakıf olduğuna yönelik inançtır. Bir örnekte, yaşlı bir adam çeşme başında Al Karısı'nı yakalar. Al Karısı, adamdan kendisini bırakmasını ister, bunun karşılığında onun soyundan gelen kadınlara kötülük yapmayacağını vaat eder ve adam da Al Karısı'nı bırakır. Bunun üzerine Al Karısı giderken "Eğer beni biraz daha korkutmuş olsaydın, sana nasıl kolay ölüneceğini söyleyecektim" der (Çobanoğlu, 2003:125). Bu veriler, Al Karısı'nın sağlık ve şifa konusunda bir bilgi kaynağı olduğuna dair stereotipleri pekiştirmektedir. Aile birliğine zarar vermek gibi, insanlar açısından oldukça ürkütücü durumların kaynağı olarak görülen Al Karısı'nın aynı zamanda şifanın ve bereketin de kaynağı olarak görülmesi, bir paradoks olmaktan öte, aslında mitolojik düşünce içerisinde ortaya çıkan günah keçilerinin tasarlanmasında kullanılan evrensel bir formülle şekillenmektedir. "*Günah keçisi, bir kez felaketin biricik nedeni olarak kabul edildikten sonra bu felaket kelimenin tam anlamıyla onun nesnesi olur ve o da artık cezalandırmak veya ödüllendirmek için keyfince kullanabilir bu nesneyi*" (Girard, 2005:65).

Girard'ın bu yargısı, yukarıda sözü edilen paradoksun varlığını tehdit etmektedir.

Yakalanan Al Karısı'nın maddi anlamda bereketi de getireceğine yönelik bir inanç bulunmaktadır. Bir anlatıda Al Karısı yakalandıktan sonra kendisini yakalayan kişinin dileğini yerine getireceğini söyler. Karşıdaki kişi de odunlarının hiç bitmemesini ister. Kaynak kişi o günden beri odunlarının hiç bitmediğini vurgulayarak anlatısını noktalar (Görkem, 1987:222). Bazı anlatılarda tutsaklığı boyunca odun taşıma görevi yüklenen Al Karısı (Balaban, 2013:644) kimi anlatılarda ise tarlada yedi yıl boyunca çalıştırılır (Balaban, 2013:643). Çoğu metinde Al Karısı'nın getirdiği bereket, onun yoğurduğu hamurun bitmemesi ile vurgulanır.

Bazı anlatılarda periler, bereketin kaynağı olarak belirmektedir. Bursa'dan toplanan bir efsanede periler ellerinde bulunan bir sepetle yeryüzünü dolaşmaktadır ve sepetin içinde tohumlar bulunmaktadır. Periler, geçtikleri yerlere bu tohumları serperken Bursa'ya gelirler. Burada sepetleri devrilir ve bütün tohumlar buraya dökülür (Olgun, 1989:90). Söz konusu bölgenin doğal zenginlikleri sözlü kültür ortamında bu efsane ve periler ile açıklanmaktadır.

Anlatılarda cadı sıfatı ile beliren figürler, çoğunlukla birbirine zıt nitelikler taşıyan kahramanlar arasında bir geçişi oluşturmaktadır. Erzurum'dan toplanan bir efsanede Emir Şeyh adlı bir şeyhin çok ahlaksız bir kardeşi, evli bir kadına âşık olur ve bir cadı aracılığı ile ona ulaşmaya çalışır (Seyidoğlu, 2005:86). Aynı tema masallarda ve halk hikâyelerinde de görülür, çoğunlukla padişahın oğlu, korumasız ve kimsesiz olan masal bakiresini cadı aracılığıyla elde etmeye çalışır. Burada cadının, ahlaksız olan ile ahlaklı olan ya da güçlü olan ile güçsüz olan arasında yer alan bir kanal olduğu söylenebilir.

Cin adı ile anılan demonların insanların kaynaklarına sahip olma çabası içerisinde olmaları efsanelerde kendini gösteren yaygın bir temadır. Bu kaynak besin maddelerinden altına kadar değişebilmektedir. Bu efsanelerden birinde cinler insanlara ait olan yerlerine besmelesiz konan un, yağ, şeker gibi nesneleri kullanarak helva yaparlar. O esnada onları dinleyen bir hafız onların yanına

gelir, kelime-i şahadet getirir ve cinler kaçtıktan sonra onların ürettiği helvayı köylülere götürür ve besmele çekerek helvayı yerler (Seyidoğlu, 2005:111). Kutsallığına inanılan kalıpsal sözlerle insan dışı imajların, etkisiz hâle getirileceğine yönelik stereotipler çok yaygındır. Bu kalıpsal sözler Türk toplumunun Şamanist dönemlerinden getirilebileceği gibi (incelenen malzemede çoğunlukla belirdiği gibi) Ortadoğu kaynaklı Arapça tabirler de olabilir. Kutsal söz kalıbı tıpkı Al Karısı'nı yakalarken demir kullanılması gibi, yabani unsurun üzerinde denetim kurulurken kullanılan meşru bir araçtır. Diyarbakır'dan derlenen bir efsanede cinler bir kadının elbisesini alıp kaçırırlar, kadın bir daha cinlerin gelememesi için elbisesine bir iğne takar ve elbisesini koyduğu sandığın üzerine bir demir bırakır (Yavuz, 2013:222). İrrasyonel olan insan dışı varlıkların, insana vereceği zararı azaltmak ya da tamamen yok etmek için ya kutsal kalıp sözlerden ya da kökleri mitolojiye dayanan kültlerden faydalanılmaktadır ki bu unsurlar da irrasyoneldir.

Ana mekânı hamam olan ve Erzurum'dan toplanan bir efsanede kambur bir adam hamamdayken gecenin geç vakti cinler, çalgı ve kazanları ile gelirler ve dans edip oynamaya başlarlar, sabah olduğunda adamın kamburunu sırtından söküp giderler. Adamın başka bir kambur arkadaşı da bunu duyunca hamama gider, ancak cinler bu adamı sevmezler ve onu da kamburluktan kurtarmak yerine birinci adamdan aldıkları kamburu da o adama eklerler ve ikinci adamın hastalığı artar (Seyidoğlu, 2005:168). Aynı anlatının bir başka varyantında ikinci adam cinler geldiğinde onlarla alay ettiği için, cinler birinci adamdan aldığı kamburu ikinci adamın sırtına eklerler (Seyidoğlu, 2005:170). Bu iki anlatıdan anlaşılabileceği gibi, insan dışı varlıkların insana vereceği zarar, yalnızca ölçülü bir hoşgörü ile dahi bertaraf edilebilir.

İki tarafın mücadelesinde kadının nesneleştiği örneklerle de karşılaşılmaktadır. Bu tarz metinlerde, karşı tarafın kadınını kaçırmak net bir üstünlük göstergesi kabul edilir. Bu örneklerden birinde gelin hamamı geleneği uygulaması esnasında cinler gelini kaçırırlar (Olgun, 1989:102). Aynı efsanenin bir başka varyantında ise gelin, cinler tarafından kaçırıldıktan sonra bir periye dönüşür ve hamamın iyesi hâline gelir (Olgun, 1989:102). Özellikle bu ikinci örnekte cinler tarafından kaçırılan gelinin, insanların dünyasından kopartıldığı

görülmektedir. Öte yandan hamamda beliren cinlerin insanlara zarar vermesini önlemek için de kutsallığına inanılan sözel kalıpların kullanıldığı görülmektedir. Bir anlatıda bir adam cinler tarafından kaçırılıp hamama götürülür. Adam, göbek taşına oturup dua okumaya başlar ve o okudukça cinler birer birer ölmeye başlar. En sonunda yalvararak onun dua etmemesini isterler ve adam da onlardan bunun karşılığında bir kız ister. Cinler kızı verir ve kurtulurlar (Seyidoğlu, 2005:171). Üzerinde denetim kurulmaya çalışılan karşıt grup, insan türünden olmasa da yine de kadının bu ilişkide nesneleştirilmesi dikkat çekici. Kadın, doğurganlığından dolayı geleneksel kültürde bir kaynak olarak kabul edilmektedir ve ilkel yabancı imajı ister bir cin olarak isterse bir ejderha olarak ortaya çıksın, gözü insanların kaynaklarındadır. Bir efsanede ejderha her gün düzenli olarak gelip insanların koyunlarını yemektedir (Seyidoğlu, 2005:251). Bir başka anlatıda bir türbe bekçisi türbedeki havuzdan abdest alacağı esnada ortaya bir ejderha çıkar ve tüm suyu içer (Yavuz, 2013:82). Suyun Türk mitolojisinde kozmosu temsil ettiği artık anonimleşmiş bir bilgidir. Dolayısıyla ejderhanın suyu içmesi aslında bu insan dışı varlığın, insanların kozmosunu yok etmesini temsil etmektedir. Bu örnekler, insanların, kaynaklarını nasıl korumaları gerektiğiyle ilgili öneriler de sunmaktadır.

Cinlerin, insanlara ait olan nesneleri kullanmalarını engellemenin yolu da yukarıda sözü edilen kalıpsal sözleri kullanmaktır. Bir anlatı içerisinde cinler bir kızın gelinliğini alırlar ve anlatının sonunda kızın gelinliğini sandığa besmele çekmeden koyduğu anlaşılır (Seyidoğlu, 2005:172). Bu efsane, geleneksel kültürde insanın bizzat bulunmadığı mekânlarda bulunan nesnelere hükmedebilmenin yolunu göstermektedir.

İnsan dışı varlıklardan insanlara gelebilecek olan zararlar yalnızca kaynakları ele geçirmek şeklinde değil aynı zamanda metni üreten toplumun örgütlü yapısını bozmak şeklinde de görülebilmektedir. Diyarbakır'da anlatılan bir efsanede bir şeytan, halk arasında sürekli olarak ikilik çıkartıp çatışmalara neden olmaktadır (Yavuz, 2013:67). Bu ve buna benzer anlatılar göstermektedir ki geleneksel kültürdeki kabule göre, demonlar, insanların geliştirdiği örgütlenme modellerini tehdit ederek insanın doğa üzerindeki hâkimiyetini kırmaya çalışmaktadır.

İnsan dışı imajların insana verdiğine inanılan zararın kalıcılığına yönelik stereotipler de görülmektedir. Bir efsanede Pispatik adı verilen bir cinle karşılaşan bir veli, onun ensesine bir iğne saplayarak onu tutsak alır. Yıllarca tutsak kalan Pispatik bir gün ensesindeki iğneyi bir şekilde çıkarttırır ve "Sofranızdan çatal kaşık eksilsin" dedikten sonra kaybolur. O günden sonra o velinin soyundan gelen kimselerin evlerinde çatal ve kaşıkların sürekli kaybolduğuna inanılmaktadır (Yavuz, 2013:69). Bu tarz kalıcı zararların telafisine dair bir unsursa sözlü anlatı geleneği içerisinde bulunmamaktadır.

Buraya kadar beden, mekân, ahlaki tavır ve insanlarla olan ilişkileri üzerinden nitelikleri beliren efsanelerdeki insan dışı imajlara dair nitelikleri toparlamak gerekirse; bedensel formu ile insandan ayrı olduğu kesin olan bu imajlar, bazen bir hayvan formunda, bazen görünmezlik niteliğine sahip olarak, bazen de insanları tahrik eden bir fonksiyonla çıplak bir kadın formunda belirerek insanlarla etkileşime geçmektedirler. Bu imajlar ile etkileşime geçilen durumlarda bireylerin, dâhil oldukları toplumunun normlarına sıkı sıkıya sarılmaları bir gerekliliktir. Aksini yapan insanın, bedeni bilinen insan bedeninin sahip olduğu formdan çıkabilir. Bu örneklerde çoğunlukla bedenin taşa dönüşmesi teması yer almaktadır. Bu ibretlik dönüşüm hikâyelerinin temelinde paylaşımcı olmamaktan zenginlik hırsına, adakları yerine getirmemekten yalan söylemeye, beslenme pratiklerinden tuvalet ihtiyacına kadar gündelik yaşantının kurgulanmasında çeşitli tabuların ihlal edilmesine kadar değişebilen farklı davranışlar belirleyicidir. Metinler, insan olmayı bu kurallar ile bağdaştırmıştır ve bu kuralları ihlal edenlerin bedenlerinin bir dönüşüme uğraması suretiyle cezalandırılarak onların insanlardan tecrit edileceği konusunda ortak bir fikre sahiptir. Mitlere nazaran daha dar olmalarından hareketle efsanelerdeki demonların belirdiği mekânlarda, o dar mekânlar üzerinden geliştirilen toplumsal örgütlenmelerin gerekliliklerine işaret edilmektedir. Özellikle ev ve köy halklarının kimlik bilinçlerini kazanımlarında bu metinlerdeki demonların etkisi çok açıktır. Köy, maden ocağı, pınar başı, ev, hamam, yol, kuyu, mezarlık gibi mekânlarda, birey tarafından kültürün onaylamadığı edimler sergilendiğinde bu mekânlar üzerindeki denetim, biz kümesini temsil eden insanlardan çıkar ve efsanelerdeki demonlara geçer. Bunun yanında efsaneler içerisinde kurgulanan insan dışı imajların tasarlanmasında, insanın; mit türündeki yabancıların

tasarlanmasına nazaran daha baskın bir şekilde aktif olduğu görülmektedir. Bu tasarımlarda homosantrik bir tavrın söz konusu olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çoğu hayvanın ortaya çıkışının, kültürce onaylanmayan edimleri sergileyen insanların yaşadığı dönüşümlere dayandırılması, bu homosantrik tavrın bir sonucudur. Mitlerde olduğu gibi yer altında olmayan ve artık insanların içinde olduğu düşünülen efsanelerdeki yabancılığa dair imajlar, insana yaklaşmanın bir sonucu olarak görece daha evcildir. İlksel yabancının evcilleştirilmesi, çağdaş dünyada üretilen efsanelerde daha da artmaktadır

Cin ve Al Karısı'na dair beden tasarımlarının; özellikle mitlerdeki insan dışı imajlara nazaran insansı olana daha yakın olduğu söylenebilir. Cinlerin bedenlerine dair veriler, ortak bir noktada birleşmese de özel bir cin olarak beliren Al Karısı'nın başta cinsiyeti olmak üzere kıyafetleri ve diğer bedensel niteliklerine dair veriler aynı noktaları işaret etmektedir. Bu durum, Al Karısı tasarımının daha özel bir amaç için kurgulandığının da işareti olarak kabul edilebilir. Bu imajın, cinsiyetinin kadın olması, özellikle mit türünde beliren ilksel yabancıların erkek olarak belirmeleri ile bir tezat oluşturmaktadır. Bu farklılaşma, aslında toplumsal cinsiyet rollerinde yaşanan dönüşümlerin bir yansıması olarak kabul edilebilir. Bunun yanında cinlerin tıpkı insanlar gibi beslendiklerine, ürediklerine, eğlendiklerine yönelik stereotipler de yaygındır. Al Karısı ile ilgili efsanelere özgü bir mekân olarak lohusa kadının odası dikkat çekmektedir.

Mitlerde insanlara daha uzak olan demon, artık evin içindedir. Hatta bu durum, yalnızca demonun insanların yaşam alanlarını ihlal etmesi şeklinde değil; bazı örneklerde görüldüğü üzere insanın demonu köleleştirmesi ile de gerçekleşebilmektedir. Soyu tehdit eden bir figür olan Al Karısı aynı zamanda bereket ve bolluğun temsilcisidir, kutsallığına inanılan unsurların yardımı ile denetim altına alınan demon, eve getirilerek yıllarca çalıştırılır ve temsil ettiği berekete el konulur. Bu tahakküm sayesinde Al Karısı tekinsizlik taşıyan anlamından uzaklaştırılarak bereket timsaline dönüştürülür. Tekinsizlik ve bereket fikirlerinin aynı figürde birleşmesi, sadece Al Karısı'na özgü efsanelerde değil aynı zamanda insanlara altın dağıtan cinlerin öykülerinin anlatıldığı efsanelerde de yer alan bir durumdur. Birbirine oldukça zıt bu iki kavramın aynı

kaynağa dayandırılması, Mary Douglas'ın kirlilik ve tanrısallık arasında kurduğu ilişki üzerinden anlamlandırılabilir: "*Kutsal kurallar salt tanrısallığı kuşatan kurallardır ve kirlilik de tanrısallıkla temasın getirdiği çift yönlü bir tehlikedir*" (2007:30). Bu yargıdan hareketle incelenen efsanelerde, kutsallığına inanılan söz kalıpları ve davranışlarla demonların taşıdıkları olumsuz anlamın tam tersine dönüştürüldüğünü söylemek mümkündür. Al Karısı imajına özgü bu tahakküm fikri, efsanelerde işaretleri görülen demonu evcilleştirme eğiliminin zirve noktasıdır. İncelenen imajlara dair elde edilen stereotiplerin, örgütlü bir şekilde yaşamaya çalışan insanların davranışlarının sınırlarının belirlenmesi işlevini üstlendiği söylenebilir. Buna ek olarak bu metinlerde hikâyeleri anlatılan bu demonların varlığını kabul etmeyen kimselerin cezalandırılacağına dair fikirler, kimliğin kurgulanmasında yabancıya duyulan gereksinimin hayati bir önem taşıdığının kanıtı niteliğinde olmakla birlikte yakalanması hedeflenen kimlik bilincinin sürekliliğinin sağlanması adına da bir işlev üstlenmektedir.

1.5. Diğer Türler İçerisindeki İnsan Dışı İmajlar: Cadı Dev ve Canavarlar

Bu başlık altında yukarıda çözümlenen türler dışında kalan masal, menkıbe, destan, halk hikâyesi ve fıkralarda yer alan insan dışı imajlar ele alınacaktır.[55] Masal ve halk hikâyelerinde, kahramanlara kötülükler yapan yaşlı kadınlar olarak ortaya çıkan ve Cadı/Cazı/Cazu/Kocakarı olarak adlandırılan figürler, bu metinler içerisinde bolca yer almaktadır ve kendilerine özgü ortak bedensel nitelikler göstermektedir. *Sefa ile Cefa* adlı masalda iki arkadaşın Yemen'e giderken karşılaştıkları cadı, şu şekilde betimlenmektedir: *"… beli iki büklüm, saçları salkım salkım, yüzü muşmula, giyimi de bula, ağzında dişleri kalmamış, sümüğünü çeker, burnu çenesine değer bir kocakarı, bir elinde su testisi bir elinde değneğini kaka kaka çeşme başına gelmekte*" (Alangu, 1961:155). Bu betimlemede bedensel nitelikler üzerinden gösterilen çirkinliğin, anlatının devamında ortaya çıkacak olan cadının çirkin davranışlarının ön işareti olarak sunulduğu açıktır. *Muradına Ermeyen Dilber* masalında masal kahramanına kötülükler yapan cadı, betimlenirken onun elinde seksen budaklı

[55] Söz konusu türlerle bağdaştırılan kimlikler; masal için sınıfsal; menkıbe için dinsel; destan, halk hikâyesi ve fıkra için de ulusal kimliklerdir ve bu türler bu kimlikler ekseninde çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılı olarak değerlendirileceği için bu başlık altında bu türlerin oluşum bağlamları ve ideolojileri hakkında bir tartışmaya girilmemektedir.

bir sopa taşıdığı vurgulanır (Alangu, 1961:80). Cadıların bedenlerinin bu şekilde betimlenmelerine halk hikâyelerinde de rastlanmaktadır. *Âsuman ile Zeycan* hikâyesinde ortaya çıkan cadı, betimlenirken onun yaşlılığı, belinin bükülmüş, dişinin dökülmüş olduğu ve elinde bir sopa olduğu vurgulanır (Kaya ve Koz, 2000:23). Cadı tipine dâhil edilebilecek bir başka örnek de Hasan Tay adlı masalda padişahın evlendiği kadındır. Geceleri mezarlığa giderek ölüleri yiyen bu kadının mezarlığa ulaştıktan sonra yaşadığı bedensel dönüşüm anlatılırken onun silkindikten sonra tırnaklarının ve parmaklarının uzadığı, dişlerinin büyüdüğü dile getirilir (Özçelik, 2004:399). Uzun tırnaklar ve uzun dişler, uygarlık ile tezat oluşturan vahşetin bedensel yansımalarıdır.

Bu olağan dışı bedensel nitelikler, söz konusu demonların ölümlerinden sonra da devam etmektedir. *Arzu ile Kamber* hikâyesinde âşıkların karşısına çıkan çeşitli engellerin kaynağı olan Cadı, anlatının sonunda cezalandırılır ve önce suya atılır ancak su kendisini kabul etmeyince, cadının bedenini âşıkların mezarının üzerinde yakarlar ve bir kemiği çatlayarak kara bir çalıya dönüşür ve âşıkların mezarlarından çıkan güllerin birbirine kavuşmasını engeller (Şimşek, 1987:237). Ölen kötü kişinin bedeninin kara bir çalıya dönüşmesi ve âşıkların mezarlarından çıkan güllerin birbirine kavuşmasını engellemesi motifi, başka halk hikâyelerinde de görülmektedir. Burada değişken olan, kötülük yapan kimsenin tanımlanmasıdır, kara çalıya dönüşen kötü karakter bir cadı olabileceği gibi, Arap olarak adlandırılan ve kötülüğü ile belirginleşen bir zenci de olabilmektedir. Ferhat ile Şirin adlı hikâyede ise kahramanların mezarlarının arasında biten kara çalı, ne cadı ne de zenciye aittir (Özarslan, 2006:210). *Arzu ile Kamber* hikâyesinin ilgili bölümünde, sonsuz bir kötülüğü temsil eden cadının bedeninin yakılmasının, onun temsil ettiği kötülüğün bitirilmesini sağlamadığı söylenebilir. Bu durumda, farklı anlatılarda alabildiğine çirkin olarak betimlenen cadının bedenini, onun sergilediği kötülüğün tamamını yansıtan bir gösterge olarak kabul etmek zordur. Cadının kötülüğünün sınırları, onun bedeninin çirkinliğinin yoğunluğundan daha ağır basmaktadır.

Anlatı içerisindeki fonksiyonu ve korkunç görünümlü beden tasarımları açısından cadı ile eşdeğer kabul edilebilecek bir başka figür de devdir. *Dev Baba* masalında yer alan Dev, bir padişahtır ve kendi babasından kaçan bir

kıza, babalık yaparak kızı bir şehzade ile evlendirip eğer bir erkek çocukları olursa adını koymak için mutlaka kendisini çağırmalarını söyleyerek kızı yeni sarayına yollar. Bir süre sonra erkek çocuğu olan kız, çocuğa adını vermek için Dev Baba'yı çağırmaz ve Dev Baba yarı çıplak bedeni ve elinde kılıcı ile sarayı basarak kızın karşısına çıkar ve kız elindeki kılıçla Dev Baba'ya vurduğunda bu demon iki parça eşyaya dönüşür. Bunlardan biri bir yatak, diğeri de bir beşiktir. Bu yatak ve beşik öylesine güzeldir ki, dünyanın dört bir yanından insanlar onları görmek için saraya gelir. Kızın gerçek babası da bu eşyaları görmek için saraya gelir ve böylelikle yıllar sonra kavuşarak mutlu olurlar (Boratav, 1969:79). Bu anlatı içerisinde devin bedeninin dönüştüğü eşyalar, masal kahramanını kurtuluşa götüren tılsımlı bir anlam taşımaktadır. *Hz. Ali Cenknâmeleri*'nde yer alan devlerin, fil kulaklı olduğu vurgulanır (Demir, 2007:83). Devasa ölçülerdeki bedenlere sahip olmaları, devleri cadılardan ayıran ilk niteliktir. Bu iki farklı demon formunu birbirinden ayıran ikinci nitelik ise cinsiyetleridir.

Devasa niteliklere sahip olan devlerin bedenlerinin etkisiz hâle getirilmesinin de yöntemleri ve kendine özgü kuralları bulunmaktadır. *Kirmanşah* öyküsünde geçen ve Akdev olarak adlandırılan cin ile kahraman arasındaki mücadelenin sonunda Kirmanşah, cini, cinin kendi kılıcı ile öldürür. Bu kılıç, cinin yaşadığı yerde bir sandık içinde gizlenmekte ve bu kılıcın üzerinde İsm-i Azam adlı İslami dua yer almaktadır (Alptekin 1999:227). Korkunç insan dışı canavarın ancak kendi kılıcı ile etkisiz hâle getirilebileceği fikri Dede Korkut'ta da görülmektedir: Basat, Tepegöz'ü kendi kılıcı ile değil de Tepegöz'ün kılıcı ile öldürür (Tezcan ve Boeschoten, 2001:156).

Cadı ve dev gibi bir başka yaygın demonik figür de ifrittir. *Hz. Ali Cenknâmeleri'*nde geçen ve bir kuyunun içinde yaşadığı söylenen ifritin betimlenmesinde onun, elinde bir gürz tuttuğu, aslan heybetli olduğu, yedi başının ve yedi kuyruğunun olduğu vurgulanmaktadır (Demir, 2007:68). Özellikle yedi baş ve yedi kuyruk unsurları ile pekiştirilen tasarım, akla ejderhayı getirmektedir. Zümrüdüanka Kuşu masalında padişahın her yıl bahçesinde yetişen elmayı yemeye gelen ejderhanın yedi başlı olduğu ve fırın gibi olan ağzından ateş saçtığı söylenmektedir (Alangu, 1961:100). Ağzından ateş saçan

ejderha tasarımı pek çok toplumun mitolojisinde görülen ve popüler kültürde de sıklıkla karşılaşılan bir unsurdur.

Ejderha imgesinin özellikle *Sefa ve Cefa* adlı masaldaki kullanımı, onun demonlar arasındaki konumuna dair göstergeler barındırmaktadır. Bu masalda Hint Padişahı'nın kızını kaçıran kahramanı takip eden büyücü, onu öldürmek için öncelikle bir at, sonrasında bir geyik gönderir. Ancak kahraman, dervişin kendisine verdiği akılla bu büyülü varlıkları etkisizleştirir. Büyücü, üçlemesini ejderha ile tamamlar (Alangu, 1961:163). Bu anlatı içerisinde iki hayvanın işe yaramaması sonucunda ejderhanın gönderilmesi, bu varlığın hayvan ötesi bir demon olarak kabul edildiğini ve hayvansı yabancıya dair beden imajları ile demonik yabancıya dair beden imajları arasında bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Öte yandan ejderhanın ancak tek bir hamlede öldürülebileceğine dair stereotip de çoğu masalda yer almaktadır ve bunlardan biri *Fırtına İblisi* adlı masaldır. Bu masalda babasının vasiyetini yerine getirmeye çalışan en küçük şehzade, babasının mezarının başına gider ve oraya ejderha geldiğinde kılıç darbesi ile onu yaralar ve ejderha, şehzadenin kulağına eğilerek bir defa daha vurmasını söyler. Bu bir tuzaktır, şehzade bu tuzağa düşmez ve ejderha ölür (Kunos, 2016:88). Devlerin ancak kendi kılıçları ile öldürülebilmesi durumunu andırır biçimde ejderhaların da ancak tek bir kılıç darbesi ile yok edilebilecekleri düşünülmektedir.

Hacı Bektaş-ı Veli Vilayetnâmesi'ndeki bir menkıbede Hacı Bektaş ile bir kâfir kenti çatışma hâlindedir. Kâfirler, Hacı Bektaş'ı, içinde bulunduğu mağaraya gelip öldürecekleri zaman Hacı Bektaş, Tanrı'ya yalvarır, Tanrı ona bir ejderha gönderir. Bunu gören kâfirler, Müslüman olur ancak anlatının devamında birkaç defa ardı ardına İslamiyet'i bırakırlar ve en sonunda ejderha, dinden çıkan bu insanları yutar (Gölpınarlı, 1958:13). Mitolojik gelenekte ejderhanın, aslında evreni sembolize ettiğinin araştırmacılar tarafından vurgulandığını unutmadan (Esin, 2001:43) bu anlatı içerisinde ejderhanın yutması ile aslında insanın evrende İslam dininin öğretilerine sarılmadığı sürece var olamayacağı, hayatla mücadele edemeyeceği ve evren tarafından yutulacağı fikrinin gösterilmeye çalışıldığı söylenebilir.

İnsan tarafından geliştirilen bu tarz değerler, bazı durumlarda demonların insanlaştırılmalarını dahi sağlayabilir. *Hz. Ali Cenknâmeleri*'nde devler padişahının kızı olan Hatice adlı bir kadın, Ali'nin okuduğu dualar ile insan olur. Anlatı içerisinde Ali, duayı okuyup bu kıza üfler ve kızın bedenindeki kıllar dökülür, yalnızca saçları ve kirpikleri kalır (Demir, 2007:280). Bu anlatı göstermektedir ki; demona ait olan vahşi bedenin uygar dünyaya eklemlenmesinin yolu, kutsallığına inanılan söz kalıplarından geçmektedir.

Demonların ejderhalarda olduğu gibi devasa bedenlere sahip olmaları *Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü* adını taşıyan Dede Korkut anlatısında da görülür. Türk sözlü anlatı geleneği içerisindeki en farklı demon tasarımlarından biri Tepegöz'dür. Söz konusu hikâyede "gevdesi âdem, depesinde bir gözi var" (Tezcan ve Boeschoten, 2001:147) şeklinde tanımlanan Tepegöz, annesinin verdiği yüzüğü parmağına taktıktan sonra hiçbir silahtan zarar görmeyen bir bedene sahip olur (Tezcan ve Boeschoten, 2001:147). Bu demonun bedeni öylesine devasadır ki; Basat, onu öldürmek için geldiğinde, Tepegöz onu yakalayıp çizmesinin koncuğuna sokar (Tezcan ve Boeschoten, 2001:151). Tepegöz'ün etkisiz hâle getirilmesi, ancak gözünden aldığı yara sonucunda olur. Burada Tepegöz'ün tek bir göze sahip olması ile de onun, insana ait olan değerlerden uzak bir konumda bulunduğu akla getirilmektedir. Masallarda çoğunlukla antropofajik niteliklerle beliren devler, insanların kendilerine yaklaştığını onların kokusunu almak suretiyle anlarlar. Bu örneklerden biri Ağlayan Nar ve Gülen Ayva masalında görülür. Bu masalda devlerin yaşadığı yerden şimşek taşı adlı tılsımlı bir taşı almaya giden masal kahramanı, devleri uyandırır ve devler onun kokusunu alır (Alangu, 1961:54). Koku ile çevreyi kavrama eğiliminin insandan ziyade diğer hayvan türlerine özgü olduğu bilinen bir durumdur. Yani aslında zihinsel birer kurguya sahip olan insan dışı varlıkların tasarımında kullanılan fikirlerin kaynağı, hayvansı tasarımlara da dayanabilmektedir.

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul adlı Dede Korkut anlatısında beliren Azrail, gözleri görmeyen, uzun sakallı, al kanatlı bir ihtiyardır ve don değiştirebilme niteliğine sahiptir. Deli Dumrul, al kanatlı Azrail'in yiğitlerin canını aldığını öğrendiğinde, kötülük ve iyiliğin ayrı kaynaklardan geldiğine dair öğretileri

barındıran Tengrici bir düşünce dinamiği ile Azrail ile dövüşerek yiğidin canını kurtarmak ister ve ona meydan okur. Bu meydan okuyuş Tanrı'yı öfkelendirir ve Tanrı, Azrail'i, canını alması için Dumrul'a yollar. Dumrul, başlangıçta onu yaşlı bir kişi olarak görür ancak Azrail birden beyaz bir güvercine dönüşür ve uçup gider, bu durum Dumrul'un hoşuna gider ve onu daha da yüreklendirir ve atına binen ve omzuna doğanını alan kahraman, Azrail avına çıkar (Tezcan ve Boeschoten, 2001:117). Ölüm'ün güvercin donuna girmesi, Bilgin Saydam tarafından yapılan yoruma göre, Dumrul'a İslam'ın tinsel boyutunu göstermek adına anlatı içerisinde başvurulan bir durumdur (2013:179). Bu son derece ikna edici yorum ışığında şu yargıya ulaşmak mümkündür: Başlangıçta beliren yaşlılığı, uzun sakalı ve korku saçan al kanatları ile gösterilen olumsuz çağrışımlar, yerini beyaz güvercin'in evrensel bilinçte anıştırdığı olumlu çağrışımlara bırakmaktadır.

Demonların uçabilmesi fikri ile Dede Korkut'un bir başka anlatısında da karşılaşılır. Basat Tepegöz'ü Öldürdüğü adlı Dede Korkut anlatısı içerisinde Tepegöz'ün annesi, bir pınarın etrafında uçuşan perilerden biridir. Anlatı içerisinde perilerin kanat kanada bağlayıp uçtukları dile getirilmektedir (Tezcan ve Boeschoten, 2001:146). Anlatının devamında Tepegöz'e vereceği kılıç ile Oğuzların başına gelecek olan çok büyük felaketlerin kaynağı olan bu perinin olağandışı gücünün bedensel yansıması, sözü edilen kanatlarla somutlaşmaktadır.

Anlatılar içerisinde kahramanların önüne engeller çıkaran demonları etkisiz hâle getirmenin yolu, onların bedensel bütünlüklerini bozma eylemi ile gerçekleşebilmektedir. *İğci Baba* masalının sonunda kahraman, mücadele ettiği demonun bedeninin bütünlüğünü sembolik olarak da olsa bozar. Bu masalda İğci Baba, kendi mağarasına götürdüğü kıza 41 anahtar verir ve bu anahtarların her birinin bir odayı açtığını, 40 odaya istediği gibi girip çıkabileceğini ancak 41. odaya girmemesi gerektiğin söyler ancak kız yasağa uymaz. Yasak olan odaya giren kız, orada tavana asılmış bir delikanlı ile karşılaşır. Onu İğci Baba'nın esir aldığını öğrenir ve bu genç adam, İğci Baba'dan kurtulabilmenin yolunun onun saçından bir parçayı kesmek olduğunu söyler. Kız, İğci Baba'yı kandırarak saçından bir parçayı keser ve İğci Baba kırk günlük bir uykuya dalar (Alangu,

1961:138) ve bu sembolik ölümün ardından kahramanlar ondan kurtulma şansını yakalamış olur. Saçından bir parça kesilmesi, demonun bedeninden bir parçanın eksilmesi anlamına gelmektedir. İnsansı bedenler içerisindeki demonların yok edilmesi için o insanın bedenini deforme etme gerekliliğini özellikle Doğu Avrupa halk kültürlerindeki vampir inançlarında da görmek mümkündür. (Er, 2000:232). Yine aynı öyküde İğci Baba'nın öldürüldüğü epizotta göbeğinden yakılması (Alangu, 1961:140) sembolik bir anlam taşımaktadır. Antropofajik bir antikahraman olan İğci Baba'nın uygarlıkla örtüşmeyen, insan etine duyduğu iştahın bedensel işaretidir göbeği. Onu göbeğinden yakarak öldüren kahramanlar, aslında barbarlığın kaynağını kurutmaktadırlar.

Bedenin görünmez olması da anlatılar içerisindeki bedensel tasarımları ile demonları, insanlardan ayıran bir niteliğe sahiptir. İncelenen metinler içerisinde görünmezlik niteliğine sahip olan ve masala da adını veren tek kahraman Fırtına İblisi'dir. Bir kıza âşık olan Fırtına İblisi, aynı kız için şehzade ile savaşırken görünmez olur (Kunos, 2016:93). Demonlara dair, görünmeyen bedene benzeyen bir başka olağandışı nitelik de bedene yaşam enerjisini verdiğine inanılan can ile ilgilidir. Alışılmadık bedensel niteliklere sahip olan demonların, canlarının bedenlerinin dışında bir yerde muhafaza edildiğine yönelik bir tema, anlatılarda belirebilmektedir. Buna örnek olarak, *Fırtına İblisi* masalında görünmezlik niteliğine sahip olan ve çok hızlı hareket edebilen, rüzgarlara yön verebilen kahramanın canının çok gizli bir yerde tutulması gösterilebilir. Yedi denizin arkasındaki bir adanın üzerinde yaşayan bir öküzün karnındaki altın bir kafesin içindeki kuş, Fırtına İblisi'nin canının gizlendiği yerdir (Kunos, 2016:94). Demonlardaki canın, bedenden bağımsız olarak ortaya çıkması, bir yönü ile kahramanın işini zorlaştırırken bir başka yönü ile de insan ve demon arasındaki zıtlığı beden üzerinden vurgulamaktadır.

Bu zıtlığın beden üzerinden okunduğu bir başka veri, bedene dair unsurların ters olması fikridir. İnsan dışı varlıklara dair imajların bedeninin betimlenmesi ve anlamlandırılmasında insanların bedensel niteliklerinin simetrik karşıtlığının kullanılması fikrine *Ağlayan Nar ve Gülen Ayva* masalında da rastlanır. Bu masalda erkek kılığına giren kadın kahraman, padişahın

kızlarından biri ile evlenmek ister ve kız da evlilik şartı olarak kahramandan, çok uzak bir ülkede bulunan dev aynasını getirmesini ister. Kahraman, tılsımlı güçleri de bulunan bir atın yardımı ile dev aynasının bulunduğu ülkeye gider ancak burada yaşayan devlerin uyuma hâlleri, insanlarınkinin tam tersi sayılacak göstergelere sahiptir. Bu devler uyurken gözleri açık, uyanıkken de gözleri kapalı olan varlıklardır (Alangu, 1961:51). Aynı tema Bostancı Dede masalında da görülmektedir. Babasının ciğerini yemek için mezara gelen kırk devle karşılaşan Şehzade, onların gözleri açık uyuduğunu görür (Boratav, 2007:223). Gözleri açık uyuyan dev, aslında efsanelerde bolca görülen ayakları ters olan cinleri andırmaktadır. Her ikisinde de insanın sahip olduğu bedensel özelliklerin karşıtlığı yer almaktadır.

İnsan dışı varlıkların içerisinde yalnızca demonlar değil aynı zamanda insana iyiliği dokunan olağanüstü varlıklar da yer almaktadır ve Türk anlatı geleneğinde bu figürlerin başında Hızır gelmektedir. Özellikle halk hikâyeleri içerisinde Hızır'ın birbirine benzer fonksiyon ve niteliklerde pek çok anlatıda belirdiği görülmektedir. *Tahir ile Zühre* hikâyesinde iki defa ortaya çıkan Hızır'ın kara renkli bir ata bindiği ve beyaz kıyafetler içerisinde olduğu dile getirilmektedir (Türkmen, 1998:227,239). Bu şekilde beliren Hızır'ın bir başka öne çıkan niteliği ise birden kaybolmasıdır. *Âşık Garip ve Bezirgan Kızı* öyküsünde de Âşık Garip'in Şahsenem'e ulaşmasına yardım eden Hızır imgesinin tamamlayıcılarından biri attır (Kaya ve Koz, 2000:87). *Âsuman ile Zeycan* öyküsünde çocuğu olmayan beylere yardım için gelen Hızır'ın birden kaybolduğu vurgulanır (Kaya ve Koz, 2000:22). *Elif ile Yaralı Mahmut* hikâyesinde Hızır fonksiyonu üstlenen ancak kendisinden derviş diye bahsedilen figür, çocuğu olmayan hükümdar ve vezire yardım ettikten sonra aniden kaybolur (Alptekin, 1983:28). *Şah İsmail* öyküsünde de Şah İsmail'in çocuk sahibi olmayan babasına yardıma gelen derviş, ona bir elma verdikten sonra kaybolur (Çolak, 1994:161). *Kirmanşah* öyküsünde ise tüm bu sıralanan örneklerde görülen Hızır'ın birden kaybolmasının adeta açıklaması yapılmaktadır. Anlatıda çocuğu olmayan padişaha yardım etmek için gelen Hızır'ın birden kaybolmasının insanlarda nasıl bir beklenti oluşturduğuna dair şu ifadeler dikkat çekicidir: "*İhdiyarın gaybolması bunların ikisini iyice ümitlendirir*" (Alptekin, 1999:138). Bu ifadeler, Hızır'ın insan hayatındaki olağanüstü

değişiklikleri gerçekleştirebilme gücü ile onun birden kaybolabilme yeteneği arasında bir ilişki kurulabileceğine işaret etmektedir.

Tasa Kuşu masalında dert ve tasanın ne olduğunu bilmeyen bir padişah kızına Tasa Kuşu adlı bir kuş musallat olur ve masalın sonuna kadar kızın başı beladan kurtulmaz. En sonunda bu kuşun aslında kıza âşık olan bir genç erkek olduğu ortaya çıkar (Alangu, 1961:94). Masal kahramanlarına âşık olan genç adamların kuş formuna bürünmelerinin farklı örnekleri de bulunmaktadır. *Ağlayan Nar ve Gülen Ayva* masalında da padişahın kızının gizli gizli görüştüğü genç, bir kuş donuna girerek kızın odasına geceleri gelerek bir suyun içinde silkinir ve insana dönüşür. Kuş donundaki sevgilinin genç adam formuna bürünürken bir suyun içinde çırpınması bu iki masalda olduğu gibi farklı masallarda da görülebilecek ortaklılardandır.

Masallar içerisinde idam edilecek olan kahramana acıyan celladı, onu öldürmeyebilir ancak böyle bir durumda celladın mahkûmu ölmüş gibi göstermek için mahkûma ait gömleği kana bulaması gerekmektedir. Böyle durumlarda celladın bir yavru köpek keserek mahkûmun gömleğini bu köpeğin kanına buladığına dair örnekler *Helvacı Güzeli* ve *Sefa ile Cefa* masallarında görülmektedir (Alangu, 1961:31,164). Köpek yavrusu ile aynı fonksiyonda kullanılan bir başka hayvansa kuştur. *Dev Baba* masalında padişaha hakaret ettiği düşünülen küçük kız, idam edilmesi için cellada verilir, cellat da kızı öldürmeye kıyamaz, öldürdüğü bir kuşun kanını kızın gömleğine bulayarak onu kurtarmaya çalışır (Boratav, 1969:71). Ne Türk mitolojisindeki doğaya bakışla ne de çağdaş dünyanın doğa ile ilgili öğretileriyle örtüşen bu pratiğin, kaynağını homosantri eğilimli Semitik inançlardan aldığı söylenebilir.

İnsan dışı varlıklara dair beden tasarımları kimi durumlarda da hayvanlar üzerinden somutlaşabilmektedir. *Dirse Han Oğlu Boğaç Han* boyunda, Dirse Han'ın büyük arayışlar sonucunda sahip olduğu oğlu, on beş yaşına geldikten sonra meydanda diğer çocuklarla oynarken, Bayındır Han yılda yalnızca iki defa serbest bırakıp güreştirdiği boğası ile devesini serbest bırakır ve meydandaki çocuklar kaçmaya başlar. Altı kişi, zincirlerle bağlı olan boğayı ellerinden kaçırırlar ve Dirse Han'ın oğlu, boğa ile güreşmeye başlar (Tezcan ve

Boeschoten, 2001:38). Dirse Han'ın oğlunun statüsünü kazanması bu boğayı öldürmesinden geçmektedir ve söz konusu hayvanın güçlü bir bedene sahip olduğu, anlatı içerisinde özellikle vurgulanarak kazanılacak olan beyliğin değeri bu şekilde sezdirilmektedir denilebilir.

Gücün, vahşi hayvanlarla bağdaştırılması ve bunun kahraman tarafından aşılması gereken bir engel olarak anlatı içerisinde sunulması, *Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı* anlatısında da işlenen bir temadır. Trabzon Tekürü'nün kızı ile evlenmek isteyen kahraman, hedefine ulaşmak için canavarları yenmek zorundadır. Söz konusu canavarlardan ilki bir boğa, ikincisi bir aslan, üçüncüsü ise bir devedir. Kan Turalı'dan önce 32 yiğit bu canavarları yenmeye çalışmış ancak daha ilk canavar olan boğayı yenemeyip ölmüştür. Kan Turalı, bu hayvanların karşısına çıkarılmadan önce çırılçıplak soyulur ve canavarları öldürerek Selcen Hatun'u almaya hak kazanır (Tezcan ve Boeschoten, 2001:132). Onun Selcen Hatun'u almaya hak kazanması, soyunun sürmesini garanti altına alması anlamını taşımaktadır. Öte yandan diğer 32 yiğidin aşamadığı zorluğu Kan Turalı'nın aşması, onu diğerlerinin en tepesine çıkaran bir başarıdır. Bu başarının ortaya çıkmasında ise hayvansı güçlü beden, aşılması gereken yegane engeldir. Dirse Han'ın oğlu ancak Bayındır Han'ın boğasını öldürdükten sonra bir ad, beylik, taht, koyun ve deve sürüsü, cübbe ve ev kazanır. Ona tüm bu statüyü kazandıran başarı, boğanın başını kesmesidir (Tezcan ve Boeschoten, 2001:38). Dolayısıyla iki farklı Dede Korkut öyküsünün iki farklı kahramanı, yendikleri hayvanların başlarını keserek, dâhil oldukları kültüre farklı açılardan entegre olurlar. Biri evlenmeye ve soyunu sürdürmeye hak kazanırken, diğeri ise artık yetişkinliğini kanıtlamış bir birey olarak topluma kendini göstermiş olur. İkisinin de yolculuğunda hayvansı beden, aşılması gereken engelleri sembolize eden bir anlam taşımaktadır.

Demonların, insan tarafından denetim altına alınmamış ve insana uzak mekânlarda yaşamalarına dair kabuller; masal, destan ve halk hikâyelerinde de yer almaktadır. Devlerin yaşadıkları mekânların insanlara olan uzaklığı *Ağlayan Nar ve Gülen Ayva* masalında dağ tepesi ve mağara figürlerinin ardı ardına kullanılması suretiyle pekiştirilerek sunulmaktadır. Bu masalda padişahın kızı ile evlenmek isteyen kahramandan bir yiğitlik göstergesi olarak devlerin yaşadığı

ülkedeki dev aynasını getirmesi istenir. Kahramanın gittiği devlerin yaşadığı mekân bir dağın tepesinde yer alan bir mağaranın içidir (Alangu, 1961:51). Aynı anlatının devamında kahramanın karşısına çıkan ikinci engelde, kahramandan devlerin sahip olduğu şimşek taşını getirmesi istenir ve kahraman, şimşek taşının bulunduğu başka bir dev mekânına gider. Bu mekân da masal içinde "köşe mağarası" tabiri ile anılmaktadır (Alangu, 1961:54). Dağ imgesi ile mekânın örgütsüzlüğü gösterilirken, mağara ile de sembolik bir yeniden doğuş fikrinin gösterildiği söylenebilir çünkü bu figür anne rahmini sembolize eden bir anlam taşımaktadır (Eliade, 2011:43). Mağaranın içinden tılsımlı nesneyi çıkartan kahraman, inisiyasyonunu gerçekleştirerek sembolik olarak yeniden doğmuş olur. Görüldüğü üzere yeniden doğuş, demonun alt edilmesi fikri ile doğrudan bağlantılıdır.

Bu tarz insana uzak mekânlar, yalnızca demonların değil, insansı davranışlardan uzaklaşan masal kahramanlarının da fonlarıdır. *İğci Baba* masalında insan eti yiyerek beslenen ve üç kız kardeşe musallat olup bunlardan iki tanesini öldürüp yiyen İğci Baba adlı yaşlı adamın da mağarada yaşadığı söylenmektedir (Alangu, 1961:131). Bu adam, dokumacılıkla geçimlerini sağlayan kızların yaşadığı evlerin yanına bir iğ satıcısı kılığında gelip onları kandırıp bir bir kendi mağarasına götürür. Burada çatışmanın mekânlara olan yansıması da görülmektedir. İçinde dokuma yapılan bir eve karşılık içinde insan eti yenen bir mağara aslında uygarlık ve barbarlığın çatışmasıdır. Bu çatışmada uygarlığın mekânsal karşılığı ev iken bu evin içinde dokuma yapılması, uygarlık fikrini pekiştiren bir ayrıntıdır. İnsan eti yemek gibi uygarlıkla taban tabana ters olan eylemlerin mekânlarından biri mezarlıktır. Hasan Tay masalında, bir padişahın evlendiği bir kadın, her gece padişahı uyuttuktan sonra bir mezarlığa gidip oradaki mezarları kazdıktan sonra çıkardığı ölüleri yemektedir (Özçelik 2004:399). *Hz. Ali Cenknâmeleri'*nde çelik tabut içinde muhafaza edilen devlerden bahsedilmesi (Demir, 2007:118), demonların ölüme dair unsurlar üzerinden belirginleştiklerini göstermektedir ve mezarlık bu durumun önemli mekânsal odaklarından biridir.

Bu tarz mekânlara verilebilecek ve dağ ile aynı fonksiyonda beliren bir başka mekân da tepedir. Dede Korkut kitabında Tepegöz, Oğuz içinden tecrit

edildikten sonra Salahana Kayaları adlı bir tepeye yerleşir. Bu tepe, Oğuzların örgütlediği mekânın dışındadır. Gökyay bu kavramın mezbaha anlamında kullanıldığını dile getirmektedir (2006:327). Anlatının sonunda ise Basat, Tepegöz'ü öldürdükten sonra, Oğuz beyleri Salahana Kayalarına gelirler ve burada Tepegöz'ün kesilmiş olan başını ortaya koyup, Dede Korkut'u dinlemeye başlarlar (Tezcan ve Boeschoten, 2001:155). Anlatının sonunda uygarlaştırıcı kahraman olan Dede Korkut'un sazı ve kutsal sözleri ile bu kaotik mekâna nizam getirdiği söylenebilir.

Kaosu sembolize eden bir başka mekân olan orman, Oğuz Kağan destanında destan kahramanının etkisiz hâle getirdiği Kiat adlı demonun içinde yaşadığı bir mekândır (Bayat, 2006:272). Burada orman, gelişigüzel olarak anlatı içerisine yerleştirilmiş bir mekân değildir, çünkü orman ile her şeyden önce işlenmemiş toprak fikri belirdiği için insanı diğer canlılardan ayıran karmaşık beceriler, bilgiler ve araçlar bütünü olan kültürün zıddını yani doğayı sembolize eden bir mekân fikrinin gösterildiği çok açıktır.[56] Kahraman, Kiat ile bu ormanda mücadele eder, onu etkisiz hâle getirir ve uygarlığa uzak olan bu düzlemi uygarlaştırarak insanın denetimine sunar. Bu tarz mekânların tekinsizliklerine dair fikirler, buralarda yaşayan demonların buraların iyesi olduğu fikri ile ilişkilidir. *Saltıknâme* içerisinde Nil Nehri'nin kaynağı kabul edilen coğrafya, dev olarak adlandırılan ruhlar tarafından korunmaktadır. Bu demonlarla karşılaşan Sarı Saltuk'un girdiği diyalogdan, insanlarla cinleri birbirine düşman iki grup olarak görmediği, yalnızca Müslüman olanlar ve olmayanlar şeklinde bir ayrım yaptığı görülür. Diyaloğun sonunda karşısındaki Müslüman olmayan demonu İslam'a davet eden Saltuk, olumsuz yanıt alınca savaşarak onu etkisizleştirir ve Nil'in kaynağı üzerindeki tahakkümüne son verir (Demir, 2007b:167). Aynı tema Oğuz Kağan destanında da görülmektedir, metin içerisinde Kiat adı ile beliren demonun yaşadığı ormanın içinde pek çok ırmağın yer aldığı vurgulanmaktadır (Bayat, 2006:272). Kahramanın canavarı öldürmesi ile tıpkı *Saltıknâme*'de olduğu gibi, bu ırmakların denetimi de insanlara geçmiş olur.

---

[56] Tarımsal uğraş, insan türü tarafından doğaya karşı verilen mücadelede uygarlığın kilometre taşlarından biridir. Bundan dolayı kültür sözcüğünün kökeninde de tarımla bağıntılı bir anlam yer almaktadır. Kültür kavramının tarımsal uğraşla olan bağıntısı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: (Eagleton, 2005:9-43).

Su kaynaklarının tekinsizlikle bağlantılı olarak taşıdıkları anlamı en net gösteren anlatılardan biri *Basat Tepegöz'ü Öldürdüğü* adlı Dede Korkut anlatısıdır. Bu öyküde, Aruz Koca'nın çobanı, Uzun Pınar adlı bir su kaynağının yanında uçuşan periler ile karşılaşır ve kepeneği ile bu perilerden birini yakalayıp onunla birlikte olur (Tezcan ve Boeschoten, 2001:146) ve bu birliktelikten bir yıl sonra, büyüdüğünde Oğuz'un alt edemeyeceği bir sorun hâline gelecek olan Tepegöz, dünyaya gelir. Kozmos'u temsil eden su kenarında yakaladığı periye tecavüz eden çoban, kültür tarafından onaylanmayan bu davranışı ile Oğuz'u kaosa sürükler. Su kenarları ya da su kaynakları tekinsiz varlıkların mekânı olabileceği gibi insanlara iyilikler getiren insan dışı varlıkların ortaya çıktıkları ya da iyiliklerini yaptıkları mekânlar da olabilmektedir. *Elif ile Yaralı Mahmut* adlı halk hikâyesinin başında çocuk sahibi olamayan Buhara hükümdarı ve veziri bir suyun kenarında bir derviş ile karşılaşırlar ve onun yardımı ile çocuk sahibi olurlar (Alptekin, 1983:27). Aynı durum, *Şah İsmail* hikâyesinde de tek bir farkla görülür, öyküde Şah İsmail'in babası su başında abdest alıp namaz kıldıktan sonra derviş ile karşılaşır ve dervişin verdiği elmayı yiyerek çocuk sahibi olur (Çolak, 1994:160). Örneklerde görülen olayların su kenarında geçmesi, geleneksel kültür içerisinde çocuk sahibi olmaya yüklenen önemi göstermektedir çünkü suyun işaret ettiği kozmosun, ancak soyun sürmesi ve beylerin çocuklarının doğması ile sağlanacağı şeklindeki düşünce, çocuk sahibi olamayan beylerin hissettikleri eksiklik, toplumsal yaşantı içerisinde saygınlıklarını kaybetme tehlikesi yaşamaları üzerinden gösterilmektedir. *Basat Tepegöz'ü Öldürdüğü* adlı Dede Korkut öyküsü ile halk hikâyelerinde aynı mekânın, birbirinin zıddı olan iki ayrı anlamsal yöne doğru yarılmasının altında da insanların davranışları yer almaktadır. Dede Korkut'ta su başında yakaladığı periye tecavüz ederek toplumsal normları ihlal eden çobana karşılık *Şah İsmail* hikâyesinde su kenarında abdest ve namaz gibi kutsal ritüeller ile meşgul olan bir kahraman görülmektedir. Bu iki farklı davranış, aslında mekânın insana nasıl bir geri dönüş yapacağını da belirlemektedir.

Dev, cin, cadı gibi demonların yaşadığı yerler belirsiz bir dağ, tepe, su başı, mezarlık vs. olabileceği gibi belirsiz ülke ve şehirler de olabilir. *Elif ile Yaralı Mahmut* adlı halk hikâyesi içerisinde yer alan Cadı'nın yaşadığı ülkenin

adı Ejderhalar Ülkesi'dir (Alptekin, 1983:39). Halk hikâyeleri içerisinde görülmesine alışık olunmayan bu tarz bir mekân, aslında halk hikâyeleri içerisinde ulusa ya da coğrafyaya dayalı siyasal bir kimlik bilinci dinamiğinin güçlü bir şekilde olmadığının da kanıtı sayılabilir. Elif ile evlenmeye çalışan kişi, bu Ejderhalar Ülkesi'nin padişahıdır ve onun bu amacına ulaşmasını hileler ile gerçekleştirmeye çalışan kişi de Cadı'dır ve ikisi de gerçekte var olmayan bir ülkede yaşamaktadırlar. Öte yandan, söz konusu ülkenin okyanuslar ardında olması da bu yargıyı dolaylı olarak da olsa pekiştirmektedir.

Özellikle demonların mekânlarının eşiklerinin canlılığına dair fikirlerin izleri iki masalda açıkça görülmektedir. Bunlardan biri Mercan Kız masalıdır, bu masalda bir cadının kızı olan Mercan Kız, bir şehzade ile annesinin evinden kaçarken atın ayağı eşiğe değdiği için, iki sevgilinin kaçışı, eşik tarafından annesine haber verilir (Alangu, 1961:208). Aynı tema Hayırsız Kız masalında da belirmektedir. Bu masalda bir şehzade bir devin gizli ve kilitli bir odasına gizlice girer ve oradan bir at kaçırır. Odadan çıkarken kapıya değdikleri için kapı, konuşarak kaçışın haberini deve verir (Günay, 1975:497). İki masalda da eşiğin/kapının konuşmasının nedeni atın eşik ve kapıya temas etmesidir. Bu motifin, Türk folklorundaki eşiğin canlılığına dair fikirlerden kaynaklandığı çok açıktır.

Eşikten dışarı çıktıktan sonra, yani kamusal alan içerisinde meydanın sembolik bir anlam taşıdığı üzerinde özellikle durulması gerekmektedir. Meydan, farklı kimlik örüntüleri etrafında şekillenmiş grupların birlikte var oldukları, etkileşime girdikleri temel mekândır. *Dirse Han Oğlu Boğaç Han* boyundaki kahraman olan Dirse Han'ın oğlu henüz bir adı bile yokken diğer çocuklarla meydanda aşık oynarken, Bayındır Han'ın boğası gelir ve bu çocuk boğa ile güreşip onun başını keserek ad ve statü kazanır (Tezcan ve Boeschoten, 2001:38). Bu olayın meydanda gerçekleşmesi, meydan fikrinin taşıdığı anlamı göstermektedir. Nitekim kahraman, boğanın kafasını kestikten sonra oraya Oğuz beyleri gelir ve bu çocuğa bir ad vermesi için Dede Korkut'u çağırırlar. Kahramanlık performansı diğerlerine gösterilebilecek alanlarda icra edildiğinde daha etkilidir ve meydan, bu alanların başında gelmektedir.

İster iyi nitelikler göstersin, ister demonik vasıflar taşısın, insan dışı varlıklar, mekânın sınırlayıcılığına bağlı kalmamaları ile bir ortaklık göstermektedir. Küpüne binip kısacık bir sürede dünyanın bir ucuna giden bir cadı ya da kahramanı sevgilisinin yaşadığı şehre göz açıp kapayıncaya kadar götüren Hızır'a dair tasarımlar hem masallar hem destanlar hem de halk hikâyelerinde görülmektedir. Efsanelerde olduğu gibi cadıların, hareket ederken küplerini kullanmaları fikri, destanlarda da görülmektedir. *Saltıknâme*'de yer alan ve küpüne binip elindeki yılandan kamçı ile hareket eden cadı figürü (Demir, 2007b:113), *Elif ile Yaralı Mahmut* öyküsündeki cadıya büyük ölçüde benzemektedir. Ejderhalar Ülkesi'nde yaşayan Cadı, Elif'i Ejderhalar Ülkesi'nin padişahına hile ile alabilmek için küpüne biner ve on günlük yolu iki saat içerisinde bitirir (Alptekin, 1983:39). İki anlatıda da kötülüğü, uzak mekânlara küp kullanarak kolayca götüren cadılar yer alır.[57] Hızır da kolayca mekân değiştirebilen insan dışı bir varlıktır. *Âsuman ile Zeycan* hikâyesinde Hızır, Âsuman'dan gözlerini kapatmasını ister ve kahraman gözlerini açtığında başka bir şehirde uyanır (Kaya ve Koz, 2000:46). Tüm bunlar, anlatılar içerisindeki kabullere göre, mekâna zorunlu bağımlılığın insana özgü kabul edildiğini göstermektedir.

Yukarıda bedensel ve mekânsal nitelikleri sıralanan demonların ahlaki nitelikleri arasında ideal bir insanın taşımaması gereken nitelikler dikkat çekmektedir. Yalan söylemek, ihlal edilen ahlaki kuralların başında gelmektedir ve insanlarla birlikte bir takım demonların da yalana başvurduğu görülmektedir. *Elif ile Yaralı Mahmut* hikâyesinde Ejderhalar Ülkesi'nin hükümdarı, denizin içinde saçını gördüğü Elif'e âşık olur ve onu elde edebilmek için bir Cadı'dan yardım ister. Cadı, küpüne binip Elif'in ülkesine, onun sarayının önüne gider; yaşlı ve kimsesiz bir kadın taklidi yapıp yalan söyleyerek saraya girer, türlü tuzaklarla Mahmut'un tılsımlı bıçağını içinde su olmayan bir kuyuya atarak Elif'i kaçırır ve Ejderhalar Ülkesi'nin padişahına verir (Alptekin, 1983:41). Bu örnekte kötülüğün nedeni açıklanmış olsa da yani bir amaç uğruna ahlaki kuralları ihlal

[57] Cadıların, Batı folklorunda süpürgeleri ile Türk kültüründe ise küpleri ile kamusal alanda hareket etme konusunda bir yetkinlik ve özgürlüğe sahip olma durumu, şeytani varlıkların mekânın sınırlayıcılığından münezzeh olmalarına dair evrensel bir fikrin yansımasıdır. Sir James Frazer, farklı folklorlardan sıraladığı örneklerle demonların mekânın sınırlayıcılığına mahkûm olmamalarını ayrıntılı bir biçimde anlatmaktadır (2019b:75-108).

etme durumu görülse de; anlatılar içerisinde, kötülük, demonlar tarafından nedensiz bir biçimde de yapılabilmektedir. *Muradına Eremeyen Dilber* masalında, masal kahramanı doğduğunda üç derviş gelir ve biri çocuğa ad verir, diğeri koluna bir bilezik takar, üçüncüsü de güzel dileklerde bulunur ve kız güldüğünde yanaklarından güller çıkar, gözyaşları inci olarak dökülür ve başından aşağı dökülen sular, altına dönüşür. Kızın kolunda bilezik durduğu sürece tılsım devam eder ancak masalın ortasında gelen Cadı, kızın kolundan bileziğini çıkartır ve kız ölür (Alangu, 1961:81). Hiçbir çıkarı olmadığı hâlde Cadı kötülüğün kaynağıdır. Kötülüğün kaynağı insan olduğunda, kötülüğü yapan anlatı kişilerinin çıkarları olabilmesine karşın, kötülüğün kaynağı cadı, dev, ejderha vs. gibi demonik figürler olduğunda, onları kötülüğe iten şeyin, çıkarları olabileceği gibi ontolojik tavırlarının da buna kaynak oluşturabileceği görülmektedir.

İnsana dair davranışların, hayvanlar üzerinden gösterilmesi evrensel bir tema olarak hayvan masallarında görülmektedir. Tilkilerin uyanıklığına ve dolandırıcılığına dair yargılar da bu örnekler arasındadır. *Ayı ile Tilki* masalında tilki, ayıyı, masalın başından sonuna kadar ustaca dolandırır. Birlikte çiftçilik yaparlar ve buğday ekerler, ürünlerin hasat zamanı geldiğinde tilki, ayıya, buğdayların sadece üstlerindeki küçük kısmı almak istediğini söyler ve ayıya yalnızca samanlar kalır (Boratav, 1969:46). Daha sonra soğan ekerler ve kandırıldığını düşünen ayı, bu sefer soğanların üst kısmını almak ister ve yaprakları alarak yine aldatılmış olur (Boratav, 1969:46). Hayvanların kişileştirilmesi ile kurgulanan bu metinde bir taraftan zekâ ile bedensel güç arasında ters orantı kurulurken, öte yandan da zekânın hilebazlıkla bağdaştırıldığı görülmektedir. Ancak zekâ sembolizasyonunun en önemli göstergelerinden olan tilkinin amacına ulaşmaktaki kararlılığı, *Kuyruğu Zilli Tilki* masalında oldukça net bir dille vurgulanmıştır. Söz konusu masalda kuyruğundaki zili bir çam ağacına emanet eden tilki, zili geri alabilmek için pek çok hayvan, insan, hatta ateş ve su gibi mitolojik kültleri devreye sokar ve sonunda amacına ulaşır (Boratav, 1969:57). *Göy Uçar* adlı masalda da üzerine yaprak düşen bir kuş, kıyametin koptuğunu düşünerek herkese abartı ile bunu anlatır ve yanına tavuk, kaz, horoz ve guguk kuşunu alıp giderken tilki ile karşılaşırlar ve tilki onları yuvasına götürüp yer (Arslan, 2000:483). Tüm bunlar,

insansı bir tavır olan, çıkarlar için yalan söylemek gibi, ahlaki kuralların ihlal edilmesi temasının, masallarda tilki üzerinden gösterildiğine dair örnekler olarak kabul edilebilir.

İnsanın geliştirdiği ahlaki sistemlerin en katı kurallarının cinsellik parantezinde şekillenmesinin; coğrafya, tarih ve toplum farkı gözetmeksizin neredeyse her kültürde belirgin olması durumu, bilinen bir gerçektir. *Köpekle Evlenen Kız* adlı masalda çocuğu olmayan bir padişahın eşi, bir gün bir köpekle karşılaşır ve bir kızı olursa onu köpeğe vereceğini söyler. Bir süre sonra kızı olur ve kız yetişkin olduğunda köpek gelip kızla evlenir ve köpekler ülkesine götürür. Orada her akşam, önüne gelen kahveyi içen kız kendini kaybeder ve yanına kimin gelip kendisiyle birlikte olduğunu anlamaz. Bir gün kendi memleketine gidince orada durumu anlatır ve insanlardan aldığı akıl sonucunda, kendisine getirilen kahveyi içmeyip ağzında saklar ve yanına kocasının değil de bir başka adamın geldiğini anlar ve oradan kurtulmanın yollarını aramaya başlar (Sakaoğlu, 2002:325). Bu masal içerisinde geleneksel kültürün en temel ahlaki öğretilerinden biri olan cinselliği denetim altında tutmanın, insana özgülüğü vurgulanmaktadır. Anlatı içerisindeki mesaj, cinselliği denetim altında tutmayan kimselerin insan olamayacağı şeklinde basitleştirilebilir.

Demonların insanlara olan olumsuz bakışının farklı biçimleri bulunabilmektedir. İnsan ve demon mücadelesi bu anlatılarda çoğunlukla bazı semboller üzerinden gösterilmektedir. *Ağlayan Nar ve Gülen Ayva* masalında, altı yılda bir, ülkenin padişahının ciğerini yemeye gelen bir devden söz edilir (Alangu, 1961:46). Bu devin geliş zamanı, geliş amacı ve insanlar tarafından durdurulamayacağı bilindiği için, dev gelmeden önce sarayda geniş kapsamlı cenaze hazırlıkları yapılmaya başlanır. Burada özellikle devin ciğer yemek için gelmesi, Al Karısı tasarımlarında da beliren insanın ciğerinin demon tarafından yenmesi teması ile örtüşmektedir. Öte yandan hem anlatılarda hem de halk inançlarında görülen Al Karısı'nın iğne ile durdurulmasını (Örnek, 2000:144) andıran bir biçimde bu masalda da söz konusu dev, tılsımlı bir kılıçla etkisiz hâle getirilir. Bu benzerlikler, Türk sözlü anlatı geleneği içerisinde tematik bir birliğin varlığına işaret etmektedir. Masal kahramanı olan erkek kılığındaki

kadın, bu devin geleceğini öğrendikten sonra, olağanüstü güçlere sahip olan bir atın, kendisine verdiği bir kılıçla ve tek bir vuruşla devi öldürür. Kılıçla devin alacağı ikinci bir darbe onun kurtulmasını sağlayacağı için dev, kızı kandırmaya çalışarak ikinci darbeyi indirmesini teklif eder ancak kız bu tuzağa düşmez ve dev ölür (Alangu, 1961:47). Bu sahnede demir kültünden faydalanarak demonu etkisizleştirmenin yanında, demonu yok etmenin ancak tek bir darbe ile mümkün olabileceği fikri de yer almaktadır ki bu fikir yukarıda da değindiğimiz gibi farklı metinlerde görülebilmektedir. Öte yandan *Ağlayan Nar ve Gülen Ayva* masalında yer alan devin, herhangi bir kişinin değil de özellikle Padişah'ın ciğerini yemek için gelmesi aslında, demonların, insanlara sonsuz bir kaos getirme potansiyeline sahip olduğu stereotipini sembolik olarak vurgulamaktadır. Sembolizasyonun temelinde padişah yer almaktadır. Padişah, anlatı içerisindeki insanların örgütlenme modelinin en tepesinde bulunan ve dolayısıyla demon imajını tasarlayan toplumun nizamının sağlayıcısı ve garantisi olan bir güç kaynağıdır. Onun yok olması, onun sağladığı düzenin de yok olması anlamına gelmektedir. Bu masalda Dev adıyla geçen imaj, metni üreten toplumun kozmosunu en tepeden saldırarak yok etmeyi hedeflemektedir.

İnsan dışı demonların özellikle masallarda insanlara verdikleri en büyük zararların başında, onların cinsiyetlerini değiştirmek gelmektedir. Hatta bu cinsiyet değiştirme temasının Türk masalları içinde bir formel oluşturduğunu da söylemek mümkündür. "Kız isen erkek, erkek isen kız olasın!" şeklindeki masal formeli pek çok masalda cinlerin ve devlerin kahramanların cinsiyetlerini değiştirirken söyledikleri kalıp ifadelerdendir (Sakaoğlu, 2012:62). Bu temaya rastlanan masallardan biri *Ağlayan Nar ve Gülen Ayva*'dır. Söz konusu masal içerisinde erkek çocuk isteyen bir padişahın dokuz kızı olur ve onuncu çocuğu da kız olursa onu öldürmeyi tasarlar. Onuncu çocuk da kız olmasına karşın padişahın eşi, çocuğun erkek olduğunu söyleyerek padişahı bir şekilde kandırır. Kız çocuğu sünnet olacak yaşa geldiğinde saraydan kaçar ve değişik maceralara atılır. Bu maceralardan birinde devlerden, şimşek taşı adlı tılsımlı bir taşı çalmaya çalışırken devlerin bedduası sonucunda cinsiyet değiştirir (Alangu, 1961:54). Bu durum, masal kahramanı için trajik bir sonun başlangıcı olmaktan ziyade bir kurtuluştur, çünkü masalı üreten ataerkil zihne göre erkek olmak bir

ayrıcalık iken, kadın olmak tehlikelere açık olmak anlamına geldiği için olumsuz kabul edilmektedir.

Demonların insanlarla çekişmesinde onlara verebilecekleri en büyük zararlardan biri insanların soylarının sürmesini engellemektir. Masalların kurgusu içerisinde bu temanın sembolik olarak anlatıldığı görülmektedir. *Zümrüdüanka* masalında bir padişahın sarayının bahçesinde her yıl yetişen bir elmayı yedi başlı bir ejderha gelerek yemektedir (Alangu, 1961:100). Burada yetişen elmanın aslında padişahın çocukları olduğu çok açıktır, çünkü elma hem Semitik gelenekte hem de Türk mitolojisinde üreme ile ilgili bir metafordur. Dolayısıyla ejderhanın gelip elmayı yemesi, aslında padişahın çocuklarının öldürülmesi şeklinde de okunabilir. Nitekim küçük şehzade ejderhayı yaralar ve onu takip ettiğinde onun yaşadığı kuyunun içinde üç kadınla karşılaşır (Alangu, 1961:106). Kuyu da anne rahmini sembolize eden bir motif olarak, tıpkı elma motifinde olduğu gibi üreme ile ilgili fikirleri anıştırmaktadır. Öte yandan ejderhanın, üç kadını kuyusunda tutması, onun erkekliğe dair her şeyi kendisinde topladığının da belirtisidir ki burada ejderhayı öldüren figürün de küçük şehzade olması, aralarındaki çatışmanın paylaşılamayan bir erkeklik ve üreme düşüncesi ile ilgili olduğunu göstermektedir. Ejderha öldürüldükten sonra üç şehzadenin bu üç kadınla evlenmesi ise bu bağlantıyı destekleyen son halkadır. Üremenin anahtarı olarak görülen kadınların kuyudan çıkarılması da buradaki çatışmanın üreme üzerinden şekillendiğini gösterir.

Rüşvet adlı masalda insanlara türlü türlü kötülükler yapan bir şeytanın mutlu bir karı-kocayı ayırması işlenmektedir. Anlatıda eşlerin ayrılmalarını sağlayamayan şeytan, amacına ancak yaşlı bir kadının yardımı ile ulaşır ve mutlu çiftin ayrılmasını sağlar (Adler ve Ramsay, 2012:90). Toplumsal örgütlenmenin temelini dağıtmak, insanın diğer türler karşısındaki en önemli silahını ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir. Örgütlenme modellerinin temelinde de aile bulunduğu için, demonların insanlara yapabileceği en temel kötülüklerden biri, aile birliğine zarar vermektir. Verilmek istenen bu zarar bazen anlatı kahramanının çocuk sahibi olabilmesini engellemeyi gerektirirken bazen de karı kocanın ayrılmaları hedeflenebilmektedir. Bu tarz stereotipler, anlatıyı

üreten ve tüketen kitleye aile olmanın gerekliliklerini hatırlatma fonksiyonu üstlenmektedir.

Sevgililerin birbirinden ayrılması, halk hikâyeleri içerisinde çoğunlukla cadı olarak adlandırılan demonların eylemlerindendir. *Âsuman ile Zeycan* hikâyesinde Âsuman'ı bir hile ile kuyuya atan cadı, anlatının sonunda kendisi de aynı kuyuya düşerek cezasını bulur (Kaya ve Koz, 2000:53). *Ferhat ile Şirin* hikâyesinde Şirin'in ablası Mehmine, Hürmüz ile mücadele edeceği zaman bir cadıdan yardım ister. İki tarafın orduları savaşırken cadı, çeşitli büyüler yapar. Bunlar arasında koynundaki bir şişeden yılan, ayı, ateş çıkarma gibi saldırılar yer almaktadır. Hürmüz, bu saldırıları İsm-i Azam adlı İslam kaynaklı bir dua okuyarak durdurur (Özarslan, 2006:197). Bu durum, aile birliğine yönelen demonik saldırıların, kutsal söz kalıpları ile bertaraf edilebileceğine dair stereotipleri gösterir. Aynı silah, farklı anlatı türleri içerisinde farklı demonlarla mücadele ederken de görülebilmektedir. *Hz. Ali Cenknâmeleri'*nde, Ali, ejderhalarla savaşırken onları etkisiz hâle getirmek için aynı duayı okur (Demir, 2007:69).

Gündelik yaşantının kurgulanması esnasında gelenek içerisinde kutsallığına inanılan kalıp sözlerin önemine dair fikirler fıkra türünde de çeşitli örnekler içerisinde yer almaktadır. Nasrettin Hoca, eşine ertesi gün ekin yolmaya gideceğini söylediğinde eşi "inşallah" demesi gerektiğini söyler. Ertesi gün hoca tarlaya gittiğinde atlılarla karşılaşır ve bu atlılar kendisine akşama kadar eziyet eder. Akşam olup hoca evine gelip kapıyı çalar, eşi kapıdakinin kim olduğunu sorduğunda Hoca "inşallah benim" diye yanıtlar (Boratav, 2006:189). Bu fıkra, diğer türlerde daha ciddi bir kurgu içerisinde işaret edilen ve toplumsal bellekte artık stereotipleşmiş olan bir bilginin mizah kullanılarak gösterilmesi olarak değerlendirilebilir. Hoca'ya eziyet eden kimseler her ne kadar insan olarak yer alsalar da saldırganlıklarının açıklanabilir bir nedene dayanmaması meseleye irrasyonel bir boyut kazandırmaktadır. Kutsal sözler yalnızca demonları etkisizleştirmek için değil aynı zamanda öngörülemeyen yakın geleceğin kurgulanmasında da aktif bir güce sahiptir.

İğci Baba masalında, derviş görünümündeki yaşlı bir adam, dokumacılıkla geçinen üç kızı kandırarak onları bir bir kendi mağarasına götürür ve orada onun bir yamyam olduğu gerçeği ortaya çıkar. İğci Baba, kızları insan eti yemeye zorlar ve istediğini yapmayan kızları öldürür. İlk iki kız ölür ancak üçüncü kız, aklını kullanarak kurtulur ve İğci Baba'yı bu kötü huyundan uzaklaştırmaya çalışır. Başka yemekler pişirerek insan etinin tadını unutturur ve eve et alınacağı zaman dağlardaki çobanlardan koyun kuzu eti alarak İğci Baba'yı insan etinden tiksindirir (Alangu, 1961:137). Bu barbarlık ve evcil yaşam çatışmasında İğci Baba'nın barbarlığı, anlatının sonuna doğru tekrar depreşir ve onu öldürmekten başka çözüm kalmaz.

Bu temanın baskın bir şekilde vurgulandığı metinlerden biri Uygur yazısı ile yazıya alınmış olan *Oğuz Kağan* destanıdır. Metnin başında tanrısal işaretlerle doğan ve diğer çocuklardan çok farklı olan destan kahramanı, gençlik çağındayken Kiat adlı bir canavarla karşılaşır. Söz konusu demonun insanları ve atları yediği vurgulanmaktadır (Bayat, 2006:272). Burada demonun yalnızca insanları değil aynı zamanda atları da yediğinin vurgulanması ile aslında onun, ortak bellekte insana ait olanların karşısında konumlandırıldığı gösterilmektedir. Evcilleştirildiği için doğadan kopartılan ve insana eklemlenen atları yiyen bu canavar, aslında insanlığın da zıddına oturtulmaktadır. Anlatının devamında Oğuz Kağan'ın, bu demonla mücadele ederken kullandığı silahlar da bu mücadelenin bir doğa ve uygarlık mücadelesi olduğunu pekiştirmektedir. Kahramanın yay, ok, kılıç ve kalkan kullandığı anlatı içerisinde özellikle vurgulanmaktadır (Bayat, 2006:272). Demon, Oğuz Kağan ile karşılaştığında başı ile onun kalkanına vurur (Bayat, 2006:272). Bir tarafında Kiat adlı canavarın, karşı tarafta ise Oğuz'un kalkanının yer aldığı bu sahne, arka plandaki çatışmayı özetleyen çarpıcı bir anlam taşımaktadır. Anlatı kahramanının inisiyasyonu, bu canavarı öldürmesi ile gerçekleşir. Nitekim kahramanın canavarı öldürdükten sonra söylediği sözlere bakıldığında Kiat ve Oğuz Kağan arasındaki çatışmanın aslında bir uygarlık ve doğa çatışması olduğu daha net ortaya çıkar. Oğuz Kağan canavarı öldürdükten sonra bu başarısını "Öldürdü kargım onu çünkü bu bir demirdi" diyerek insanın alet

kullanarak doğa üzerinde tahakküm kurma gücünü anıştırmaktadır.[58] Şu hâlde denilebilir ki mitolojik zihniyetin yabancısı olan canavar, tüm kötü nitelikleri ile alt edilmesi gereken bir varlıktır ve onun yok edilmesinin yolu maden işlemek, alet yapmak gibi insanlar tarafından girişilen uygarlık çabasından geçmektedir. İnsanlığın ürettiği araçlarla uygarlığı sembolize eden demonlara karşı mücadele etme fikrini, çeşitli Türk topluluklarında kötü ruhlarla mücadele ederken ateşin etkili olacağı inancında da bulmak mümkündür. "*Hayvanlar nasıl ateşten korkarlarsa, sık sık hayvan suretine giren kötü ruhların da ateşten korktuklarına inanılır"* (Harva, 2015:188). Yabani ruhların denetim altına alınırken ateşin kullanılması, ateşin de tıpkı demir gibi bir uygarlaştırıcı araç olmasından kaynaklanmaktadır. İnsanı tanımlamaya çalışan filozof ve antropologların kullandığı Homo Faber (alet kullanabilen insan) fikrine yapılan bu gönderme, Oğuz Kağan'ın Kiat ile giriştiği mücadeleden uygarlaştırıcı bir kahraman olarak çıkacağının da işareti sayılabilir. Sarı Saltuk'un Habeşistan'a düzenlediği akınlarda karşılaştığı kimseler, o bölgede bir cadının yaşadığını ve her ay bir insan yediğini söylerler (Demir, 2007b:214). Tüm bunlar, Türk toplumundaki kaynağı İslam öncesi köklere dayanan insan eti yiyiciliği fikrinin, İslamlaşma ile birlikte üretilen anlatılarda da kendini koruduğunu göstermektedir.

Türk toplumunun sözlü anlatı geleneği içerisinde insan eti yiyiciliği fikrinin yansıdığı en güçlü ve en popüler figürün Tepegöz olduğu söylenebilir. Dünya mitolojilerinde de buna benzer kahramanların bulunduğu bilinmektedir.[59] Tepegöz'ün insan eti yiyiciliği ile onun, uygarlık ile tezat oluşturan ve insanlığın erken dönemlerinin timsali olduğu ve uygar toplum içerisinde bireyin iç dengesizliklerini temsil ettiği durumu araştırmacılar tarafından vurgulanan bir gerçekliktir (Karabaş, 1999:253). İnsanın, diğer canlılardan ayrılarak bir uygarlık geliştirebilmesinin altında yatan en önemli dinamiklerden biri, cinsel yaşantıyı

---

[58] Demirin, uygarlık tarihi içerisinde taşıdığı sembolik anlamı ve demircilerin uygarlaştırıcı kahramanlar olarak kabul edilmesi durumunun uluslararası alandan verilen örneklerle desteklendiği bir çalışma için bkz.: (Eliade, 2011:92-103)

[59] En meşhurlarından biri olan Poliphemos, Yunan mitolojisindeki kikloplardan biridir ve gerek bedensel gerekse Odesya anlatısı içerisindeki var oluşu ile (Erhat, 2007:250), büyük ölçüde Tepegöz'ü andırmaktadır. Bu konuda yazdığı yazı ile Tepegöz ve Poliphemos'u, XIX. yüzyılın köken arayışı eğilimleri üzerinden tartışan Von Diez, bu kahramanın Yunan mitolojisine Türk mitolojisinden geçtiğini, çeşitli kanıtları sunarak ispatlamaya çalışmaktadır (2015).

düzenleyen katı kurallar geliştirebilmiş olmasıdır.[60] Anlatı içerisinde cinsel yaşam ile ilgili uyulması gereken kurallar ihlal edilir, Aruz Koca'nın çobanı cinsel dürtülerini bastıramaz ve perilerden birini kepeneği ile yakalayıp ona tecavüz eder. Çobanın bu tabuyu ihlal ettiği esnada koyunların kaçıştığının anlatı içerisinde vurgulanması (Tezcan ve Boeschoten, 2001:146), aslında ilerde Oğuzların başına neler geleceğinin de fragmanı niteliğindedir. Evcil hayvanlar olmaları niteliklerinden dolayı, uygarlığı sembolize eden koyunların kaçması, tabunun ihlal edilmesi ile uygarlıktan uzaklaşıp kargaşaya doğru ilerlemenin sembolizasyonu olarak okunabilir. Aradan bir yıl geçtikten sonra toprağın üzerindeki şişkinliği gören çobanın sapanla taş atması ve ava çıkan Oğuz beylerinin attıkları tekmeler ile bu şişkinliğin büyümesi (Tezcan ve Boeschoten, 2001:147), tabunun "dokunulmaması" gereken niteliğinin artistik olarak ifade edilmesidir. Öte yandan Tepegöz'ü toprağın doğurması da ilkel düşünce sistemlerindeki evrenin canlılığına dair fikirlerin yansımasıdır.[61] Anlatının devamında Tepegöz'ü, Aruz Koca alır ve Tepegöz büyüdükçe, onun aslında insan eti yiyen bir canavar olduğu ortaya çıkar, sonunda Oğuz'dan kovulur ve sürekli olarak Oğuzlara saldırıp onları yiyen bir probleme dönüşür. Tüm bunlar göstermektedir ki, Tepegöz'ün insan eti yiyen bir canavar olması ile aslında toplumsal yaşantıyı oluşturan kuralların ihlal edilmesi sureti ile insanın insan olmaktan uzaklaşarak canavarlaştığına dair fikirler gösterilmektedir.

İnsanlara zarar veren cinlere, nadiren de olsa halk hikâyeleri içerisinde de rastlanabilmektedir. İçerisinde bu tasarımlardan birini barındıran *Kirmanşah* hikâyesinde yer alan Akdev adlı bir cin ile Süleyman Peygamber'in konuştuğu dile getirilir. Bu diyalogda Süleyman Peygamber, cine, onun sonunu

---

[60] Daha önce de birkaç defa değinilen bu durumla alakalı olarak, kültürün aslında ne olduğunu anlamaya çalışan meşhur antropologların kült çalışmalarının bir kısmını akrabalık ilişkileri üzerine yürütülen çalışmaların oluşturduğu bilinen bir gerçekliktir. Dünya literatürü içerisinden Malinowski (1992b), Levi-Strauss (2012), Sahlıns (2015) önde gelen örnekler arasında gösterilebilecek metinler iken Türk kültürü üzerine ise Delaney (2014) bu örnekler içerisinde yer almaktadır.

[61] Evrenin canlılığına dair inançlar ile alakalı olarak M. Douglas, "*Ituri Ormanı'nda yaşayan pigmelerin, başlarına bir talihsizlik geldiğinde ormanın keyifsiz olduğunu düşünerek onu neşelendirmek için bütün gece şarkı söyleme zahmetine girmeleri ve işlerinin yoluna girmesini ummaları*" (2007:113) gözlemini anlatır ve şunları ekler "*Burada evren, işaretlere, sembollere, hareketlere, armağanlara tepki verebilen ve toplumsal ilişkileri ayırt edebilen akıl sahibi bir varlık gibi düşünülmektedir*" (2007:113).

Kirmanşah'ın getireceğini söyler (Alptekin, 1999:181). Bu referans ile Türk toplumunun İslam dinine girmesi ile birlikte başlayan cinlerin iyesinin Süleyman Peygamber olarak kabul edilmesi stereotipi gösterilmektedir. Hikâyeci, anlatı içerisinde bir insanın bir cini öldürmesinin izninin binlerce yıl öncesine ve gelenek içerisinde cinlerle ilgili bir otorite kabul edilen Süleyman Peygamber'e dayandırarak bir kurguya başvurmaktadır.

İnsan dışı varlıkların insanlar ile girdiği ilişkilerin merkezinde, daima kötülük bulunmamakta, kimi olağanüstü varlıkların insanlara yaptıkları iyilikler ile belirginleştiği görülmektedir. *Duha Koca Oğlu Deli Dumrul* adlı Dede Korkut anlatısında bu durumu destekleyecek bir örnek yer almaktadır. Söz konusu anlatıda başta öfkeli olan Görklü Tanrı, tedrici olarak müşfik yüzünü gösterir: Öncesinde Azrail'e can aldığı için öfkelenen Deli Dumrul'a canını alması için Azrail'i gönderir. Ancak Deli Dumrul, Azrail'in can alma gücünü Allah'tan aldığını öğrendiğinde ona yalvarmaya başlar ve bu durum Allah'ı yumuşatır ve canının karşılığında can bulması koşulu ile Dumrul'u affeder (Tezcan ve Boeschoten, 2001:118). Anlatının sonunda ise Deli Dumrul ve eşinin birbirlerine duydukları sevgiden etkilenir ve onlara 140 yıllık uzun bir ömür bağışlar (Tezcan ve Boeschoten, 2001:122). Bu kurguda her ne kadar İslami referanslarla tek ve her şeye hâkim bir ilah tasavvuru gösterilmeye çalışılsa da anlatı içerisinde Tanrı'nın başta öfkeli olarak belirmesine karşılık öykünün sonunda müşfik bir tavır sergileyerek tatlı sert bir Türkmen beyini andıran tavrı, bu antropomorfik nitelikler gösteren ilah fikrinin köklerinin, Pagan dönemlere götürülebileceğinin kanıtı olarak okunabilir. Bu anlatıdaki en dikkat çekici taraf, başta öfkeli olarak beliren Tanrı'yı dönüştüren gücün insanlar arasındaki iyi ilişkiler olmasıdır. Bu tarz ilişkiler ve davranışlar bir canavar yaratabileceği gibi var olan canavarı da uysallaştırabilmektedir. Anlatılar içerisinde insanlara iyilikler yapan en yüce insan dışı varlık Tanrı olarak belirir. Pek çok farklı örnekte de bu güç, Hızır gibi yardımcı unsurlar ile insanlara ulaşır.

Hızır'ın zorda kalana yardım etmesi fikri, hem anlatı geleneğinde hem de Türk folklorundaki inançlarda kendini gösteren bir durumdur. *Dirse Han Oğlu Boğaç Han* anlatısında, babası tarafından yaralanan Boğaç Han, Kazılık Dağı'nda ölmek üzere iken Boz Atlı Hızır gelir, oğlanın yarasını üç defa sıvazlar

ve yaranın tedavi edilmesi için dağ çiçekleri ile annesinin sütünün gerektiğini söyleyerek gider (Tezcan ve Boeschoten, 2001:43). *Tahir ile Zühre* hikâyesinde ise Hızır iki defa belirir. Bu iki durum da birbirine benzemektedir ikisinde de Zühre'ye çok uzak Tahir'i, göz açıp kapayıncaya kadar Zühre'nin yanına götürür (Türkmen, 1998:227,239). Zorda kalan kahramana yardımcı olan Hızır imgesine verilebilecek bir başka örnek de *Âşık Garip ve Bezirgan Kızı* öyküsünde görülmektedir. Anlatı içerisinde sevgilisine uzak olan Âşık Garip'e yardım etmek amacıyla gelen Hızır, Halep'te bulunan kahramanı önce Kars'a, daha sonra da Erzincan'a göz açıp kapayıncaya kadar götürür. Ayrıca kahramanın annesinin görmeyen gözlerini iyileştirecek bir ilaç verir ve Şahsenem'in padişah ile evlendirilmeye çalışılacağını ancak bunun gerçekleşmeyeceğini dile getirir ve en sonunda Âşık Garip ile Şahsenem'in evleneceği kehanetinde bulunup gider (Kaya ve Koz, 2000:87). Anlatının bu kısmında Hızır'ın zamana bağlı kalmadan mekân değiştirebilme, hastalıkları sağaltma ve kâhinlik nitelikleri ile eski Türk toplumu içerisindeki din adamlarını fazlasıyla anımsattığı söylenebilir.

Hızır'ın insanlara yardım etmesinin farklı şekilleri de bulunmaktadır. *Elif ile Yaralı Mahmut* hikâyesinde, çocuk sahibi olamayan kahramanın babasına yardım eden derviş, anlatının devamında gelir ve çocuğa bir isim ve bir tılsımlı bıçak verir (Alptekin, 1983:28). Kahraman on – on beş yaşlarına geldiğinde bu bıçağı kullanmaya başlar ve anlatı boyunca karşısına çıkan engelleri bu bıçakla aşar. *Kirmanşah* hikâyesinde de kahraman, Hızır'ın kendisine verdiği kemendi kullanarak Yemen Padişahı'nın kızının sarayına girer (Alptekin, 1999:153). Bu iki örnek, kahramanların, yolculukları esnasında olgunlaşmalarını sağlayacak olan araçların kaynağının da Hızır olduğunu göstermektedir.

Halk hikâyelerinin en temel konusu olan aşkın kaynağı da Hızır olarak görülebilmektedir. *Kirmanşah* hikâyesinde kahramanın, Mahperi'ye âşık olması, Hızır'ın verdiği badeyi içmesi ile mümkün olur (Alptekin, 1999:173). Yine aynı öyküde Hızır, Kirmanşah'a giriştiği savaşlarda da yardım eden bir figürdür (Alptekin, 1999:188,193). *Ercişli Emrah ile Selvihan* hikâyesinde ise hem Emrah'ın Selvihan'a; hem de Selvihan'ın Emrah'a âşık olmasını sağlayan Hızır'dır (Bali, 1973:104). Kahramanın doğumuna yardımcı olan Hızır, ya kahramanın babasına, çocuğun adının ne olması gerektiğini bu esnada söyler,

ya da Şah İsmail öyküsünde olduğu gibi kahraman kendini kanıtladıktan sonra ona bir ad vermek için yeniden gelir (Çolak, 1994:163). *Kirmanşah* öyküsünde de daha kahraman doğmadan, Hızır babasına çocuğa bir isim vermemelerini ve kendisinin geleceğini söyler, çocuk büyürken sarayda çocuğa bir ad verilmesi konusunda oluşan baskılara karşı, babası direnir ve en sonunda Hızır gelerek kahramana Kirmanşah adını verir (Alptekin, 1999:141). Tüm bunları hesaba katarak bazı çıkarımlarda bulunmak gerekirse; kahramanların çocuk sahibi olabilmelerinden birbirilerine âşık olabilmelerine kadar, çocuğa ad verilmesi sureti ile onu insanlığa eklemleyip onun yolculuğunda işini kolaylaştıracak silahları temin etme niteliklerine kadar etki alanı geniş olan Hızır'ın konumlandırılması, demonların tam zıddındadır. Tüm bunların ışığında Hızır'ın, insanlara türlü kötülükler ile yaklaşan demonların antikoru olduğu görülmektedir.

Özellikle epik metinlerin ideal kahramanlarının bedensel ve ahlaki gelişimlerinin kaynağı, vahşi hayvanlar ile de ilişkilendirilebilmektedir. *Basat Tepegöz'ü Öldürdüğü* adlı Dede Korkut anlatısında Oğuzlar, düşmanlarına kaybedip kaçarken Aruz Koca'nın çocuğu düşer ve bu çocuk aslanlar tarafından beslenir. Bir süre geçtikten sonra onun, sazlıkta aslanlarla yaşadığını gören Aruz, çocuğu alır, ancak çocuk sürekli olarak aslanların yanına kaçmaya devam eder. En sonunda Dede Korkut, bu çocuğa bir isim vererek (Tezcan ve Boeschoten, 2001:146) onu vahşi yaşamdan kopartıp uygarlığa dâhil eder ve anlatının devamında Oğuzların alt edemediği insan eti yiyen bir canavar olan Tepegöz'ü, Basat öldürür. Diğer Oğuz beylerinin başaramadığı şeyi Basat'ın başarmasının altında yatan sebep onun, aslanlar içinde büyümesiyle alakalı olarak kazandığı epik ayrıcalıktır.

Şah İsmail hikâyesinde, babası tarafından gözleri kör edilen Şah İsmail, bir dağın tepesine bırakılır ve oraya gelen bir güvercinin düşen tüyünü alıp gözlerine sürerek görmeyen gözlerinin iyileşmesini sağlar (Çolak, 1994:193). Bu yönü ile bu anlatı içerisinde güvercinin taşıdığı anlam *Duha Koca Oğlu Deli Dumrul* anlatısındakine benzemektedir denilebilir.

Hayvanların, çeşitli amaçlar doğrultusunda yol gösterici figürler olarak belirmesi durumuna verilebilecek örneklerden biri, *Oğuz Kağan* destanının

Uygurca yazmasında yer almaktadır. Bu metin içerisinde dünyayı ele geçirmeye çalışan Oğuz Kağan'ın çıktığı dört seferde, mavi yeleli bir kurdun kendisine yol göstermesi (Bayat, 2006:275) kurdun Türk mitolojisinde ilahî bir rehber olarak kabul edildiğini gösterir. Bu niteliği taşıyan bir başka hayvan da geyiktir. Dede Korkut öykülerinden *Kam Püre Bey Oğlu Bamsı Beyrek* anlatısında, ava çıkan Bamsı Beyrek bir geyiği izlemeye başlar ve geyik onu Banu Çiçek'in otağına götürür ve burada Banu Çiçek ile ilk defa karşılaşan Beyrek, ona âşık olur (Tezcan ve Boeschoten, 2001:71). Geyiğin rehber olması fikri, *Elif ile Yaralı Mahmut* anlatısında da görülmektedir. Avdayken bir geyiği kovalamaya başlayan Mahmut, bir mağaraya girer ve burada Kırk tane yaşlı adam ile karşılaşır, orada Elif'in resmini görür, ona âşık olur ve adamların verdiği şarabı içerek şiir söylemeye başlar (Alptekin, 1983:30). *Şah İsmail* öyküsünde de bir ceylanı kovalayan kahraman, ceylanın Gülizar'ın otağına girmesi sonucunda Gülizar ile karşılaşır ve âşık olur (Çolak, 1994:164). Bu tema, menkıbelerde de görülmektedir: Alaeddin Gaybi, bir gün av esnasındayken bir geyikle karşılaşıp okunu fırlatır. Ok geyiğe saplanır ancak geyik kaçar ve avcı da onu takip eder. Geyik bir tekkeye girer ve arkasından giren avcı orada Abdal Musa ile karşılaşır ve durumu anlatarak okuyla vurduğu yaralı bir geyiği aradığını söyler. Abdal Musa da kolunu kaldırarak bedenine saplanmış oku çıkartarak "Aradığın ok, bu mu?" diye gösterir ve bu mucizeden etkilenen Alaeddin Gaybi, Abdal Musa'nın müridi olmaya karar vererek tekkeye yerleşir (Güzel, 1999:93). Doğa ve uygarlık çatışmasının işlendiği kültürel performansların en öne çıkanlarından olan av törenlerinde hayvanlara yüklenen anlam, onların doğayı temsil etmesi şeklindedir. Zengin ve dünya işleri ile uğraşan bir beyi, tasavvufi gerçekliğe götüren geyiğin rehber olması durumu, halk anlatılarında farklı metinlerde yer alan bir izlektir. Bu örnekler, vahşi oldukları için ilahîlikle bağlantılı olduğu düşünülen hayvanların, kahramanların bireysel aşkları, dünyayı ele geçirme düşünceleri ya da ilahî aşklarındaki yolculuklarında onlara rehberlik ettiklerini göstermektedir.

Masal, menkıbe, destan ve halk hikâyeleri içerisinde görülen insan dışı varlıklara dair imajların kurgulanmasında kullanılan bedensel ve mekânsal unsurların daha önce ele alınan türlerdekinden ayrılmadığı görülmektedir. Ancak cadı, dev, ifrit, ejderha ve canavar şeklinde kendini gösteren bu imajlar,

insanların denetimi altında olmaları ile daha önceki başlıklarda ele alınan demonlardan farklılık göstermektedir. Genellikle kötü insanların denetimi altında tutulan bu varlıklar, anlatıların asıl kahramanlarına karşı yapılacak olan kötülüklerde araçsallaştırılmaktadır. Üzerinde tahakküm kurulan bu demonlar, artık insanlar tarafından insanlar arası ilişkileri düzenlemek için kullanılırken, onlara karşı mücadele eden anlatıların asıl kahramanlarının izledikleri yollar da daha önceki yöntemlerin tekrarıdır. Buna göre toplumsal değerler bu mücadelede kullanılan en aktif silahtır. Evcilleştirilmiş demon fikri, araştırmanın ikinci bölümünde ele alınacak olan toplumsal kimlikler eksenindeki yabancı tasarımları ve bunlara dair kullanılan stereotiplerin de temelini oluşturmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL KİMLİKLERE DAİR STEREOTİPLER

2.1. Menakıpnâmelerle Örgütlenen Dinsel Kimlik Bilinci

Anlatıların, insanların oluşturduğu örgütlenmeleri pekiştirme gücü mit ve efsanelerde olduğu gibi menkıbelerde de görülmektedir. Ancak bundan önceki türlerden farklı olarak bu metinleri üreten zihin dinamiğinin temelinde din yer almaktadır. Dine getirilen din dışı tanımlardan en kapsamlı olanlarından biri Geertz tarafından şu şekilde yapılmıştır:

> Genel bir varoluş düzenine ilişkin kavramlaştırmalar formülleştirilerek, insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süreli ruh hâlleri ve motivasyonlar yaratan ve bu kavramlaştırmaları bir gerçeklik halesine bürüyerek söz konusu hâl ve motivasyonların eşsiz bir şekilde gerçekleşmiş gibi görünmesine yol açan semboller sistemi (Geertz, 1985'ten akt Atay, 2016:35).

Geertz'in işaret ettiği formülleşmiş kavrayış biçimlerinin Türk toplumunda İslam özelinde içselleştirilmesinde genelde sözlü anlatıların daha özelde ise menkıbelerin fonksiyonu yadsınamaz. Şerif Mardin, "İslami halk metinleri" olarak adlandırdığı dinsel temaların işlendiği anlatıların, toplumsal yaşantıda uyulacak kuralları önermesi ve bunların uygulamaya geçirilmesi konusunda işlevler taşıdığını vurgulamaktadır (1992b:16-17). Bu "halk metinlerinin" içinde en güçlü tür ise menkıbelerdir. "*Menkabe yahut menâkıb, tasavvuf tarihinde, sûfılerin izhar ettikleri hârikulâde olaylar demek olan kerâmetleri nakleden küçük hikâyeler manasında tahminen IX. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır*" (Ocak, 1992:27). Kahramanları veli (saint) olarak bilinen bu metinler, kahramanları gazi[62] olarak bilinen dinsel temalı destanlarla birlikte Türk toplumunun hemen her kesiminin, Hicaz kaynaklı söylem ve pratikleri içselleştirmesine katkı sağlamıştır. Mehmet Kaplan, gaza düşüncesinin savaşçı

---

[62] "*Ghazw, gazanın kökü, Arap kabilelerinin mahalli talan faaliyetlerine verilen addır. Gazi, bu bakımdan bir kabile geçim vasıtasını İslam Devleti kurulduktan birkaç yüzyıl sonra sürdürmüş olan kimsedir*" (Mardin, 1992:91). Savaşçı niteliği ile belirginleşen bu kavram, İslam öncesi Türk toplumu içerisinde yer alan savaşçı kimseler olan alplar ile bağdaştırılarak onun yerini almıştır.

bir toplum olan Türkler arasında gördüğü ilginin, Türklerin İslam'a geçmesindeki etkisinden söz etmektedir (2006:101).

Doğuş noktası açısından sınıfsal kimlikler üretim ve mücadele alanlarına dayanırken, dinsel kimlik ise iletişim ve toplumsallaşma alanlarına dayanmaktadır (Smith, 1994:21). Menakıpnâmeler ve buna benzer diğer anlatmalar, bu toplumsallaşma modelleri, iletişim kanalları ve biçimlerine dair örnekler olarak kabul edilebilir. Gazi kimliği ile veli kimliği arasındaki en büyük ortaklık her ikisine de mensup olanların dinsel değerler ekseninde hayatlarını kurgulamaları iken; bunların birbirinden ayrılan en güçlü yanları da gazilerin savaşçı niteliklerinin, velilerinse tasavvufi niteliklerinin ağır basmasıdır. Bu iki sınıf arasındaki ilişki Kaplan tarafından şu şekilde anlatılmaktadır:

> Gazilerle veliler çoğu defa beraberdirler. Ülkelerin fethinde gaziler ön planda görünürler fakat orduların ve geniş halk kitlelerinin manevî gücünü, hayat felsefesini veliler tesis ederdi (2005:109)

Menkıbe kavramı, kimi araştırmacılara göre savaşçı nitelikleri ile ön plana çıkan gazilerin öykülerinin anlatıldığı *Battalnâme* ve *Danişmendnâme* gibi metinleri de kapsamaktayken (Ahmet Eflaki, 1973:10), kimi araştırmacılara göre de söz konusu gazilerin kahramanlıklarını anlatan bu metinler destan kapsamında ele alınmalıdır. Kaplan, menakıpnâmelere bir nevi destan gözüyle bakılabileceğini belirtir ancak bu metinlerde soyut tefekküre dayalı bir ahlak sistemi bulunduğunu da ayrıca ekler (2005:118). Gerek savaşçı niteliklerle gerekse tasavvufi niteliklerle olsun değişmeyen unsur gazi ya da velilerin giriştikleri mücadelenin motivasyon kaynağının İslam olmasıdır. Dolayısıyla dinsel kimlik ekseninde imajların belirlenmesinde, öncelikli olarak menakıpnâmelerin ve İslami temaları işleyen destanların içerdiği verilerin kullanılacağını söylemek yerinde olacaktır.

Menkıbelerin bir kısmı belirli kişiler tarafından kaleme alınmış olsa da çoğu yazar kitabında anlattığı öyküleri sözlü kültür ortamından topladığını belirtmektedir. Özellikle *Ariflerin Menkıbeleri* adlı yapıtta, eserin müstensihi olan Ahmet Eflaki'nin neredeyse tüm paragrafların başında "rivayet edilir ki", "nakledilmektedir ki" şeklinde kullandığı formeller, menkıbelerin doğrudan sözlü

kültür ortamında doğup kuşaktan kuşağa aktarılırken yazıya geçirilip kalıcılaşmalarının en açık göstergelerindendir. Bunun yanında *Hacı Bektaş-ı Veli Vilayetnâmesi*"nin girişine de eserle ilgili uzun bir tanıtım yazısı yazan Gölpınarlı, eser içerisinde anlatılan öykülerin taşıdığı folklorik mahiyete göndermeler yapmaktadır (1958:IV). Gölpınarlı'nın bu öykülerden yola çıkarak tarihsel verilere ulaşmanın zorluklarından söz etmesi de yine bu metinlerin tarihsel gerçekliği aydınlatıcı nitelikten çok, folklorik bir anlam taşıdığının göstergesidir. Yine *Ariflerin Menkıbeleri* adlı eseri, Türkçeye çeviren Tahsin Yazıcı'nın da eserde anlatılan menkıbeleri bir tarihçi titizliği ile gerçek olup olmadıklarını esere yazdığı önsöz içerisinde sorgulayıp gerçek olmadığına kanaat getirdiği hususları bıkmadan ardı ardına ve sayfalarca sıralaması, menkıbelerin tarihçilerden daha çok halk bilimcileri ilgilendirdiğinin bir itirafı sayılabilir. Özetle menkıbelerde, gerçekten yaşayan kahramanların, tarihsel gerçekliği olan öykülerinden ziyade, toplumsal bellek tarafından üretilip yaşatılan hikâyelerin o kahramanlarla özdeşleştirilmesi söz konusudur. Nasıl ki Nasreddin Hoca fıkralarından hareketle tarihsel realitelere ulaşmak olanaksız ise aynı durum Hacı Bektaş, Mevlana C. Rûmî ya da Kaygusuz Abdal gibi mutasavvıflarla ilgili anlatılan öyküler için de söz konusudur.

Özellikle menkıbelerden okunabilecek olan dinsel örgütlenmenin temelinde de dinsel öğretiden ziyade biz olarak kabul edilen kümenin davranışları yer almaktadır. Din, açık bir alamet-i farika olmaktan çok, bu kümeyi tanımlamak için sonradan yapıştırılmış bir etiketi andırmaktadır. Biz kümesinin sınırlarını belirleyen örgütlenmelerin başında ise tarikatlar gelmektedir.[63] Bu kapsamda karşı taraf, bu davranışlarla örtüşmediği derecede yabancıdır. *Ariflerin Menkıbeleri* adlı eserde bir arkadaşı Mevlana'ya kâfirin kim olduğunu sorar ve Mevlana'da ona, bu soruyu yanıtlayabilmek için öncelikle inananın kim olduğunun bilinmesi gerektiğini söyleyince, arkadaşı Mevlana'ya "inanan sizsiniz" der. Bunun üzerine Mevlana da "O hâlde her kim ki bizim zıddımız ise kâfir odur" (Ahmet Eflaki, 1973:321) diyerek kimliğin içselleştirilmesinde kullanılan motivasyon kaynağını göstermektedir. Aynı düşüncenin izleri ve menkıbelerdeki tarikat temelli kimlik bilincine dair örnekler,

[63] Tarikatların, Türk toplumunun İslamlaşması sürecinde üstlendiği işlev hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Köprülü, 1976) ve (Barkan, ty).

Hacı Bektaş-ı Veli Velayetnamesi'nde de görülmektedir. Hacı Bektaş-ı Veli'nin kerametleri henüz yalnızca Lokman-ı Parende tarafından bilinirken Horasan'dan gelen erenlerin karşısında havada duran bir seccadenin üzerinde namaz kılarak, bu erenlerin kendine tabi olmasını sağlar (Gölpınarlı, 1958:8). "Müslümanlık", tüm bu ayrışmalar gerçekleştikten sonra biz ve bizin dışında kalan kümeyi belirlemek için kullanılan bir belirteç olarak değerlendirilebilir. Ayrışmalar çoğunlukla bu geniş olan şemsiye ile yapılmaktadır. Ancak biz kümesine dâhilmiş gibi görünüp tam olarak bu kümeye dâhil olmayan ve İslami gelenekte "münafık" olarak anılan kişiler, Hıristiyan ve Yahudi gibi yaygın gayrimüslimlerden de aşağılık kabul edilmektedir. Müslüman olmayanlar için tasarlanan bir mekân olan cehennemin en alt katının münafıklara ayrıldığı, menkıbelerde vurgulanmaktadır (Ahmet Eflaki, 1973b:110). Bu tasarım biz kümesini oluşturan bireylerin yalnızca söylem ve pratik ölçütleri üzerinden değil, samimiyet açısından da bir sınavdan geçmesi gerektiğini göstermektedir.

Kimliğin yüceliğinin onun dayandığı köklerin kutsallığı ve üstünlüğü ile açıklanması; coğrafya, zaman ya da zihniyet farkı gözetmeksizin uygarlık tarihinin farklı noktalarında belirebilen bir durumdur. Dinsel temaların işlendiği menkıbelerde de biz kimliğinin üstünlüğü, soyun, İslami düzenin kurucusu olan Muhammed Peygamber'e dayandırılması suretiyle gösterilmektedir. Anlatı kahramanlarının Muhammed Peygamber'in soyundan geldiği söylenerek o kahramanlarla temsil edilen biz kimliği yüceltilmiş olur. Hacı Bektaş Veli'nin menkıbelerini anlatan *Vilayetnâme* de onun peygamber soyuna dayandığının vurgulanması ile başlamaktadır (Gölpınarlı, 1958:1). Öte yandan aynı eserin ilerleyen kısımlarında Hacı Bektaş'ın şeyhi olan Ahmet Yesevi'nin de seyitliği vurgulanmaktadır (Gölpınarlı, 1958:13). İslami gelenek içerisinde oluşan seyitlik kurumunun ayrıcalıklı konumu, sözlü anlatıların da etkisi ile kuşaktan kuşağa aktarılarak çağdaş dünyaya kadar getirilmiştir.[64] Tüm bunları toparlamak gerekirse seyitlikten çeşitli tarikatlara üye olmaya kadar genişleyen biz kümesinin menkıbeler içerisindeki en geniş sıfatı Müslümanlıktır ve bu kümenin

[64] Modern dünya içerisinde var oluşlarını sürdürmeye çalışan tarikatlardan biri üzerinde antropolojik bir araştırma yapan Tayfun Atay, bu tarikatlardaki yöneticilerin kendilerini değişime kapattığını ve geleneğin taşıyıcısı olma konumunu sürdürme konusunda en azından söylem bazında bir çaba gösterildiğini dile getirmektedir (2011:330).

dışında kalan gayrimüslimler, araştırmanın bu bölümünün konusunu oluşturmaktadır.

2.2. Gayrimüslimler

2.2.1. Hıristiyan

Toplumlar herhangi bir krizin içinde bulunduklarında bu krizin kaynağını bir yabancı ile özdeşleştirmeyi tercih ederler. Bu tarz durumlarda yabancılığa dair bir gösterge, o göstergeyi taşıyan kişinin krizle özdeşleştirilmesi ve kurban olarak seçilmesi için yeterlidir (Girard, 2005:33-34). Türk sözlü anlatı geleneği içerisinde yer alan Hıristiyanlara dair tasarımların, görsellik kazanmasındaki en etkin roller, bedene yüklenmiştir denilebilir. Söz konusu olan dinsel kimlik olduğunda sünnet pratiği, Müslüman olmanın doğal bir tescili olarak kabul edilir ve bu durumun bir sonucu olarak Müslüman bir toplumda sünnetsiz bir bedenle var olmak, olası krizlerle özdeşleştirilerek kurban seçilmek için yeterli sayılmaktadır. Dinler, her ne kadar insanları ruhsal olarak denetim altına almaya çalışan organizasyonlar olarak kabul edilseler de nihai olarak müdahalenin bedene yapıldığı görülmektedir (Okumuş, 2011:51). Sünnet uygulaması, ruhsal denetimi sağlamanın, bedene müdahaleden geçmesine verilebilecek örneklerdendir. Bu uygulama bir taraftan Müslüman olanların kümesini belirlerken öte yandan Müslümanlık sınırları dışında kalan diğer dinsel aidiyetlerin de belirginleşmesini, beden üzerinden göstermektedir. *Ariflerin Menkıbeleri*'nde işlediği bir cinayetten dolayı idam edilmek üzere olan bir Rum genci, Mevlana tarafından kurtarılır ve öncesinde hamama götürülüp yıkanan Rum genci sonrasında sünnet edilir ve Müslüman olur (Ahmet Eflaki, 1973:294). Sünnet için, kimlik ve beden ilişkisi açısından Musevilik ve İslamiyet'in bedenler üzerindeki imzası denilebilir. Anlatı içerisinde ölümden kurtarılan katil bir figür olan Rum genci sünnet edilmek suretiyle bizleştirilir. Ama bu bizleştirme öncesinde hamama götürülüp yıkanarak yabancılığından kaynaklanan sembolik kirliliğinden arındırılır ve böylece kriz doğurma olasılığı yok edilir.

Buna benzer bir başka tema da *Hacı Bektaş-ı Veli Vilayetnâmesi*'nde işlenmektedir. Menkıbeye göre, Karadonlu Can Baba adlı derviş, Dest-i

Kıpçak'ın kuzeyinde yaşayan ve Anadolu'ya bir akın başlatan Tatar hükümdarı Kavus'a karşı gönderilir. Karadonlu Can Baba, Hıristiyan olan Kavus'a, sünnet olmadan Anadolu'ya giremeyeceğini söyler ve Kavus'un keşişleri ile Can Baba'nın arasındaki savaşlarının sonunda Kavus, din değiştirerek Müslüman olur (Gölpınarlı, 1958:43). Bu menkıbe; mekân, beden ve inanç ilişkisini göstermesi açısından özellikle önemlidir çünkü Hıristiyan hükümdar, Müslümanların elinde olan Anadolu'ya, ancak sünnet olmak suretiyle biz kimliğine entegre edildikten sonra girebilmektedir.

Pek çok cemaat gibi Hıristiyanların da kendilerine özgü kıyafetlerle diğer gruplardan ayrıldıkları görülmektedir. Kıyafetin dinsel kimliğin sunulması ve belirlenmesindeki etkin göstergelerden biri olduğu, Hacı Bektaş'ın müritlerinden olan Sarı İsmail ile ilgili bir menkıbede görülmektedir. Söz konusu menkıbede Sarı İsmail, bir doğan donuna girer ve bir kayada oturmaya başlar. O ülkenin padişahına durumu anlatırlar ve anlatı içerisinde kâfir olarak nitelendirilen padişah, adamlarından birine Müslüman, diğerine de Hıristiyan kıyafetleri giydirir ve doğanın yanına yollar. Padişah, doğanın, aslında, doğan donuna girmiş bir aziz olduğunu bilir ancak onun hangi dinden olduğunu anlayabilmek için bu yola başvurur (Gölpınarlı, 1958:83). Padişahın planı çok açıktır, kuş donundaki eren, eğer Müslümansa İslami kıyafetlerin içindeki adama; Hıristiyan'sa da İsevi kıyafetlerin içindeki adama yaklaşacaktır. Aslında kıyafetler üzerinden gönderilen, kimliğe ait iletileri öğrenebilmek için, bireylerin okuma yazma bilmek, ya da aynı dili konuşmak hatta karşılıklı konuşarak iletişime geçmek gibi zorunluluklara dahi ihtiyaçlarının olmadığı bu anlatıda net bir şekilde görülmektedir. İki insanın aynı kimlik kümesine ait olduğunu anlamalarının tek yolu yalnızca birbirlerinin bedenlerini örten kıyafetlerin biçimlerini görmelerine bağlıdır. Kıyafetler üzerinden sağlanan etkileşimde kullanılan bilgi, sanatsal bir iletişimsel süreç olarak tanımlanan folklordur ve bu bilgi söz konusu toplulukların grup kimliklerinin inşasında etkin bir dinamiktir.

Kıyafet, dinsel kimliğin öylesine güçlü bir işaretidir ki, bazı anlatılarda Hıristiyan gibi görünen ama özünde Müslüman olan kimselerin İslami ibadetleri icra ederken, inandıkları dinin önerdiği kıyafetleri mutlaka giydiği görülür. *Hacı Bektaş-ı Veli Vilayetnâmesi*'nde mucizeler göstererek bir dervişi büyüleyen bir

keşişin, aslında gizli bir Müslüman olduğu ortaya çıkar. Keşiş, kilisenin alt katında yer alan gizli mescide girer ve orada keşiş kıyafetini çıkartıp, derviş abasını giyerek namaz kılar ve Kuran okur (Gölpınarlı, 1958:56). Kimliğini dışarıya karşı keşiş olarak göstererek çok büyük bir risk alan kahramanın, gerçekte inandığı din olan İslam'ın ritüellerini yerine getirirken, İslami kimliği yansıtan kıyafetler giymesi, kıyafetin yalnızca insanlar arasındaki iletişim süreçlerinde anlam taşıyan bir işleve sahip olmadığını, aynı zamanda ruhsal varlıklarla girilen daha karmaşık iletişimlerde de kimliğin tescilleyicisi bir işlevinin olduğuna dair kabulleri göstermektedir.

Hıristiyan kimliğini vurgulayan kıyafetlerde en yaygın kullanılan imgelerden biri istavrozdur. Hacı Bektaş ile savaşacak olan kâfirlerin komutanının, elli bin kişilik ordunun başına geçip savaşa giderken atına binmeden önce haç takması özellikle vurgulanır (Gölpınarlı, 1958:12). Anlatı mantığı içerisinde bu vurgunun altında yatan sebep, birazdan girilecek olan savaşta Hacı Bektaş'ın göstereceği mucizeler için gerekli olan tanrısal kudretin meşrulaştırılmasıdır. Başka bir deyişle Hıristiyanlığa dair en önemli aksesuarlardan olan haç, aslında Hacı Bektaş ve taraftarlarının giriştikleri mücadelede ne kadar haklı olduklarının bedensel kanıtı niteliğindedir. Karşıdakilerin yabancılığı, komutanın boynundaki haçla kesinlik kazanır ve bu savaşta Tanrı'nın Müslümanlara yardım etmesinin önü açılmış olur. Anlatılar içerisinde Hıristiyanlığa dair en fazla kullanılan imge haçtır ve çoğunlukla kolye formunda belirmektedir. *Danişmendnâme*'de Melik Gazi, karşısında bir asker görür ve onun bir Hıristiyan olduğunu boynunda asılı olan haç kolyesinden anlar ve onu öldürür (Demir, 2004:69). Görüldüğü gibi dinsel kimlik bilincinin pekiştirildiği epik metinlerde bedensel bir aksesuar olarak haç simgesini üzerinde taşıması, kişinin peşin yargılarla yabancılığa dair bir alana konumlandırılması için yeterlidir. Öte yandan haçın, bir aksesuar olmaktan öte İslam ile örüntülenen zihinlerde bir çeşit ikon olarak kabul edildiği de *Danişmendnâme*'de geçen "*Kimi haçtan kim Lat-u Manat / Kimi umar Hubel'den mucizat*" (Demir, 2004:129) dizelerinde belirginleşmektedir. Bu ifadelerde Paganların Hubel, Uzza ve Lat gibi ilahlara yüklediği anlamla, Hıristiyanların haç sembolüne yükledikleri anlam eşdeğer kabul edilmektedir. Çoğunlukla gayrimüslimler içerisinde Hıristiyanlar ve Yahudilerin Paganlara nazaran daha saygın kabul edildiği görülse de bu son örnekte olduğu gibi

hepsinin tek bir kümeye dâhil edildiği durumlarla da karşılaşılabilmektedir. Bu durum, stereotipleştirme dinamiklerinden olan basitleştirme ve genelleme niteliklerinin doğal bir sonucudur.

Zünnar adı verilen zincir de Hıristiyan din adamlarının bir başka aksesuarıdır. Bir medresede Mevlana'ya İslam ile ilgili sorular soran papazlar Mevlana'nın verdiği yanıtı müteakip Müslüman olmaya karar verirler ve ilk iş olarak bellerindeki zünnarları koparıp atarlar (Ahmet Eflaki, 1973b:74). Bu hareket, söz konusu kişilerin artık Hıristiyanlığı terk ettiklerini göstermektedir. Hıristiyanlığı bırakarak İslam'a geçen bir rahipten bahseden bir menkıbe, söz konusu rahibin Müslüman olduktan sonra "ferace" adlı bir kıyafet giydiğini söylemektedir (Ahmet Eflaki, 1973:356). Dede Korkut öykülerinde düşmanların kıyafetlerinden bahsedilirken, onların kaftanlarının arkadan yırtmaçlı olduğu dile getirilir (Tezcan ve Boeschoten, 2001:51). Bir başka Dede Korkut anlatısında ise Trabzon tekürünün adamları olan kâfirlerin kara renkli başlıklarının olduğu vurgulanır (Tezcan ve Boeschoten, 2001:128). Bir renk olarak siyah, hem kıyafetlerde hem de saçlarda görülebilmektedir. Dede Korkut'ta düşmanların kara saçlı oldukları dile getirilir (Tezcan ve Boeschoten, 2001:51). Siyah rengin kıyafet ve saçta özellikle vurgulanması, anlatılar içerisinde ekseriyetle düşman olarak beliren Hıristiyanların kıyıcılığına dair stereotipleri çağrıştırmak adınadır. Hıristiyanların kıyıcılıkla bağdaştırılması ile de Müslümanların müşfik yönlerine dolaylı bir gönderme yapılmaktadır.

Din adamlarının bedenlerini şekillendirmesinde sakal, neredeyse evrenselleşmiş ve çoğu dinde kullanılan ortak aksesuarlardandır. *Ariflerin Menkıbeleri* adlı eserde yer alan bir menkıbede Mevlana, bir rahip ile karşılaşır ona "Sen mi yaşlısın yoksa sakalın mı daha yaşlı?" diye bir soru yöneltir. Rahip de sakalının kendisinden 20 yıl daha genç olduğunu söyleyince Mevlana, "sakalın olgunlaşmış ama sen perişanlık ve hamlık içinde yüzüyorsun. Eğer değişmezsen yazıklar olsun sana" diyerek karşıdakini aşağılar ve bunun üzerine rahip Müslüman olur (Ahmet Eflaki, 1973:198). Öte yandan metni üreten bellekte İslam'ın olgunlaşmak ile bağlantılı kabul edilmesinin yanında Hıristiyanlık kişisel bir olgunlaşmanın karşısındaki engellerden biri olarak kabul edilmektedir ki rahip, Mevlana'nın "olgunlaş" öğüdünün ardından İslam'ı seçer.

Dinsel bilinçle biçimlenen kimlik dinamiklerinde beden, çoğunlukla ruhsal yapının dış göstergesi olarak kabul edilse de bazı durumlarda önemli olan yalnızca tinselliktir ve bedenin hiçbir anlamı bulunmamaktadır. *Hacı Bektaş Veli Vilayetnâmesi*'nde Karadonlu Can Baba, Hıristiyan olan Kavus adlı bir hükümdar ile karşılaşır ve onu İslam'a davet eder. Söz konusu hükümdar en yüce keşişini çağırır ve bu keşiş ile Can Baba arasında bir rekabet başlar. Öncelikle Can Baba'yı kaynayan bir kazana koyup üç gün boyunca kaynatarak söylediklerinin doğruluğunu görmeye çalışırlar. Can Baba, bu sınavdan ölmeden çıkınca keşiş ve Kavus, bir ateş yakacaklarını söylerler ve Can Baba'dan ateşe girmesini isterler. Eğer ateşten de yanmadan kurtulursa hükümdar Can Baba'ya inanıp İslam'a geçecektir. Bunun üzerine Can Baba da keşişle birlikte ateşe girmeyi teklif eder ve hangimiz kurtulursak onun dini gerçek dindir der. Bu düşünce Kavus'un hoşuna gider ve Can Baba ile keşiş el ele tutuşup ateşe girerler. Üç gün sonra Can Baba elinde keşişin parmakları ile Kavus'un karşısına çıkar ve "Keşiş bana parmaklarını verdi, eğer gönlünü verseydi kurtulacaktı" der ve bunun üzerine hükümdar Müslüman olur (Gölpınarlı, 1958:43). Bu ifadeler, özellikle tasavvuf öğretileri ile pekişen dinsel bir bilinçte bedenin önemsizliğini göstermektedir. Bu bilince göre önemli olan tinselliktir ve beden daima ikinci plandadır. Ancak Hıristiyan olarak "yanlış yolu" seçmiş olan keşiş, doğal olarak bunu anlamaz ve bedenselliğe nazaran tinselliği ön plana çıkartıp Müslüman dervişe, "parmakları yerine gönlünü vermediği için" ölür.

Anlatıları üreten bilinç, kendi olumlu yönlerini vurgulamak için söz konusu olumlu durumlara tezat oluşturan durumları karşı küme ile bağdaştırmaktadır. Söz gelimi Müslümanların güzel bedenlere sahip olması fikri gösterilmeye çalışılırken anlatı içerisinde Müslümanlara tezat oluşturan grup doğrudan ya da dolaylı olarak güzel olmayan bedenlerle bağlantılı olarak sunulmaktadır. Böylece aslında metnin görünen yüzünde "Hıristiyan'ın çirkin bedeni" yer alırken daha derinde ise "Müslümanların güzelliği" gösterilmeye çalışılmaktadır denilebilir. *Danişmendnâme*'de Nastor adlı Hıristiyan komutanın askerleri Melik Gazi yönetimindeki Müslüman askerlerle bir savaş hâlindeyken Amasiyye Kalesi'nin komutanı, Nastor'a yardım etmesi için 10.000 kişilik bir askeri birlik gönderir. Söz konusu askerlerin savaş alanına girdiği kısım anlatılırken metinde

hepsinin şeytana benzedikleri vurgulanır (Demir, 2004:84). Yine aynı eserin bir başka yerinde Hıristiyan düşman askerinin betimlenmesinde "*ömründe elini suya değirmemiş, bıyığı ağzını örtmüş, sakalı it kuyruğu gibi yapağılanmış*" ifadeleri göze çarpmaktadır (Demir, 2004:156). Bu betimlemenin devamında da askerin bedensel olarak Şeytan'a benzediği vurgulanır. Bu tarz betimlemelerde Hıristiyanların bedensel nitelikleri üzerinden şeytani bir kategoriye dâhil edilmesi ile hedeflenenin, aslında dolaylı olarak Müslümanların tanrısallığına yapılan bir göndermeye dayanak oluşturmak olduğu söylenebilir.

Benzer stereotipler destanlar içerisinde işlendiğinden daha farklı bir üslupla fıkralarda da kendini göstermektedir. Bu örneklerden birinde Bektaşi, bir meyhanede adı Apostol olan ve bedensel olarak çok güzel olan bir gençle tanışır ve onunla dost olur. Sürekli aynı meyhaneye giden Bektaşi, öldükten sonra Tanrı'nın Apostol'u Cehennem'e göndereceğine hayret eder. Bir sebeple Hindistan taraflarında on beş yıl geçirdikten sonra İstanbul'a dönünce soluğu aynı meyhanede alan Bektaşi, oradakilere on beş yıl önce orada bıraktığı Apostol'u sorar ve kendisine yüzü gözü buruşmuş, sakallı bıyıklı bir adamı gösterdiklerinde Bektaşi: "*Yârabbi, ben o vakit bu nâzenin vücudu ateşte nasıl yakarsın diye hikmet-i rabbâniyene karışmıştım. Bu suâlime bugün cevap verildi. Meğer sen evvelâ onu cehenneme lâyık bir hale koyar ve sonra ateşe atarmışsın*" (Yıldırım, 1999:84) diyerek toplumdaki stereotipik düşünceyi dışa vurur.

İslami öğreti içerisinde su, maddi temizliğin olduğu kadar manevi temizliğin de anahtarıdır. Bu kapsamda geliştirilmiş abdest alma pratiği, inanca göre Müslümanların ruhsal temizliğinin bedensel bir göstergesidir. Gayrimüslimlerin abdest pratiğinden uzak oldukları için sürekli olarak devam eden hijyen problemleri olduğuna dair stereotipler, popüler kültür içerisinde dahi varlığını korumaktadır. *Danişmendnâme*'nin manzum kısımlarında bu durum şu dizelerle ifade edilmektedir: "*Cünüb olan karı papaslar içün / Yunmadık yüzleri içün*". Anlatı içerisinde Danişmend Gazi'nin savaştığı Hıristiyan Rumların din adamları için kullanılan "cünüb" ifadesi İslami gelenek içerisinde büyük bir ruhsal kirliliği ifade etmektedir. İnsana özgü bu kirlilik hâli, inanç sisteminin önerdiği abdest ile temizlenmektedir ve İslami kuralları tanımayan Hıristiyan din adamlarının bu

kirlilik hâlinden kurtulamayacakları yargısı vurgulanmaktadır. İkinci dizede yer alan “yüz yumak” tabiri aslında abdeste yapılan bir göndermedir ve ruhsal dezenformasyonun yüzde yansımaları olabileceğine dair bir stereotipi göstermektedir. Öte yandan aynı dizede papazlar için kullanılan “karı” sıfatı da bir başka aşağılama biçimidir. Özellikle dinsel bilincin işlendiği epik metinlerde kadın olmak, bir ayıp, eksiklik ve aşağılanmayı gerektiren problemli bir durum olarak kabul edilmektedir. Anlatılarda erkek gayrimüslimler kadınlıkla suçlanırken, kadın gayrimüslimler ise tam tersi bir şekilde ortaya çıkarlar. Söz konusu gayrimüslimler eğer kadın olursa, erkeğin aksine son derece güzel olarak betimlenmektedirler. Bir yandan “ayın on dördü gibi” ya da “ay yüzlü” gibi kalıplarla Efrumiye olarak da adlandırılan bu kadınların güzellikleri vurgulanırken öte yandan da onların bakire oldukları söylenir (Demir, 2004:216). Buradaki bekâret vurgusu bu kadınların Müslümanların denetimine “tertemiz” bir şekilde geçeceğini göstermek adınadır.

Genel olarak halk anlatılarında özel olarak da Dede Korkut’ta nadiren de olsa savaşılan Hıristiyanların güçlü olarak betimlenmeleri durumu ile karşılaşılabilmektedir. *Kazılık Koca Oğlu Yegenek* anlatısında Kazılık Koca’yı esir alan Arşun Oğlu Direk Tekür, altmış arşınlık boyu, altmış batmanlık gürzü fırlatabilecek ve katı yayı çekebilecek gücü ile belirginleşmektedir (Tezcan ve Boeschoten, 2001:139). “24 Oğuz beyini zebun eden Direk Tekür” (Tezcan ve Boeschoten, 2001:143) alışılmadık bir düşmandır. Düşmanların Oğuzları zaman zaman alt ettiği bilinse de bu durumun kaynağı bedensel güce değil çoğunlukla hilelere bağlanmaktadır. Hıristiyanların çok güçlü betimlenmelerinin altında yatan sebep ise Hıristiyanları değil, dolaylı olarak Müslümanları yüceltmek içindir çünkü anlatının sonunda Hıristiyan’ın alt edilecek olması sözlü kültür dinamiği ile kurgulanan bu metinlerde aksi mümkün olmayan bir kesinliğe sahiptir.

Hıristiyanların yaşadığı mekânın en belirgin özelliği bu mekânın Hıristiyanlara ait olması değil, Müslümanlara ait olmamasıdır. Bir menkıbenin başlangıcında kullanılan şu ifadeler bu konuda pek çok çıkarım yapılabilecek bir okumaya tabi tutulabilir: “*İslam ülkesinin öte yanındaki bir memlekette bir keşiş vardı*” (Gölpınarlı, 1958:56). Bu ifadeler bir taraftan iki grup arasındaki sınırı

mekânsal olarak gösterirken öte yandan da biz kümesinin dışında kalan yabancıların, mekânları arasında pek de ayrım yapmamaktadır. “Bir memleket” şeklindeki bir belirsizlik vurgusuyla nitelenen mekânın en önemli belirleyiciliği, onun İslam ülkesinin “öte yanında” olmasıdır. Mekân üzerinden okunabilen bu durum aslında, dışta kalan farklı topluluklar için oluşturulabilecek stereotiplerin de birbirinden beslendiğini hatta çoğu zaman birbirinin aynısı olduğunu da göstermektedir. Bu kapsamda dinsel kaynaklı bir stereotipleştirme ile türsel, etnik ya da sınıfsal kaynaklı stereotipleştirmeye tabi tutulan kümelerin mekânlarının göstergeleri farklı olsa da bu göstergelerle örülen mekânların fonksiyonel ortaklıklarından söz edilebilir.

Bu mekânın en önemli niteliklerinden biri, tehlike potansiyelini sürekli olarak barındırmasıdır. *Dirse Han Oğlu Boğaç Han* anlatısında, Dirse Han’ın arkasından tuzaklar çeviren ve anlatı içerisinde kırk namert olarak adlandırılan Dirse Han’ın yardımcıları, gerçeklerin ortaya çıkmasından korktukları için Dirse Han’ı esir alıp kaçırırlar. Burada ilginç olan, Dirse Han’ın bu yardımcılarının aslında Dirse Han gibi Oğuz olmasına ve Oğuz yurdunda yaşamasına karşılık, hanlarını kaçırdıklarında “kanlı kâfir eli”ne doğru yola koyulmalarıdır (Tezcan ve Boeschoten, 2001:45). Bu yolculuk, davranışsal olarak biz kimliğinin oluşturduğu değerlerden uzaklaşmanın, biz kümesini oluşturan bireylerin tahakkümü altında olan mekândan uzaklaşma ile pekiştirilebileceğine işaret etmektedir. Bizin inşa ettiği güvenli mekândan uzaklaşan “kırk namert”, Dirse Han’ı güvenli Oğuz yurdunda değil, tehlikelerle dolu olan “kanlı kâfir eli”nde öldürecektir. Aynı duruma verilebilecek bir başka örnek de *Salur Kazan’ın Evinin Yağmalandığı* adlı anlatıda görülmektedir. Bu anlatının başında düzenlediği şölende sarhoş olan ve yiğitlik performansı sergilemek isteyen Salur Kazan, Oğuz beylerine ava gitmeyi teklif eder ve oradaki Oğuz beylerinden Kara Budak ve Deli Dündar, bu teklifi onaylar ancak dayısı Aruz Koca dizlerinin üzerine çökerek, yurdunu kime emanet edeceğini sorar ve “sası dinli” Gürcistan sınırında yaşadıklarını hatırlatır (Tezcan ve Boeschoten, 2001:51). Aruz Koca kuşkularında haklı çıkar ve düşmanlar saldırarak Salur Kazan’ın yurdunu yağmalarlar. Anlatının bu bölümü göstermektedir ki Hıristiyanların yaşadığı yerlere yakın bir coğrafyada yaşamak dahi tehlikeli durumlara işaret etmektedir.

Buna benzer bir fikir, Kazılık Koca Oğlu Yegenek anlatısında da yer almaktadır. Bayındır Han'dan izin alarak ava çıkan Kazılık Koca, Oğuz sınırlarının dışında tutsak edilir ve bu tutsaklık 16 yıl boyunca devam eder (Tezcan ve Boeschoten, 2001:139). Yine, Salur Kazan'ın Tutsak Olup Oğlu Uruz Kurtardığı adlı Dede Korkut anlatısında da Kazan, kendisine hediye edilen bir şahin ile ava çıkar ve şahini bırakıp onu takip etmeye başlayınca Oğuz ülkesinden uzaklaşır ve kâfirlerin yurduna gider, orada uyuyup kâfirlerin tutsağı olur (Tezcan ve Boeschoten, 2001:177). Tüm bu örnekler, hep aynı noktaya işaret etmektedir.

Bu tehlikeli mekâna geçişler esnasında gelebilecek zararı en aza indirmek için bir takım mitolojik kültlerden faydalanıldığı görülmektedir. *Kanlu Koca Oğlu Kan Turalı* adlı Dede Korkut öyküsünde, Trabzon tekürünün kızını almak için Trabzon'a giden Oğuz Beyi Kan Turalı ve arkadaşları yedi gün boyunca ilerledikten sonra önce İç Oğuz'dan sonra Dış Oğuz'dan çıkarlar ve Trabzon sınırına varırlar ve orada çadır kurarlar (Tezcan ve Boeschoten, 2001:127). Yedi günlük yolculuk ve sınırda çadır kurma fikri dönüş anlatılırken bir kez daha vurgulanır (Tezcan ve Boeschoten, 2001:133). Oğuz ülkesi ile kâfir olarak adlandırılan düşmanların oturduğu ülkeler, yedi gün şeklinde beliren mitolojik bir tasarımla ölçütlendirilen bir uzaklıkla birbirlerinden ayrılmışlardır. Bunun yanında bize ait olan mekân ile onun dışında kalan mekân arasındaki geçişlerde çadır kurulması da sembolik bir anlama dayanmaktadır. Eliade'nin saptamalarına göre inşaat/yapı kavramı kozmos ile bağlantılı bir anlam taşımaktadır (1994:82). Kahramanların sınır boylarında çadır diktirmeleri ile de kaotik olarak kabul edilen bu mekânlara düzen fikrini getirmek için çabaladıkları söylenebilir.

Dede Korkut anlatıları içerisinde düşmanlara ait olan mekânlara Oğuz beylerinin savaş dışındaki sebeplerle gitmelerinin örnekleri pek azdır. *Kam Püre Bey Oğlu Bamsı Beyrek* anlatısının başında Kam Püre Bey'in oğluna hediyeler almak için İstanbul'a bezirganlar gönderilir (Tezcan ve Boeschoten, 2001:69), anlatının devamında ise Parusar'ın Bayburt Hisarı'nda esir olarak 16 yıl boyunca tutulan Beyrek'i bulması için yine bezirganlar gönderilir (Tezcan ve

Boeschoten, 2001:79). Oğuz beylerinin bu mekânlara gidişlerinin altında yatan yegâne amaç savaş ve bu uğraşın doğal sonucu olan yağmadır.

Hıristiyanların yaşadığı mekân, Müslümanlar için ancak görülecek bir kâbusun fonu olabilmektedir. Bir menkıbede Hacı Bektaş-ı Veli'ye birkaç defa saygısızlık yapan bir çoban, kendini Frengistan'daki bir adada bulur, orada bir keşişle karşılaşır ve tam bir yıl boyunca keşişe ait olan kara canavarı güder. Sonrasında Hacı Bektaş kendisini affeder ve çoban yurduna döner. Ancak anlatının sonunda tüm bunların çobanın gördüğü kötü bir kâbus olduğu ortaya çıkar (Gölpınarlı, 1958:67). Bu rüyadan uyanan çobanın, anlatı içerisinde İslam üzerinden geliştirilen kimlik bilinci, eskisine nazaran daha da güçlenmiştir. Çobanın anlatının sonunda erenlere bağlılığının artmasını sağlayan sebep, gördüğü kâbustur ve Frengistan adası olarak sunulan mekân, bu kâbusun en ürkütücü ayrıntısıdır.

Tarihsel süreç içerisindeki iktidar mücadelelerinin halk anlatılarına yansımamış olması düşünülemez. Orta Çağ ve Yeni Çağ'da özellikle Anadolu'da ortaya çıkan Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasındaki çatışmaların mekânlar üzerinde kurulacak tahakkümü amaçlaması eğilimi, anlatılarda kendini gösteren bir durumdur. Hacı Bektaş-ı Veli, Rum ülkesine gelmek için yola çıkmadan önce Hacı Bektaş'ın yanındaki erenlerden biri bir dut ağacını yakar ve Rum ülkesine fırlatır. Rum ülkesinden bir eren de bu dut dalını alıp Sulucakarahöyük'teki Hacı Bektaş Tekkesi'nin önüne diker. Menkıbede söz konusu dut ağacının hâlen tekkenin önünde olduğu ve üst tarafındaki yanıklığın da belli olduğu vurgulanarak (Gölpınarlı, 1958:17) çoğu efsanede olduğu gibi öykünün gerçekliği kanıtlanmaya çalışılır. Burada yanmış dut ağacı ile tasavvufi tutkunun simgelendiğini söylemek mümkündür, nitekim Anadolu topraklarının Türkleşmesi ve İslamlaşmasında bu dervişlerin tutkusu, üzerinde durulmuş bir konudur. Yine aynı anlatının devamında Hacı Bektaş, Anadolu'ya gelmeden hacca gitmeye karar verir ve yolda kendisine saldıran iki aslanı taşa çevirdiği dile getirilir. Söz konusu taşları, ilgili yere yolu düşenlerin gördükleri de ayrıca belirtilir (Gölpınarlı, 1958:17). Bu anlatı ile Hacı Bektaş'ın gittiği yabancı ülkede, başta Hıristiyanlar olmak üzere farklı inançsal dinamiklere özgü kitlelere, vahşi hayvanları etkisizleştirmek suretiyle kendi otoritesini gösterdiği görülmektedir.

Öte yandan bu otoritenin gerçekliğinin yanık dut ağacı ve taşlaşmış aslan gibi delilleri de söz konusu mekânlarda sonsuzlaşmaktadır.

Anadolu, Hıristiyanlarla özdeşleştirilen en geniş mekân olarak özellikle İslami temalarla biçimlenen destanlar içerisinde öne çıkmaktadır. Bu metinlerden biri olan *Danişmendnâme*'de tüm kentleri ile Hıristiyanların elinde olan Anadolu'nun kaleleri Danişmend Gazi tarafından bir bir alınır. Anadolu'daki Hıristiyan yöneticiler ile Danişmend Gazi önderliğindeki Müslümanlar arasındaki kavganın temelinde Anadolu'ya hükmetmek yatmaktadır. Bu savaşlarda zaman zaman Frengistanlı (Avrupalı) askerler yer alsa da Frengistan olarak adlandırılan coğrafyalarda hiçbir savaş yaşanmaz. Anlatının bazı yerlerinde Anadolu'daki Hıristiyanlar Frengistan ile birlikte Gürcistan'dan da asker çağırmaktadır (Demir, 2004:271). Danişmendnâme'de yer alan Anadolu kentleri arasında Konstantiniye, Sivas, Tokat, Gümenek, Amasiyye, Yankoniyye (Çorum), Bolu, Samsun, Tarabuzan, Canik, Tarsus, İskenderun gibi merkezler göze çarpmaktadır. Destanın sonunda Danişment Gazi öldükten sonra Hıristiyanlar çoğu kenti geri alır (Demir, 2004:271). Özellikle Dede Korkut anlatıları içerisinde kâfir, azgın dinli kâfir, sası dinli kâfir gibi adlarla tanımlanan ve Oğuzların kuzeyinde yaşayan Hıristiyanların ülkesi ise ekseriyetle Gürcistan olarak geçmektedir (Tezcan ve Boeschoten, 2001:156,158). Ancak *Danişmendnâme*'de olduğu gibi Dede Korkut anlatıları içerisinde de mücadele edilen kentler Anadolu'nun parçası olan yerlerdir.

Kimi şehirlerin Hıristiyanlık ile özdeşleştirilirken öne çıktığı açıktır. Bu şehirlerin başında ise İstanbul gelmektedir ve bu durum özellikle İstanbul'un Türkler tarafından ele geçirilmesinden önceki dönemlerde yazıya geçirilmiş olan sözlü anlatılarda daha belirgindir. Bir menkıbede bir rahip, Hıristiyanlığı bırakır ve Müslümanlığa geçer. Bu geçişin altında yatan sebep Mevlana'nın bıraktığı etkidir. Söz konusu rahibin İstanbul'dan geldiği ve Mevlana ile Konya'da karşılaştığı vurgulanır (Ahmet Eflaki, 1973:356). Bu vurgu, menkıbenin yazıya geçirildiği dönem olan 14. asırda Hıristiyan kimliğinin İstanbul ile İslami kimliğin Konya ile özdeşleştiğini göstermektedir.

Kâfirlerle özdeşleştirilen kentlerden biri de Bedehşan'dır. *Hacı Bektaş-ı Veli Vilayetnâmesi*'nde Horasan'da yaşayan Müslümanlar, Bedehşan'dan gelen kâfirlerin kendilerine saldırdığını Hoca Ahmet Yesevi'ye söylerler ve o da oğlunun yönettiği bir orduyu Bedehşan'a gönderir ancak kâfirler kazanır ve komutanı da esir alıp bir mağaraya atarlar ve orada yedi yıl boyunca tutsak olarak kalır ve yedi yıl sonra Hacı Bektaş tarafından kurtarılır (Gölpınarlı, 1958:11).

Kentlerin merkezini teşkil eden kaleler, genellikle savaşta kazanılan ganimetlerin paylaşıldığı mekânlardır. *Danişmendnâme*'nin pek çok yerinde bu durumun örnekleri ile karşılaşmak mümkündür. Mücadele tamamlandıktan sonra Danişmend Gazi öncülüğündeki Müslümanlar, Hıristiyanların kalelerine girer ve her şeyden önce savaş ganimetini alıp bölüşürler (Demir, 2004:119). Diğer yandan kale, düşmanlar hakkında bilgilerin de toplandığı bir mekândır. *Kam Püre Bey Oğlu Bamsı Beyrek* anlatısında Kam Püre Bey'in oğlu için aldıkları hediyeleri İstanbul'dan getiren bezirganların o bölgeden geçtiklerinin bilgisi Avnuk Kalesi'nde oturan kâfirler tarafından öğrenilir ve hanlarına bildirilir, bunun üzerine bezirganlar yağmalanır (Tezcan ve Boeschoten, 2001:69). Kalenin içindeki mutlak iktidar, kalenin sahiplerine aittir. On altı yıl boyunca Bayburt Hisarı'nda tutsak edilen Beyrek, ancak bu kalenin sahibi olan Parusar'ın kızının kendine yardım etmesi sonucunda kurtulur (Tezcan ve Boeschoten, 2001:82). *Kazılık Koca Oğlu Yegenek* anlatısında ise, Yegenek'i gören kâfirler Düzmürd Kalesi'nin hükümdarı olan Direk Tekür'e haber verirler (Tezcan ve Boeschoten, 2001:139) ve Kazılık Koca'nın 16 yıllık esaretine giden süreç başlar. *Uşun Koca Oğlu Segrek* anlatısında da kâfirler tarafından kaçırılan Egrek, Alınca Kalesi adlı bir hisarın zindanında tutsak edilir (Tezcan ve Boeschoten, 2001:168). Son olarak Salur Kazan'ın da kâfirler tarafından kaçırıldıktan sonra bir kalede yer alan kuyuya atılıp orada tutulduğunu (Tezcan ve Boeschoten, 2001:178) söyleyerek örnekler sonlandırılabilir. Bu örneklerin hepsi, kalenin; hem kaynakları barındırması, hem toplanan bilginin merkezi olması, hem de düşmanların denetim altında tutulması açısından önemli bir merkez olduğunu göstermektedir.

Kentlere Hıristiyan kimliği kazandıran asıl yapılar kale ya da evler değil; anlatılar içerisinde manastır ve kilise olarak adlandırılan dinsel yapılardır. Arif Çelebi ile ilgili bir menkıbede mutasavvıflar manastıra gidip orada Hıristiyan azizleri ile sohbet ederler (Ahmet Eflaki, 1973b:280). Bir menkıbede Hacı Bektaş-ı Veli, bir dervişi ile bir keşişe buğday gönderir. Derviş yolda buğdayın bir kısmını satıp yerine saman doldurur ve götürüp keşişe verir. Keşişle tanışan derviş onu çok sever ancak, dervişin yaptığı sahtekârlık, keşişe malûm olduğu için keşiş bunu açık açık dervişin yüzüne vurur ve buğdayların içindeki samanları temizleyip, dervişi kilisenin alt katına götürür. Kilisenin alt katında gizli bir odaya girerler ve keşiş orada gizlice namaz kılar ve Kuran okur, derviş de ona eşlik eder. Bu gizli mekânın tılsımlı anlamı, anlatı içerisinde mihrap, rahle ve Kuran gibi unsurlarla pekiştirilmektedir (Gölpınarlı, 1958:56). Bu anlatı içerisinde son derece düzgün davranışlar sergileyen ve mucizevi nitelikler göstererek anlatılar içerisindeki diğer keşişlerden ayrılan ve gizli bir Müslüman olan keşişin bu kimliği, kilisenin içine gizlenmiş olan küçük mescitle birlikte sunulmaktadır.

Hıristiyan kimliğinin göstergesi olan kilise ya da manastırların yerini camiler ve mescitler almaktadır. Kilisenin yerine caminin inşa edilmesi, o kilisenin bulunduğu merkezdeki Hıristiyan hâkimiyetinin de son bulması demektir. Hacı Bektaş'ın müritlerinden Sarı İsmail, Tavaz adlı ülkeye kadar gidip oradaki kiliseyi tekkeye çevirip keşişi de Müslüman yapar (Gölpınarlı, 1958:82). Bu temanın anlatılarda beliren farklı örnekleri ile de karşılaşmak mümkündür. İslami dönem Türk edebiyatının en eski metin örneklerinden olan *Hz. Ali Cenknâmeleri'*nde, Hıristiyan kentlerin, Müslümanlar tarafından ele geçirilmesinin ardından kiliselerin yerine camilerin inşa ettirildiği görülmektedir (Demir, 2007:59,62,91,188). *Battalnâme*'de bir örneği görüldüğü üzere kimi durumlarda da bu mescitlere ek olarak bir de Cuma mescidi adlı daha büyük bir ibadethane de inşa edilmektedir (Demir, 2006:129). Kiliselerin yerlerine mescitlerin inşa edilmesi fikri, *Battalnâme*'de doğrudan Allah'ın bir arzusu olarak belirmektedir. Metnin başında Allah, Cebrail'i peygamberin yanına yollar ve bu isteğini belirtir (Demir, 2006:70). Bu görev bazı durumlarda Allah tarafından değil peygamber tarafından verilen bir ödev olarak da ortaya çıkabilmektedir. *Saltıknâme*'de bu durum görülmektedir: Battal Gazi'nin soyundan geldiği

söylenen Sarı Saltuk'un Anadolu'da pek çok kilise yıkacağı, Peygamber tarafından vurgulanır (Demir, 2007b:37). Bu meşruiyeti besleyen dinamiklerden biri de Hıristiyanların kilisede gerçekleştirdikleri ibadetlerin küfür olarak nitelendirilmesinde görülmektedir (Demir, 2007b:42). Bu eğilimin kökeninin Allah'a ve Peygamber'e dayandırılması, aslında bu eylemlerinde Müslümanların ne denli haklı olduklarına dair kabulü en üst perdeden gösterme çabası olarak okunabilir. Öte yandan bu eylemleri çağdaş dünyanın öğretileri ile değerlendirmek yerine, destan dünyasının örgütlediği zihniyet içerisinde değerlendirmenin de zaruri olduğunu vurgulamakta fayda vardır. Soyluluk ve prestijin savaştaki becerilerle yakalandığı destan dünyası, saygınlığın hoşgörü ile yakalandığı modern zamanların zihniyetinden oldukça farklı bir yapıdadır ve bu bilinç Odysseia (Homeros, 2008) ve Şehnâme (Firdevsi, 2009) gibi farklı ulusların destanlarında da bolca kendini gösteren evrensel bir yaygınlığa sahiptir.

Kiliselerin yerlerine câmi ve mescitler inşa etme fikri Dede Korkut anlatılarında da sıkça belirmektedir. Bu anlatılarda kiliselerin, kâfirlerin yaşadığı kalelerde birlikte sunulması oldukça yaygındır (Tezcan ve Boeschoten, 2001:183). Bu durum özellikle anlatıların sonunda Oğuzlar, kâfirleri alt ettikten sonra belirginleşmektedir. *Kam Püre Bey Oğlu Bamsı Beyrek* anlatısında öykünün sonunda düşmanlardan intikam almak için Bayburt Hisarı'na yürüyen Oğuz beyleri, kaleye saldırıp düşmanları alt ettikten sonra orada bulunan kiliseyi yıkıp yerine bir mescit inşa ettirirler, keşişleri öldürürler, ezan okuturlar ve Tanrı adına hutbe okuturlar (Tezcan ve Boeschoten, 2001:95). Çoğu Dede Korkut anlatısında kazanan Oğuzlar aynı şeyleri yapar. Bu anlatılardan yalnızca *Kazılık Koca Oğlu Yegenek* adlı anlatıda papazların öldürülmesinden ve ezan okutulmasından bahsedilmeyerek yalnızca kilisenin yıkılıp yerine bir mescit yapıldığı vurgulanır (Tezcan ve Boeschoten, 2001:145). Bu durum, mekân ve kimlik ilişkisi açısından önemli bir veri oluşturmaktadır. Bu ayrıntı, geleneksel kültür içerisinde ibadethanelerin yalnızca dinsel pratiklerin icra edildiği mekânlar olmaktan daha çok siyasal kimlikleri pekiştirici bir anlam taşıdığını göstermek için yeterlidir.

Kimi durumlarda ise eskiden Hıristiyan olan ancak sonrasında Müslüman olan kent halkı kiliselerini kendileri yıkarak yerine mescit ya da cami inşa etmektedirler. Bu durumun bir örneği de *Hz. Ali Cenknâmeleri'*nde görülmektedir (Demir, 2007:127). Müslümanların kiliseleri mescide çevirmesi gibi anlatılar içerisindeki Hıristiyanların da ele geçirdikleri Müslüman kentlerindeki mescitlere çan takarak onları kiliseye çevirdikleri, *Saltıknâme*'de görülmektedir (Demir, 2007b:87).

Saltıknâme'de yer alan Berberiye akınlarında, Türk folklorunun farklı örneklerinde kendini gösteren kızıl elma mitosuna dair ifadeler yer almaktadır: *"… bir ulu kilisâ kapısun berkitmiş, üstünde bir altun top kubbesinde tururdu. Kızıl altından bir elma resminde idi*" (Demir, 2007b:135) ifadeleri, bu kilisede kızıl elmanın bulunduğuna dair inancı göstermektedir. Anlatının devamında Müslümanlar, şehri ele geçirir, şehrin en büyük kilisesine girerek burada yer alan altından yapılmış eşyaları yağmalarlar. Gerek *Dede Korkut* anlatılarında gerekse *Saltıknâme*, *Battalnâme* gibi metinlerde beliren bu dinsel mekânlar, aslında uhrevi bir anlam çağrıştırıyor gibi görünse de ekonomik çıkarlar doğrultusunda ayrılmış olan toplumların edindiği kimlik motivasyonunun mekânsal tamamlayıcıları olarak kabul edilebilir.

Epik havanın artık yaşamadığı daha geç dönemlerde sözlü kültürden yapılan derlemelerde elde edilen bir efsanede ise bu bilincin tam tersine rastlandığı görülmektedir. Bir köyde yaşayan Hıristiyanlar gittikten sonra o köy Müslümanlara kalır. Hıristiyanlardan kalan kilise de kullanılmaz. Adamın biri bu kilisenin duvarlarından birkaç taş sökerek evine götürür. Geceleri bu adamın rüyasına bir dede girerek taşları kiliseye geri götürmesini söyler. Adam korkup taşları yerine götürür, rüyasını köylüye anlatır ve o kiliseye bir daha kimse dokunmaz (Yavuz, 2013:178). Bu metin içerisinde yabancıya dair olan mekâna, toplumsal ahlakın çizdiği sınırlar dışında dokunmanın tabu olduğu fikrinin vurgulandığı görülmektedir.

Anlatılar içerisinde Hıristiyanlar yalnızca kentlerle özdeşleştirilmez; aynı zamanda bazı köylerin de Hıristiyan yerleşim birimleri olarak belirdiği görülmektedir. Köylü olmanın gereksinimlerinden biri olan tarım uğraşı, bir

menkıbenin de izleğini oluşturmaktadır. Hacı Bektaş-ı Veli Kayseri'den Ürgüp'e giderken bir Hıristiyan köyü olan Sineson'da çavdar ekmeği yapan bir kadınla karşılaşır. Kadın, ekmeğin çavdardan yapılmasından dolayı biraz da utanarak dervişe bir parça ekmek ikram eder ve derviş de bunun üzerine köy için dua eder. Bu duadan sonra o köyde yaşayan çiftçiler her yıl çavdar tohumu ekmelerine karşın buğday biçerler ve küçücük hamurları fırına attıklarında fırınlardan kocaman ekmekler çıkar. Bunun üzerine köylüler her yıl Hacı Bektaş'ın tekkesini ziyaret edip kurbanlar kesmeye başlarlar (Gölpınarlı, 1958:24). Bu metinde Hıristiyanlar, Müslüman olmasalar da Hacı Bektaş'ın otoritesini tanırlar çünkü Hacı Bektaş sayesinde üzerinde hüküm sürdükleri topraklardan daha fazla verim elde ederler. Dolayısıyla bu anlatı içerisinde Hıristiyan, elindeki mekân alınmak suretiyle değil, o mekânın üretkenliğinin tetiklenmesinin Müslüman önder tarafından gerçekleştirilmesi suretiyle tahakküm altına alınmaktadır. Çoğunlukla menkıbelerde ortaya çıkan bu tahakküm tarzı, epik metinlerdeki kas gücü ve silah kullanma yeteneğine dayalı kıyıcı mücadeleden daha profesyonel bir kurguya sahiptir.

Menkıbeye göre Hoca Ahmet Yesevi'nin Hayder adlı oğlu, Bedehşanlı kâfirler tarafından tutsak alındığında bir mağaraya atılır ve yedi yıl boyunca orada tutulur. Yedi yıl sonra Hacı Bektaş, bir şahin donuna girip büyüleyici bir şekilde gelerek Hayder'i mağaradan kurtarır ve onun dökülmüş olan saçlarının yeniden çıkmasını sağlar (Gölpınarlı, 1958:11). Burada yabancılara ait olan ve tutsakların tutulduğu bir mekân olan mağaranın, yeniden doğuşu sembolize ettiği görülmektedir. Hayder'in Hacı Bektaş ile karşılaşması onun için bir çeşit yeniden doğuştur. Nitekim bu yeniden doğuş fikri, Hayder'in artık olmayan saçlarının yeniden çıkması ile de pekiştirilmektedir. Bu anlatı, düşmanın mekânında tutsak olmanın bir çeşit ölüm ve beraberinde gelen bir yeniden doğuşu sembolize ettiğini göstermektedir.

Anlatılar içerisinde Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında çizilen sınırda, en güçlü belirleyicilerden birinin ahlaki kabuller ve davranışlar olduğu görülmektedir. Hıristiyanların nedensiz yere Müslümanlara saldırmaları, onların ahlaki yapıları ile ilgili stereotiplerin başında gelmektedir. Bu stereotiplerin üretilmesindeki en temel sebeplerden birinin, Müslümanların kendi ideal

ahlaklarını dolaylı olarak gösterme çabası olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Bir efsanede Hıristiyanlar bir kızın annesini babasını öldürürler, sonrasında kız, gelin olup gelin alayı ilerlerken Hıristiyanlar yine saldırır ve kızın duası ile gelin alayı taş kesilir (Ergun, 1997:368). Basit bir kayalığın oluşum nedenini açıklayan bu etiyoloji efsanesi içerisinde pek çok insanın taşa dönüşmesine neden olan dinamik, Hıristiyanların nedeni bile belli olmayan saldırısıdır. Yaygın stereotiplere göre kötülüğü, ontolojik bir üslup olarak kendinde barındıran Hıristiyanlar, hem bu dünyada hem de öldükten sonra var olacağına inanılan yaşantıda kaybetmeye mahkûm bir küme olarak anlatılarda belirginleştirilerek Müslüman olmanın kişiye kazandıracaklarına dair fikirler gösterilmektedir. *Ariflerin Menkıbeleri* adlı eserde uzaktan gelen papazları gören, içinde Mevlana'nın da bulunduğu bir grubun konuşması, İslam etkisinde şekillenen toplumsal bellekte Hıristiyanlar hakkındaki stereotipleri göstermesi açısından dikkat çekicidir. Mevlana'nın ağzından dökülen ifadeler şu şekildedir: "*Bütün dünyada onlardan daha cömert insanlar yoktur. Çünkü onlar hem bu dünyada İslam dinini, temizliği ve ibadeti bize vermişler, hem de öteki dünyada ebedi cennetten, hurilerden, köşklerden ve temiz cennet şarabından bağışlayıcı Tanrı'nın yüzünden mahrum edilmişlerdir*" (Ahmet Eflaki, 1973:199). Bu ifadelere bakıldığında Hıristiyan olanların yalnızca bu dünyada değil öldükten sonra da kaybetmeye devam edeceklerinin ironik bir dille vurgulandığı görülmektedir. Üstelik bu söylemin ilahî bir kaynağa dayandırılması da Müslümanların kendilerini yüceltmelerine dayanan fikirlerin gücünü göstermektedir.

Hıristiyan olup da çeşitli mucizeleri gördükten ya da bir savaşta kaybettikten sonra Müslüman olan toplumların, İslamiyet tarafından sapkınlık olarak kabul edilen bazı geleneklerini sürdürmeleri de aslında, kimliğin sınırlarından çıkmanın zorluğunu göstermektedir. Menkıbeye göre Hacı Bektaş-ı Veli'nin müritlerinden olan Can Baba'nın gösterdiği mucizelerle İslam'a giren ve Anadolu'ya yerleşen Hıristiyan Tatarların, gizli gizli eski putlarına hürmet ettiklerini öğrenen Can Baba, bu putları yakar (Gölpınarlı, 1958:45). Bu tavır ve yaptırım, karşıt grubun riyakârlığı üzerinden gösterilen kötülüğünün istikrarı ile meşrulaştırılmaktadır.

Başlangıçta Hıristiyan bir din adamı olarak beliren kahramanlar, eğer ki mucizevî bir hareket gösterirse ya da iyilikler dağıtan bir kahraman olarak görülürse anlatının devamında onun aslında gizli Müslüman olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu duruma örnek olarak bir menkıbede Hacı Bektaş'ın dervişlerinden biri, bir keşişin yanına gider. Onun çok iyi biri olduğunu görür ve ardından da bu keşişin gösterdiği küçük bir mucizeden sonra keşiş aslında Müslüman olduğunu, ancak dinini gizli gizli yaşadığını dervişe itiraf eder (Gölpınarlı, 1958:56). Bu durum, anlatılar içerisinde iyilik ve olumlu ahlaki niteliklerin daima "biz" kümesini temsil eden kitleye özgü kabul edildiğini göstermektedir.

Diğer stereotipleştirme örneklerinde olduğu gibi Hıristiyanlar söz konusu olduğunda da karşıt kümenin düzen bozuculukla bağdaştırıldığı görülmektedir. Bu durum, Müslümanlığın nizam ile bağdaştırılmasını ifade etmektedir. *Ariflerin Menkıbeleri* adlı eserde anlatılan bir menkıbeye göre Mevlana öncülüğündeki bir topluluk Sema ritüelini icra ederken bir Hıristiyan gelir ve törene dâhil olarak küçük taşkınlıklar yapar. Bunun üzerine cemaatte bulunanlar bu kişinin Hıristiyan ve sarhoş olduğunu söyleyerek onu tartaklarlar (Ahmet Eflaki, 1973:353). Mevlevi gelenekleri içerisinde Sema törenine yüklenen anlam hesaba katıldığında menkıbede dile getirilen bu ifadelerle, Hıristiyan olmakla sarhoş olmanın aynı derece kriminalize anlamlar taşıdığı ve bu durumun Müslümanlar tarafından gösterilecek olan tepkiyi meşrulaştırdığı söylenebilir. Sarhoşluk ve Hıristiyanlık arasında kurulan ilişkiden hareketle oluşan stereotiplere *Hacı Bektaş-ı Veli Menakıpnâmesi*'nde de rastlamak mümkündür. Hacı Bektaş-ı Veli, Ahmet Yesevi tarafından Rum abdallarının başı olarak gönderilirken kendisine Rum'da budalalar ve sarhoşların çok olduğu söylenir (Gölpınarlı, 1958:16). Bu ifadeler, bir taraftan budalalık, Hıristiyanlık ve sarhoşluk arasında bir ilişki kurarken öte yandan Hacı Bektaş'ın gideceği ülkede karşılaşacağı zorlukları işaret etmektedir. Müslüman olduğu için bu olumsuzluklara uzak bir noktaya konumlandırılan kahraman, bu kimliğine sahip çıktığı sürece mücadelesinde başarılı olacaktır. Hıristiyan imajının bağdaştırıldığı nitelikler, metnin tüketicilerine dönük olarak Müslüman kimliğe nasıl sahip çıkabileceklerine dair iletiler içermektedir.

Ariflerin Menkıbeleri'nde anlatılan bir menkıbede idam edilmek üzere olan bir Rum genci, Mevlana tarafından kurtarılır. Anlatı içerisinde bu gencin bir katil olduğu vurgulanır (Ahmet Eflaki, 1973:294). Suçu işleyen Hıristiyan'ın Müslüman bir figür tarafından kurtarılması ile Hıristiyanların hem suça eğilimli olduğuna dair stereotipler üzerinden Müslümanların idealize ahlaki nitelikleri gösterilmekte, hem de Müslümanlar onların kurtarıcıları olarak belirmektedir.

Cinayet işlemek türlü acımasız davranışlardan yalnızca biridir. *Danişmendnâme*'de Melik Gazi, Rum olarak adlandırılan Hıristiyan Romalılarla savaşırken, bir adamı esir alıp Müslüman olmasını, aksi takdirde öldüreceğini söyleyince adam, oğlunun Nastor adlı komutanın yönettiği Hıristiyanların ordusunda olduğunu ve Müslüman olduğu öğrenilirse Nastor'un oğlunu öldüreceğini söyler ve bunun üzerine Melik Gazi, adamı oğlunu kurtarması için serbest bırakır (Demir, 2004:82). Bu epizotta oluşturulan ikili karşıtlık sonucunda acımasızlık Hıristiyanlarla bağdaştırılırken şefkat Müslümanlar ile bağdaştırılmaktadır.

Danişmendnâme'de yakalanan bir Hıristiyan savaşçı, kendisini tanımlarken dâhil olduğu topluluğun Müslümanlara karşı olduğunu belirtmek için "*Kamumuz Müselmanlar etü yirüz*" ifadelerini kullanmaktadır (Demir, 2004:131). Bu ifadeler arkaik anlatılarda beliren insan dışı varlıkların hanibalistliklerine dair stereotiplerin, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan inançsal kimlik gruplarında da kullanıldığının göstergesi olarak kabul edilebilir. Aynı tema, Dede Korkut anlatılarında yine Hıristiyanlar üzerinden gösterilir. Üstelik burada bir önceki örneğe nazaran salt bir söylem olmaktan ziyade davranışa dönüşmeye daha da yakındır. Salur Kazan'ın eşini tespit edip onunla birlikte olmayı hedefleyen düşmanlar, zindandaki tüm kadınların kendilerinin Burla Hatun olduğunu iddia etmesi sonucunda amaçlarına ulaşabilmek için acımasızca bir plan yaparlar. Kazan'ın oğlu Uruz'u bir çengele takıp etlerini kopartarak bu etlerden kavurma yapıp kadınların önüne koyacaklar ve aradıkları kadını bu yolla tespit edeceklerdir (Tezcan ve Boeschoten, 2001:58). Antropofaji teması, Dede Korkut anlatıları içerisinde yalnızca Tepegöz'de değil, kâfirlerin ahlak sistemleri içerisinde de kendine yer bulmuş olan bir temadır.

Korkaklık da Dede Korkut anlatıları içerisinde kâfirler ile özdeşleştirilen davranışsal nitelikler arasındadır. *Uşun Koca Oğlu Segrek* anlatısında, kâfir elinde tutsak olarak tutulan abisini kurtarmak için yola çıkan Egrek, kâfir ülkesinde bir koruluğa yerleşir ve kâfirler önce altmış asker, sonra yüz asker olarak gelir. Ancak Segrek'i alt edemezler ve en sonunda Tekür, askerlerine 300 kişi gitmelerini söylemesine karşılık askerler korktukları için gitmeyeceklerini söylerler (Tezcan ve Boeschoten, 2001:172). Bu tarz epik metinler içerisinde, aslında son derece insani olan korku fikrinin karşıt grupla özdeşleştirilmesi hadisesi, metni üreten kitlenin kendini yüceltmesinin biçimlerinden biridir.

Çoğunlukla keşişler özelinde beliren Hıristiyanların, inandıkları sistemin gerçekliğini kendilerinin de kabul etmediğine dair fikirler, sözlü kültürün düşünce dinamiği ile örtüşmeyen şaşırtıcı bir yazılı bilinç profesyonelliğine sahip stereotipleştirme biçimidir. *Hacı Bektaş-ı Veli Vilayetnâmesi*'nde menkıbeleri anlatılan Can Baba adlı bir derviş, bir keşişle mücadele esnasındayken, hangisinin dininin gerçek olduğunu karşılarındaki hükümdara kanıtlamak için ikisinin de üç gün boyunca yanacak bir ateşe girmeleri gerekmektedir. İddiaya göre kim ateşten canlı bir şekilde çıkarsa hükümdar onun dinini kabul edecektir. Keşiş ve derviş ateşe girerken keşiş öleceğini bildiği için çocuklarını dervişe emanet eder (Gölpınarlı, 1958:42). Burada keşişin öleceğini bile bile ateşe girmesi, inancının gerçek olmadığına emin olmasının kanıtıdır. Bu kanıt, karşı tarafın ahlak yoksunluğu vurgusu üzerinden metni üreten kitlenin kendi ahlaki yüceliğini göstermesi olarak değerlendirilebilir. Öte yandan, keşişin dinsel bir mücadele içerisinde olduğu dervişe kendi çocuklarını emanet etmesi de anlatıda Müslümanların ahlaklı olduklarına dair fikirlerin yine Hıristiyanlara dair stereotipler üzerinden gösterilmesinin bir başka boyutudur.

Tüm bu olumsuz ahlaki nitelikler, Müslümanlar açısından Hıristiyanların asla benzenilmemesi gereken bir küme olarak kabul edildiklerini göstermektedir. Yabancıların potansiyel olarak ahlaksız olduklarına dair stereotipin bir sonucu olarak biz kümesini oluşturan kitlenin karşı tarafa benzemekten kaçınması hedeflenmektedir. Başka bir deyişle, üzerine düşen sorumlulukları yerine getirmeyerek yanlış davranışlar sergileyecek olan Müslümanlar, parçası

oldukları kimlikten de koparak yabancılaşacaklardır. *Kazan Bey Oğlu Uruz'un Tutsak Olduğu* adlı Dede Korkut anlatısında Salur Kazan, düzenlemiş olduğu bir şölende sağına bakıp güler, soluna bakıp sevinir ama karşısında duran oğlu Uruz'a bakıp ağlamaya başlar. Bunun sebebini merak eden Uruz, babası Kazan'a durumu sorar ve cevap vermediği takdirde kanlı kâfir eline gidip, altın haça el basıp, keşişin elini öpmekle tehdit eder (Tezcan ve Boeschoten, 2001:93). Oğlunun din değiştirerek Hıristiyan olması, Kazan açısından korkunç bir tehdittir ve bu tehdit onun cevap vermesi için yeterlidir.

Destan gibi mücadele fikrinin baskın olduğu metinlerde kendilerine benzemenin ya da onlar gibi olmanın tehlikeli olduğu düşünülen bir küme olan Hıristiyanlar, fıkralar içerisinde daha farklı biçimlerde kavranabilmektedir. Hıristiyan imgesi, Bektaşi gibi geleneğe mizahi bir üslup ve ölçülü bir şekilde başkaldıran figürler için, Müslümanlığın sınırlayıcılığından kurtulmak için bir sığınma limanına dönüşebilmektedir. Bir fıkrada Ramazan ayında bir lokantada Bektaşi yemek yemektedir, içeri giren zabitler Bektaşi ve lokantada yemek yiyen bir başka adamı kadıya götürürler. Kadı, neden yemek yediklerini sorduğunda Bektaşi, kendisinin Hıristiyan olduğunu ancak Kadı'nın diğer adamı affetmesi koşuluyla Müslüman olacağını söyleyince Kadı bunu kabul eder ve ikisini de affeder. Kadı'nın huzurundan çıktıktan sonra Bektaşi "*Hıristiyan oldum kendimi, Müslüman oldum seni kurtardım. Bir daha böyle halt etme*" (Yıldırım, 1999:192) der. Bu söylem, Müslüman olmanın gereklilikleri olan pratik ve kaçınmalara katlanamayan Bektaşi için Hıristiyan olmanın pratik bir kurtuluş anlamı taşıdığını göstermektedir. Bektaşi tipinin akılcılaştırılmış İslam ile örtüşmeyen genel niteliklerinin bir sonucu olarak, Hıristiyan'ı kavrama modeli de bu tipi yaratan toplumun kabullerinin çok ötesinde hatta tam karşısında konumlanmaktadır. Fıkralar içerisinde kendini gösteren bu tarz kurgular ile toplumun kendine dönük eleştirileri üretirken yabancılığa dair imajlardan yararlandığı söylenebilir.

Örnekleri az olsa da kimi anlatılarda Müslümanların potansiyel olarak olumlu davranışlar sergileyen kimseler olduğuna dair oto-stereotiplere karşı eleştiriler yer almaktadır. İbrahim Hakkı ile ilgili bir menkıbede, kırklardan biri ölür ve İbrahim Hakkı kendi müritlerinden birine hazırlanmasını ve onu kırkların içine alacağını söyler, fakat mürit uyurken İbrahim Hakkı uyanık bir Ermeni

demirci bulur ve onun uyanık olmasının altında yatan sebebin, okunan duaları dinlemesi olduğunu anlayınca onu kırkların içine alır (Seyidoğlu, 2005:91). Bu tarz metinler, Müslümanların potansiyel olarak iyi ahlaklı olarak kabul edilmelerinin şartının, ancak ödevlerini yerine getirmekten geçtiğini imleyerek metnin tüketicilerine bu yönde iletiler göndermektedir.

Hıristiyanların ekseriyetle ticaretle uğraşan kişiler olarak belirdikleri görülmektedir. Kara Tavuk adlı masalda fakir olan masal kahramanının eline büyülü bir tavuk geçer ve bu tavuk her gün çok değerli bir yumurta verir. Bu yumurtaları pazara götüren adam, bunları yaşlı bir keşişe satar (Boratav, 1969:112). Buna benzer örneklerde yabancı tüccarların çoğunlukla Hıristiyan gibi dinsel bir etiketten ziyade Rum ve Ermeni gibi ulusal etiketlerle belirginleştikleri için bu çalışmada bu tarz örnekler ulusal kimlik sınırları içerisinde değerlendirilmiştir.

Dede Korkut anlatıları içerisinde kâfir olarak anılan düşmanlar nadiren de olsa olumlu niteliklerin taşıyıcısı olan kimseler şeklinde belirebilmektedir. *Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı* adlı anlatı içerisinde Trabzon Tekürü olarak adlandırılan han, Kan Turalı ve yiğitleri üç canavarı yenip Selcen Hatun'u almaya geldiklerinde onlara karşı konuksever bir tavır sergiler. Trabzon Tekürü, Oğuz beyleri için ak çadırlar diktirip yedi yıllık şarap sunar (Tezcan ve Boeschoten, 2001:127). Anlatı içerisinde Trabzon Tekürü, diğer öykülerde olduğu gibi kâfirlerin başında bulunan beylere nazaran daha erdemli bir kişiliğe sahiptir. Kan Turalı'nın, boğayı öldürdükten sonra sırasıyla önce aslanı sonra da deveyi öldürmesini Trabzon Tekürü değil, onun etrafındakiler ister. Hatta deveyi Kan Turalı'nın karşısına çıkması için salarken Trabzon Tekürü, ağzının yedi yerden bağlanmasını emretmesine karşılık "hasûd kâfirler", onun sözünü dinlemez ve devenin ağzını bağlamadan salıverirler (Tezcan ve Boeschoten, 2001:130). Anlatının bu bölümü, her ne kadar içlerinden ahlaki olarak düzgün davranışlar ortaya koyan temsilciler çıksa da nihayetinde kâfirlerin kötülüklerinin, iyiliklerine galip geleceğine dair stereotipi göstermektedir. Öte yandan anlatının sonuna doğru Tekür'ün fikir değiştirip kızını geri almak için 600 savaşçı göndermesi de (Tezcan ve Boeschoten, 2001:133), yabancının olumlu davranış sergilese dahi nihayetinde bu tutumundan vazgeçeceğine dair fikri pekiştirmektedir.

Anlatılar içerisinde Hıristiyanların genellikle keşiş, rahip, papaz olarak adlandırılan din adamları olarak belirmesi, Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki antagonizmanın teolojik bir zemine yerleştirilerek alımlandığını göstermektedir. Hıristiyan din adamları Hıristiyanlığa dair stereotiplerin merkezinde yer almaktadırlar. Anlatılar içerisinde rahip ya da papaz olarak anılan bu kümeden becerikli ve marifetli olanlardan bahsedilirken onların aslında Hıristiyan olmadığı söylenerek, papaz ve rahiplerin olumlu olan en küçük bir ayrıntıyla dahi özdeşleştirilmelerinin önüne geçilmeye çalışılır. Menkıbeye göre Hacı Bektaş dua eder ve Hıristiyanların yaşadığı Bedehşan kentine 40 gün boyunca güneş doğmaz. Bu durumun sebebini merak eden kâfir beyi ülkesindeki üç bin papazı çağırıp onlara akıl danışır. Onlar içinden bu durumun nedenini bilen tek papazın da Hıristiyan olmadığı vurgulanır (Gölpınarlı, 1958:11). Becerikli ve inançlarına bağlı olan Hıristiyan anlatı kahramanları da anlatıların sonunda bir şekilde Müslümanlığa geçerek biz kümesine dâhil edilirler. Hacı Bektaş-ı Veli'nin türbesinin mimarı olan, kâfir diye nitelenen ve adından Hıristiyan olduğu anlaşılan Yanko Madyan adlı mimar, türbeyi inşa ederken yaşadığı bir kazadan Hacı Bektaş'tan aman dileyerek kurtulduğu için din değiştirip Müslüman olur ve altı yıl boyunca tekkeye hizmet ettikten sonra ölürken türbenin eşiğine gömülmek ister. Menkıbeye göre oraya gömülür ve türbeye girenler onun üzerine basıp geçerek Hacı Bektaş'ın yanına giderler (Gölpınarlı, 1958:92). Hıristiyanlar içerisinde olumlu nitelikler taşıyan kimselerin Müslüman olmaları, ideal davranışlardan uzaklaşan Müslümanların yabancılaşmalarına benzer bir durumdur.

Hıristiyanlar, Müslümanlar için hiç hesapta olmayan tehlikelerin kaynağı olarak kabul edilmektedir. *Dirse Han Oğlu Boğaç Han* boyunda, oğlunu Kazılık Dağı'nda kanlar içinde bulan endişeli annenin, oğlunun bu hâle nasıl geldiğini manzum olarak sorarken bu durumun sorumlularının aslan ve kaplan gibi vahşi hayvanlar mı, yoksa "kanlı kâfir" mi olduğunu sorması dikkate değerdir (Tezcan ve Boeschoten, 2001:42). Bu soru, aslında Dede Korkut anlatılarını oluşturan Türk toplumunun ilkel dönemlerden kalma insan dışı varlıklara dair stereotipleri, dinsel kimlik dinamiklerinin biçimlendirilmesinde de kullandığını göstermektedir. Dede Korkut anlatılarında "azgın dinli kâfir", "kanlı kâfir", "sası dinli kâfir" gibi tanımlamalarla adlandırılan düşmanlar, söylem düzeyinde bakıldığında

Hıristiyan oldukları için marjinalize ediliyorlarmış gibi görünse de aralarındaki mücadelenin temelinde dünyevi çıkarların yer aldığı bilinmektedir. *Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Boyu* adlı anlatıda Salur Kazan ve Oğuz beyleri ava çıktığında, "sası dinli azgın kâfir" casusları bu bilgiyi Şökli Melik'e götürürler ve düşmanlar Oğuz ülkesine saldırıp yağmalar (Tezcan ve Boeschoten, 2001:51). Buna benzer bir başka örnek ise *Kam Püre Bey Oğlu Bamsı Beyrek* anlatısında görülmektedir: Anlatı içerisinde Beyrek'in düğünü yapılırken, casuslar Bayburt Hisarı'nın beyine haber verir ve düşmanlar saldırarak Beyrek'i kaçırır (Tezcan ve Boeschoten, 2001:77) ve Beyrek'in on altı yıllık esareti böylece başlamış olur. Düşmanların, Oğuzların durumları hakkında aldıkları bilgileri değerlendirerek onlar güçsüz düştüğünde saldırmaları *Begil Oğlu Emren* anlatısında da görülür. Begil'in yaralandığını casusları aracılığı ile öğrenen kâfirler Oğuz'a saldırmak için harekete geçer (Tezcan ve Boeschoten, 2001:159). Bu veriler, düşman olarak kabul edilen toplumun, saldırmak için fırsat kolladığına dair bir stereotipin göstergesi olarak kabul edilebilir.

Bu tarz gözetlemelerin nihai sonucunun yağma olduğunu vurgulamakta fayda vardır. Özellikle Dede Korkut anlatıları içerisinde kümeler Oğuz ve Hıristiyan şeklinde belirse de iki taraf da birbirinin yurdunu, malını, mülkünü, hayvanlarını ve kadınlarını yağmalamanın peşindedir. *Kam Püre Bey Oğlu Bamsı Beyrek* boyu içerisinde önce düşmanlar gelir ve Oğuz ülkesini yağmalar (Tezcan ve Boeschoten, 2001:69), anlatının sonunda ise Oğuzlar giderek Bayburt Hisarı'nı yağmalar (Tezcan ve Boeschoten, 2001:96) ve intikam alınmış olur. İki yağma arasındaki tek fark ise Oğuzların intikam motivasyonu ile hareket etmesi, düşmanlarının ise saldırganlıklarını meşrulaştıracak herhangi bir araca sahip olmamalarıdır denilebilir. Bunun yanında girişilen mücadelede hedef bambaşka olsa da mücadelenin kazanılmasını müteakip yağma eyleminin ortaya çıkması, aksi mümkün olmayan oldukça güçlü bir olasılıktır. *Uşun Koca Oğlu Segrek* adlı anlatıda, amacı, düşmanların elinde tutsak olan kardeşi Egrek'i kurtarmak olan Segrek, kardeşini bulup kurtardıktan sonra kâfire ait olan koruluktaki at sürülerini davlumbaz çalıp önüne katıp sürerek Oğuz eline götürür (Tezcan ve Boeschoten, 2001:176). Kardeşi uzun süre kâfir elinde tutsak tutulduğu için Egrek'in bu yağmayı meşru görmesi, kuvvetli bir olasılık olarak okunabilir.

Hıristiyanlar da diğer yabancı kümelerinde olduğu gibi yağmacılık potansiyeli barındıran bir küme olarak kabul edilmektedir. *Hacı Bektaş'-ı Veli Vilayetnâmesi*'nde, Horasanlı Müslümanlar, sürekli olarak kendilerine saldıran ve yağmaya gelen kâfirleri Hoca Ahmet Yesevi'ye şikâyet ederler ve o da oğlunun yönettiği bir ordu ile kâfirlere bir akın başlatır (Gölpınarlı, 1958:9). Bu örnekler göstermektedir ki savaş ya da girişilen mücadelenin sonunda yağma, kaçınılmazdır. Anlatılar içerisinde kendini gösteren fikirlerde Hıristiyanların, kendi dinlerinden olmayan insanlara karşı olumsuz bakışlarının altında yatan farklı motivasyon kaynakları bulunabilmektedir. Bunları dinsel nedenler ve dünyevi nedenler olarak iki kategoriye ayırmak gerekirse ikinci kategorinin daha ağır olduğu görülmektedir. Yani çoğu anlatıda Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasındaki çatışmanın nedeni dinsel ayrım değildir, din sadece bu ayrımda kullanılan fonlardan biri olarak belirmektedir.

Dede Korkut anlatıları içerisinde biz kümesini oluşturan kahramanların, ezeli düşmanlarını etkisiz hâle getirmek için mücadeleye girişmeden önce (sembolik olarak olsa da) İslam'a ait referanslar kullandıkları görülmektedir. Savaşa girmeden önce "arı sudan" abdest alma ve iki rekat namaz kılma (Tezcan ve Boeschoten, 2001:95,101,110,113,133), girişilen dünyevi mücadelenin arka planına daha etkili olacağı düşünülen bir motivasyon yerleştirme çabası olarak okunabilir. Savaşa girişmeden önce İslami pratiklere başvurma eğilimi yalnızca Müslüman olmayan insanlar ile savaşırken değil aynı zamanda farklı mücadelelerde de görülen bir durumdur. *Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı* adlı anlatı içerisinde Trabzon Tekürü ile evlenmek için üç canavarı yenmesi gereken Kan Turalı, sırası ile önce boğayı (Tezcan ve Boeschoten, 2001:129), sonra aslanı (Tezcan ve Boeschoten, 2001:130) ve en sonunda da deveyi (Tezcan ve Boeschoten, 2001:132) alt etmeden önce "adı görklü Muhammed'e" salavat getirerek manevi bir güç kazanmaya çalışır. Benzer dinsel referansları, Basat da Tepegöz'ü öldürürken kullanır (Tezcan ve Boeschoten, 2001:152). Bu kalıpsal referansların dışında tanrısal güç ile daha samimi olarak etkileşime geçmek isteyen kahramanlar da görülmektedir. *Kazılık Koca Oğlu Yegenek* anlatısında, on altı yıldır tutsak olan babasını kurtarmak için akın eden Yegenek, düşmanı olan Arşun Oğlu Direk Tekür ile savaşa girişmeden önce uzun bir manzume ile Tanrı'ya yakarır (Tezcan ve Boeschoten,

2001:143). “Arı sudan” abdest alıp iki rekât namaz kılmak ya da adı görklü Muhammed’e salavat getirmek gibi sembolik olarak anlatı içerisinde yerleştirilen kalıplara nazaran daha özgün ve samimi olan bu dua, düşman ile mücadeleye girişirken kahramanın tinsel bir olgunluk kazanma çabası olarak okunabilir. Benzer bir durum *Begil Oğlu Emren* anlatısında da bulunur, burada da Emren, düşman ile savaşırken, uzun ve samimi bir dua ile Tanrı’dan yardım ister ve Tanrı da bu duaya karşılık verir ve Cebrail aracılığı ile Emren’e kırk kişilik kuvvet verilir (Tezcan ve Boeschoten, 2001:41). Bu iki örnek, dünyevi çıkarlar için de olsa düşmanla savaşırken dinsel bir motivasyonun kullanıldığını göstermektedir.

İki tarafın birbiri ile sürekli olarak savaşması ve bu esnada yaşanan ölümlerin hukuki bir yaptırımı gerektirmeyecek kadar meşru kabul edilmesi durumu, *Kazan Bey Oğlu Uruz Bey’in Tutsak Olduğu* adlı anlatıda özellikle vurgulanmaktadır. Anlatı içerisinde ideal destan kahramanı olmak için gereken şeyleri öğrenen Uruz, babasına yağı (düşman) nedir diye sorar ve Kazan da düşmanı “O bizi görse öldürür, biz onu görsek öldürürüz” diye tanımlayınca Uruz, öldürülen düşmanların kanlarının sorulup sorulmadığını sorar ve babası sorulmadığını söyler (Tezcan ve Boeschoten, 2001:99). Bu diyalog, belirli topluluklar içerisinde geçerli olan hukuk kurallarının farklı toplumlar karşı karşıya geldiğinde geçersiz kaldığını göstererek destan dünyası içerisindeki “biz” ve “onlar”ın sonsuz savaşının meşruluğunu göstermektedir. Bu anlatıdaki “onlar”, “azgın dinli kâfir” olarak tanımlanan Hıristiyan düşmanlardır.

Hıristiyanların Müslümanlara yönelik tahkir edici bir bakışa sahip olduklarına dair kalıp yargılar, anlatılarda grupların karşılaşmasında yaygın olarak ortaya çıkan durumlardandır. *Battalnâme* içerisinde hikâyelerin asıl kahramanı olan Battal Gazi’den bahseden yabancıların kullandığı bir hakaret ifadesi adeta formelleşerek metinler içinde yer almaktadır. Müslümanların kendi içinde “Seyid Battal-ı Gazi” diye tanımladıkları kahraman, anlatı boyunca Hıristiyanlar ve Paganlar tarafından “Battal-ı Kattal” diye anılmaktadır. Gazi sözcüğünde de kattal sözcüğünde de savaş ve kıyıcılık vasfına işaret edilse de gazi sözcüğünün savaşa yüklediği soylu anlama nazaran kattal sözcüğü barbarlıkla bağıntılı bir savaşı işaret eden anlama sahip olarak görülmektedir. Dolayısıyla Battal Gazi’nin yürüttüğü mücadeleye Müslümanların yüklediği

anlam ile gayrimüslimlerin yüklediği anlamın ayrılığı kahramanın adına eklenen sıfatlar üzerinden dahi okunabilmektedir. Anlatı içerisinde Hıristiyanlar konuşturulurken Battal Gazi'yi kastederek "Kattal" sıfatının kullanılması, kahramanın mücadelesindeki soylu tarafı yalnızca Müslümanların kendilerinin anlayabilme ayrıcalığına sahip oldukları fikrini göstermektedir.

Rum hükümdarı olan ve *Battalnâme*'de Kayser olarak anılan kahramanların, kendilerini İslam halifeleri ile karşılaştırmak suretiyle bir iktidar mücadelesi içine girdikleri görülmektedir. *Battalnâme*'de halife adına ticaret yapan bir tüccar, Rum kayserine sattığı malların parasını istediğinde Kayser, tüccarın burnunu ve kulaklarını keserek ona hiçbir ödeme yapmaz (Demir, 2006:240). Bu mücadelede Rum hükümdarının benimsemiş olduğu adaletsizlik, kıyıcı tutum ve davranışlar; aslında Müslümanların kahramanlarının mücadelelerini meşrulaştıran ve bu mücadelenin ahlaki taraflarına dolaylı göndermeler içeren bir anlam taşımaktadır. Hükümdarın, yönettiği kitleyi temsil ettiği de düşünülürse Rum ülkesine Müslüman askerlerinin saldırmaları sonucunda ortaya çıkacak tüm can kaybı ve maddi hasarın sorumluluğunun karşı tarafa yüklendiği söylenebilir.

Hakaretin boyutu ve şekli farklı biçimlerde de belirebilmektedir. *Kazan Bey Oğlu Uruz'un Tutsak Olduğu* adlı Dede Korkut anlatısında kâfirler tarafından tutsak edilen Uruz, üzerine kara kepenek giydirilerek kâfirlerin eşiğine ters bir şekilde yatırılır ve girip çıkan herkes Uruz'un üstüne basar (Tezcan ve Boeschoten, 2001:106). Uruz'u babası Kazan, diğer Oğuz beylerinin de yardımı ile bu onur kırıcı durumdan kurtarır.

Bazı durumlarda Hıristiyanlar ile Müslümanlar birbirlerine karşı üstünlüklerini kanıtlamaya çalışırken saygıyı ve hoşgörüyü de kullanmaktadırlar. Özellikle menkıbelerde kendini gösteren bu örneklerden birinde bir rahip, Mevlana'yı gördüğünde hemen birkaç defa ardı ardına secdeye kapanır. Bunu gören Mevlana da rahibin karşısında ardı ardına secdeye kapanmaya başlar ve tam otuz üç defa secde eder ve rahip Müslüman olur. Menkıbenin sonunda Mevlana, davranışının nedenini şu sözlerle açıklamaktadır: "*Bugün zavallı bir rahip bizim miskinliğimizi elimizden kapmaya niyet etti. Fakat Tanrı'ya*

hamdolsun, Tanrı'nın uygulaması ve Peygamber efendimizin yardımı ile biz bu küçüklük ve miskinlikte ona galip geldik" (Ahmet Eflaki, 1973:356). Bu ifadeler karşıdakini etkilemek ve onu biz kümesine dâhil etmek için, tevazünün araçsallaştırılmasına verilebilecek örneklerdendir. Hıristiyanlara öylesine bir tevazu gösterilir ki bunun sonucunda karşıt grubun mensubu bu tevazünün kaynağına kendini dâhil ederek bizleşir.

Müslümanların, Hıristiyanlar tarafından yüceltilmesi, özellikle menkıbelerde beliren bir durumdur. *Ariflerin Menkıbeleri* adlı eserde dinsel bilgiye hâkim olmasıyla tüm dünyada bir şöhret yakalamış olan bir rahip, Mevlana'yı peygamberlerle aynı saygınlıkta birisi olarak kabul etmektedir. Anlatıya göre Mevlana, bu rahibin manastırına girip içinden soğuk su çıkan bir kuyuya oturup orada yedi gün kalır. Bunun üzerine rahip şu sözleri sarf eder: "*İsa'nın sıfatı hakkında okuduğum, İbrahim ve Musa'nın kitaplarında mütalaa ettiğim ve geçmiş tarihlerde peygamberlerin nefis terbiyelerinin büyüklüğüne dair gördüğüm şeylerin hepsi Mevlana'da fazlasıyla vardı*" (Ahmet Eflaki, 1973:308). Mevlana'nın ölüm töreni ile ilgili buna benzer bir başka menkıbede ise cenaze törenine Hıristiyanlar ve Yahudiler de ağlayarak katılır. Müslümanlar onları sopa ve kılıçla kovmaya çalışmalarına karşın, onlar gitmemekte direnirler ve kendi peygamberlerinin yüceliklerini Mevlana sayesinde gördüklerini, Mevlana'nın zamanın İsa'sı ve Musa'sı olduğunu belirtirler (Ahmet Eflaki, 1973b:60). Yine aynı törenden sonra bir Rum keşişi Mevlana'yı ekmeğe benzeterek aç insanların ona ihtiyacı olduğunu dile getirmektedir (Ahmet Eflaki, 1973b:61). Bu ifadeler, Müslümanların saygınlığının Hıristiyanlara onaylatılmasının bir örneğidir. Bu saygınlığı inkâr etme potansiyeli taşıyan Hıristiyanların bunu büyük bir abartı ile kabul etmesi, söz konusu ilişkide Müslümanların olabilecek en güçlü hâliyle yüceltilmesidir.

Bir menkıbede Frengistan adasında yaşayan bir keşiş Hacı Bektaş- Veli ile karşılaşır ve ondan bir hediye ister. Hacı Bektaş, bir dervişle keşişe bir yatak örtüsü yollar ve derviş Frengistan adasına yaklaştığında hediyenin çok kirlenmiş olduğunu görüp onu yıkar. Keşiş hediyeyi aldıktan sonra dervişin bunu yıkamasına kızarak, maksadının erenlerin kokusunu almak olduğunu söyler (Gölpınarlı, 1958:67). Bu tutkuyu, Hıristiyan din adamlarına gösterten menkıbe,

bir yandan Hıristiyan'ın, Müslüman'a teslim olmasını gösterirken öte yandan da bu teslimiyetin gönüllülük esasına dayalı olduğunu vurgulayarak onun değerini arttırmaktadır.

Müslümanlar ile Hıristiyanların savaşlarındaki nihai sonuçlardan biri, kaybeden tarafın esir düşmesidir. Dede Korkut anlatıları içerisinde bu tema bolca işlenir, Beyrek, Uruz ve Kazılık Koca, düşmanlara esir düşer ve Beyrek ile Kazılık Koca'nın esareti 16 yıl boyunca sürer. Kazılık Koca'nın esir düştüğünde bir yaşında bir oğlu vardır ve bu çocuktan babasının esir olduğu gizlenmektedir (Tezcan ve Boeschoten, 2001:140). Bu gerçeği saklamanın nedeni doğrudan vurgulanmasa da anlatıların içeriğindeki epik zihniyete göre bu durumun onur kırıcı olmasının, bu gerçeğin çocuktan saklanmasının sebebi olduğu anlaşılmaktadır.

İslamiyet'in ve Muhammed Peygamber'in meşruiyetinin Hıristiyanlar tarafından kabul edilmesi, Hıristiyanlara dair imajlar ve stereotiplerin kullanılması yoluyla metni üreten kitlenin kendini yüceltmesinin bir başka yoludur. *Hz. Ali Cenknâmeleri'*nde bir Hıristiyan İncil okurken orada Muhammed Peygamber'in peygamberliğinin ilan edildiğini görür (Demir, 2007:230). Hıristiyanların kanonu sayılabilecek İncil gibi yüksek ve ilahî bir otorite tarafından İslam Peygamberinin meşruiyetinin onaylanması, Müslümanların yüceltilmesinin farklı bir biçimidir. Bu tema ile sezdirilmeye çalışılan şey, tıpkı Müslümanlar gibi bir takım uhrevi değerler etrafında örgütlenen Hıristiyanların, zamanla ilahî öğretilerden uzaklaştıkları için yabancı kabul edildikleridir. Yani, kötülüğün kaynağı Hıristiyanlıktaki tanrısal otorite değil; aslında o otoriteye boyun eğmek zorunda olan Hıristiyanların yaptığı uygulama hatalarıdır. Bu tarz stereotipler, çoğunlukla Semitik dinlere mensup olan gayrimüslimler için geçerlidir. Paganlarda ise kötülüğün kaynağı doğrudan o inanç sistemlerindeki ilahî iktidar odaklarıdır.

Anlatıların pek çoğunun başında Müslümanlarla çatışma hâlinde beliren Hıristiyanlar, anlatının devamında çeşitli nedenlerle karşıdakilerin üstünlüğünü görüp, Müslüman olarak bu düzene teslim olurlar. Kimi zaman İslam'ın tebliğci kimliği ile karşılaşıp (Ahmet Eflaki, 1973:436) kimi zaman da herhangi bir

misyoner faaliyetle karşılaşmadan İslam'ın güzel ve doğru olduğuna kendi özgür iradeleri ile karar vererek bu dine girerler (Ahmet Eflaki, 1973:356;1973b:74). Bir Hıristiyan, İslam'ın gerçek ve büyüleyici bir din olduğu yargısına, yaşadığı olağanüstü bir deneyim ile de ulaşabilir. *Kaygusuz Abdal Menakıpnâmesi*'nde Freng bir usta, Şam yakınlarında bir kaleye su çekmek için kale yakınlarındaki derenin üzerine bir düzenek yapar. İş bittikten sonra düzenek çalışmayınca Frengistanlı usta önce İsa'nın sonra Davut'un adını anarak dua eder ancak dolap gene çalışmaz. Usta, Muhammed'in adını anarak dua ettiğinde ise düzenek çalışır ve usta, kelime-i şahadet getirerek Müslüman olur (Güzel, 1999:124). Buradaki temel mantık, güçsüz Hıristiyan'ın kendini, daha güçlü olan Müslümanlara eklemleyerek onun iktidar alanına ortak olmasıdır.

Hıristiyanların da diğer gayrimüslimler gibi, Müslümanlığı yaymak için uğraşan savaşçılarla karşılaştıklarında iki seçenekleri bulunmaktadır. Bunlardan ilki, kendi dinlerini bırakıp İslam dinine girmek, ikincisi de savaşmaktır. Sosyal hayat ya da tarihte durumlar farklı olsa da yapısından dolayı folklorda alternatifler sınırlıdır. Kılıç zoru ile Müslüman olma durumu anlatılar içerisinde çok tehlikeli oldukları vurgulanan münafıkların da ortaya çıkmasını sağlayan nedenlerdendir. Bu iki seçeneğin oluşturduğu yapıyı bozmayacak olan kimi istisnai durumlar da söz konusu olabilmektedir. Bu durumlardan biri, kılıç zoru ile kendisine Müslüman olması teklif edilen kişinin, İslamiyet'in meşruiyetinin göstergesi olan bir mucize istemesidir. Böyle durumlarda tanrısal gücün de yardımı ile İslam'ı yaymak için savaşan gaziler mucizeler gösterebilmektedir. Örnekse *Danişmandnâme*'de kendilerine Müslümanlık telkin edilen Hıristiyanlar, Danişment Gazi'den Sisiyye Irmağı'nın akmasını engelleyecek bir mucize isterler. Aynı gece Danişmend Gazi rüyasında Peygamber ve bazı din büyüklerini görür ve uyandığında söz konusu ırmağın etrafında afetler meydana gelir ve insanların çoğu ölür. Ölmekten kurtulanlarsa doğal olarak İslam dinine girerler (Demir, 2004:247). Bu tarz kurgularda Hıristiyanlar, tanrısal mucizenin ortaya çıkabilmesini sağlayan bir işlevle anlatılarda yer almaktadır.

İslam dinine giren gayrimüslimlerden kendilerini yeni dinlerine fazlasıyla kaptıranlar olabilmektedir. Bu örneklerden biri *Battalnâme*'de yer almaktadır.

Cafer Gazi ile dost olup ona Battal adını da verecek olan Ahmer adlı bir Hıristiyan, Müslüman olur ve bu durumu Hıristiyan arkadaşlarına açıklar ve onları da İslam'a davet edip kabul etmezlerse kafalarını keseceğini söyler ve dediğini de yaparak İslam'a geçmeyen kırk civarında eski dostunu, öldürür (Demir, 2006:93). Bu örnek, dinsel sistemlerin gündelik yaşantı içerisindeki toplumsal örüntüyü biçimlendirme gücünün en açık örneklerindendir.

Din değiştirerek bizleşme hadisesi, düşmanlarla söylem olarak din üzerinden sınırların çizildiği ancak gerçek sınırların ahlaki davranışlar ve kaynak dağılımı meselesi üzerinden belirlendiği Dede Korkut anlatıları içerisinde de kendini göstermektedir. *Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı* boyunda Trabzon Tekürü'nün kızı olan Selcen Hatun, Kan Turalı ile evlendikten sonra tıpkı Oğuz alpları gibi bir kahramanlık performansı sergiler. Kan Turalı ile birlikte Oğuz ülkesine giderken babasının gönderdiği 600 savaşçı, Kan Turalı'yı yaralar ve öldürmek üzereyken onu Selcen Hatun kurtarır (Tezcan ve Boeschoten, 2001:135). Anlatının başında köşkünde oturup kendini almak için gelen yiğitlerin canavarla mücadelesini pasif bir kadın olarak izleyen Selcen, Kan Turalı ile evlendikten sonra bu pasif tavrını bırakır ve aktif bir kahraman olur. Dede Korkut öykülerinde çoğunlukla güzellikleri ile ortaya çıkan ve düzenlenen şölenlerde Oğuz erkeklerine hizmet eden yabancı kadınlardan ayrılan Selcen Hatun'un bu farklılaşmasının altında yatan sebep Kan Turalı ile yaptığı evlilik ile bizleşmesidir. Bu bizleşmenin dinsel temelleri üzerinde durulmaması ise yukarıda da söylendiği gibi Dede Korkut anlatılarında dinin, aslında var olan ayrışmada yalnızca söylem boyutunda bir pekiştireç olarak kullanılmasından ileri gelmektedir.

Dede Korkut anlatıları içerisinde Hıristiyanlığı bırakarak İslam'a geçme eylemi ile *Begil Oğlu Emren* boyunda da rastlanır. Babasının atını ve silahlarını alarak kâfir ile savaşmaya giden Emren savaşırken Tanrı, Cebrail aracılığı ile Emren'e kırk kişilik güç verir ve bu güce hayran kalan Emren'in savaştığı kâfir, kendi dinini bırakıp İslam'a geçmek istediğini söyler ve şahadet getirir (Tezcan ve Boeschoten, 2001:166). Bu kararı onu ölümden kurtarır.

Hıristiyan kadınların Müslüman erkeklerle evlenmesi durumu da anlatılar içerisinde Hıristiyanların konumlandırılmasına dair veriler sunmaktadır. *Hz. Ali Cenknâmeleri*'nde Rum Kayserinin kızı olan Hanife, Müslüman olarak Ali ile evlenir (Demir, 2007:254). Başlangıçta Hıristiyan olarak ortaya çıkan kadın, öncelikle İslam'a dâhil edilerek bizleştirildikten sonra, anlatı içerisinde Müslümanların en güçlü temsilcisi olan Ali ile evlenerek de Hıristiyanların üzerinde kurulan tahakküm güçlendirilmektedir.

İki taraf arasındaki mücadelede nesneleştirilen kadınlar, oldukça önemli bir yer tutar. *Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı* adlı anlatıda, "sası dinli kâfirler" Oğuz yurduna saldırdıklarında Salur Kazan'ın koyunları, develeri, atları, hazinesi ile birlikte onun eşini ve annesini de kaçırırlar. Hatta kaçırdıktan sonra hangi kadının Burla Hatun olduğunu tespit etmeye çalışarak onunla birlikte olmanın yollarını ararlar (Tezcan ve Boeschoten, 2001:58). Kadınlara sahip olma fikri, aynı hikâyede başka noktalarda da görülmektedir. Anlatının sonunda Salur Kazan, annesini vermesi hâlinde savaşmadan gideceğini söylemesine karşılık Şökli Melik, Kazan'ın annesini vermeyeceğini onu Yahyan keşiş oğluna vereceğini ve bu keşiş oğlunun Kazan'ın annesinden bir çocuk sahibi olacağını dile getirerek Kazan'ı öfkelendirir (Tezcan ve Boeschoten, 2001:62). Burada iki taraf arasında kadınlar üzerinden yürütülen çatışmada kadının soyun sürmesi açısından araçsallaştırıldığı ve namus kavramının timsali kabul edilen kadınlar üzerinden yürütülen bu çatışmada dinin bir motivasyon aracı olarak kullanıldığı görülmektedir. Keşiş ayrıntısı ile Hıristiyan kimliğe yapılan gönderme, bir yandan iki tarafın aynı referanslarla hareket etmediğini gösterirken öbür taraftan da karşı tarafın kötülüğünün kaynağı anlaşılır kılınmaya çalışılmaktadır. Karşı tarafın kadınına sahip olmak, ondan bir çocuk yapmak bu metinleri oluşturan zihinde bir saygınlık göstergesidir. Bunun için Şökli Melik'in bu teklifine öfkelenen Karaçuk Çoban, Melik'in kızını Kazan'a ister ve Kazan'ın ondan bir çocuk yapacağını dile getirerek söylem boyutunda da olsa karşı taraftan bir öç almış olur.[65] Yine aynı anlatıda bahsi geçen Alp Evren'in tanıtıcı epitetinde, yabancı meliklerin kalelerinden kızlarını çalarak onları dudaklarından öptüğü

[65] Burada Salur Kazan'ın sadık çobanının Şökli Melik'in kızını kendine değil de Kazan'a istemesi, anlatılar içerisindeki biz kümesini temsil eden topluluğun homojen bir yapıya sahip olmadığını da göstermektedir. Soyluluk bilinci ile şekillenen bu örgütlenmede, Karaçuk Çoban, Kazan'ın yanında erkekliğini dahi gizlemek zorundadır.

dile getirilir (Tezcan ve Boeschoten, 2001:65). Bu durum savaşlarda kahramanlıklar sergilemeye eşdeğer bir niteliktir.

Anlatılar içerisinde, açık bir şekilde karşı tarafın parçası olan kadınları ele geçirme çabasının dışında yine kadın üzerinden karşı tarafı itibarsızlaştırmak için farklı fikirler yer alabilmektedir. Örneğin *Kam Püre Bey Oğlu Bamsı Beyrek* anlatısı içerisinde Bayburt Hisarı'nın kızı, babasının esir olarak tuttuğu Beyrek'e âşık olur (Tezcan ve Boeschoten, 2001:82). Anlatıda ideal kahraman olan ve biz kümesini temsil eden Beyrek'in hiçbir çaba içerisine girmeden düşmanı temsil eden en üst otorite olan Parusar'ın kızını kendine âşık etmesi, biz kümesini oluşturan grubun kendini saygın bir yere (yine kadınlar üzerinden) konumlandırmasının bir başka yoludur. Biz kümesini temsil eden kahramanın düşman kümeye mensup olan kadınları kendine hayran bırakması fikri Kanlı *Koca Oğlu Kan Turalı* adlı anlatıda da görülmektedir. Anlatı içerisinde Trabzon Tekürü'nün kızını almak için Kan Turalı'nın üç canavarla savaşmak için çırılçıplak soyularak meydana çıktığı sahnede, Selcen Hatun şu şekilde betimlenmektedir "*Kız köşkten bakardı. Tar ağızdan kıllığı boşaldı, kedisi mavladı, avsıl olmuş tana gibi ağzının suyu akdı*" (Tezcan ve Boeschoten, 2001:128). Metnin bu kısmı üzerine tartışmalar yer alsa da araştırmacıların bir kısmının burada Selcen Hatun'un orgazm olduğunu dile getirmesi (Özçelik, 2013) iki taraf arasındaki çatışmanın alışılmadık bir kulvarda kendini göstermesinden başka bir şey değildir. Biz kümesinin temsilcisi olan kahramanın yalnızca bedenini teşhir etmesi ile dahi karşı tarafın kadınlarını orgazm edecek derecede kendine hayran bırakması, epik metinlerin abartılı kurgusu ile şekillenmiş olsa da temelde yer alan düşüncenin karşı tarafı dolaylı olarak kullanarak kendini yüceltmek olduğu söylenebilir.

Kadınlar üzerinden yürütülen bu mücadeleye verilebilecek bir başka örnek de Kara Tavuk adlı masalda yer almaktadır. Söz konusu masalda fakir bir adamın eline büyülü bir tavuk geçer ve adam bu tavuğun çok değerli olan yumurtasını her sabah bir keşişe satar ve çok zengin olur. Bir süre sonra adam hacca gider ve tavuğun yumurtasını adamın karısı satmayı sürdürür ancak aradan yine bir süre daha geçtikten sonra, ticareti keşişin oğlu sürdürmeye başlar ve evli kadınla aralarında bir ilişki başlar. Kadın ile birlikte olarak anlatı

içerisindeki “biz” bilincinin en güçlü temsilcisi olan adama verilebilecek en büyük zararlardan birini veren keşişin oğlu, bununla da yetinmez ve hem tavuğu öldürür hem de adamın çocuklarını öldürmeye çalışır (Boratav, 1969:114).

Hıristiyanların Müslümanlara haraç vermesi şeklindeki uygulama da bir başka teslimiyet göstergesidir. *Kaygusuz Abdal Menakıpnâmesi*’nde Frengistan’da yaşayan kâfirlerin, Abdal Musa’ya her yıl haraç verdikleri söylenmektedir. Abdal Musa her yıl çomağını denize atar, çomak Frengistan sahillerine kadar yüzer ve kâfirler kesenin içine koydukları haracı çomağa bağlayıp tekrar denize atarlar. Menkıbede bu çomağın Abdal Musa’ya ait olduğu bilindiği için kimsenin ona dokunmaya cesaret edemediği dile getirilmektedir (Güzel, 1999:134). Bu menkıbe, Hıristiyanlar tarafından Müslümanlara verilen haracın, Tanrı şeklinde beliren kutsal bir otoritenin onayını taşıdığını göstermektedir. Hıristiyanlar üzerinde tahakküm kurmanın göstergelerinden biri alınan haraçtır. *Begil Oğlu Emren* adlı Dede Korkut anlatısında her yıl Gürcistan elinden haraç geldiği vurgulanır (Tezcan ve Boeschoten, 2001:156). Tüm bu örnekler, Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki çekişmenin sürekli olarak farklı kulvarlarda devam ettiğini ve bu çatışma esnasında Hıristiyanların saldırganlıkla korkaklık arasında gidip gelen tavırları ile birlikte var olduğuna dair stereotipleri göstermektedir.

Destanlarda fiziksel güç eşliğinde mücadele edilen Hıristiyanlar, fıkralarda da zekâ ile denetim altına alınmaktadır. Bir fıkrada üç keşiş, Padişah’ın sarayına giderek soruları olduğunu ve yanıtlayan çıkarsa Müslüman olacaklarını söylerler ancak soruları kimse yanıtlayamaz. Sonunda Nasrettin Hoca gelir ve soruların üçünü de zekâsını kullanarak yanıtlar. Bu sorulardan ilki dünyanın ortasının neresi olduğudur, Hoca bu soruya eşeğinin ön ayaklarının bulunduğu yeri göstererek “inanmazsanız iki tarafa doğru da ölçün” der. İkinci keşiş, gökyüzünde kaç yıldız bulunduğunu sorduğunda Hoca, yıldızların sayısının eşeğinin sırtındaki tüylerin sayısına eşit olduğunu söyleyerek “inanmazsan say” der. Üçüncü keşiş de kendi sakallarının sayısını sorduğunda, Hoca bu sayının eşeğin kuyruğundaki kıllara eşit olduğunu söyleyerek “istersen sakallarını ve eşeğin kuyruğundaki kılları birer birer koparıp sayalım” dediğinde keşişler Müslüman olur (Boratav, 2006:158-159). Bu anlatı içerisinde Müslümanları

temsil eden Hoca'nın, kıvrak zekâsı ile parçası olduğu kümeyi yüceltmek için araçsallaştırıldığı görülmektedir. Hoca'nın karşıdaki Hıristiyanları zekâsı ile alt ettiği başka bir örnekte ise papazlar Hoca'ya "Sizin peygamberiniz gökyüzüne nasıl çıktı?" diye sorduklarında Hoca, "Sizin peygamberinizin göğe çıkarken kullandığı merdivenle" yanıtını verir (Boratav, 2006:304). Buna benzer kurgular içerisinde ortaya çıkan sonuç, yüzeysel olarak bakıldığında Hıristiyanların alt edilmesi olarak yorumlansa da nihaî amacın toplumun (bu anlatılardaki haliyle Müslümanların) kendilerini yüceltmek olduğu unutulmamalıdır. Hıristiyanların aşağılanması biçiminde görünebilen durumlar, bu sürecin yalnızca bir parçasıdır ve bu süreç destanlarda güç ve savaş becerileri ile menkıbelerle tinsel bir olgunlukla yönetilirken fıkralarda ise zekâ ile gerçekleştirilmektedir.

Anlatılar içerisinde büyük bir heyecanla betimlenen çok güçlü bir düşman olan Hıristiyan imajına dair stereotiplerin bir kısmı insan dışı varlıklara dair geliştirilen yargıların uzantısı niteliğindedir. Uygulama olarak görülmese de bir söylem olarak beliren insan eti yiyiciliği bu benzerliklerden biridir. Bunun dışında erkek Hıristiyanların çirkin olması ilksel yabancılığa dair stereotiplerin uzantısı niteliğinde olan bir başka benzerliktir ve bu vurgu üzerinden metni üreten kitlenin kendi güzelliğine dair fikirleri dolaylı olarak anıştırılmaktadır. Korkaklık ise daha önce çözümlenen insan dışı imajlarda görülmeyen bir niteliktir. Bu niteliğin burada belirmesinin altında yatan sebep özellikle türlerdeki epik hava ile ortaya konan bellekteki ideal kahramanların cesaretine bir karşıtlık oluşturmak adınadır. Anlatılar içerisinde Hıristiyanlar farklı biçimlerde mücadele edilerek, teslim alınarak, Müslüman yapılarak, kadınsa evlenilerek taşıdıkları olası tehlikeler yok edilmeye çalışılarak dolaylı yollardan metinleri üreten toplumun kimliği pekiştirilmektedir. Benzer fonksiyonlarda ama daha kısık bir sesle kendini gösteren bir başka gayrimüslim ise, sıradaki başlığın konusu olan Yahudi'dir.

2.2.2. Yahudi

Bu kimlik, A. Smith'in özellikle belirtmiş olduğu etnik kimlik ve dinsel kimlik arasındaki kaygan ilişkiyi (1994:22) göstermesi açısından ayrıca bir önem taşımaktadır. Bunun yanında ele alınan metinler içerisinde Yahudi imajına dair

verilerin, Hıristiyan imajı kadar yer tutmadığını da özellikle vurgulamak gerekmektedir. Bu durum, incelenen metinlerin ekseriyetle kırsala ait olmaları ile ilişkilendirilebilir. Anadolu'nun kırsal bölgelerinde geçmişten gelen ve köyler içerisinde korunan bir Hıristiyan kimlik bilinci yer almasına karşın, Yahudilerin geçmişte ya da günümüzde kırsal bir yaşam formuna bağlı olarak Anadolu'da yer almamalarından kaynaklanan bir sonuç olarak anlatılar içerisinde de bu imaja dair veriler daha azdır.

Yahudi olarak adlandırılan kümenin en belirleyici niteliği kendilerine özgü inanç sistemleridir ve bu inanç sistemi Tevrat'a dayandığı için bu metni ezbere bilmek, kimliğin de kanıtı anlamına gelmektedir. Anlatılarda birbirleri ile karşılaşan iki Yahudi, kimliklerini teyit etmek için kendi folklorlarının en etkin parçası olan Tevrat'ı kullanmaktadırlar. Bu örneklerden biri *Saltıknâme*'de görülür. Anlatı içerisinde Yahudi bir beye kendisini tanıtan bir başka Yahudi, kendi kimliğini kanıtlayabilmek için yüksek sesle Tevrat'tan ayetler okur (Demir, 2007:84). Tevrat, her ne kadar yazılı bir metin olarak bilinse de bu metnin sözlü kültür ortamı içinde geliştiği araştırmacılar tarafından vurgulanan bir durumdur (Dundes, 1999; Frazer, 1919). Sözel bellekte yer alan bu hikâyeler ve onların seslendirilmesi, Yahudi olmanın en açık göstergeleri arasındadır.

Yahudilerin, anlatının türüne dayanan zihniyetine göre ideal kabul edilen kahramanların tam karşısına konumlandırıldıklarına dair stereotipler de görülmektedir. Söz konusu durumlar, ahlaki göstergelere sahip olabileceği gibi kimi durumlarda da bedensel göstergeler üzerinden okunabilir. *Ariflerin Menkıbeleri* adlı eserde Halife Ali ile ilgili anlatılan bir öyküde, namaza gitmek için evinden çıkan Ali, önünde ilerleyen yaşlı bir Yahudi ile karşılaşır ve ayıp olmasın diye onun önüne geçmek istemez ve namazın bir kısmını kaçırır. Bunun üzerine gökyüzünden Cebrail gelir ve Muhammed Peygamber'e durumu açıklayarak Ali'yi yüceltir (Ahmet Eflaki, 1973:181). Anlatı içerisinde "ihtiyar bir kâfir" diye sözü edilen Yahudi, Ali'nin manevi yüksekliğini vurgulamak için kullanılan basit bir ayrıntıdan ibarettir ve bu yabancının destan dünyasının ideal kahraman algısı ile örtüşmeyen pasifliği onun yaşlılığı üzerinden gösterilmektedir. Anlatının, epik bir bilinçle kurgulanmış olan bir destandan alınması da yaşlı ve aciz Yahudi betimlemesinin vermek istediği mesajı daha

güçlü hâle getirmektedir çünkü bu metinlerde kahramanların itibarlarını edinmelerinde; genç ve çevik bedenlerle özdeşleştirilen savaş ve kıyıcılığın büyük önem taşıdığı bilinmektedir.

Tarih boyunca Türk toplumu içerisinde yer alan diğer azınlıklara nazaran Yahudilerin yalnızca kentlerde yaşamaları üretim dinamikleri ile alakalı olarak ortaya çıkmış bir durumdur. Yalnızca Türkiye'de değil neredeyse tüm dünyada Yahudilerin Filistin'den göç etmek zorunda kalmalarından itibaren yüzlerce yıl boyunca tarımla uğraşmadıkları bilinmektedir (Sevilla-Sharon, 1992:100). Bu durumun doğal bir sonucu olarak Türk halk anlatıları içerisinde Yahudiler ile özdeşleştirilen köylerle karşılaşılmaz ve bu topluluk çeşitli kentlerde yaşayan bir grup olarak görülür. Yahudilerle özdeşleştirilen mahallelerin varlığı bilinmektedir. Anlatılardaki Yahudi Mahallesi, İslam tarafından kabul edilmeyen davranışların sergilendiği mekânlardan biri olarak sunulur. Bir menkıbede Şems-i Tebrizi, yaşadığı bir coşkunlukla şarap içmek isteyince o mecliste bulunan bir haham, hemen Yahudi mahallesine gider ve oradan şarap getirir (Ahmet Eflaki, 1973b:81). İslami gelenek içerisinde yasaklanan alkol alma eylemi, ancak Yahudi mahallesinde deneyimlenebilecek bir pratiktir.

Fırtına İblisi adlı masalda şehzadenin evlendiği kadını kaçıran bir demon olan Fırtına İblisi adlı varlığın canı, denizlerin arkasındaki bir adada bulunan bir öküzün karnındaki kafeste yer alan bir kuşta gizlenmektedir ve Fırtına İblisi'ni öldürmenin tek yolu, bu kuşu öldürmektir. Bu öküzün yaşadığı ahırın bekçisinin de Yahudi olduğu anlatı içerisinde özellikle vurgulanır (Kunos, 2016:95). Yahudi figürünün masalın şeytani varlığının yardımcısı olarak tasarlanmış olması dikkate değer bir ayrıntıdır. Ancak bu tarz durumlarda kullanılan yabancıların, metni üreten kişinin belleğine ve metnin üretildiği sosyal bağlama göre değişkenlik gösterebileceğini belirtmekte yarar var. Aynı metin bir başka ortamda bambaşka bir üretici tarafından yaratılırken oradaki Yahudi'nin yerini başka bir yabancı alabilir.

Diğer anlatılarda olduğu gibi *Hz. Ali Cenknâmeleri'*nde de diğer gayrimüslim kümelere nazaran daha az beliren Yahudiler, tacir rolünü üstlenmektedir. Ebul Hacen adlı bir kişi, evine konuk olarak aldığı bir

putperestin kendisini gasp etmesini Peygamber'e anlatırken, gaspçının çaldığı malları yüklediği devenin bir Yahudi tüccardan alındığını vurgular (Demir, 2007:223). Söz konusu anlatı içerisinde asıl kötü olan Putperestken, Yahudi karakter, olayların akışında pek etkisi olmayan basit bir kahramandır ve tek niteliği tüccarlığıdır. Üstelik tüccarlığın da kötü olduğuna dair bir işaret yer almamaktadır. Dolayısıyla çoğu anlatıda görülen Yahudilere karşı kayıtsızlık meselesinin *Hz. Ali Cenknâmeleri*'ne de yansıdığı söylenebilir.

Battalnâme'de Battal Gazi'yi bir tehdit olarak gören Rum Hükümdarı, onu öldürmek için görevlendirdiği vezirlerinden birinin kızını Battal Gazi'ye gönderirken, bir Yahudi tüccarı yardımcı olarak kullanır. Kız, görevi başaramaz, ölmemek için Müslüman olur ve bunları gören Yahudi de canını kurtarmak için oradan kaçar ve hükümdarın yanına giderek olanı biteni anlatır (Demir, 2006:117). Bu son üç örnekte de Yahudi karakterlere yardımcı roller yüklendiği görülmektedir. Bu örnekler doğrultusunda Yahudi için Türk anlatı geleneğinde "kesinlikle kötü nitelikler gösteren bir figürdür" yargısında bulunmak oldukça zordur ancak anlatılar içerisinde olumsuz niteliklerle anılan kahramanlara doğrudan ya da dolaylı olarak yardımcı olduğunu yani ikinci dereceden önem taşıyan bir engel olarak görüldüğünü söylemek olasıdır.

Tüccarlık dışında Yahudi'nin icra ettiği mesleklerden biri de doktorluktur. *Saltıknâme*'de doktor olarak ortaya çıkan Yahudi, aldığı para karşılığında Müslümanlara hizmet ederken Sarı Saltuk'a bir şerbet içirir ve bunun üzerine Saltuk deli olur (Demir, 2007:63). Bu anlatıda Yahudi'nin hekim olarak belirmesi durumu, kaynağı yalnızca Türk toplumuna dayandırılabilecek bir stereotip olmaktan uzaktır ve küresel bir nitelik taşımaktadır.[66] Son iki anlatıdan

---

[66] Benzer stereotiplerin Avrupa'da da yaygın olduğu bilinmektedir. Orta Çağ Avrupa'sındaki veba salgınlarının da kaynağı olarak kabul edilen Yahudilerin, hekimlik konusunda yakaladığı prestij, yüzeysel bir bakışla ironik bir durummuş gibi görünse de Girard bu durumu şu şekilde açıklayarak meseleyi anlamlandırmaktadır: "*tüm bu dönem boyunca Yahudi tıbbı istisnai bir prestije sahipti. Bu prestijin rasyonel bir açıklaması da olabilir; belki de onların pratisyenleri bilimsel ilerlemeye diğerlerinden daha açıktı. Ama özellikle veba karşısında bu açıklama pek inandırıcı değildir. Vebada en iyi tıp da en kötüsü kadar çaresizdir. Aristokratlar ve halk çevreleri Yahudi hekimleri tercih ediyorlardı, çünkü onların iyileştirici gücünü hastalandırma güçleriyle birleştirmişlerdi zihinlerinde*" (2005:64).

çıkarılacak ortak sonuç ise Yahudilerin icra ettikleri mesleklerde deontolojik bir tavra sahip olmadıklarına dair bir stereotipin varlığıdır.

Fırtına İblisi masalındaki temel çatışma, Şehzade ve Fırtına İblisi adlı demon arasındadır. Bu çatışmada Şehzade sonsuz iyi niteliklere sahip olumlu bir kahramanken Fırtına İblisi de tam tersine bir antikahramandır. Bu masal içerisinde Yahudi, Fırtına İblisi adlı demonun yardımcısı olarak belirmektedir ve onun canının saklı olarak tutulduğu kuşu karnında taşıyan öküzün bekçisi olarak ortaya çıkar. Ancak, öküzü, patronunun düşmanı olan Şehzade'ye emanet edecek kadar da saftır (Kunos, 2016:95). Yahudi imajını onu tehlikelere açık hâle getiren bu saflığından kurtaracak anahtar da anlatılar içerisinde İslam olarak sunulur. İslam dinine geçen Yahudiler, tüm bu olumsuz yargıların nesnesi olmaktan kurtulur. Anlatılardaki Yahudilerle ilgili yargılardan çıkartılabilecek sonuçlardan biri, bir Yahudi'nin İslam'a girmediği sürece olumlu niteliklerle bağdaştırılma şansını yakalayamayacağı şeklindedir. Bir menkıbede İslam Peygamberi ile aynı sofradan yemek yeseler dahi münafık ve Yahudilerin günahlarının asla affedilmeyecek olduğu dile getirilmektedir (Ahmet Eflaki, 1973b:110). İslami geleneğin sınıflandırma kategorilerinin en alt kümesi sayılabilecek münafıklık ile Yahudiliğin bu anlatıda aynı yere konumlandırıldığı görülmektedir ancak buna benzer örneklerin oldukça az olduğu unutulmamalıdır.

Müslümanların hoşgörüsüne vurgu yapmak amacıyla Yahudi imajının araçsallaştırıldığına dair menkıbe örnekleri de yer almaktadır. Bir gün bir Yahudi hahamı, Mevlana ile karşılaşıp "Bizim dinimiz mi daha iyidir yoksa sizinki mi?" diye sorar ve Mevlana da "Sizin dininiz daha iyidir" diye yanıtlayınca, haham Müslüman olur (Ahmet Eflaki, 1973:441). Yahudi kahramanın, biz kimliğine dâhil olmasını sağlayan ayrıntı, ona gösterilen tevazudur.

Bir fıkrada Bekri Mustafa, topluluğun, çocuk hırsızı sandığı için linç etmeye çalıştığı bir Yahudi'yi kurtarır ve onunla dost olurlar. Zamanla Yahudi, Bekri'nin evine konuk olarak gelmeye başlar ve bir süre sonra Bekri'nin evinde tahta kuruları ortaya çıkar. Anlatının sonunda bunları Yahudi'nin getirdiği ortaya çıkar. Bu anlatıda Yahudilere dönük stereotipler Bekri'nin sarf ettiği sözcüklerde

kendini göstermektedir: Bekri, Yahudi dostuna şöyle seslenir: "*Mişon, seninle bir seneye yakındır dostuz. İşitirdim ki siz diğer mezhep sâliklerinden olanlara mutlaka bir fenalık etmek âdetinde imişsiniz. Bu sizce sevap imiş. Sen bana bir fenalık ettin mi?*" (Emeksiz, 2010:222). Genelde Yahudi gibi gayrimüslim imajlar özellikle fıkra kahramanları için kurtuluşun anahtarı olan imajlar sayılabilecekken bu istisnai fıkrada Yahudi imajına dair olumsuz stereotiplerin tüm çıplaklığı ile kendini gösterdiğini söylemek mümkün.

Sayıları fazla olmasa da Hoca fıkraları içerisinde özellikle 17. Yüzyıldan itibaren azınlık imajlarının kendini gösterdiği bilinmektedir. Bu imajların Hoca fıkralarında yer alması İlhan Başgöz tarafından Türklerin büyük kentlerde azınlıklarla yüzyüze gelmelerinin ve toplumsal iş bölümünde kurulan ilişkilerin doğal bir sonucu olarak görülmekle birlikte (2005:65), bu anlatılarda azınlıklara hakaret eden ve onları aşağılayan bir niteliğin bulunmadığı özellikle vurgulanır (2005:67).

Akıllı ve uyanık niteliklere sahip bir imaj olarak toplumsal bellekte yer alan Yahudi, özellikle fıkralar içerisinde sahip olduğu bu nitelikleriyle bağıntılı olarak alt edilir. Bir fıkrada Nasrettin Hoca, Tanrı'dan 1000 altın ister ve 999 olursa almayacağını söyler. Bunu duyan bir Yahudi, Hoca ile dalga geçmek için bir kese içinde 999 altın bırakır ve Hoca altınları sahiplenir. Daha sonra Yahudi gelip oyun oynamak için altınları kendinin koyduğunu söyleyerek geri ister ancak Hoca vermez ve Yahudi de kadıya gitmeyi teklif eder. Hoca, düzgün bir feracesi olmadığı için kadıya gelemeyeceğini söylediğinde Yahudi, ona bir de ferace verir. Kadının karşısına çıktıklarında Yahudi durumu anlatır. Sıra Hoca'ya geldiğinde ise Hoca altınları Allah'ın verdiğini dile getirerek "Yahudi yalan söylüyor, birazdan üzerimdeki feracenin de kendisine ait olduğunu söylerse şaşırmayın" der ve Yahudi feracenin kendisine ait olduğunu belirten feryatlar etmeye başlayınca kadı, Hoca'nın haklı olduğunu hükmeder (Boratav, 2006:182). Bu metin içerisinde, Yahudi'nin zekâ ile alt edilerek kendi silahı ile vurulduğu söylenebilir. Yahudilerin zeki ve uyanık olduklarına dair stereotip, metnin temelini oluşturmaktadır.

Yahudilerin zengin olmalarına dair stereotipler öylesine yaygındır ki anlatılar içerisinde zenginlikle bağdaştırılan sarraflık gibi mesleklerin potansiyel icracıları genellikle Yahudilerdir. Konusu İstanbul'da geçen bir fıkrada, eskiden sarrafların çoğunun Yahudi olduğu özellikle vurgulanır (Yıldırım, 1989:95). Söz konusu fıkrada Bektaşi balık pazarına giderek Havyar almak ister ancak cebindeki 3 Kuruş otuz Para, 120 Kuruş olan havyarı almaya yetmez. Bu fiyata inanmayan Bektaşi, birkaç dükkâna daha sorunca havyarın gerçekten çok pahalı olduğunu görür ve yürümeye başlar. Sarrafların yanından geçerken bu dükkânlardan birine girer ve oradaki tüm altınlar, beşibirlikler ve mecidiyelerin kimin olduğunu sorar. Yahudi, "benim" deyince, Bektaşi cebindeki üç Kuruş otuz Para'yı da Yahudi'ye vererek "Al bunu da onların yanına koy. Havyarı da sen ye, namazı da sen kıl, orucu da sen tut! Ben ona vereceğim cevabı bilirim" diyerek gider (Yıldırım, 1999:95). Bu örnek bir yanı ile Yahudilerin zengin olmalarına dair stereotipi gösterirken öte yandan da Bektaşi üzerinden gösterilen halkın Müslümanlığı kavrama modelinde bir beklentinin yer aldığı söylenebilir. Yani Bektaşi üzerinden gösterilen bilince göre namaz ve oruç gibi ibadetlerin, yalnızca öldükten sonraki yaşantıda değil, dünyevi yaşantıda da getirilerinin olması beklenmektedir denilebilir. Bu beklentinin somutlaştırılmasında Müslüman ve Yahudi ikili karşıtlığı kullanılmaktadır. Bu karşıtlığın bir yanında hem dünyanın nimetlerinden mahrum olan hem de çeşitli ibadetlerle zorlu bir hayat yaşamak zorunda olan Müslümanlar; karşıt yansımada ise hem dünyevi ayrıcalıklardan yararlanabilen hem de namaz ve oruç gibi Bektaşi'ye zor gelen ibadetleri yerine getirme zorunluluğu olmayan Yahudi yer almaktadır.

Başka bir fıkrada ise oruç tutmadığı için hapse atılan Bektaşi, dışarıda bir adamın bir karpuzu keserek sularını akıta akıta yediğini görünce ona Ramazan ayında olduklarını ve onun da bu hareketinden dolayı kendisi gibi hapse atılabileceğini söyler. Karşıdaki, kendisinin Müslüman değil Yahudi olduğunu söylediğinde Bektaşi "*Yaa, eh öyleyse, bir ye de bin şükreyle!"* (Yıldırım, 1999:139) diye yanıtlar.

Yahudi olmanın bir çeşit kurtuluş anahtarı olarak görülmesi fikrinin Bekri Mustafa fıkralarında örnekleri yer almaktadır. Bir gece şehirdeki sarhoşlar

toplanıp karakola götürülür ve ertesi sabah hepsi Yeniçeri Ağası'nın karşısına çıkartılır. Yeniçeri ağası her birine kim olduklarını sorar. İlki "Yeniçeriyim" diye yanıtlayınca, ağa, "Ben de Yeniçeri Ağasıyım, dövün keratayı" der. İkincisi ise kim olduğu sorulduğunda "kalyoncu" olduğunu söyleyince Ağa kendisinin de "Kaptan Paşa" olduğunu söyleyerek onun da dövülmesini ister. Üçüncüsü sipahi olduğunu söyleyince Ağa "ben de Sipahi Zabiti'yim bunu da dövün" diye emir verir. Bu şekilde herkes sorgulanırken sıra Bekri Mustafa'ya geldiğinde Bekri'nin, Balat Yahudi Havra'sında hademe olduğunu söylemesi üzerine, ağa hiçbir şey diyemez ve Bekri, dayaktan kurtulmuş olur (Emeksiz, 2010:163). Zekice verilen bu yanıt karşısında ağanın kendini herhangi bir yere konumlandıramaması durumu Bekri'yi kurtarmaktadır çünkü Bekri'den önceki kişilerin hiyerarşik olarak üstüne konumlanan Ağa için Bekri'nin verdiği yanıta istinaden kendini konumlandırabileceği tek yer Balat Yahudi Havra'sı hahamlığıdır. Ancak böyle bir durumda da meşruiyetini kimliğinden aldığı statüsünü kaybedecektir. Ağa'nın düştüğü bu paradoks, Bekri Mustafa'yı kurtarır. Osmanlı hukuk sistemi içerisinde azınlıkların kendilerine özgü hukuksal düzenlemelerinin olmasının bir sonucu olarak folklorda Bektaşi ve Bekri Mustafa gibi fıkra tipleri için bu kimliklerin, mizahi bir üslupla bir tür sığınma limanına dönüştüğünü söylemek mümkündür. Aynı fıkranın bir başka çeşitlemesinde Ağa, "Beni nasıl söyletmek istediğini anladım. Haydi defol şuradan!" diyerek kestirip atar (Emeksiz, 2010:223). Bu ifadeler, Bekri Mustafa ya da ona benzer fıkra tipleri için kurtuluş anlamına gelebilecek bir kimliğin, bu fıkra tiplerinin sergiledikleri davranışları denetim altına almaya çalışan yetkililer için daha farklı anlamlar taşıdığını göstermektedir. Yahudi imajını pekiştiren stereotiplerin özellikle fıkralarda yoğunlaşması ve söz konusu anlatıların kurgularının doğal bir sonucu olarak genellikle öykünülen bir havada sunulması, Avrupa'da olduğunun tersine Türk halk kültürü içerisinde antisemitizme dair fikirlerin yer almadığının bir kanıtı olarak kabul edilebilir.[67]

---

[67] Geleneksel kültürde böyle bir bulgu kendini göstermesine karşın, özellikle XX. yüzyılın ortalarından itibaren Türkiye'de kendini göstermeye başlayan antisemitist fikirlerin, edebi metinler için de bir motivasyon kaynağı oluşturmaya başladığı bilinmektedir. Konu üzerine yazdığı bir makalede İslamcı/milliyetçi yazar ve şairlerin ürettiği metinleri değerlendiren Bali, meseleyi İsrail'in kurulmasından sonra önce Arap-Yahudi sonra da İsrail-Filistin savaşına dönüşen gelişmelere bağlamaktadır (1996:79).

2.2.3. İlkel ve Gizli Gayrimüslimler: Paganlar ve Münafıklar

Bu başlık altında Hıristiyan ve Yahudi olarak tanımlanmayan ancak Müslümanlık kümesinin de dışında kalan ve anlatılar içerisinde kâfir, putperest, münafık, dehri gibi adlarla belirginleşen gayrimüslim stereotiplere dair veriler gösterilip yorumlanacaktır. Kâfir adlandırması, genel olarak gayrimüslimleri kastetse de anlatılar içerisinde bir çeşit harami/haydut/bozguncu anlamında da kullanılabilmektedir. *Hurşit ile Mahmihri* hikâyesinin sonunda sevgililere saldıran haydutlar eski bir yazmada kâfir olarak adlandırılırken (Sakaoğlu ve Duymaz, 1996:132) XX. yüzyılda yapılmış bir derlemede aynı saldırganlar harami olarak adlandırılmaktadır (Sakaoğlu ve Duymaz, 1996:140). Bu adlandırma farklılığı dönemsel zihniyet farklılıkları ile açıklanabilir. Osmanlı döneminden kalma yazma metinde etkin olan din temelli kimlik arayışı, anlatılar içerisindeki yabancıların dinsel bir etiket ile biz kümesinden ayrılmasını sağlarken, aynı anlatı içerisindeki saldırganlar, metin asırlar sonra yeniden yaratılırken farklı bir biçimde adlandırılmaktadır. Bu durum, anlatıları üretip tüketen kolektif belleğin devingen yapısının bir sonucudur. Bu devingen yapının ürettiği folklor da değişken bir işlevselliğe sahiptir.

Anlatılar içerisinde gayrimüslimler ile savaş sahnelerinin betimlendiği bölümlerde gayrimüslimin bedenine dair tasavvurların, nitelikten ziyade nicelik üzerinden geliştirildiği görülmektedir. Ordular üzerinden kurgulanan savaşlarda karşı taraftaki "kâfir" ordularındaki askerlerin sayıları özellikle vurgulanır. Beri yanda ise çoğunlukla tek bir kahraman ön plana çıkarak kâfirlerin ordusunu dağıtır. *Hz. Ali Cenknâmeleri'*nde yer alan savaşlardan birinin betimlenmesi, durumu açıklığa kavuşturmak için yerinde bir örnektir: Söz konusu örnekte Ali, aç bir aslan gibi otuz bin kâfirden oluşan bir ordunun içine dalıp orduyu bozguna uğratır (Demir, 2007:46). Yine aynı eserin bir başka yerinde on bin "kâfir"e aynı anda saldıran Ali, hepsini öldürür (Demir, 2007:49). "Kâfir" kategorisine dâhil olan kahramanların, cezalandırılmaları çoğunlukla beden üzerinden yapılmaktadır. Bedenin parçalanması, karşıdakinin kimliğinin de parçalanması ve yok olması anlamına gelmektedir. Bu tarz savaş temalarını içeren verilerin yalnızca destan örneklerinde kendini gösterdiğini hatırlamakta fayda var.

Özellikle menkıbe ve efsane gibi örneklerde savaşın yerini hoşgörünün aldığı görülmektedir.

Putperest olarak adlandırılan Paganlar, özellikle *Hz. Ali Cenknâmeleri'*nde kendilerine yer bulmuşlardır. Kendisine İslam dini tebliğ edilmesine karşın bunu kabul etmeyen Paganlar, epik bir bilinçle etkisiz hale getirilmektedir. *Hz. Ali Cenknâmeleri'*nde Müslümanlar Hayber Kalesi'ni alırlarken Ali, Anter adlı bir Pagan'ı İslam'a davet eder ancak Anter; Manat, Lat ve Habil gibi ilahlara kırk yıldır inandığını söyler ve bırakmanın çok ayıp olacağını belirtir. Bunun üzerine Ali, Zülfikar adlı kılıcı ile Anter'e öyle bir saldırır ki kılıç sırası ile önce Anter'in kalkanını, sonra bedenini sonra da heybesini ikiye böler. Anlatı içerisinde Ali'nin kılıç darbesi öylesine görkemli olarak betimlenir ki kılıcı durdurmak için Cebrail gelir ve eğer Cebrail gelmese kılıcın balık ve öküzü keseceği vurgulanır (Demir, 2007:160).[68]

Kimi durumlarda ise İslam tebliğ edilen küme, bu inanç sistemini kabul eder ve bedenlerinin zarar görmesinden kurtulmuş olur. *Hz. Ali Cenknâmeleri'*nden Kan Kalesi adıyla popülerleşen metinde Ali'nin telkinleri ile Müslüman olan Zengibar padişahı, Ali tarafından gözlerinden öpülerek ödüllendirilir (Demir, 2007:197). Tebliği kabul etmeyenler savaşarak cezalandırılırken tebliği kabul edenler öpülmek suretiyle ödüllendirilmektedir. Destan dünyasının doğasında yer alan bu ceza ve ödül dikotomisi, sözlü kültürün kurgu modellerine özgüdür. Sözlü kültür insanının siyah-beyaz alımladığı dünyada, griliklere pek de yer yoktur. Bu durum hem stereotipleştirmenin hem de folklorun dinamikleri ile alakalıdır. Aynı durumun bir örneği de *Saltıknâme*'de yer almaktadır (Demir, 2007b:146). Üzerinde hâkimiyet kurulan beden, kâfirlerin eşleri olan kadınlara da ait olabilmektedir. *Saltıknâme*'de kâfirlerle yapılan pek çok savaşta, Müslümanlar, kâfirlerin malları ile birlikte kadınlarını da ele geçirmekte ve onlar üzerinde denetim kurmaktadır (Demir, 2007b:142). Tüm bu örnekler, anlatılar içerisinde kâfirlerin bedenlerinin ödüllendirilmekten cezalandırılmaya kadar çok geniş bir şekilde metalaştırıldığını göstermektedir.

---

[68] Dünyanın, öküz ve balığın üzerinde durduğuna yönelik halk inançları için bkz.: (And 2007:87) ve (Boratav, 1984:12).

Girişilen mücadelede ölmeyen kâfirlerin, İslam'ı kabul etmeleri kaçınılmaz bir durumdur. İslamiyet'e giren gayrimüslimler, örneklerin tümünde Kelime-i Şahadet getirirler ancak bazı örneklerde bu sözleri söylerken işaret parmaklarını da özellikle havaya kaldırırlar (Demir, 2007:261,300; 2006:262). İslam dinini kabul etmenin de bedensel bir takım işaretlerle gerçekleştiği görülmektedir.

Kâfir olarak anılan kimselerin bedenlerinin güzellikleri de cinsiyete göre değişkenlik göstermektedir. Erkek kâfirler güzel kabul edilmezken kadın kâfirler güzel bedenlere sahiptir ki bu güzel bedenler çoğunlukla savaşların sonunda Müslüman erkeklerin hediyesi olur. *Hz. Ali Cenknamaleri'*nden olan *Kan Kalesi*'nde Pagan erkekler betimlenirken onların cinlere, devlere ve cehennem zebanilerine benzetildikleri görülmektedir (Demir, 2007:211). Bu betimleme aslında gayrimüslimlerin insan kategorisine dâhil edilmediğine dair fikirlerin de sembolik bir ifadesi olarak kabul edilebilir, başka bir deyişle insan olabilmenin ön koşulunun Müslüman olmaktan geçtiğine dair stereotipik düşünce gösterilmektedir. Bu yolla, metni üreten toplumun kendi ideal konumunu hafızasında canlı tutmaya çalıştığını söylemek yanlış olmaz.

Kâfirlerle bağıntılı olan mekânlar eninde sonunda Müslümanlar tarafından ele geçirilir. Müslümanların, bu mekânları ele geçirmek için gereken güç ve emri Allah'tan aldıklarına yönelik kabuller anlatılarda belirgindir. Bu mekânların içerisinde özellikle kalelerin belirginleştiği görülmektedir. Hayber Kalesi, *Hz. Ali Cenknâmeleri* içerisinde başlı başına bir öyküyü oluşturur. Bu anlatının başında Allah, Cebrail aracılığı ile Muhammed Peygamber'e haber gönderir ve Hayber Kalesi'nin alınmasını ister. Cebrail'in ifadeleri şu şekildedir: "*Ya Muhammed, Hayber Kalasını viran eyle, imana gelmeyeni kılıçdan geçür ve mallarını Müslimanlara bahş eyle*" (Demir, 2007:152). Bu ifadeler bir yandan kalenin orada yaşayan toplum için fonksiyonlarını gösterirken bir yandan da bu kalenin alınarak Paganların alt edilmesi konusundaki hükmün tanrısallığını göstermektedir. Bunun yanında imana gelmeyenlerin öldürülmeleri de yine aynı ilahi kökenle meşrulaştırılmaktadır. *Hz. Ali Cenknâmeleri'*nde yer alan ve bir başka anlatıya adını veren Kan Kalesi, Paganların hüküm sürdüğü bir kaledir. Hz. Süleyman tarafından cinlere ve devlere inşa ettirildiği vurgulanmaktadır (Demir, 2007:203). İnşaat yapma fikri ile kozmos arasındaki ilişkiye yukarıdaki

satırlarda değinilmişti. Yapının kökeninin insan dışı varlıklara bağlanması bu kalenin ele geçirilmesinin arkasında yatan zorluğun mitolojik kökenlerini göstermektedir.

Kâfir olarak adlandırılan Paganlara ait olan kaleler, Müslümanlar tarafından ele geçirildikten sonra bu mekânlar İslami kimliği yansıtan unsurlarla yeniden düzenlenir. Hayber Kalesi, Müslümanlar tarafından alındıktan sonra tepesine bir cami inşa edilir ve ezan okunur, cemaat hâlinde namaz kılarlar ve Peygamber hutbe okur (Demir, 2007:162). Namaz kılmanın bireysel bir ritüel olmaktan ziyade Müslüman olan bireylerin toplumsallaşmalarında etkin olan bir araç olarak kullanıldığı görülmektedir. Farklı dinsel topluluklar içerisinde icra edilen dinsel törenlerin, toplumsallaştırıcı etkilerinin olduğu gerçeği, araştırmacılar tarafından vurgulanmış olan bir durumdur (Wach, 1987:13). Cuma namazı ve İslam'ın ilk dönemlerinde tercih edilen mescit sözcüğüne nazaran ilerleyen dönemlerde câmi kavramının kullanılmasında da namazın Müslüman bireyin cemaate entegre edilmesindeki fonksiyonunu göstermektedir. Secde etme kökünden türetilen mescit sözcüğünün işaret ettiği bireysellikle bağıntılı teslimiyet anlamının yerini toplulukla alakalı olan cem sözcüğünden türetilen cami kavramı almaktadır. Paganlardan alınan bir kalenin tepesinde kılınan namaz ise bu güçlü toplumsallaşmanın gayrimüslimlere ait olan ve ulaşılması en güç mekânında icra edilmesinden dolayı önemli bir ayrıntıdır.

Gerek Arap, gerek İranlı gerekse Turanlı olsun Pagan düşünce sistemine mensup olan gayrimüslimlerin, Müslümanlarla tezat oluşturan "ahlaksızlıklarının" kaynağı olarak, söz konusu kimselerin politeist inanç sistemlerine işaret edilmektedir. Bu konuda, çoğunlukla Arap Paganlarının baskın bir şekilde belirdiği *Hz. Ali Cenknâmeleri*'ndeki bir örnek son derece çarpıcıdır. İlgili örnekte Ali, "Putperest" olarak tanımlanan bir toplum ile savaş hâlindeyken esir düşer ve putperestlerin komutanı, putlarının yanına giderek esir alınan Ali'ye ne yapması gerektiğini sorar ve put da "*Ol eri sen tutmadın, ben tutdum. Aman virme, öldür!*" (Demir, 2007:130) diye seslenir. Bu ifade bir yandan karşı tarafın kıyıcılığının ve iktidarının kaynağını, onların inanç sistemi olarak gösterirken öte yandan da Müslümanlar ile Paganlar arasında yaratılan çatışmada Müslümanların tüm değerlerini oluşturan İslami öğreti ile çelişen bir

nitelik belirmektedir. Bu çelişkinin temelinde putun konuşması ve savaşa müdahale edebilecek derecede bir iktidara sahip olması yer almaktadır. Bu da hangi nedenle olursa olsun oluşturulan stereotiplerin temel niteliklerinden olan basitleştirme niteliğinden kaynaklanmaktadır. Stereotiplerin inşasında basitleştirme öylesine baskın gelmektedir ki aslolan yalnızca "biz" ile "onlar" arasındaki sınırları belirginleştirmektir. Bu sınırların belirlenmesinde bazen ulusal dinamikler belirleyici olabileceği gibi bazen de dinsel dinamikler belirleyici olarak görülürler ancak bu dinamiklerin içeriğinin, stereotipleri oluşturan kitle tarafından tam olarak bilinmesine dahi gerek yoktur. Daha açık ifade etmek gerekirse İslami öğretiye göre bir putun konuşabilmesi mümkün değildir, ancak İslam'ı tebliğ için savaşan Ali'ye dair üretilen *Hz. Ali Cenknâmeleri'*nde putlar konuşabilmekte hatta daha fazlasını yapabilmektedir. Karşıt grubun olumsuz niteliklerinin teolojik bir zemine oturtulması da aslında metni üreten kitlenin kendi inanç sistemi olan İslam'ın, ideal bir düzen olduğuna dair fikirleri göstermek adınadır.

Diğer gayrimüslim kümelerinde olduğu gibi Paganlığa mensup bireylerin de gasp ile geçinme, hırsızlık yapma ve konukseverliğe karşı ihanetle yanıt verme gibi olası ahlaksızlıklar barındırdıkları kabul edilmektedir. *Hz. Ali Cenknâmeleri'*nde Ebul Hacen adlı bir kişi, evine aldığı bir Putperestin ihanetine uğrar. Putperest konuk, ev sahibinin hazinesini yağmalayıp gider (Demir, 2007:323). Hırsızlık gibi gündelik hayat içerisinde karşılaşma olasılığı bulunan ahlaki düşkünlüklerin, potansiyel taşıyıcıları olarak kabul edilen gayrimüslimler, bazı durumlarda ise daha ilkel ahlaki düşkünlüklerle bağlantılı olarak ortaya çıkmaktadır. *Tahir ile Zühre* hikâyesinin sonunda Padişah, Tahir'i idam ettirdikten sonra, münafık olarak tanımlanan saraydan bir kişinin teklifi ile Tahir'in ölü bedeninden bir parça et kesip bu etten köfte yaparlar ve yemesi için Zühre'nin önüne getirirler, ancak Zühre bunun Tahir'in eti olduğunu anlayıp yemez (Türkmen, 1998:246). Bu nedensiz kötülüğün kaynağı olan kişi hakkında anlatı içerisinde söylenen tek şey, onun bir münafık olmasıdır. Kötülüğün kaynağı olarak düşünülen ve dinsel olarak da bir ayrıksılığa sahip olmayan figürler, anlatı kahramanları tarafından münafık olarak tanımlanmaktadır. *Arzu ile Kamber* öyküsünde, sevgilisine ulaşmasını engellemeye çalışan kişiler, Kamber tarafından "münafık" olarak tanımlanır (Şimşek, 1987:199). Bu

tanımlama ile ahlaksızlıkları ile belirginleşen ancak kimliklerini Müslüman olarak yansıtan kimseleri cemaatten tecrit etme arzusu yatmaktadır. Biz kümesinin içindeki gizli yabancılar olan münafıklar; bedensel ve mekânsal olarak kendilerini gizledikleri için onların amaçlarını ve Müslümanlar için oluşturduğu tehlikeyi de önceden kestirmek çok zordur. Bu açıdan bu kümenin gayrimüslimler içerisindeki en tehlikeli grup olarak kabul edildiğini söylemek yerinde olacaktır. Tüm nitelikleri ile Müslüman grubun bir parçası olarak görülen kahramanlar, Müslümanlardan beklenmeyecek bir davranış sergilediklerinde bu etiket ile yaftalanarak en azından söylem boyutunda aforoz edilirler ve böylelikle metnin üreticisi olan kitle günahlarından uzaklaşıp sembolik bir arınma yaşamış olur.

Karşılıklı çekişmede başka gruplarda olduğu gibi kadın, nesneleştirilerek merkeze yerleştirilebilir. Kâfir, Pagan ve münafıkların temel amaçlarından biri Müslüman kadınları elde etmektir ancak bu amaçlarında başarıya ulaşamazlar. *Hz. Ali Cenknamaleri'*nde kâfirler Dilfürûz adlı kızı kaçırmaya çalışırlar ancak kız, kahramanca direnerek onlarca kâfir beyini öldürür (Demir, 2007:42). Özellikle münafık olarak adlandırılan gayrimüslimlerin, Müslümanlara iyi görünmelerine karşın, şartlar olgunlaştığında kötülük yapabilecekleri düşünülmektedir. *Danişmendnâme*'de kılıç zoru ile Müslüman olan 10.000 kişilik bir münafık kitlenin, Müslümanlar ile kâfirler savaşırken kâfirlerin yanında yer aldıkları anlatılmaktadır (Demir, 2004:202). Münafıkların, her an ihanet edebileceklerine dair stereotipler yaygındır.

Gülme, karşıdakini tahkir edici bakışın formlarından yalnızca biridir. Kristeva'ya göre bu edim "*tiksinmeyi konumlandırmanın bir biçimidir*" (2014:20). Karşıdakini aşağılamanın en güçlü biçimlerinden birinin kahkaha ve mizah olduğu araştırmacılar tarafından uygarlık tarihinden verilen örneklerle açıklanmış bir durumdur (Sanders, 2001, Koestler 1997:9). *Hz. Ali Cenknâmeleri'*nde Ebu Muhsin adlı bir alperen, kâfirlerle karşılaşıp onlara İslam'ı anlatır ve Müslüman olmalarını teklif eder. Kâfir olarak tanımlanan Paganlar, İslami öğretideki tek tanrı tasavvuru karşısında kahkaha atarak kendilerinin altı yüz altmış altı ilahlarının olduğunu ve her birinin göründüğünü dile getirerek İslam'daki görünmeyen tek tanrı tasavvurunu aşağılarlar (Demir,

2007:40). Anlatının devamında bu Paganlar İslamiyet'e girseler de başlangıçta kendilerine telkin edilen İslami öğretiye güldüklerinin metinde özellikle vurgulanması, kahkahanın, karşıdakini aşağılamak için yıkıcı bir silah olarak kullanılması hakkındaki düşünceleri desteklemektedir. Bunun yanında karşıt grup tarafından sergilenen bu aşağılayıcı tavrın en önemli işlevinin anlatıdaki kahramanı mücadeleye teşvik olduğu da eklenmelidir.

Hz. Ali Cenknamaleri'nde Hayber Kalesi alınmadan önce Muhammed Peygamber, yardımcılarından Ömer'i, İslam dinini tebliğ edip kaledekilerin teslim olmalarını söylemek üzere gönderir ancak kaledeki Paganlar, Ömer kaleye yaklaştığı anda onu taşlamaya başlarlar (Demir, 2007:154). Paganların sergilediği bu uzlaşımdan uzak tavır birazdan gerçekleşecek olan ölümler ve yağmanın Müslümanlar tarafından meşru kabul edilmesini sağlama fonksiyonuna sahiptir. Başka bir deyişle dökülecek olan kanın ve oluşacak maddi hasarın sorumluluğu, saldırgan bir tavırla gösterilen Paganlarla bağdaştırılır. Anlatılarda saldırganlıkla bağdaştırılan Paganlar, Müslümanları kendi denetimleri altına almaya çalışmaktadırlar. Bu tahakkümün en net göstergesi de Paganların ikonlarına olan inançtır. *Hz. Ali Cenknâmeler*'inde putperest olarak adlandırılan düşmanlar, Muhammed Hanefi'den kendi putlarına secde etmelerini isterler (Demir, 2007:290). Ancak çoğunlukla Paganlar pasiftir ve kendilerine saldıran Müslümanlara yenilerek teslim olmakla sonuçlanan bir mücadelenin figürleridir. Müslümanlarla mücadele eden Paganların, karşı tarafa teslim olmalarını sağlayan nedenlerden biri, Müslüman savaşçıların gösterdiği mucizelerdir. Battal Gazi'nin, peygamberliğini ilan ederek etrafında müritlerini toplayıp Müslümanlara savaş ilan ettiği Babek ile savaşması esnasında bu mucizelerden biri görünür. Savaş başlamadan önce Babek, Battal Gazi'ye kılıç, gürz ve okla saldıracağını söyler ve dinine güveniyorsa kendisini korumamasını teklif eder. Böylece eğer İslam gerçek bir dinse Battal Gazi'ye bir şey olmayacak ve Babek bu dinin gerçekliğini kabul edecektir. Battal Gazi bunu kabul eder ve yalnızca Muhammed Peygamber'e salavat getirerek Babek'in ok, kılıç ve gürz darbelerinden kurtulur, ancak Babek bir kâfir olarak elbette verdiği sözü tutmaz ve İslam'a karşı savaşmayı sürdürür (Demir, 2006:285). Babek'in sözünü tutmaması üzerinden gösterilen ahlaki tavır, Paganların genel eğilimi

olarak kabul edilebilecek bir stereotiptir ve Müslüman bireylere dönük, sözlerini tutmalarına dair iletiler içermektedir.

Tengricilik dinine inanan Moğolların Belh kentini alması *Ariflerin Menkıbeleri* adlı eserde şu şekilde anlatılmaktadır: "*Moğollar mahallelerde bulunan on iki bin mescidi ateşlediler. Mescitte bulunan on dört bin Kuran metni yandı. Kaleme gelen halkın dışında elli bine yakın bilgin, öğrenci ve hafızı katlettiler. İki yüz bin insanı yere gömdüler. Yağma ettikleri ve gömdüklerinin haddi hesabı yoktu*" (Ahmet Eflaki, 1973:118). Yapılan saldırının özellikle dinsel işaretler üzerinden anlatılması, din odaklı kategorizasyonun bir kanıtı niteliğindedir. Söz konusu ifadelere bakıldığında Müslüman olmayan hatta Semitik dinlere dahi mensup olmayan Moğolların kıyıcılığının kaynağı olarak adeta onların inançları öne çıkartılmaktadır denebilir.

Paganlara dair verilerin, özellikle çok eski sayılabilecek olan metinlerde kendine yer bulması, metinlerin tarihsel bağlamları ile açıklanabilecek bir durumdur. İslam'ın ortaya çıkıp gelişim sağlamaya başladığı dönemlerde bir problem olan Paganlar, İslam gelişimini tamamladıktan sonra bir problem olarak görülmez, çünkü söz konusu toplumların siyasal bir güç olarak artık ortada olmadıkları bilinmektedir. Eğer bu metinlerin üretildiği coğrafyalarda çok tanrılı inanç sistemleri varlıklarını sürdürmüş olsaydı, sonraki dönemlerde sözlü kültürden alınıp yazıya geçirilen metinlerde de bu gayrimüslim kümesine dair imajlar ile karşılaşmak mümkün olabilirdi.

Pagan gibi ayrı bir gayrimüslim kümeyi oluşturan ve gelenek içerisinde "dehri" olarak adlandırılan materyalistler, fıkralar içerisinde Müslümanlar ile bir karşıtlık oluştururlar ve ustaca alt edilirler. Bu örneklerden birinde yabancı ülkelerden gelen bir Dehri, Timur'un karşısına çıkıp ülkenin en önemli âlimleri ile tartışmaya girmek istediğini söyleyince Timur, Nasrettin Hoca'yı çağırır ve Hoca ile Dehri el kol hareketleri ile konuşup tartışmaya başlarlar ve tartışmanın sonunda Dehri, Hoca'nın büyük bir âlim olduğunu kabul edip teslim olur ve hürmet eder. Tartışmanın sonunda Dehri'ye ne konuştuklarını sorduklarında Dehri, uzun ve oldukça derin bir felsefi diyalog aktarır, aynı kişiler Hoca'ya ne konuştuklarını sorduklarında ise Hoca baklava, börek ve yumurta gibi

yiyeceklerden bahseden bir diyalog aktarır (Boratav, 2006:272). Tıpkı Keloğlan masallarında kahramanın şansa dayalı olarak yakaladığı prestije benzer bir saygınlık, fıkra içerisinde Hoca tarafından yakalanmış ve gayrimüslim alt edilmiştir. Buradaki yabancılığın pekiştirilmesi için Dehri'nin yabancı ülkelerden gelmesi ve dil bilmemesi de ayrıca bir önem taşımaktadır. Destanlarda fiziksel güç ile menkıbelerde tasavvufi bir erginlik ile alt edilen gayrimüslim, fıkralarda da şans yardımı ile gülünç duruma düşürülmektedir.

2.3. Kutsallığın Kayboluşu: Masal ve Sınıfsal Kimlik

Sözlü anlatı geleneği içerisinde kendisinden daha önceki dönemlerde şekillenmeye başlamış olan mit ve efsanelere nazaran masalların en temel niteliklerinden biri bu metinlerin inançsal örgütlenme modellerini pekiştirecek iletiler barındırmamalarıdır. Mit ve efsanede olduğu gibi gerçeklikten oldukça uzak ve fantastik bir kurguya sahip olan bu metinler, halk bilimciler tarafından öylesine bir ilgiye maruz kalmıştır ki halk bilimi araştırmalarının ilk örnekleri masallar üzerine yoğunlaştığı gibi, halk bilimi disiplininin kuramsal yaklaşımları da diğer türlerden ziyade masal türü üzerinde fazlasıyla durmuştur. Bu kapsamda Fin Kuramı'ndan yapısalcılığa, psikanalitik kuramdan işlevci kurama kadar pek çok teori ve çözümleme metodu, malzemelerini seçerken masallara diğer sözlü anlatı türlerinden daha fazla rağbet göstermişlerdir.[69] Bu durumun nedenlerinden biri masalların son derece yoğun metinler olmasıyla ilgilidir. Türk sözlü anlatı geleneği içerisinde destan ve halk hikâyelerinde ayrıntılı bir anlatıma gidilse de masal metinleri içerisinde asla ayrıntılar üzerinde durulmaz, metnin tüketicilerini şaşırtacak ve rasyonalizme aykırı durumlar, üzerinde pek de durulmadan söylenir ve geçilir. Bu husus, masalın anlatımında kendine özgü ve büyüleyici bir estetiğin ortaya çıkmasını sağlayarak masalları diğer sözlü anlatı türlerine nazaran öne çıkarmıştır.

---

[69] Ancak bu ilginin eleştirilen pek çok yönünün bulunduğunu belirtmekte fayda vardır. Özellikle XIX. yüzyıldaki halk bilimi araştırmalarının temel paradigmalarının bir sonucu olarak masalların yazılı metinler gibi üretildiğine yönelik kabuller, bu metinlerin ilk olarak hangi tarihte ve nerede yaratıldığını bulma arzusu doğurmuştur. Bunun yanında masalın yapısı üzerine başta V. Propp (2001) olmak üzere bir takım mekanik çözümleme girişimlerinin de yapıldığı görülmektedir. Tolkien bu yaklaşımları çok sığ bularak halk bilimcileri cüretkar bir tavır ve sert sözlerle eleştirir (1999:31).

Sözlü anlatıların art zamanlı olarak biçimlenişleri içerisinde masal türü, mit ve efsaneden sonraya; destan ve halk hikâyesinden ise önceye rastlamaktadır (Boyraz, 2008:109). Bu konumlanma, masal türünün kimi nitelikler açısından mit ve efsane ile ortaklık gösterirken kimi nitelikler açısından da onlardan ayrılmasına yol açmıştır. Bu benzerliklerin başında olağanüstülükler yer almaktayken masal, inandırıcılık barındırmayan ve kutsallık taşımayan bir tür olarak (Boratav, 2000:75; Sakaoğlu 2002:10) mit ve efsaneden ayrılmaktadır. W. Benjamin'e göre masal, insanlığın yüreğine mitos ile salınan korkuları yok etmek için giriştiği çabayı anlatmaktadır (2012:94). Masalın başında söylenen tekerlemeler, bu metinlerin gerçek olmadığının göstergesi olarak kabul edilmektedir. Ancak bu yargılar masalın toplumdan kopuk bir metin olduğu yargısını doğurmamalıdır. Masalın gerçeklikle olan ilişkisi üzerinde duran Raptis, şunları söylemektedir:

> Elbette ki masalların içine işleyen örf, âdet ve inançlar vardır. Ama bunlar hangi türden örf, âdet ve inançlardır? Masalın içeriğini oluşturan olgular mı yoksa bu olguların gelişimini etkileyen insana özgü değerler dünyası mıdır söz konusu olan? Masallar daha ziyade ikincisi hakkında bize bir fikir vermektedirler. Masalın içeriğini oluşturan olağanüstü olaylar masalın gerçekliğini oluşturmaz, çünkü birer simgedir bunlar (2014:225).

Gerçeklikle bu şekilde bir bağlantısı olan bu metinlerin, kutsallık iddiası barındırmamalarının bir sonucu olarak sözlü kültür ortamında bir karşı güç tarafından yok edilme tehlikesi ile karşı karşıya kalmadıklarını söylemek mümkündür. Mit ve dinsel temalı efsaneler, tıpkı dinlerin yaptığı gibi bir örgütlenme modeli önerdikleri için toplumun din ya da uygarlık değişiklikleri, bu metinlerin sürekliliğini olumlu ya da olumsuz olarak etkileyebilir ancak masal için aynı durum söz konusu değildir.[70] Bunun yanında yaratım bağlamı genellikle ev

[70] Burada sözü edilen tehlikeden özellikle mit türünün etkilendiğini söylemek yerinde olacaktır. Türk toplumunun İslam öncesi kozmolojisini yansıtan mitlerin söyledikleri ile İslam dininin temel metinleri arasında örtüşmeyen hususlar tespit edildiğinde özellikle din adamlarının bu metinleri ya da bu metinlerin önerdiği pratikleri "bidat" olarak nitelendirip onlara karşı savaş açtıkları bilinmektedir. Bu yaklaşımın çağdaş dünyada eskisine nazaran daha da güçlenerek varlığını sürdürdüğünü, üzüntü ile vurgulamak zorundayım. Öte yandan bu metinlere yönelik geliştirilen olumsuz bakış açısı, yalnızca dinsel tutuculuktan kaynaklanan bir motivasyonla değil, aynı zamanda Batılılaşma hareketleri sonucunda Türk toplumunda da görülmeye başlayan pozitivist düşüncelere dayanarak da ortaya çıkabilmektedir. Meselenin en ironik tarafı ise birbiri ile daimi bir çekişme içerisinde olan dinsel düşünce ile pozitivizmin, Türkiye'de kaynağı İslam kültürüne dayanmayan inanç, pratik ve anlatmaları ortak bir düşman olarak kabul edip, onlarla savaşılması gerektiği konusunda uzlaşmalarıdır.

içi olan masal, bu yönüyle üzerinde kamusal baskının en az olduğu sözlü anlatı türlerindendir.

Her ne kadar büyüsel bilinç ile örüntülü metinler olarak görülseler de yukarıda sözü edilen kutsallıktan kopuş, masalların kendinden önceki türlere nazaran daha realist bir içeriğe sahip olması sonucunu doğurmuştur. "*İktidar ilişkilerinin bulunmadığı bir toplum ancak soyutlamada var olabilir*" diyen Foucault'nun (2014:77) yargısından hareketle, sosyal yaşantıdaki bu yapının genelde folklorda ve anlatılarda daha özelde ise masallarda kendini gösterdiğini söylemek mümkündür. Çalışmanın bu kısmında masalları özellikle sınıfsal kimlikle bağdaştırmanın altında yatan temel sebep bu metinlerin içeriklerinde oldukça yaygın bir şekilde yer alan ve çoğunlukla fakir kız ve zengin erkek arasında gelişen aşk temasıdır. Dünya masallarında olduğu gibi Türk masallarının sonunda da yoksul bir aileye mensup olan genç ve güzel bir kız, çoğunlukla bir hükümdarın oğlu olarak beliren varlıklı bir genç adamla evlenir ve masal bu şekilde sonlanır. Bu durum, bu metinlerin sınıf temelli incelenmesini gerektirecek kadar yaygındır.[71]

Bu sınıfsal yaklaşımı temel alan Marksist Edebiyat Kuramı hakkında bilgi veren Eagleton, insanlar arasındaki ilişkilerin üretim biçimleri ile alakalı olduğunu belirterek, ortaçağda yer alan iki temel sınıftan bahseder (2014:19). Feodalizm ekseninde şekillenen bu sınıflardan biri köylüler iken diğeri de efendilerdir. Marksist yaklaşımın dogmalarından biri olan; egemen sınıfların, edebiyatı alt sınıfları sömürmek için bir araç olarak kullandığına yönelik fikirler, söz konusu olan edebiyat malzemesi sözlü anlatılar olduğu zaman geçersiz kalmaktadır çünkü bu malzemenin üreticisi doğrudan köylülerdir. Bu açıdan Marksist ideolojinin bir diskurdan, güçlü bir siyasal aygıta dönüştüğü Sovyet Rusya'da, folklorun yorumlanması dikkate değerdir. Bu konu üzerine kafa yoran ilk isimlerden biri olan Gorki, burjuva ürünleri olan yazılı edebiyat metinlerini topa tutarken ona alternatif olarak folkloru yüceltir. Aynı yazıda mitolojilerdeki

---

[71] Türk masalları içerisindeki cinsiyet rollerini mekân üzerinden sorgulayan Özünel, çalışmasında masal kadınlarının yolculuklarının sonunda nihai olarak ulaşmak istedikleri hedefleri "ev, er ve evlat" şeklinde formülize eder (Özünel, 2006:129). Bu formülizasyondaki er, şehzadeden başkası değildir ve aslında masal kadınının aradığı evin ve evladın da anahtarı erdedir.

ilahların egemen sınıflarla bağdaştırılması (2009:103) metinlerin sınıf temelli yorumlanmasına verilebilecek örneklerdendir. İlahları egemenlerle bağdaştıran bu anlayış, aynı anlatılar içerisindeki insanları ise köylüler ve emekçilerle eşleştirerek Marx'ın işaret ettiği üstyapı ve altyapıyı ayırmakta ve ideolojinin doğal bir sonucu olarak verdiği örneklerle, alt sınıfları alabildiğine yüceltmektedir.

İlhan Başgöz, folklor ürünlerinin, sınıf çatışmasını işleyen metinler olarak ele alınabileceğini *"Folklor, çatışmaları büyütmek, baş kaldırmalara destek olmak, kurulu düzene ve değerlere direnmeleri arkalamak, onları yıkmaya kalkışanlara güç vermek gibi bir işlev de görüyor"* (1996:2) diyerek ifade etmekte ve Türk kültüründen Köroğlu anlatıları, Nasreddin hoca fıkraları ve Pir Sultan Abdal deyişlerini bu çatışmaları içeren metinlere dair örnekler olarak sunmaktadır.

Çalıştığı konuya Marksist bir parametre ile yaklaşmayan araştırmacılar dahi sınıf ayrılıkları barındıran toplumlar üzerine çıkarımlar yapmaya çalışırken köylülerin sesini masallar üzerinden duymaya çalışmışlardır. Bu isimlerden biri olan ve 18. Yüzyıl Fransa'sının düşünsel tarihi üzerine çıkarımlar yapmaya çalışan Darnton, köylülerin zihinsel tarihini okumanın en elverişli yolunun masallardan geçtiğini dile getirmektedir (2015:269).

Çalışmanın bu kısmında ele alınacak olan masallardaki çatışmalar Başgöz'ün sözünü ettiği örneklerdeki kadar açık olmasa da örtülü bir sınıf ayrışmasının varlığı görülmektedir. Bu ayrışmada metni üreten kitlenin değerler dizgesinde "köylülük, yoksulluk, tarımsal üretim araçları, örgün eğitime ve yazıya uzak olma, kırda yaşama" gibi nitelikler yer almaktadır. Bu nitelikler masallardaki biz kümesinin içeriğini dolduran değerlerdir. Bu şekilde ortaya çıkan bir biz bilinci ile şekillenen masallarda bu bizin dışında kalan ve kısaca iktidar olarak tanımlanabilecek olan kümeye dair veriler aşağıda ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

2.4. Masalların Muktedirleri: Aristokrat Sınıf

Aristokrasinin masal dünyasındaki en ideal temsilcileri padişahın üç oğlundan en küçük olanıdır. Masalın asıl kahramanının bu üç şehzadeden en küçüğü olduğu özellikle vurgulanır. Kahramanları arasında şehzade olan masalların ezici çoğunluğunda, asıl kahramanın iki abisi daha vardır ve bunların atılıp da başarılı olamadığı maceralara atılan esas kahraman, başarıya ulaşarak ön plana çıkar. Bunun altında yatan temel sebeplerden biri, en küçük çocuğun diğerlerinden daha genç ve dolayısıyla masal prensesleri için daha cazip olmasıdır. Farklı masallardaki şehzadelerin betimlenmeleri yalnızca en küçük çocuk olmaları açısından değil aynı zamanda bedensel nitelikler üzerinden de benzerlikler göstermektedir. Hepsi güçlüdür, yakışıklıdır ve masallardaki tabirler ile söylemek gerekirse "ayın on dördüne benzerler". Kardeşler arasından en genç olanın daha şanslı olması durumu, yalnızca Axel Olrik'in epik yasalarından biri olan üçleme kuralı (2003:180) şeklinde olmayabilir, kimi durumlarda iki kardeş olsa da daima küçük olanın bahtının daha açık olduğu görülmektedir. *Kara Tavuk* masalında uğurlu bir tavuğu birlikte yiyen iki kardeşten küçük olanın başına bir devlet kuşu konar ve küçük kardeş ülkenin padişahı seçilir. Halk, çocuğun çok küçük olduğunu dile getirerek kuşu iki defa daha uçururlar ama kuş her seferinde aynı çocuğu seçer ve çocuk sonunda padişah olur (Boratav, 1969:115). Kuşun üç defa uçurulması ile aslında padişah seçilen çocuğun küçüklüğünün üç defa ardı ardına vurgulanarak pekiştirildiği çok açıktır.

Yalnızca padişah olmanın kahramanın yetkinliğini ve saygınlığını kanıtlamaya yetmediği aynı zamanda masaldaki erkek yöneticilerin genç olmaları gerektiği *Dünya Güzeli* adlı masalda görülmektedir. Bu masalda bir Şehzade, gözleri görmeyen babasını iyileştirecek ilacı aramak için bir yolculuğa çıkar ve başka bir ülkeye gider. O ülkenin yaşlı Padişah'ı bu Şehzade'nin becerikli olduğunu görünce ondan türlü türlü isteklerde bulunur. Son olarak Dünya Güzeli adıyla ün yapmış olan bir kızı ister. Şehzade kızı getirip Padişah'a teslim eder ancak kız, Padişah'ı yaşlı bularak istemez. Ona bir oyun yaparak yaşlı Padişah'ı öldürür ve genç Şehzade ile evlenir (Boratav, 1969:89). Dolayısıyla aristokrasiye mensup olan erkeklerin en ideal olanlarının, erkeklik performansı sergileme gücü yaşlı padişahlara nazaran daha fazla olan

şehzadeler olduğu söylenebilir. Şehzadeler içerisinde de en ideal olanı en genç olan şehzadedir. Bu tema kahramanları hayvan olan masallarda dahi işlenmiştir, *Üç Kuzu ile Kurt* adlı masalda kendilerine ev yapmaya çalışan üç kuzu bulunmaktadır. Bu kuzulardan önce en büyük olanı, sonra da ortanca olanı kurt tarafından yenir ancak en küçük kuzu olduğu özellikle vurgulanan kardeş, kurdu alt eder ve öldürür (Bakırcı, 2004:874). En küçük olan kahramanın daha büyük olan kardeşlerinin önüne geçip, onların başaramadığını başarma izleği içerisinde şunu da önemli bir ayrıntı olarak belirtmek gerekir ki, yaşa dayalı olan bu statü dağılımı, cinsel kimliğin önüne asla geçemez. Bu durumu bir örnekle berraklaştırmak gerekirse *Cazı Kız* adlı masalda iki kardeş bulunmaktadır ve büyük kardeş olan erkek çocuk idealize edilmiş bir kahraman olarak sunulurken, onun küçük kardeşi olan kız çocuğu tam bir antikahramandır ve doğumunun ardından önce bir eşek, sonrasında ise anne ve babasını yer (Boratav, 1969:126). Dolayısıyla yaşı ne olursa olsun, erkek kahramanların, kadın kahramanlardan daha saygın olması da kahramanların masallardaki beden tasarımlarına dair fikirleri göstermektedir.

Şehzadelerin anlatı içerisinde yer alan diğer tüm erkek kahramanlardan ayrılan bir saygınlığı vardır ve bu saygınlığın çeşitli bedensel göstergeleri mevcuttur. Şehzade, bedeninin doğal hâliyle son derece etkileyici olsa da bazı durumlarda şehzadenin kimliğinin göstergesi olarak bedenine bir işaret konulabilir. *Zümrüdüanka Kuşu* masalında kahraman, bir kalabalığın içinde ejderhanın yemek üzere olduğu prensesi kurtaran Şehzade'nin sırtına bir işaret koyar ve sonrasında Padişah ile birlikte onu ararken bu işaret sayesinde Şehzade'nin kimliğini tespit ederler (Alangu, 1961:112). Aynı işareti, kimliğini gizleyerek yurduna döndükten ve çeşitli kahramanlıklarla kendini ispatladıktan sonra da Şehzade olduğunun kanıtı olarak göstermektedir (Alangu, 1961:28). Kahramanın yurda döndükten sonra bu bedensel işaretleri kimliğinin bir kanıtı olarak göstermeden önce çeşitli yiğitlikler sergilemesi, aslında kimliğin tek ve kesin göstergesinin söz konusu işaretler olmadığını göstermektedir. Bu tarz işaretler, zaten var olan ve çeşitli biçimlerde gösterilen kahramanlığın ancak bir tescilleyicisi olabilir.

Bu işaretler bazı durumlarda kahramanlar arasında yaşanan çekişmelerde kimin statü olarak daha üstte olabileceğinin de bedensel kanıtları niteliğindedir. *Hayırsız Kız* adlı masalda, bir paşanın üç damadından biri Şehzade'dir ancak bu kahraman, Keloğlan kılığına girerek şehzadeliğini gizlemektedir. Bundan dolayı gerek Paşa, gerekse diğer damatlar bu Keloğlan'ı sürekli aşağılamaktadırlar. Bir gün Paşa hastalanır ve tedavisinin ceylan sütü ile yapılacağı söylenince damatlar ceylan sütü aramaya çıkarlar. Keloğlan kılığındaki Şehzade bu sütü bulur ve kılık değiştirerek ceylan sütü arayan diğer damatların karşısına çıkıp onlara ne aradıklarını sorar. Damatlar ceylan sütü aradıklarını söyleyince kendisinde ceylan sütü olduğunu, onlara verebileceğini ancak bunun karşılığında onların kalçalarına kızgın at nalı basmak istediğini söyler. Damatlar bunu kabul eder ve sahte Keloğlan damatların kalçalarına at nalını basıp ceylan sütü yerine eşek sütü vererek onları gönderir (Günay, 1975:500). Anlatının devamında kalçalardaki bu nal izinden bahsedilmese de bu kahramanlar arası erkeklik parantezindeki iktidar çekişmesinde sahte Keloğlan'a prestij kazandıran ve asla silinmeyecek olan bedensel bir nişan olarak kalır.

Kahramanın kimliğinin tescilleyicisi, onun teninin üzerindeki bir ben, iz ya da damga tarzı bir işaret olabileceği gibi, bu unsur, kahramanın silahı ya da herhangi bir aksesuarı olarak da belirebilmektedir. *Cazı Kız* masalında, yıllar sonra erkek kardeşi ile karşılaşan kız, karşısındakinin erkek kardeşi olduğunu onun parmağındaki altın yüzükten anlar (Boratav, 1969:127). Kahramanın silahı da onu, diğerlerinden ayırarak belirginleştiren bir işaret hâline gelebilmektedir. *Fırtına İblisi* adlı masalda, Şehzade, daha sonra evleneceği kızın yaşadığı bir saraya giren kırk hırsızı ve bir yılanı öldürür ancak yılana saplanan kılıcı sarayda kalır. Sarayda yaşayan Padişah, sabah olduğunda ölen hırsızları, yılanı ve kılıcı görünce bunu yapan kahramanı bulmak için bir ziyafet düzenleyip ülkedeki herkesi bu ziyafete davet eder ve gelenlerin kılıç kınlarından yola çıkarak kahramanı bulmaya çalışır. Sonunda kahraman bulunur ve Padişah, kızını bu Şehzade'ye verir (Kunos, 2016:90). Aynı tema bir başka masalda ise bir hançer üzerinden gösterilmektedir. Padişah'ın sarayına giren kahraman orada, Padişah'ın kızına âşık olan kırk devi öldürür ve Padişah'ın köpeğini de hançeri ile öldürerek hançerini mermer bir zemine saplı bırakır ve oradan

uzaklaşır. Sabah olduğunda manzarayı gören Padişah, hançerin mermer zeminden çıkartılamadığını görünce bu yiğidi bulmak ister ve ülkeye tellallar çıkartarak bu hançeri yerinden çekip çıkartana ödüller vereceğini duyurur. Şehzade saraya tekrar gelir ve kimsenin çekip çıkartamadığı hançeri, mermer zeminden çekip çıkartarak kahraman kimliğini ortaya koyar (Boratav, 2007:225). Bu son örnek, bir işaret olarak kahramanın silahına, ancak söz konusu kahraman tarafından hâkim olunabileceği fikrini yansıtmaktadır.

Gerçeklerin ortaya çıkmasını sağlayan ve kaynağı aristokrat kahramanda olan işaretler, kahramana ait olan eşyalar da olabilir. *Fesleğenci Kızı* masalında, Şehzade ile evlenmeden ondan üç çocuk sahibi olan yoksul kız, çocukların Şehzade'ye ait olduğunu kanıtlamak için zamanında Şehzade'den aldığı altın hamayıl, altın saat ve ipek poşuyu kullanmaktadır. Bu nesneleri üç çocuğunun boynuna asarak çocukları Şehzade'ye gönderen kız (Boratav, 2007:133), gerçeklerin ortaya çıkmasını sağlayarak şehzade ile evlenmeye hak kazanır. Şehzade'ye ait olan bu üç nesneyi, kız, erkek kılığına girip Şehzade ile satranç oynayıp kazanarak ele geçirmiştir. Aynı satranç oyunun sonunda Şehzade ile yatarak üç çocuk sahibi olan masal kızının, Şehzade'yi elde etmesinin göstergeleridir bu nesnelerin ele geçirilmiş olması. Dolayısıyla kahramanı temsil eden bedensel aksesuarlara yüklenen anlamın gücü bu masalda açıkça görülmektedir. Bu nesneleri ele geçiren, kahramanı da ele geçirir.

Sınıf ayrımının bedensel pekiştireçleri arasında kıyafetler de yer almaktadır ve bu kıyafetler sayesinde kişilerin konuşarak iletişime geçmesine dahi gerek duyulmaksızın, onların dâhil oldukları toplumsal sınıfların gösterildiği bilinmektedir. Kıyafet, iyi ile kötünün; yoksul ile zenginin; soylu ile köylünün ayrılmasında kullanılan temel göstergelerdendir.[72] Bunun için kimliğini gizlemek zorunda olan aristokrasi mensuplarının öncelikli olarak üzerlerindeki kıyafetleri değiştirdiği görülmektedir. Özellikle hükümdarlar, çeşitli durumlarda halka ait

[72] Kıyafet ve kent kavramları üzerine Avrupa toplumlarının kültürleri üzerinden topladığı malzeme ile çözümlemeler yapmaya çalışan Sennett, Yeni Çağ başında İtalya'da kıyafetlerin sınıfsal belirleyicilik konusundaki gücünü gösteren şu çarpıcı bilgileri vermektedir: "*Venedik hükümeti 1453 tarihli bir bildiride şöyle diyordu: 'Fahişeler sokaklarda, kiliselerde, her yerde mücevherler takınıp güzel giysiler giyerek dolaşıyorlar ve kıyafetleri soylu hanımlarla kadın yurttaşlarımızınkilerden farksız olduğu için sadece yabancılar değil Venedik sakinleri bile iyiyi kötüden ayırmayı başaramayıp sık sık onları birbirine karıştırıyorlar'*" (2008:215).

kıyafetler içerisinde kamusal alanlara çıkmaktadır. Padişahların, tebdil-i kıyafet içerisinde sokağa çıkma amaçlarından biri çocuk sahibi olmanın yolunu aramaktır. Aristokrasinin temsilcileri olan padişahların çocuk sahibi olamamaları geleneksel kültürün taşıyıcılarının kabulleri içerisinde başlarına gelebilecek en kötü şeylerden biridir, çünkü (özellikle erkek) çocuk sahibi olamayan padişahların iktidarlarının sürdürülebilirliği tehlike altına girmektedir. Bundan dolayı yalnızca masallarda değil aynı zamanda pek çok destan ve halk hikâyesinde de başlangıçta çocuk özlemi içerisinde olan ancak bir türlü çocuk sahibi olamayan üst düzey aristokrat yöneticilerin içlerinde bulunduğu açmaz, anlatının giriş epizotunu oluşturmaktadır. Anlatının devamında yöneticiler toplumsal fayda içeren pratikler sergiledikten ya da büyüsel güçler taşıyan bir derviş, Hızır vs. gibi yardımcılarla karşılaştıktan sonra çocuk sahibi olurlar. Bu tema *Sefa ile Cefa* adlı masalda tüm ayrıntıları ile belirmektedir. Bu masalda çocuk sahibi olamayan bir padişah ve lala üzüntülerinden tebdil-i kıyafet içerisinde sarayı terk ederler (Alangu, 1961:150) ve bir dervişle karşılaşarak dervişin kendilerine verdiği elmayı yiyerek çocuk sahibi olurlar. Görüldüğü gibi, padişah ve vezirlerin kurtuluşu kamusal alanda aramalarının yolu, kılık değiştirmekten, yani aristokrasiye dair bedensel göstergelerden kurtulmaktan geçmektedir. *Kara Yılan* adlı masalda da çocuksuzluktan kahrolan Padişah, veziri ile birlikte aynı yola başvurup kılık değiştirerek sarayı terk eder ve bir dervişle karşılaşır. Dervişe durumu anlatıp yılan da olsa bir çocuk sahibi olmak istediğini anlatıp dervişin verdiği elmayı alır ve onu eşi ile birlikte yedikten sonra eşi bir yılan doğurur (Alangu, 1961:188). Bu masal bir yandan padişahlar için tebdil-i kıyafet içerisinde gezmenin fonksiyonlarını gösterirken öte yandan da yılan da olsa (erkek) bir çocuk sahibi olmak istemesi ile aslında çocuksuzluk fikrinin aristokrasideki katlanılamazlığını göstermesi açısından çarpıcıdır. Bunlara benzer farklı anlatılarda olduğu gibi bu masalda da kahramanlara yardım eden dervişin, saraylarda değil de kamusal alanda ortaya çıkması ayrıca dikkat çekicidir. Kamusal alandaki kutsal yardımcıya ulaşmanın yolu ise aristokrasiyi temsil eden pahalı kıyafetleri çıkarıp halka ait olan ve onları temsil eden kıyafetleri giymekten geçmektedir. Özetle padişah kıyafetinden kurtulmak, yalnızca aristokrasinin kişiye sağladığı ayrıcalıklardan uzaklaşmak anlamına değil aynı zamanda aristokrasinin doğurduğu kutsala ulaşma sınırlayıcılığından da kurtulmak anlamına gelmektedir. Aristokrat kahramanların kutsal olana

ulaşma konusunda alt sınıflar kadar yetkin sayılmamaları, metinleri üreten kitlenin kendilerini daha saygın bir yere konumlandırdıklarını göstermektedir.

Kara Yılan masalının aristokrat sınıfın bedenine dair taşıdığı anlamsal yoğunluk bununla da sınırlı değildir. Anlatıda yılan olarak doğan Padişah'ın insanlaştırılması onun hayatının çeşitli noktalarında beliren bir kadın sayesinde gerçekleşir. Bu kadın hem bu yılanın ebesidir ki hiçbir ebe tarafından gerçekleştirilemeyen doğum, bu kadın tarafından gerçekleştirilir. Öte yandan kadın, sırasıyla Yılan Şehzade'nin önce hocası sonra da eşi olur. Eşi olduktan sonra gerdek gecesi onun yılan donundan çıkarak yakışıklı bir erkeğe dönüşmesini sağlar (Alangu, 1961:192). Davranış ve rollerin biyolojik realiteleri dahi dönüştürme gücü, yılanın insana dönüştürülmesi ile gösterilmiş olur ve bedenin bireye çizdiği sınırlar kaldırılır.

Çocuksuz padişahın çocuk sahibi olabilmesini sağlayan tebdil-i kıyafet içinde gezme, çocuğunu kaybeden padişahın çocuğuna ulaşmasını da sağlamaktadır. *Neydim Ne Oldum Ne Olacağım* adlı masalda bir çobanla evlenen kızının nerede olduğunu bilmeyen bir padişah, bir gün derviş kılığına girerek ülkeyi dolaşmaya çıkar ve şans eseri kızının evine kadar varır. Birbirlerini tanımamalarına karşın hikâyelerini anlattıktan sonra aslında baba-kız oldukları ortaya çıkar ve kaybettikleri mutluluğu yeniden yakalarlar (Günay, 1975:281). Mutluluk aristokratların sarayında değil kamusal alandadır.

Öte yandan tebdil-i kıyafet gezmenin, kahramana sağladığı bir başka avantaj da başarısızlık yaşama durumunda bu başarısızlığın doğuracağı trajediyi en aza indirebilmektir. Söz gelimi kahramanın, kamusal alanda karşılaştığı engellerle mücadelesi esnasında saraya mensup olduğunun bilinmesi hâlinde yaşanacak olan başarısızlık, toplum önünde onulmaz bir itibar zedelenmesine neden olabilir ancak bu kahraman mücadelesine farklı bir kılıkla giriştiğinde ve kaybettiğinde, toplum zaten kendisinden ümitli olmadığı için, bu olumsuz sonuç, kahramana pek de bir şey kaybettirmez. Aynı zamanda farklı bir kılık içerisindeyken mücadelesini kazanan kahraman, asaletinin kaynağının üzerindeki pahalı kıyafetlere değil, babasından aldığı han kanına dayandığını da topluma açıkça göstermiş olur. Bu temaya verilebilecek örneklerden biri olan

Hasan Tay masalında bir padişah, yönettiği kitleye hazinesinden sınırsız paralar dağıtan başka bir padişahın sırrını merak edip onun sarayına giderken tebdil-i kıyafete bürünür ve bu şekilde türlü maceralara atılarak istediği sırra ulaşır (Özçelik, 2004:397). *Zümrüdüanka* masalında ise yeraltına düşen küçük şehzade yeryüzüne çıktıktan sonra yurduna dönerken kılık değiştirir. Başına kasaptan aldığı deriyi geçirerek sahte bir kimliğe bürünen kahraman, tıpkı Bamsı Beyrek ve Odyseus gibi yurduna bir yabancı görünümünde döner (Alangu, 1961:115). Şehzade gibi masal prensesleri için aristokrasinin en tepesindeki figürün kasaptan aldığı deriyi kafasına geçirmesi sonucu sosyal sınıfların en alt kümelerinin temsilcisi olan Keloğlan'a benzemesi aslında bedensel göstergelerin sınıf ve kimlik belirleyici olarak ne denli önemli olduğunu da göstermektedir. Tıpkı gerçek Keloğlan masallarında olduğu gibi bu masalda da ümit vaat etmeyen ve anlatı içerisinde eğreti duran sahte Keloğlan, karşısına çıkan tüm engelleri bir aşarak kahramanlığını tesciller. Şehzade'nin sahte bir Keloğlan'a dönüşmesi motifine yer veren bir başka masal da *Hayırsız Kız* adlı masaldır. Bu masalda da yurdundan uzaklaşan Şehzade, çeşitli zorlukları aştıktan sonra Sahte bir Keloğlan'a dönüşür ve bir paşanın, üç damadından biri olur. Paşa, diğer damatlarını sevmekte ancak Keloğlan'dan nefret etmektedir ancak anlatının devamında Keloğlan kılığındaki Şehzade, öncesinde Paşa'nın hastalığına iyileştirecek olan ve kimsenin bulamadığı ceylan sütünü bulup götürmek, sonrasında da ülkeye saldıran düşman askerleri püskürtürken gösterdiği kahramanlıklar suretiyle itibar kazanarak Paşa'nın gözüne girer (Günay, 1975:501). İki kahramanlıkta da Keloğlan'ın mücadeleye girişecek olması dahi Paşa'nın gözünde gülünç bulunmasına karşın, sonunda Keloğlan kılığındaki Şehzade başarılı olur ve Paşa haksız çıkar. Bu masalda Keloğlan kılığındaki Şehzade, tüm engelleri aşıp kendini kanıtladıktan sonra aslında bir padişah çocuğu olduğunu vurgulamayı da unutmaz (Günay, 1975:501). Görüldüğü üzere çözülemeyen sorunların çözümünün kamusal alanda aranması esnasında, iktidar dünyası ile kamusal alan arasında kurulan ilişkinin anahtarı bedenin dönüştürülmesinde gizlidir ve bu dönüşüm bazen padişahların yoksul bir adam ya da derviş kılığına girerek; bazen de şehzadelerin sahte bir Keloğlan kılığına girerek bedenlerini dönüştürmelerinden geçmektedir.

Kimi masallarda ise tebdil gezen padişahın mutluluk kaynağı olabildiği görülmektedir. *Abalı Dondon* adlı masalda fakir bir süpürgeci kızı ile valinin oğlu nişanlanır ancak bir süre sonra çevresindekilerin etkisinde kalan valinin oğlu, kızı kendisine yakıştıramaz ve ondan ayrılıp başka biriyle nişanlanır. Bu duruma çok üzülen kızın babası onu, karşısına çıkan ilk erkeğe vereceğini söyler ve camiye gittiğinde karşısına çıkan çok yoksul bir adama kızını nişanlar ancak adam kızın yanına yalnızca geceleri geleceğini söyler. Anlatının devamında vali oğlunun düğününe çağrılan kız, yoksul sevgilisinin kendisine sağladığı cariyeler, faytonlar ve süslü kıyafetlerle düğüne gidince valinin oğlu, kıza tekrar âşık olur ancak kız bu sefer onu istemeyince mahkemeye giderler ve kızın nişanlısı olan ve yalnızca geceleri ortaya çıkan gizemli kişinin Padişah olduğu ortaya çıkar ve kız Padişah'la evlenerek mutlu olur (Seyidoğlu, 2016:248). Bu masal içerisinde padişahın alt sınıflara mutluluğu götürebilmesinin yolu kılık değiştirmekten geçmektedir.

Masal dünyasında bedeni örten kıyafetler aynı zamanda masal kahramanlarına kimlik de verir. Pek çok masalda, kılık değiştiren kahramanların kendilerini farklı cinsiyetlere mensupmuşçasına dahi sunabildikleri örneklere rastlamak olasıdır. *Tasa Kuşu* masalındaki Padişah'ın kızı, Tasa Kuşu adlı bir kuş tarafından saraydan kaçırıldıktan sonra erkek kılığına girer ve çeşitli mesleklerle uğraşır (Alangu, 1961:87,88,89). *Sefa ile Cefa* masalında da Şehzade Sefa, Yemen padişahının kızı ile evlenmek ister ve lalası ile birlikte kadın kılığına girerek Yemen padişahının sarayına giderler (Alangu, 1961:157). Bunlara benzer daha pek çok örneğin işaret ettiği nokta aynıdır. Kılık değiştirmek kamusal alanda hareket alanını genişlettiği gibi, özellikle cinsiyete dayalı rollerle kurgulanan konak ve saray gibi mekânlarda da kahramanlara hareket olanağı tanımaktadır. Padişahların cinsiyetleri istisnalar dışında erkek olarak belirmektedir. Bazı masallarda kadın padişahlar yer alsa da bu kadınlar anlatının sonunda şehzade ya da erkek padişahla evlenir. *Hasan Tay* masalında başta ortaya çıkan Padişah, kendisinden daha başarılı bir kadın padişah olduğunu öğrenince önce bu başarının sırrını anlayabilmek için büyük mücadelelere atılır ve anlatının sonunda kadın padişahla evlenir (Özçelik, 2004:405). Bu ve buna benzer anlatılarda kadınlar, yöneticilik yaparken

erkeklerden daha başarılı olarak belirseler de anlatının sonunda erkek egemenliğine teslim olmaktan başka bir şansları yoktur.

Din, insanların örgütlenmesini güçlendirerek, bir iktidar tarafından kolayca denetim altında tutulmasına olanak sağlamasından dolayı insanlık tarihi kralların ve rahiplerin işbirlikleri ile doludur. Dolayısıyla kitlelerin iktidar protestolarından dinsel göstergelerin de etkilendiklerini söylemek olasıdır. *Helvacı Güzeli* masalında ortalama bir ailenin kızı olan masal kahramanı anlatının iki yerinde tecavüz tehlikesi ile karşı karşıya kalır. Bu tacizcilerden biri, mahallenin camisinin müezzinidir diğeri ise vezirdir. Anlatı içerisinde aynı fonksiyonda beliren kahramanlardan birinin din adamı diğerinin ise iktidar temsilcisi olması, bu iki kurum arasında kurulan ilişkinin metne yansıması olarak yorumlanabilir. Masal içerisinde müezzinin kızı taciz etmek amacıyla ortaya çıktığı sahnede masalcı tarafından betimlenmesi, ahlak ve beden arasındaki ilişkiye dair metni üreten toplumun stereotiplerini göstermektedir. Müezzin şu şekilde tanımlanmaktadır: *"…ayağında nalınlar, bir peştamal kuşanmış, ense iki kat da cımbızla yolunası sakalı çember, kafası ustura ile kazınmış, iki parmak kaşlarının altından gözlerini belertmiş bakar*" (Alangu, 1961:28). Bu betimleme içerisindeki çember sakal gibi imgelerle, aslında masalcının yapmaya çalıştığı şeyin, yalnızca başlı başına müezzinin bedensel çirkinliğini tüketiciye sunmak değil, aynı zamanda dinsel değerlerin suiistimal edilmesine yönelik bir eleştiri olduğu da söylenebilir. Bu bağıntının kurulması ile de aslında iktidarların, kitle üzerinde tahakküm kurarken dini bir aygıt olarak kullanmalarının eleştirildiği söylenebilir. Bu eleştiri müezzinin bedensel çirkinliği üzerinden masalın tüketicilerine sezdirilmektedir.

Padişah ve şehzade gibi iktidar temsilcilerinin bedensel göstergeleri arasında erkeklik ve gençlik başta olmak üzere çoğunlukla güzel bedenler belirmektedir. Erkeğe özgü bu güzelliğin masallar içerisinde erkeklerin tanımlanmasında da kullanılan "ayın on dördü gibi güzel" formelleri ile yaygınlık kazandığını söylemek mümkündür. İktidar dünyasının özellikle bedensel göstergelerinin erkeklikle bağdaşan göstergeler olduğu söylenebilir. İktidar temsilcilerinin bu niteliklerinin kaynağının sırrı, bu kahramanların farklı kılıklarda atıldıkları mücadelelerde başarılı olmaları ile daha da karmaşık hâle

gelmektedir. Gerek estetik gerekse fiziksel güç açısından olumlanan iktidar temsilcilerinin kimliklerinin tescilleyicisi sayılan bedensel göstergeleri bulunabilmektedir. Bunun yanında iktidar temsilcilerinin hepten iyi ve olumlu kabul edilmediğinin, bu sınıfa eleştirel bakıldığının göstergelerini de iktidar temsilcilerine dair olumsuz beden tasarımları üzerinden okumak mümkündür.

İnsanın uygarlık tarihi, aristokrasinin kentsel yaşamla uyumunu pek çok ayrıntıda barındırmaktadır. Masallar içerisinde sınıf ayrımının vurgulanmasında kent, üst sınıfların en belirleyici ve geniş mekânlarından biri olarak belirmektedir. İncelenen masallarda görülmüştür ki eğer masal metninde bir kent adı verilmesi gerekiyorsa ilk sırayı İstanbul almaktadır. Bunun dışında Yemen, Hindistan, Çin gibi ülke adlarının kentle aynı fonksiyonda belirdiklerini vurgulamak yerinde olacaktır. Çoğu masalda aslında İstanbul Padişahı olarak anılan yönetici aynı zamanda ülkenin de yöneticisidir. İstanbul'un masallarda yakaladığı bu popülerlik Türk halk masallarında başka bir kente nasip olmamıştır ve bunun için İstanbul dışında adı anılan Şam gibi kentlerin sayısı çok sınırlıdır. İncelenen masallardan yalnızca birinde padişahın sarayının bulunduğu yer olarak Ankara yer almaktadır (Sakaoğlu, 2002:333). Çoğunlukla masal kahramanı olan prenseslerin memleketi İstanbul olarak görülmektedir. Bu prenseslerin evlendikleri şehzadelerin memleketleri arasında da özellikle Yemen'in ön plana çıktığı söylenebilir. Bir padişahın sahip olduğu gücün ölçüsü, hâkimiyeti altında tuttuğu kentlerin çokluğu ve yönettiği coğrafyanın genişliği ile ölçülmektedir. Kimi masallarda padişahların iktidar gücünün vurgulanmasının ülkesinin genişliği üzerinden yapıldığı görülmektedir. *Kara Yılan* masalındaki Padişah, bunun örneklerindendir ki kendisinin yönettiği ülkenin üzerinde güneşin hiç batmadığı dile getirilir (Alangu, 1961:185). Dolayısıyla masallardaki iktidar odaklarının mekânsal göstergeleri içerisinde kentler ve ülkeler başı çekmektedir. Buralarda sürdükleri hükümlerle iktidarlarını gösteren padişah ve şehzadelerin mücadelelerinde bu kentler ya da ülkeler araçsallaştırılmaktadır.

Ulusal, dinsel, sınıfsal ya da farklı türden kimliklerin birbirleri ile ilişkisi söz konusu olduğunda farklı mensubiyetlere sahip olan bireylerin birbirleri ile karşılaştıkları en temel mekânsal tasarımlardan biri ise meydandır. Toplanma, bilgilenme, buluşma, sosyalleşme mekânı olan meydan (Oğuz, 2019:52) iki

farklı grubun etkileşime geçtiği ve bireylere dağıtılan rollerin de düzenlendiği sembolik bir mekândır. Çoğu masalda beliren ve ülkenin yöneticisini seçmek için bir devlet kuşunun uçurulması ve bu kuşun bir kişinin başına konup onun hükümdar seçilmesi (Boratav, 1969:115) teması, meydanın, kimliğin kazanılmasında kullanılan en önemli uzamsal fonlardan biri olduğunun göstergesi olarak kabul edilebilir. Diğer taraftan sarayın dışı ise, padişahın toplumsal düzenin sağlanması için katkıda bulunmak adına ortaya çıkabileceği mekânlardandır. *Ettiğini Bulur* adlı masalda eşi hamile olan bir adam, başka bir adam tarafından öldürülür. Öldüren adam, katiline bir çocuğu olacağını söyler ve çocuğun adını Ettiğini Bulur koyması için karısına haber götürmesini söyleyip ölür. Katil, kadına gidip çocuğun adı ile ilgili eşinin vasiyetini söyler ve aradan yıllar geçtikten sonra bu kadın dere kenarında çamaşır yıkarken oğluna adı ile seslenince, bu isim oradan geçen Padişah'ın ilgisini çeker ve çocuğun hikâyesini dinleyip babasının katilini bulur (Alptekin, 2002:315). Adaletin dağıtılması, padişahın kamusal alana çıkması ile de gerçekleşebilmektedir. Kurtuluşun meydandan geldiği bir başka örnek de *Tufıl* adlı masalda yer almaktadır. Bu masalda idam edilmek üzere olan kahraman, idamından önce bandolarla şehirde dolaştırılmak ister ve bu esnada sevgilisine kendisini gösterir (Günay, 1975:423) ve anlatının devamında idamdan kurtulup evlenerek mutlu olur. Dolayısıyla ülkeyi yönetecek olan padişahın belirlenmesi şeklindeki iktidar paylaşımından, suçluların cezalandırılıp suçsuzların aklanmasına kadar toplumsal yaşantı ve iktidarla ilgili mekânsal göstergeler içerisinde genelde kamusal alanların daha özelde ise meydanların belirginleştiği görülmektedir.

Aristokrasinin daha dar mekânları arasında ise saray ve konaklar ön plana çıkmaktadır. Kentlere nazaran aristokrat kimliğin pekiştiriciliği açısından daha güçlü mekânlar olan bu saray ve konakların temel fonksiyonu, içinde yaşayanları, dışarıda kalan diğer sınıflara mensup olanlardan ayırarak sınıf bilincinin kalıcılığını sağlamaktır.

Bir saray ya da konak inşa ettirmek, hem aristokrasi sınıfına dâhil olmanın kesin bir nişanı hem de başka bir kente giden kahramanın orada saygınlık kazanabilmesinin en kesin yollarındandır. *Billur Köşk ve Elmas Sefine* masalında İstanbul Padişahı'nın kızı erkek kılığına girerek Yemen'e gittikten

sonra orada Yemen Padişahı'nın sarayının karşısındaki bir konağa yerleşir (Alangu, 1961:17). Masalın bu bölümünde özellikle yerleşilen konağın Yemen Padişahı'nın sarayının karşısında olduğu vurgulanmaktadır ki bu da masaldaki temel çatışkılardan olan iktidar mücadelesinin yapılar üzerinden sunulması olarak okunabilir.

Saray ve konak unsurlarının aynı fikri çağrıştırdığı bir başka örnek olan *Muradına Eremeyen Dilber* masalında ise fakir bir ailenin büyüsel nitelikler taşıyan bir kızları olur, kız sayesinde zengin olan aile kızın doğumundan bir gün sonra bir konak satın alıp içini döşetip oraya yerleşirler (Alangu, 1961:71). Bu mekânsal değişiklik birden gelen zenginlikle alakalı olan sınıfsal değişikliğin doğal sonucudur.

Fakir genç kızların şehzadeler ile evlenip saraya yerleşmeleri ya da yoksul masal kahramanlarının karşılarına çıkan büyüsel güçlere sahip olan kimselerden saray istemeleri de aynı temayı vurgulamak adınadır. Bu masallardan biri olan *İhtiyar Balıkçı* masalında bir balıkçı, balık tutarken oltasına bir peri kızı takılır ve balıkçının dileklerini sıra ile gerçekleştirir. İhtiyar Balıkçı bir gün, bu peri kızından bir saray diler ve kralları kıskandıracak bir saraya sahip olur. Ertesi günse yaşadığı köyün yöneticisi olmak istemesiyle (Yavuz, 2009:479), bir mekân olarak sarayın anlamını göstermektedir. *Tufıl* adlı masalda Arif adında zengin bir adamın kızı, içinde yaşadığı sarayın büyüleyiciliğinden kaynaklı olarak padişahları dahi kendinden aşağı görür ve kendisi ile evlenmeye gelen Padişah'ı reddeder (Günay, 1975:422). Kızın, Padişah'ı beğenmemesinin sebebi, Padişah'ın kıza görgüsüzce gelen davranışlarıdır ancak davranışlardaki soyluluk ve davranışları sergileyen kişinin içinde yaşadığı mekânın şatafatı arasında kurulan ilişkiyi bu masalda açıkça görmek mümkündür.

İçerdekileri, dışarıdakilerden ayırırken kullanılan mekânsal gösterge olan sarayın bu anlamının gücü ve yoğunluğu, *Cevheri Firoş* adlı masal metninde görülmektedir. Bu masalda zengin bir kız, bir tüccar ile evlenir ancak oğlan saraya gözleri kapalı getirildiği gibi, onun dışarıdan saraya tek bir nesne sokması yasaktır ve yasak ihlal edilince damat saraydan kovulur (Günay,

1975:444). Masallar içerisindeki erkeklik ve kadınlık rollerini temel alarak bir çıkarımda bulunmak gerekirse, evlendiği kadının sarayına yerleşerek kadının otoritesini de kabul eden damada, bu otorite, sarayı dışarıdan ayıran güçlü sınırlarla pekiştirilmektedir denilebilir. *Şah Meran'ın Yüzüğü* adlı masalda ise Padişah'ın kızı ile evlenmek isteyen fakir bir adamdan Padişah'ın sarayının tam yanına bu sarayı gölgede bırakacak bir saray yapması istenir. Büyülü yüzük yardımı ile görkemli bir saray yapan fakir gence, Padişah, kızını verir (Günay, 1975:473). Yoksul gencin kendisini aristokrasiye dâhil eden büyülü yüzüğü elde etmesi ise, erdemli davranışları ile ilgilidir. Çocukların eziyet ettiği bir yılan yavrusunu çocuklara para vererek satın alan gence, yılanın annesi büyülü bir yüzük verir ve genç bu yüzük sayesinde istediği her şeyi yapabilir ve yüzüğü kullanıp bir saraya sahip olarak aristokrasiye kendini dâhil etmeye çalışır.

Hayırsız Kız adlı masalda Keloğlan kılığına giren bir şehzade, bir paşanın damadı olur ancak Paşa, bu damadı sevmediği için onu bir eşek ahırına yerleştirir ancak zamanla bu damat kahramanlıklar göstermeye başlayınca önce bir davar ahırına, en sonunda da onun saraya yerleşmesine izin verilir (Günay, 1975:501). Bu masalda da kahramanın gittikçe artan iktidarının, yerleştirildiği mekânlar üzerinden açıklığa kavuşturulduğu görülür.

Öte yandan saray, konak ve köşklerin, kimliğin güvenli bir şekilde muhafaza edilebileceği mekânlar olarak sunulduğu da görülmektedir. Yapı; saray, köşk ya da konak olduğunda, bir ev fikrinin verdiği güvenlikten daha fazlası söz konusudur. Bu kabul, bazı masallarda köşklerin farklı sembolik anlamlarda belirmelerine de olanak sağlamıştır. *Billur Köşk ve Elmas Sefine* masalında Padişah'ın büyük arayışlar sonucu sahip olduğu kız, öncelikle güvenliğinin sağlanması için yalnızca tepesinde tek bir penceresi olan bir mağarada büyütülür ve kız yetişkin olduğunda babasından kendisine billurdan bir köşk yaptırmasını ister (Alangu, 1961:13). Türk masallarındaki temel kaygılardan biri, masal prenseslerinin namuslarının korunmasıdır ve tam da bundan dolayı kızını yıllarca mağarada muhafaza eden Padişah, onu yeryüzüne çıkartırken de şatafatlı bir köşkün içine yerleştirir. Ancak bu köşk billurdan inşa edildiği için estetik ve çekici olduğu kadar da kırılgandır. Billur taşı üzerinden vurgulanan bu kırılganlık fikri, kamusal alana çıkan kızın namusunun muhafaza

edilmesinin zorluklarını sezdirmek adınadır. Başka bir deyişle kızın bir padişah kızı olmasından kaynaklanan muktedir kimliği “köşk” üzerinden vurgulanırken köşkün içinde oturacak olan kahramanın cinsel kimliği ile alakalı olarak tehlikelere açık oluşu da sarayın yapıldığı madde olan “billur” üzerinden sunulmaktadır.

Sarayın taşıdığı güvenlik anlamı *Melikşah* masalında belirgin bir şekilde görülmektedir. Bu masalda kuş donundaki sevgilisi insan donuna girdikten sonra onu tekrar kuşa döndürecek olan kılıfı alan Şehzade, babasına giderek evlenmek istediğini söyler ve babasından kendisi için bir saray yaptırmasını ister. Babası sarayı yaptırırken sevgilisinin don değiştirmesini sağlayan kılıfı, sarayın temeline gömerek onun insan donundan çıkmasını engellemeye çalışır (Sakaoğlu, 2002:401). Güvenliğin başlı başına mekânsal sembollerinden biri olan saray, onun temeli, yani en dibi öne çıkartılarak bu güvenlik fikri pekiştirilmektedir. Ancak kız, saray bittikten sonra sarayın temeline konan kılıfını kolayca alır çünkü bu kız bir peri kızıdır. Tüm bunlar, aslında sarayın doğurduğu güvenlik fikrinin, yalnızca insanlardan gelebilecek olan tehlikeler için söz konusu olduğunu göstermektedir.

Padişahlara ait olan saraylar öylesine büyüktür ki bu durum, masallar içerisinde alt sınıflara mensup bireylerin içinden çıkamayacağı durumların ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. *Köylü ile Sultan Mahmut* adlı masalda bir padişah bir ağaçtan armut yer ve ağacın sahibine gidip kendini tanıtarak başı sıkışırsa kendine gelmesini söyler. Bir süre sonra adam tarlaları ile ilgili haksız bir mahkeme kararını Padişah’a bildirip yardım almak ister ve Padişah’ın sarayına gider. Köylüyü sarayda bir odaya yerleştirirler ve gece bir nedenle odasından çıkan köylü, dönerken odasını bulamayınca, saray nöbetçileri gelip bu köylüyü casus sanıp zindana atarlar ve köylü, ancak aradan üç yıl geçtikten sonra kurtulur (Boratav, 2007:244). Bu masalda sembolik bir mekân olarak sarayın karmaşasının, o sarayın içinde yaşayan Padişah’ın yönettiği ülkenin hukuksal kargaşası ile örtüştüğü belki de onu yansıttığı söylenebilir.

Bazı masallarda birden fazla saray yer alabilmektedir. Bu tarz masallar, tek bir iktidar odağı ve yönetilenlerin ilişkilerini düzenlemekten ziyade farklı

iktidar odaklarının mücadelelerine sahne olmaktadır. Söz gelimi *Billur Köşk ve Elmas Sefine* masalında İstanbul Padişahı ve Yemen Padişahı'nın mücadelesi; *Sefa ile Cefa* masalında İstanbul, Yemen ve Hint padişahlarının çekişmesi saraylar üzerinden gösterilmektedir. *Fırtına İblisi* adlı masalda ise altı farklı saray ve dolayısıyla altı farklı padişah ve altı farklı iktidar odağı bulunmaktadır (Kunos, 2016:87). Saray ve dolayısıyla padişah sayısının fazla olduğu masallardan biri de *Bostancı Dede* masalıdır. Bu masalda da toplamda dört saray ve dört padişah yer almaktadır. Bu padişahlardan birinin en küçük oğlu masalın asıl kahramanıdır ve diğer sarayları dolaşarak kendi statüsünü kazanır. Öncelikle ilk saraya gider ve orada bulunan Padişah'ın en küçük kızına âşık olan kırk devi öldürerek bu en küçük kızla evlenir (Boratav, 2007:225). Anlatının devamında Şehzade'nin eşini Bostancı Dede adlı bir ihtiyar kaçırır ve eşini kurtarabilmek için gerekli olan kanatlı atı alabilmek için bir padişahın sarayında seyislik yapar, oradan atı alır ve sevgilisini kurtarır (Boratav, 2007:228). Son olarak da Şehzade'nin sevgilisini bir yılan esir alır ve Gül Sinan hikâyesini dinlemeden sevgilini bırakmam deyince Şehzade bu hikâyeyi tek bilen kişi olan bir padişahın yanına gider ancak Padişah bu hikâyeyi anlattığı herkesi öldürmektedir. Şehzade bu engeli de aşıp kendi kahramanlığını herkese göstermiş olur (Boratav, 2007:232). Görüldüğü gibi masal boyunca Şehzade'nin sembolik yükselişinin kilometre taşları hep saraylar olarak tasarlanmıştır ve her sarayda Şehzade biraz daha güçlenerek iktidar alanını arttırır. Masalların asıl kahramanları olan şehzadelerin doğduğu sarayın dışındaki tüm saraylar, bir şekilde şehzadenin kahramanlığını gösterebilmesi için araçsallaştırılmaktadır. Bu araçsallaştırma bazen o saraydan kahramanın kızının şehzade tarafından alınması, bazen de şehzadenin o sarayın yöneticisi olan padişahı alt etmesi şeklinde gerçekleşebilmektedir.

Sarayın içinin de belirli bir statü dağılımına göre bölümlendirildiği ve düzenlendiği görülmektedir. *Bostancı Dede* masalında kale duvarını aşarak Padişah'ın sarayına giren kahraman, birinci katta "kul karavaş" olarak adlandırılan kölelerin, ikinci katta cariyelerin, üçüncü katta Padişah ve karısının, dördüncü, beşinci ve altıncı katlarda Padişah'ın kızlarının yattıklarını görür, en üst katta yatan kız ise Padişah'ın en değerli kızı olan en küçük kızıdır (Boratav,

2007:224). Bu anlatı içerisinde ulaşılmaya çalışılan kişi Padişah'ın en küçük kızı olduğu için mekânsal kurguda en saygın yer olan en üst kat da ona verilmiştir.

Sarayın kendi içindeki bölümleri üzerinden, içerde yaşayanların mahremiyet eşiklerinin ve davranış biçimlerinin belirlendiğini de söylemek mümkündür. Bu kapsamda sarayın yöneticisi olan padişahın en mahrem alanı yatak odasıdır. Alt sınıflara mensup olan bireylerin kendilerini kanıtlamaları esnasında aristokrasiye ait mekânların araçsallaştırılması örneği *Hırsız ile Yankesici* adlı masalda Padişah'ın yatak odası üzerinden belirmektedir. Bu masalda bir kadının iki kocası vardır ve bunlardan biri hırsız, diğeri de yan kesicidir ve kadın ikisini de idare etmektedir. Bir gün bu iki koca ev dışında karşılaşırlar ve ikisi de aynı kadınla evli olduklarını anlayıp önce kavga edip sonra da kadıya giderler. Kadı, olanları dinledikten sonra bu kocalara mesleklerini sorar ve hangisi mesleğinde daha becerikli ise kadını onun almaya hakkı olduğunu hükmeder. Bunun üzerine mesleki becerilerini göstermek için yarışmaya başlarlar, yankesicinin birkaç numarasından sonra hırsız saraya girer ve oradan Padişah'ın yatak odasına kadar gidip onun ayaklarını ovalayan lalasını bir zembile koyup tavana çeker ve lala taklidi yaparak, uyumak üzere olan Padişah'la konuşmaya başlar ve kendi hikâyesini anlatır. Padişah'ın yatak odasına kadar girip yaptıklarını bir hikâye gibi Padişah'a anlatan hırsız, saraydan sabaha karşı çıkar gider. Sabah olduğunda Padişah, lalayı tavanda asılı görünce kendisine hikâyeyi anlatanın hırsız olduğunu anlar, tellallarla hırsız ve yankesiciyi saraya çağırır ve kadını hırsızın hak ettiğine hüküm verir (Alangu, 1961:149). Bu masalda hırsızı, yankesiciye nazaran ayrıcalıklı kılan beceri, Padişah'ın yatak odasına girebilmiş olmasıdır. Padişah gibi iktidarın en tepesinde bulunan bir kişinin yatak odasına girebilmek, büyük bir beceri olarak kabul edilmektedir.

Saraylardaki mesleki çeşitlilik de aslında aristokrasi ve diğer sınıflar arasındaki temel farklılıklardan biridir. Kullukçusundan çeşnicisine kadar farklı mesleklere mensup olup da sarayda görevli olan yardımcıların niceliği ile o sarayın veya konağın içinde yaşayanların kamusal alanda yakaladığı saygınlık arasında bir doğru orantı olduğu söylenebilir. Özellikle bu saraylarda konukların ağırlanması esnasında bu yardımcıların sayısı üzerinden karşıt gruplar

arasındaki çatışmaları okumak olasıdır. *Billur Köşk ve Elmas Sefine* masalında kendisini görüp almadan giden Yemen Şehzadesi'ne ders vermek isteyen masal prensesi, Yemen'e gidip orada bir konağa yerleştikten sora Yemen Şehzadesi, kızı istetmek için annesini gönderir ve ikisi arasındaki çatışmada konaktaki yardımcıların birer figürana dönüştüğü görülür. Söz gelimi Şehzade'nin annesinin eve gelirken getirdiği mücevher kakmalı altın nalınları alan Prenses, onu mutfaktaki Arap halayığa verir (Alangu, 1961:18). Bu, çok büyük bir aşağılama göstergesidir. Bu ve buna benzer örnekler göstermektedir ki sarayın içi de aslında homojen bir yapıya sahip değildir.

Yalnızca eğlence için dahi sarayda pek çok kişinin çalıştırıldığı *Ali Cengiz Oyunu* adlı masaldan okunabilmektedir. Söz konusu masalda sarayın şatafatı vurgulanırken orada bulunan çengi, çalgı, cambaz, hokkabaz, parendebaz, sihirbaz gibi kişilerin varlığından söz edilir (Alangu, 1961:167). Masalın sonunda yine aynı sarayda sırf Padişah'ın eğlenebilmesi için büyük bir sihirbazlık gücü gerektiren Ali Cengiz Oyunu adlı oyun icra edilir (Alangu, 1961:172). Saraydaki yardımcıların hocalardan hokkabazlara kadar çeşitlenmesi bu mekândaki otoritenin sınırsızlığına işarettir. Yalnızca eğitim için dahi pek çok çalışanın saraylarda bulunması, *Cevheri Firoş* masalında görülmektedir. Bu masalda bir kızla evlenmek için onun sarayına giden genç bir adam kızı beklerken sırayla içeri giren kadınların, bu kızın hocası olduğu ardı ardına vurgulanarak (Günay, 1975:443) saray içi çalışanların nicelikleri üzerinden güç ve otorite temsili yapılmaktadır. Bu gösterinin etkisinde kalan damat, anlatının devamında bu otoriteye teslim olarak kendisine konulan sınırlayıcı şartları kabul ederek saraydan almak istediği kızın iktidarına bir nevi teslim olur.

Saray, her yönü ile iktidarın mekânsal merkezi olduğu için masal prenseslerinin de ulaşmaya çalıştıkları temel mekânlar arasındadır. İster bir sarayda doğmuş olsun isterse bir yoksul evinde, kadın masal kahramanları istisnasız bir şekilde bekledikleri şehzadelerle evlenirler ve sonrasında saraya yerleşirler. Öte yandan saraya gelin olarak giden kadının saraydaki iktidarının meşruiyeti için bir erkek çocuk doğurması gerekmektedir.

Toplumsal esenliğin sağlanması için gerekli olan hukuksal yapının en önemli otoriteleri olan kadıların evleri de iktidarın sembol mekânlarındandır. *Hırsız ile Yankesici* adlı masalda bir örneği görüldüğü üzere (Alangu, 1961:149) kadıların çözemeyeceği sorunların adresi ise padişahlardır. Ancak bazı masallarda sorunların çözümü için kadıya gidilir. Bu masallardan biri olan *Derviş Baba* masalında sorunun çözümü için kadıya gidilir ancak masalın grotesk yapısı içerisinde delilik emareleri sergileyen davacı ve davalının bu hâline önce kadı da katılsa da sonunda sorunu çözer (Boratav, 1969:281). Bu kapsamda kadıların evlerinin de padişahların saraylarına benzer işlevler üstlenen mekânlar olarak belirdiği söylenebilir.

Anlatılar içinde aristokrasiyi temsil eden mekânlar arasında en öne çıkan yerlerin saraylar olduğu ve saraylara benzer fonksiyonlarda konakların ve köşklerin de kullanıldığı görülmektedir. Bu saraylar, hukuki işlerin düzenlenmesinden kaynak dağılımına kadar iktidarın en sembolik mekânlarıdır. Sarayı çevreleyen kale, o kalenin içinde bulunduğu kent, kentin içinde hukuksal meselelerin çözüldüğü kadı evleri gibi mekânlar da bu iktidar göstergeleri arasında kabul edilmektedir. Anlatılar içerisinde iktidar göstergesi olarak kabul edilen ve sınıf bilincini ön plana çıkaran bu mekânlara karşı protest bir tavrın sergilendiği söylenemez. Aksine, alt sınıflara mensup olan bireyler saraya karşı protest bir tavır sergilemek yerine bir şekilde bu bireylerin kendilerini saray ile bütünleştirme çabası içinde olmaları ayrıca dikkat çekicidir.

Ahlaksızlıkların bazı anlatılarda yöneticilerle özdeşleştirildiği görülmektedir. Özellikle masal metinlerinde, çoğunlukla kadın erkek ilişkilerinin temayı oluşturmasından mütevellit, ahlaksızlık vurgusu da bu ilişkilerde uyulması gereken kurallara sadık kalınmaması şeklinde ortaya çıkabilmektedir. *Helvacı Güzeli* masalında alt sınıflardan bir adam oğlunu da alıp uzak bir yere gider. Evinden uzaklaşırken de kızına namusuna sahip çıkmasını salık verir ve kızını mahallenin camisinin müezzinine emanet eder. İronik bir biçimde bu müezzin, kızın ilk tacizcisi olacaktır. Müezzin bir gün minareden ezan okurken bu kızı kuyudan su çekerken görür ve göz koyar. Yaşlı bir kadınla işbirliği yaparak bu kızı tuzağa düşürür ve hamamda yakalayıp tecavüz etmeye kalkar ancak kız aklını kullanarak bu saldırıdan kurtulur (Alangu, 1961:28). Bunun üzerine kıza

sahip olamayan müezzin iftiralar içeren bir mektup yazar ve kızın babasına yollar. Anlatının devamında şehzade ile evlenen ve üç çocuk sahibi olan kız, bir gün eşine aile bireylerini görmek istediğini söyler ve eşi de vezirinin himayesinde kızı yurduna ziyarete yollar. Vezir yolda kıza tecavüz etmeye kalkar ve razı olmaması hâlinde çocuklarını öldüreceğini söyler. Kız ise, çocuklarının ölmesi pahasına ona teslim olmaz ve çocuklarını kaybetse de kendisi bir şekilde kurtulur ancak vezir, şehzadenin yanına giderek kıza iftiralar atar (Alangu, 1961:34). Bu anlatı içerisinde müezzin ve vezirin dört temel ortak özelliği bulunmaktadır. Bunlardan birincisi ikisinin de toplumsal örgütlenmenin saygın noktalarında yer almalarıdır, ikincisi ise kendilerine güvenilip kızın emanet edilmesidir, üçüncü ortaklıkları ise ikisinin de güvenilirliklerini boşa çıkartıp kıza tecavüz etmeye kalkışmaları ve son olarak ikisinin de kıza sahip olamayınca iftira atmalarıdır. Bu iki antikahramana kızın emanet edilmesinin, söz konusu kişilerin meslekleri de hesaba katıldığında, aslında sembolik bir anlam barındırdığı söylenebilir. Kızın emanet edilmesi, aslında kitlenin kendi toplumsal denetimini iktidara emanet etmesi şeklinde okunabilir. Özellikle tecavüze kalkışma ve iftira atarak sosyal normlara dayanarak kızı toplumdan tecrit etmeye çalışmaları, vezir ve müezzin üzerinden kitlenin iktidar mekanizmalarına getirdiği eleştirinin ne denli sert olduğunu göstermektedir. Nitekim anlatının sonunda kız, başından geçenleri kalabalık bir toplum içinde anlattıktan sonra dinleyen cemaat, vezir ve müezzini döver ve sabah olurken de onları asarak cezalandırır (Alangu, 1961:39). Dayağın cemaat tarafından, onlar üzerinde denetim gücüne sahip olan vezir ve müezzine atılması, anlatının temelindeki sınıfsal tavrı da göstermektedir. Burada cemaat, aslında toplumun temsilcisi olarak belirirken vezir ve müezzin de iktidarın temsilcileridir ve anlatının sonunda kendisine haksızlık yapıldığını düşünen kitle, iktidara karşı saldırıya geçmektedir.

Orta Çağ dünyasında aristokrasinin töreleri, bağlayıcılığı çok güçlü olan sosyal normlardır ve bu normların gündelik yaşantıyı biçimlendirmesinin örneklerini masallarda da görmek olasıdır. *Zümrüdüanka Kuşu* masalında kahramanlıkları ile iki abisinin prestijini sarsan küçük şehzadeyi durdurmak isteyen ağabeyleri daima töreleri öne sürer. Saraya elmaları yemek için gelen ejderhayı yaralayarak prestij kazanan küçük şehzade, ejderhayı öldürmeye

kuyuya gittiklerinde ağabeyleri tarafından töreler öne sürülerek geri plana itilir (Alangu, 1961:105). Yine anlatının devamında kuyudan üç kız çıkartan küçük şehzadenin sevgilisinin güzelliğine hayran kalan ağabeyler, onu "*Vay düzenci, bre yol yordam usûl bilmez, başına buyruk, töreden kopuk, hem de şımarık bacaksız. Ağaları dururken kızların en güzelini, hasını kendine saklamış*" (Alangu, 1961:108) diyerek tepki gösterirler. Kahramanın kendilerinden önce kuyuya girerek yükselişini durdurma girişimleri ve bu tepki, yaşça büyüklere ayrıcalık tanıyan törelerin, yine yaşça büyükler tarafından istismar edilmesidir denebilir. Dolayısıyla iktidar temsilcilerinin töreleri, toplumsal fayda gözetmek yerine kişisel çıkarları için kullanabileceği fikri, bu masalda kahramanın iki abisinin söylem ve davranışlarına yansımıştır.

Padişahların iktidarlarını pekiştirebilmek için kendi çocuklarını kurban etmekten çekinmemeleri de aslında ahlaki bir problem olarak ele alınabilir. *Zümrüdüanka Kuşu* masalında bir ülkenin tek su kaynağı olan bir kuyunun başında bir ejderha beklemekte ve kimseye su vermemektedir. Yılda bir gün bu ejderhaya bir kız verirler ve ejderha kızı yerken herkes kuyudan doldurabildiği kadar su doldurur ve yıl boyunca o suyu içerler. Bir gün, Padişah kızını ejderhaya yollar ve o esnada orada olan başka bir ülkenin şehzadesi kızı kurtarır ve kız sarayına döner. Kızını gören Padişah'ın söylediği sözler, aristokrasi sınıfındaki iktidar arzusunun evlat sevgisinin önüne geçecek kadar güçlü olduğunu gösterir. Padişah, kızına şöyle seslenir: "*Bre yolsuz kız, neden kaçtın? … Ben seni gözden çıkarmasam ne kul yaşar ne devlet*" (Alangu, 1961:111). Bu ifade Padişah temelinde aristokrasinin önceliklerini göstermektedir. Buna göre Padişah'ın elindeki en büyük iktidar aygıtı olan devletin yaşatılması en temel gereksinimlerden biridir ve bunun için iktidar mensupları kendi evlatlarını kurban etmek de dâhil olmak üzere her şeyi yapabilir fikrinin vurgulandığı açıktır.

Masalların dünyasındaki ideal olmayan iktidar temsilcilerinin açgözlülükleri ve bencilliklerine dair stereotipler daha farklı davranışsal göstergelerle de şekillenebilmektedir. Ülkedeki hırsız ve yolsuzlarla anlaşmalar yapmak da bu kümeye giren bir ahlaksız davranış örneği olarak ele alınabilir. *Keloğlan ve Kırk Haramiler* adlı masalda Padişah'ın, Kırk Haramileri yılda bir defa sarayına

çağırıp onlara ziyafet vermesi karşılığında da haracını alması dile getirilmektedir (Alangu, 1990:71). Aynı anlatı içerisinde Keloğlan'ın Padişah'ı alt etmesi de aslında iktidardan alınan sembolik bir intikamdır. Üç gece ardı ardına kılık değiştirerek zindandan kaçan Keloğlan, Padişah'ın yatak odasına gider ve Azrail taklidi yaparak Padişah'ı korkutur ve sonunda Padişah pes eder ve Keloğlan'ı zindandan çıkardığı gibi aynı zamanda ona bir ev ve kese kese altın verir (Alangu, 1990:77). Halka saldıran bu haydutların, Padişah ile işbirliği yaptığına dair fikirler, masalı üreten halkın iktidara olumsuz bakışı ve protest tavrının işareti olarak kabul edilebilir. Bu tavrın işlendiği anlatının başında halkı soyan haydutlarla aynı düzlemde ve işbirliği içerisinde ortaya çıkan iktidarın temsilcisi olan Padişah, anlatının sonunda kendi kaynağını, halkın temsilcisi denilebilecek Keloğlan ile paylaşmak zorunda kalır. Dolayısıyla üst sınıfların potansiyel ahlaksızlıklarının alt sınıflardan çıkan bir temsilci tarafından düzeltilebileceği fikri vurgulanmaktadır.

İktidarın tesis ettiği hukuk sistemindeki en büyük otoritenin padişah olması, alt sınıflarda tedirginlik yaratmaktadır ve bunun bir sonucu olarak padişahlar ve şehzadeler acımasızlıkla bağdaştırılmış ve potansiyel kıyıcılar olarak kabul edilmiştir. *Dülger Kızı* masalında çocuğu olmadığı için çok üzülen bir dülger, kendisine ahşaptan bir kız çocuğu yapar. Bunu gören Şehzade, kıza âşık olur ve Dülger'in eşi, cellada teslim edilmekten korktuğu için kızın gerçek olmadığını söyleyemez ve tahtadan kızı sanki gerçek bir kızmış gibi gelinlik giydirerek Şehzade'ye verir (Boratav, 2007:155). Anlatının devamında şans, kadına yardım eder ve tahtadan kızın yerine bir su perisi geçer. Bu masala yüzeysel olarak bakıldığında her ne kadar yoksul Dülger'in karısı, Padişah'ı kandırma girişiminde bulunarak bir ahlaksızlık sergiliyormuş gibi görünse de aslında onu buna iten sebep, Padişah'ın kitlede doğurduğu korkudur.

İktidarın acımasızlığına dair stereotipleri gösteren bir başka masal da *Üç Dokumacı Kardeş* masalıdır. Bu masalda, dokumacılıkla geçinen bir ülkeyi yöneten Padişah ve Vezir, o ülkede dokumacılık mesleğini yasaklarlar ve bu mesleği sürdürenleri idam edeceklerini açıklarlar. Dokumacılıkla geçinen üç kardeş bu mesleği icra etmeyi, geceleri evlerinde gizli gizli sürdürürken ülkeyi kontrole çıkan Padişah ve Vezir bu evde dokuma yapıldığını anlayıp gizli gizli

dinlemeye başlarlar ve ertesi gün üç kardeşi saraya çağırıp her şeyi anlatmalarını isterler. Kardeşler durumu anlatır ve Padişah da ne isterlerse vereceğini söyleyince en büyük kardeş Padişah'ın kızını, ortanca kardeş de vezirin kızını ister ancak en küçük kardeş kuldan bir şey istemeyeceğini, yalnızca Allah'tan isteyeceğini söyleyince idam cezasına çarptırılır. Anlatının sonunda büyük kardeşler bir şekilde ölür ve en küçük kardeş ölümden kurtulup çok zengin olarak vezir ve Padişah'a büyük bir ders verir (Sakaoğlu, 2002:350). Bu masalda öncelikli olarak nedeni belirtilmeden bir ülkenin geçim kaynağının en yüksek otorite olan Padişah tarafından yasaklanması, halkın onaylamadığı bir davranış olarak belirir. Özellikle anlatıdaki küçük kardeşin Allah'ı öne sürerek Padişah'ın lûtfunu reddetmesi başlangıçta iktidarın sergilediği tavrın yanlışlığının yeniden vurgulanması için sergilenen bir protesto olarak okunabilir.

Padişahların otoritelerini bilinçsizce kullanmaları da iktidarın, kitle tarafından eleştirilen niteliklerindendir. Kimin ölüp, kimin yaşaması gerektiğine karar veren mercilerin en güçlüsüdür padişahlık kurumu. Bu sınırsız yetkinin yanlış kullanılabileceği fikri ile iktidara eleştiri getirilmesinin bir örneği *Dev Baba* masalında görülmektedir. Masalda bir padişahın üç kızı vardır ve Padişah, kızlarını evlendirmeden önce onların bir rüyaya yatmasını ister. İlk iki kızı, rüyalarında gördüğü kişilerle evlendirir ancak, rüyasında babasının kendi ellerine su döktüğünü gören üçüncü kızın bu rüyası babasını sinirlendirir ve kızını idam ettirmek için cellatlara verir. Cellat acıyıp kızı idam etmez ve kız başından türlü maceralar geçtikten sonra bir şekilde rüyası gerçekleşir ve yıllar sonra babası, farkına varmadan kızının ellerine bir hizmetkâr gibi su döker ve sonunda gerçekler ortaya çıkar (Boratav, 1969:79). Anlatı içerisinde Padişah'ın yaptıklarından pişman olması, otorite sahiplerinin yanlış kararlar verebileceğine dair fikirleri göstermektedir. Bu kurguda Padişah'ın çatıştığı kişi, her ne kadar alt sınıfları temsil etmeyen bir figür (kendi kızı) olarak belirse de anlatılar içerisindeki kadınlık ve erkekliğin hiyerarşisi düşünüldüğünde bir ast ve üst temasının işlendiği açıktır.

Öte yandan aristokraside ahlaksızlıklar yalnızca erkeklerde değil aynı zamanda kadınlarda da belirginleşmektedir. *Şah Meran'ın Yüzüğü* adlı masalda Padişah'ın kızı, kocasını bir Arap'la aldatmaktadır. Gerçekleri öğrenen kocası,

durumu kızın babasına haber verir ve baba hem kızını hem de Arap'ı öldürerek soruna bir çözüm getirir (Günay, 1975:475). Ahlaksızlık göstergelerinin masallar içindeki en yoğun şekli antropofaji izleği üzerinden gösterilmektedir. İktidar temsilcileri içerisindeki hanibal kahramanlar çoğunlukla kadın olarak belirir. Örnek olarak *Hayırsız Kız* adlı masalda üç oğlu olan bir padişahın bir kızı olur ve henüz bir bebekken ahırdaki atları çatlatan bu kız masalın sonunda iki abisini, annesini ve babasını yiyerek Padişah'ın ocağını söndürmeye çalışır. Ondan kurtulan tek kişi olan Padişah'ın en küçük oğlu, bu kızı öldürerek sorunun kaynağını kurutur (Günay, 1975:501).

Masallarda alt sınıfa mensup olan bazı kahramanların, kendi çıkarları için giriştikleri mücadelede tüm olumsuz davranışları sergileyebilme potansiyeli barındırdığı fikri göze çarpmaktadır. Bu kabul, metni üreten kitlenin kendine dönük fikirlerin bir kısmını göstermektedir. Bu nitelikleri taşıyan hilebaz (trickster) kategorisine Türk halk kültüründen dâhil edilebilecek masalların başında Keloğlan masalları gelmektedir ancak Keloğlan dışında bu masallara verilebilecek örnekler de yer almaktadır.[73] *Nohut Oğlan* adlı masal, baştan sona hilebaz kategorisine dâhil edilebilecek bir başkahraman barındırmaktadır. Bu kahraman, fakir bir ailenin çocuğu olan Nohut Oğlan'dır. Fakir ve çocuğu olmayan bir kadın kalburda nohut elerken "şu nohutlar kadar da olsa bir çocuğum olsa" diye içinden geçirdiğinde tüm nohutlar nohut boyunda çocuklara dönüşür ve panik olan kadın bunları kaynar bir suyun içine atarak onlardan kurtulmaya çalışır. Nohut Oğlan'ın hilebazlığı ilk olarak burada ortaya çıkar ve onun hayatta kalmasını sağlar. Saklanan Nohut Oğlan ölmekten kurtulur ve annesi ile kendisini öldürmemesi üzerine yaptığı pazarlığı takiben ortaya çıkar (Boratav, 1969:328). Anlatının devamında Nohut Oğlan, Padişah'la karşılaşır ve Padişah onu babasından satın alarak saraya götürür (Boratav, 1969:330). Nohut Oğlan'ın Padişah tarafından satın alınması, metni üreten kitlenin aristokrasiye dair fikirlerini göstermesi açısından önemlidir. Buna göre aristokrasinin alt sınıfları alınıp satılabilen köleler olarak gördüğüne dair fikirler kendini göstermektedir. Anlatının devamında ise Nohut Oğlan, Padişah'ın

[73] Trickster kavramını bir arketip olarak ele alan Jung'a göre, bu evrensel kavram insanlığın belleğinde hâlen canlı bir şekilde yaşamakta ve zaman zaman ortaya çıkabilme potansiyeli barındırmaktadır (2012:132).

cebine girdikten sonra onun cebini deleceğini söyleyip, babasından dökülen paraları toplamasını ister ve bunu gerçekleştirir (Boratav, 1969:330).

Anlatılar içerisindeki oto-stereotipler olarak kabul edilebilecek olan alt sınıflara dair olumsuz yargıların belirdiği bir başka örnek de *Cüce ile Köse* adlı masaldır. Bu masalda bir cüce ile bir kösenin bir dilim ekmeği yiyebilmek için birbirleri ile giriştiği çatışma anlatılmaktadır. Bu çatışmada Köse, karşısındaki ile giriştiği mücadelede başvurduğu hileler sonucunda ekmeği yemeye hak kazanır (Alptekin, 2002:459). Masalın kurgusundaki iki fakir kahramanın bedenlerindeki cücelik ve köselik bir taraftan bu kahramanların sosyal statülerindeki alçaklığın bedensel göstergeleri iken diğer taraftan da iktidara uzak olmanın göstergesi olarak kabul edilebilir; çünkü boy, sakal ve bıyık gibi bedensel göstergeler, eril iktidar dünyasının araçları olarak okunabilir. Tüm bunlar hesaba katıldığında metinleri üreten kitlenin kendisini aristokrasi ile mukayese ettiğinde altlara konumlandırdığı görülür.

Hilebaz arketipinin bir başka örneği ise *Hasses Paşa* masalında görülmektedir. Üstelik bu masalda hilebaz figürünün bir kadın olması onu diğer muadillerinden daha başarılı yapmaktadır. Bu masalda 14-15 yaşlarına geldikten sonra annesi babası ölen bir kız çocuğunun maceraları anlatılır. Bu maceralar dolandırıcılık üzerinedir ve kız sırasıyla şal tüccarı, din adamı, Şehzade ve bir paşayı usta oyunlar oynayarak aldatır. Masalın sonunda bu dört kahraman da kızla evlenmek ister ve kız bunların içinden şal tüccarını seçerek onunla mutlu olur (Boratav, 2007:254). Bu ve buna benzer masallarda alt sınıflara mensup olan bireylerin aklını kullanarak sınıfsal piramidin üstlerine tırmanabileceklerini andıran iletiler yer almaktadır.

Fakir Adam adlı bir masalda yoksul bir adam, kazandığı paraları kemerine doldururken, paraların miktarını öğrenen başka bir yoksul kadın, polise giderek bu adamın kocası olduğunu ve paralarını aldığını söyler. Polis, paranın miktarını sorup adamın kemerinden çıkan paraları sayar ve tutarlar aynı olduğu için adamın paralarını kadına verir (Günay, 1975:356). Burada her ne kadar kandırılan adam yoksul olsa da onu kandıranın da onunla aynı sınıftan olması bu tarz ahlaksızlıkların ancak alt sınıflara ait olabileceği şeklindeki bir bilinçle

alakalıdır ve bu bilinç de alt sınıfların kendilerine yönelttikleri bir özeleştiri olarak okunabilir. Görüldüğü gibi hilebaz kahramanın mücadeleye girişebileceği kahraman üst sınıflardan da olsa alt sınıflardan da olsa değişmeyen unsur, hilebazın sınıfıdır. Burada kitlenin, anlatılar içerisinde aristokrat sınıfa dayandırarak kendine yapıştırdığı hilebaz etiketi, hilebazlığın halk tarafından belki de olumlu anlamları içeren bir etiket olarak kabul edilmesinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Masallar içerisinde alt sınıflara mensup olan kahramanların kimi zaman doğrudan kimi zamansa dolaylı yollardan aşağılandıklarını söylemek mümkündür. Bu örneklerden biri *Ağlayan Nar ve Gülen Ayva* masalında yer almaktadır. Bu masalda dokuz kızı bulunan bir padişah, erkek bir çocuğun hasretini çekmektedir ancak Padişah'ın onuncu çocuğu da kız olur ve Padişah'ın eşi korkusundan dolayı çocuğun erkek olduğunu söyleyerek kocasını kandırır. Yetişkin olan çocuk gerçekleri öğrenir ve gerçek cinsiyetini daha fazla gizleyemeyeceği için oradan kaçarak başka bir ülkeye gider. Yoksul bir erkek görünümünde başka ülkedeki bir sarayın mutfağına aşçı yamağı olarak yerleşen kahraman, kendisi de aslında bir kadın olmasına karşın oradaki Padişah'ın kızlarından biri ile evlenmek ister ancak onu istemeyen kadın, evlilik şartı olarak gerçekleştirilmesi zor olan isteklerde bulunur. Kahraman bu görevleri yerine getirirken şans eseri bazı cinlerin kendisine beddua etmesi sonucu cinsiyet değiştirir, erkek olur ve padişahın kızını alarak mağrur bir şekilde ülkesine dönüp yönetici olur (Alangu, 1961:58). Bu masalda kahramanın evlenmek istediği kadın, Periler Padişahı'nın oğlu ile sevgilidir ve aşçı yamağı kılığındaki kahraman ile evlenmek istememektedir. Bu masalda özellikle Keloğlan masallarında beliren ve köyden çıkarak saraylara gidip padişahın kızı ile evlenen kahraman fikrinin değişik bir şekli görülmektedir. Aradaki fark, kahramanın gerçekten de Padişah'ın çocuğu olması, yani onun kanını taşımasıdır. Önüne konan tüm engelleri aşan ve halktan biri gibi görünen kahraman, aslında Padişah'ın çocuğundan başka biri değildir. Bu durum, yöneticilerin iktidarlarını dolaylı olarak meşrulaştırırken (Keloğlan masallarının tersine) kitleyi oluşturan bireylerin herhangi bir başarı kazanma olanaklarının olmadığı fikrini de örtülü olarak vurgulamaktadır. Padişahın soyundan gelmek ve onun kanını taşımak öylesine bir iktidar alanı sunmaktadır ki, kahramanın

elinde ordu, saray gibi iktidar araçları olmasa da kahraman beceriklidir ve engelleri aşar. Üstelik şanslıdır da, masal dünyasında bireyin yaşantısının sınırlanmasına neden olan ve tamamen biyolojik bir kimlik olan kadınlığından dahi kurtulur ve "erkek olup yükselerek" zirveye çıkar.

Masalların dünyasında padişahlık ve şehzadelik öylesine büyüleyici bir sınıfı oluşturmaktadır ki kimi masallarda ortaya çıkan perilerin ve cinlerin dahi, padişah ve şehzade olarak belirdikleri görülmektedir. Söz gelimi *Benli Bahri* masalında çok fakir olan bir kız, bir konağa yerleşir ve oradaki bir kedinin her gece konağa bıraktığı taşlarla zengin olur. Bir gece kediyi takip eden kız, onun genç bir adama dönüştüğünü görür ve Periler Padişahı'nın oğlu olduğunu anlar (Boratav, 1969:97). Masalın fantastik dünyası içerisinde bu kızla Periler Padişahı'nın oğlu evlenir ve mutlu olurlar. Buna benzer bir başka örnek de *Köpekle Evlenen Kız* adlı masaldaki Köpekler Ülkesi'nin padişahından bahsedilmesidir. Söz konusu masalda çocuğu olmayan bir padişahın eşinin karşısına çıkan bir köpek, bir kızı olduğu takdirde kendisine vermesini ister ve kadın da bunu kabul eder. Bir süre sonra kadının bir kız çocuğu olur ve bu kız köpekle evlenip Köpekler Ülkesi'ne gider. Bu ülkede var olan bir Köpek Padişahı'ndan söz edilmektedir (Sakaoğlu, 2002:324). Bu masalın sonunda da kız, köpeklerin ülkesinin padişahı ile evlenir. Yine *Melikşah* masalında da bir padişahın oğlu uzun maceralara atılıp bu maceralarında bir kıza âşık olur ve bu kızın Periler Padişahı'nın kızı olduğu ortaya çıkar (Sakaoğlu, 2002:401). Bu örnekler göstermektedir ki masalı oluşturan bilinçte, iktidar; insanın örgütlediği bir aygıt olmaktan ziyade insan ötesi anlam taşıyan bir aygıttır ve bundan dolayı idealize edilen kahraman, insan olmasa dahi bir padişah olarak belirebilmektedir. Peri, cin ya da köpek olması arasında bir ayrım yapılmaksızın padişah olan kahramanların olumlandığı görülmektedir.

Padişah olmanın sağladığı iktidar alanı ile şekillenen bilincin alt sınıflara bakışının bir örneği *Zümrüdüanka Kuşu* masalında şehzadelerin dilinden üç defa ardı ardına tekrar edilmektedir. Söz konusu masalda her yıl, Padişah'ın bahçesindeki elma ağacının elmalarını yemeye gelen ejderhayı durdurmak için babasından izin isteyen şehzadelerin üçü de aynı cümleleri kurar ve bu cümlelerin sonu şu şekilde bitmektedir: "*Bey kişi, soy kişi davranmayınca kul*

tayfası yürümez" (Alangu, 1961:101,102,103). Alt sınıfların oluşturduğu kümenin tamamını "kul" olarak adlandıran bu söylem, onlara çeşitli konularda öncülük etmeyi kendi görevleri arasında görmektedir. Padişahların kul olarak adlandırdığı kitlesinin üzerinde bir çeşit mülkiyet hakkını andıran bir hakkı bulunmaktadır. Yine aynı masalda her sene elmaları yemeye gelen ejderhayı öldüren küçük şehzadeye babası hediyeler vermek istediğinde kul, at ve silahlardan istediklerini alabileceğini söylemesi (Alangu, 1961:104) aslında iktidar mensuplarının bakış açısına göre alt sınıftan bir insan, bir kılıç ve bir at arasında pek de bir fark olmadığına dair kabuller olarak görülmektedir. Alt sınıflara olan bu nesneleştirici bakış, aptal adam temasının işlendiği masallarda, bu adamların ekseriyetle ekonomik durumları kötü olan alt sınıflara mensup kahramanlar olmalarıyla da pekiştirilmektedir. *Gara İneğin Nağılı* adlı masalda, ineği kimin sulayacağını belirlemek için karı koca "lal oyunu" oynarlar. Buna göre kim ilk önce konuşursa ineği o sulayacaktır. Oyunun kurallarına uyup ineği sulamamak için konuşmayan adamın, kadın gibi giydirilmek de dâhil olmak üzere başına gelmeyen kalmaz (Arslan, 2000:452). Bu ve buna benzeyen masallarda aptal adamların, çoğunlukla alt sınıflardan çıkmaları, toplumun kendine yönelttiği bir eleştiri olarak okunabilir. Dolayısıyla aptallık etiketini üzerinde taşıyan kitleyi oluşturan bireylerin geleceğini tayin etmek, iktidar temsilcileri tarafından bir lütuf olarak görülmektedir.

Buna karşın aristokrasinin meşruiyetinin alt sınıflara bağlı olduğuna dair fikirler de masallarda belki de dengeleyici bir unsur olarak yer almaktadır. Bu temanın çarpıcı bir şekilde işlendiği masallardan biri *Kara Yılan*'dır. Anlatı içerisinde çocuğu olmayan bir padişahın yılan da olsa bir çocuk istemesini müteakip bir dervişin yardımı ile eşi hamile kalır ve bir yılan doğurmak üzereyken doğum bir türlü gerçekleşmez. Doğacak olan yılan tüm ebeleri öldürmektedir ve kentteki tüm ebeler bittiğinde kenar mahallelerden bir kızı getirirler ve kız, ölen annesinden aldığı nasihatlerle bir tas süt kullanarak bu yılanın doğumunu gerçekleştirir (Alangu, 1961:188). Anlatının devamında Yılan Şehzade'nin okuma çağı geldiğinde kendisini okutmaya gelen tüm hocaları öldürür ve kentte hoca kalmayınca Şehzade'nin ebesini tekrar çağırırlar ve bu ebe gül ağacından yapılmış olan sopaların yardımı ile Şehzade'ye okuma yazma öğretir (Alangu, 1961:190). Son olarak Yılan Şehzade'nin evlilik çağı

geldiğinde evlendiği tüm kadınları gerdek gecesinde öldürünce son çare olarak Şehzade'nin ebesi ve aynı zamanda hocası olan kadınla Şehzade'yi evlendirirler ve bu kadın gelinliğinin içine kirpi derisinden yapılmış bir kıyafet giyerek gider ve gerdek gecesi Yılan Şehzade'nin yakışıklı bir erkeğe dönüşmesini sağlar (Alangu, 1961:192). Doğum, okuma yazma öğrenme ve evlilik gibi üç önemli eşikte şehzadeye yardım eden ve bu geçiş süreçlerinin başarı ile gerçekleşmesini sağlayan kadın, "*kenar mahallenin çıkmaz sokağında*" (Alangu, 1961:187) oturması ve fakir olmasıyla, aslında sembolik bir dille aristokrasiyi meşrulaştıran kuvvetin alt sınıflar olduğunu göstermektedir. Bu sembolik anlatım içerisinde aristokrasinin iktidar araçlarının erilliğine de göndermeler yapılmaktadır. Şehzade'ye önemli geçişlerde yardım edip onu hayvan formundan kurtararak insanlaştıran kadının; doğum esnasında kullandığı süt, okuma yazma öğrettiği esnada kullandığı gül ağacından yapılan sopalar ve kadının gerdek gecesi giydiği kirpi derisinden yapılmış iğneli kıyafetin işaret ettiği nokta erkekliktir ve bu yılan, kendisine, erkekliğin sağladığı iktidar alanları gösterilerek insanlaştırılır. Tüm bunlar hesaba katıldığında yönetilen sınıflar ve kadın arasında bir analoji yakalamaya çalışmanın çok da absürt olmadığı ortaya çıkar. Son tahlilde ise kadının doğurganlığını andırır biçimde iktidarı doğuran unsurun da kitle olduğu söylenebilir.

Sınıf atlamanın imkânsızlığı fikri de masallarda işlenmektedir. Bu fikir, metni üreten kitlenin kendine dönük stereotiplerinin en pejoratif ve güçlü örneklerinden biridir. *Hızır* adlı masalda bu fikir, folklorda dinsel ve büyüsel güçlere sahip olarak kabul edilen bir figür olan Hızır tarafından da onaylanmaktadır. Masalda bir padişah, Hızır'ı bulan kişiye istediğini vereceğini söyler ve açlıktan ailesi ile birlikte ölmek üzere olan bir adam, Hızır'ı bulacağını vaat ederek Padişah'ı kandırır ve ondan pek çok yiyecek ve para aldıktan sonra kırk gün izin isteyip kaybolur. 40 gün sonra Padişah, adamı çağırır ve vaat ettiği üzere Hızır'ı bulamadığı için onu nasıl cezalandırması gerektiğini üç veziri ile bir sonuca bağlamaya çalışır. İlk vezir adamın derisini yüzüp adamı bir çengele asmayı, ikinci vezir adamın derisini yüzüp saman doldurmayı, üçüncü vezir de adamı affetmeyi teklif eder ve bir çocuk konuşmaya başlayarak birinci vezirin babasının bir kasap olmasından dolayı suçlu adamın etlerini çengele asmayı teklif ettiğini, ikinci vezirin babasının bir yastıkçı olmasından dolayı adamın

derisini yüzüp saman doldurmayı teklif ettiğini söyleyerek orada bulunan tek gerçek vezirin üçüncü vezir olduğunu çünkü onun babasının da vezir olduğunu söyleyerek kendisinin de Hızır olduğunu ekler (Boratav, 1969:250). Bu anlatıda özellikle iki ayrıntının önemini vurgulamak gerekirse bunlardan ilki, babası soylu olmayan kimselerin sınıf atlasalar ve kendilerine üst düzey görevler verilse dahi, sınıfsal köklerinden getirdikleri niteliklerden dolayı yeni sınıflarına uyum sağlayamayacakları şeklindeki stereotiptir. Diğer önemli ayrıntı ise bu düşüncenin Hızır'a söyletilmesidir. Bu anlatı içerisinde bir çocuk kılığına girerek olağanüstü nitelikler gösterebilme yeteneğine sahip olan Hızır'ın kutsallığı kullanılarak, alt sınıflara yöneltilen bu yargıların dışarıdan gelebilecek eleştirilere kapalı bir kutsallıkla ilişkilendirilerek tabulaştırıldığı görülmektedir.

Aynı temanın işlendiği *İhtiyar Balıkçı* adlı bir başka masal metninde ise ailesini zorla geçindiren yaşlı ve yoksul bir balıkçı, bir gün balık tutarken oltasına bir peri kızı takılır. Peri Kızı bu adamın dileklerini gerçekleştireceğini söyleyince adam, ailesi için yiyecek bir şeyler ister ve dileği gerçekleşir. Bir sonraki gün Peri Kızı'ndan bir saray isteyen yoksul adam saraya da kavuşur ve ertesi gün tüm köyün yöneticisi olmak ister ancak Peri Kızı bu isteği üzerine adama tüm verdiklerini geri alır, kaybolur ve bir daha da görünmez ve adam intihar eder (Yavuz, 2009:479). İntihar gibi folklorda pek alışılmadık bir trajedi ile sonlanan bu masalın yüzeysel iletileri arasında açgözlü olmamaya yönelik öğretiler barındırdığı görünse de aynı masalın sınıf bilinci ekseninde bir okumaya tabi tutulduğunda, alt sınıflara mensup olan bireylerin toplumsal piramidin üstlerine tırmanma arzularının büyük bir trajediye dönüşebileceğine dair iletiler barındırdığı söylenebilir.

Sınıf atlama eylemi kahramanın tamamen hak etmesi sonucunda gerçekleşse dahi, alt sınıflardan gelen kahraman girdiği yeni sınıfta eğreti durur ve dışlanır. Bunun örneğini barındıran *Hasan Tay* masalında, Padişah'ın kızını kurtaran ve alt sınıflardan gelen bir kahraman, bu kızla evlenerek ülkeye vezir olur ancak diğer vezirler onun hakkında önce dedikodular çıkartır sonrasında ise bir tuzak kurarak padişahın, onun hakkında idam kararı vermesini sağlarlar (Özçelik, 2004:401). Kahramanlık becerileri göstermek suretiyle aristokrasiye

giren taşralıların, taşralı kimlikleri yalnızca geçmişte kalmış küçük bir ayrıntı değil aynı zamanda kahramanın geleceğini de şekillendirici nitelikte bir engeldir.

Son derece keskin sınırlarla birbirinden ayrılmış olan alt sınıflarla saray aristokrasisi arasındaki ilişki, istisnalar bir kenara bırakıldığı takdirde çoğunlukla kız alıp verme şeklindedir. Bu anlatılardan bir kısmında aristokrasiye mensup olan şehzadeler, fakir ama gerek bedensel, gerekse duygusal ve davranışsal güzellikleri ile ön plana çıkan masal kızları ile evlenirler. Bu örneklerden biri *Muradına Eremeyen Dilber* masalında görülmektedir. Bu masalda çok fakir oldukları anlatının başında vurgulanan ailenin (Alangu, 1961:70) bir kızı olur ve bu kız Yemen Şehzadesi ile evlenir. Bu tarz evlilikler dışında iki sınıf arasında son derece belirgin ve aşılması güç sınırlar olduğu söylenebilir. Öte yandan sınıflararası aşklar ve evliliklerin özellikle fantastik temalar işleyen masallarda belirmesi, aslında sınıflararası geçiş fikrinin bu masalı üreten ortak bellekte fantastik ve gerçekle ilgisi olmayan bir fikir olarak yaşadığını da göstermektedir. Nitekim aynı masalda kızın annesi, kendilerini fakirlik dönemlerinden tanıyanlar olabilir kaygısından dolayı, kızını hazırlayıp gönderirken kendisi saraya gitmekten feragat eder (Alangu, 1961:75). Sınıflararası evlilik ilişkilerinin kurgulanmasında çoğunlukla alt sınıflardan gelen adayın cinsiyeti kadın, aristokrasiye mensup olan evlenecek adayın cinsiyeti de erkek şeklindedir. Bu durum, şehzadelerin babalarının itiraz ettikleri bir durum değildir ancak nadiren de olsa kız aristokrasiden, erkekse alt sınıflardan olabilir. Böyle masallarda özellikle padişahın bu evliliklere hoş bakmaması durumu örneğin *Neydim Ne Oldum Ne Olacağım* adlı masalda görülmektedir. Söz konusu masalda bir kızı olduktan sonra fal baktıran baba, kızının fakir bir adamla evleneceğini gördükten sonra öfkelenir. Kızını zengin bir adamla evlendirmeye çalışsa da düğün alayı esnasında bir fırtına çıkar ve sağ kurtulan kız, bir çobanla evlenip üç çocuk yapar (Günay, 1975:281). Saray ve alt tabaka arasındaki evliliklerde saray tarafını çoğunlukla şehzade temsil etse de bazı örneklerde bu temsilci bir vezir ya da padişahın yakın dostlarından biri olabilmektedir. *Tufıl* adlı masalda padişah ve vezir ile evlenmeyen kız, Tufıl adlı padişahın yakın dostu ile evlenir (Günay, 1975:425). Nihayetinde bu kahramanların aynı kümeyi temsil ettiği unutulmamalıdır.

Bazı masallarda şehzade ile fakir kız arasındaki ilişkide şehzade, sınıf ayrımından kaynaklanan bir sınırlayıcılıktan dolayı pasif bir rol üstlenirken kızın aklını kullanarak şehzade ile evlenmek için bir mücadeleye giriştiği görülmektedir. Bu temanın en açık şekliyle belirdiği masallardan biri olan *Fesleğenci Kızı* masalında, Şehzade, bahçıvanlık mesleğini icra etmesi üzerinden sosyal statüsü vurgulanan alt sınıflardan bir kıza âşık olmasına karşın onunla evlenmek yerine başka biriyle evlenmeyi düşünür. Bu durum masal içerisinde "*Beyoğlu da kızı severmiş ama bahçıvan kızı beyoğluna gelin gelir mi*?" (Boratav, 2007:133) şeklinde ifade edilmektedir. Masalda Şehzade, üç yıl içinde üç farklı ülkeye gider ve her seferinde kıza gelerek onunla vedalaşır. Kız da erkek kılığına girerek Şehzade'den önce gideceği yere varır ve şehzade ile arkadaş olup onunla satranç oynar. Kazandığı oyunda Şehzade'ye ait olan saat ve poşu gibi özel ve değerli eşyalarını alır; kaybettiği durumlarda da Şehzade'ye kendi cariyelerinden yollayacağını söyler. Akşam olduğunda erkek kılığından çıkıp cariye kılığına giren kız, Şehzade ile sevişir ve dokuz ay sonra çocuğu olur. Bu olay üç defa tekrarlanır ve aradan altı yedi yıl geçtikten sonra Şehzade, başka bir kadınla evleneceği esnada Fesleğenci Kızı, üç çocuğunu düğüne yollar. Çocuklar durumu anlatır ve Şehzade ile yoksul Fesleğenci Kızı evlenirler (Boratav, 2007:135). Anlatı içerisinde sınıfsal ayrımı kaldıran unsurun çocuklar olduğu ve anahtar niteliği taşıyan çocuklara sahip olabilmek için alt sınıfa mensup olan bireylerin türlü hilelere başvurabileceği fikrinin işlendiği söylenebilir. Alt sınıflardan gelerek şehzade ile evlenebilme olanağı yakalayan masal kadınları için (özellikle erkek) çocuk, bazen onu doğrudan üst sınıfa taşıyan bir basamak olabilirken bazen de onun saraydaki kalıcılığını ve itibarını tamamlayan bir araç olabilmektedir.

Kötülerin ekseriyetle alt sınıflardan çıktığına dair stereotiplerin bu bakışı meşrulaştırıcı bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir. Söz gelimi *Muradına Eremeyen Dilber* masalında, fakir bir ailenin kızı olur ve bir derviş gelerek kızın koluna bir bilezik takar. Bu bilezik kıza şans ve zenginlik getirir, kızın ünü artar ve Şehzade ile evleneceği esnada araya kötü bir kadın girerek bu kıza tuzak kurup onu kör ederek onun yerine kendi kızını Şehzade ile evlendirir (Alangu, 1961:76). Burada kötülüğü yapan kadın, kızın ailesi gibi ekonomik olarak alt tabaka bir aileye mensuptur. Bu tarz kötü kahramanların hepsi masalların

sonunda öldürülerek cezalandırılır. Bu ceza hükümlerini de (istisnalar dışında) şehzadeler uygulamaktadır.

Toplumun kendine dönük düşüncelerinin özetini *Tasa Kuşu* masalında görmek mümkündür. Masalda bir padişahın kızı mutluluk içinde yaşarken kendisine Tasa Kuşu adında ve kötülükler getiren bir kuş musallat olur ve öncelikle onu sarayından kaçırır. Erkek kılığına giren ve çeşitli işlerde çalışarak geçimini sağlamaya çalışan kız, Tasa Kuşu'nun kötülüklerinden kurtulamaz ve bir şekilde Şehzade ile karşılaşıp onunla evlenip bir çocuğu olduktan sonra Tasa Kuşu yine gelir ve kızın dudaklarına bir parça kan sürerek çocuğu kaçırır. Bu durum üzerine Şehzade'nin babası şu sözleri sarf eder: "*Dağdan gelen evde sarayda durmaz, elbette yaban kızıdır, adam yer*" (Alangu, 1961:92). Bu ifade, sosyo-ekonomik olarak daha alt tabakaya ait olan bireylerin, yamyamlık da dâhil olmak üzere tüm iğrenç suçları işleme potansiyeli barındırdığına dair kalıp yargıların varlığına dair kabulleri göstermektedir. Burada metinleri üreten kitlenin belleğinde yer alan sınıf ayrımına ve bu ayrılıklarla bağdaştırılan ahlaki eğilimlere dair stereotipler açıkça görülmektedir.

Şehzadeler ile evlenen kadınların hayatları boyunca alt sınıflardan gelmiş olmanın utancını yaşadıkları, *Dülger Kızı* adlı masalda görülmektedir. Bu masalda yoksul ve çocuğu olmayan bir dülger, en sonunda bu acıya dayanamayıp kendisine ahşaptan bir kız çocuğu yapar ve pencereye oturtur. Bir gün oradan geçen Şehzade bu kızı görüp âşık olur ve annesini gönderterek kızı istetir. Kızın ailesi onun oyuncak bir kız olduğunu söylemeye çekinir ve gelinlik giydirip yola çıkarlar. Yolda, Dülger'in eşi bu tahta kızı bir nehre atar ve alaydakiler gelini ararken suların içinden bir kadın çıkar ve Şehzade bu kadınla evlenir. Ancak gelin, Şehzade'ye yüz vermez ve masalın sonunda söz konusu kızın, yoksul Dülger'in kızı değil aslında bir Peri Kızı olduğu anlaşılır. Gerçekler ortaya çıktıktan sonra Peri Kızı'nın Şehzade'ye "*Sen bir padişah oğluysan ben de bir peri kızıyım. Dülger Kızı aşağı Dülger Kızı yukarı, beni hor görmek, üstüme evlenmek sana yakışır mıydı?* "(Boratav, 2007:159) şeklindeki yakınması aslında masalın içindeki sınıfsal ayrımda bir dülgerin kızı olmanın aşağılanmayı gerektirecek bir eksiklik olarak kabul edildiğini göstermektedir. Anlatı içerisinde Şehzade'nin bu kız üzerine yaptığı üç evlilikte ortaya çıkan üç

vezir kızı ile Dülger Kızı'nın girdiği çatışma başlangıçta bir sınıf çatışması gibi görülse de öykünün sonunda Dülger Kızı'nın aslında alt sınıfları temsil etmediği ortaya çıkar. Eğer aynı anlatı içerisinde kız, kendini bir Dülger'in kızı olarak kanıtlamış olsaydı bu yargıya ulaşılamazdı ancak kız özellikle peri kızı olduğunu söyleyerek Şehzade'nin sahip olduğu ayrıcalığa benzer bir ayrıcalık olarak bu niteliğini sunmaktadır.

Alt sınıflardan bir kızla evlenecek olma olasılığı şehzadeler için bazı durumlarda utanç kaynağı da olabilmektedir. *Yazılan Yazı Bozulmaz* adlı masal metninde bir padişah ölürken oğluna bir vasiyette bulunur. Buna göre bir mezara her gece Şehzade'nin ekmek koyması gerekmektedir. Bir süre bu vasiyeti yerine getiren Şehzade, sonunda bu işi yapmayı bırakır ve akabinde kendini o mezarın içinde bulur. İçerde üç yaşlı adam bulunmaktadır ve her birinin bir görevi vardır. Bu adamlardan birinin görevi, birbirleri ile evlenecek olan erkek ve kadınları belirlemektir. Bunun üzerine Şehzade, kiminle evleneceğini sorar ve yaşlı adam defterine bakıp Şehzade'nin İstanbul'da falanca sokakta oturan bir çobanın kızı ile evleneceğini söyler. Bu kehanet sonucunda kahrolan Şehzade, çobanın evine giderek henüz küçük bir çocuk olan bu kızı hançeri ile öldürmeye çalışır ancak kız bir şekilde kurtulur ve masalın sonunda evlenirler (Sakaoğlu, 2002:333). Söz konusu masalda fakir bir çobanın kızı ile evlenmeyi Şehzade'nin, utanç verici bir eylem olarak kabul etmesi ve büyük bir acımasızlıkla kızı öldürerek ondan kurtulmaya çalışması, alt sınıflara bakışın olumsuzluğunu boyutunun görülmesi açısından son derece çarpıcı bir örnektir. Ancak bu metinleri üreten kitlenin yine aynı sınıf olduğu tekrar vurgulanarak bunların bir çeşit oto-stereotip olduğunun altı çizilmelidir.

Alt sınıflara mensup olan masal kahramanlarının, anlatı içerisindeki temel mücadelesi aristokrasiye dâhil olarak sınıf atlayabilmektir. Fakat bu arzu, kahramanların kendilerini trajik olaylar silsilesinin içinde bulmalarına da neden olabilir. *İğci Baba* masalında dokumacılıkla geçinen üç kız kardeş bir gün evlerinin yanından geçen ve iğ satan bir adamı görüp onu eve alırlar ve adam bu kızları bir bir kandırıp onları mağarasına götürüp öldürüp yer. Kızları güvenli alanları olan evlerinden ayırırken onları zengin birer koca ile evlendirmek vaatleri ile büyüler (Alangu, 1961:132-134). İlk kızı öldürdükten sonra tekrar

gelen İğci Baba, kızın kardeşlerine, ablalarının zengin bir şehzade ile evlendiğini söyler. Bu yalan, geride kalan kızların iştahını kabartır ve ikinci kız da tuzağa düşer ve ilki gibi o da ölür. Bu olaylar zincirinde alt sınıftakilere, kendi sınırlarını bilmelerine ve üst sınıflara dâhil olabilmek için arsızca girişimlerde bulunmalarının kendi zararlarına sonuçlanabileceği fikrinin sezdirildiği söylenebilir.

Masallardaki örnekler üzerinden bir başka genelleme yapmak gerekirse, alt sınıflara mensup olan kahramanların aristokrasiye dâhil olabilmelerinin en önemli faktörü şanstır. Bu şans olağanüstü ve büyülü göstergelere sahiptir. Bir örnek vermek gerekirse, *Kara Tavuk* masalında son derece fakir olan bir adama bir derviş yardım eder ve adam büyülü bir tavuğa sahip olduktan sonra zengin olur. Bir süre sonra tavuğu yiyen adamın oğullarından küçük olanı padişah olur (Boratav, 1969:115). Buradaki ana fikri soyutlamak gerekirse, sınıflararası geçiş çok zordur ve ancak büyüsel bir güç ile bu durum gerçekleşebilir fikri berraklaşmaktadır. Kimi masallarda alt sınıflara mensup olan kahramanlar, yalnızca şans ile kısmi bir zenginliğe ulaşabilirler. Söz gelimi *Unutkan Adam* masalında zengin bir ağanın yoksul yardımcısı, yalnızca şans ve tesadüflerle masalın sonunda zengin olur (Şimşek, 2001:278). Ancak bu, bir sınıf atlama değildir ve sınıf atlayabilmek için büyüsel bir güce gereksinim duyulmaktadır. Bu büyüsel güç kimi anlatılarda ise Hızır olarak belirmektedir. *Hızır İle Üç Hırsız* adlı masalda Allah'ın ucunu bulmaya çalışan Üç Hırsız'ın karşısına Hızır çıkar ve Hızır, onlara tüm isteklerini verir (Şimşek, 2001:115). Hızır sayesinde istediklerine ve zenginliğe ulaşan kahramanların hayatları boyunca taşımaları gereken sorumluluklar bulunmaktadır. Bu sorumluluklardan taviz verildiği takdirde kazanılan ayrıcalıkların kaybolma tehlikesi ortaya çıkar. *Hızır ile Üç Hırsız* masalında isteklerine ulaşan ilk iki Hırsız, bir süre sonra Hızır tarafından bir sınava tabi tutulurlar, bu sınavı geçemedikleri için kazandıkları ayrıcalıkları yitirirler ancak üçüncü Hırsız, Hızır'ın sınavından başarıyla geçer ve daha da zenginleşir (Şimşek, 2001:118). Bu örnek göstermektedir ki sınıf atlamayı gerçekleştirebilmenin yollarından biri boyun eğmektir. Boyun eğmek, kabullenici ve teslimiyetçi olmak fikirleri sınıf atlama konusunda kullanılacak araçlar olarak sunulmaktadır. Buna benzer bir başka tema da *Abalı Dondon* adlı masalda ortaya çıkmaktadır. Bu masalda fakir bir süpürgecinin kızı bir valinin oğluyla

nişanlanır ancak daha sonra oğlan bu fakir kızı kendine yakıştıramayıp ayrılır ve masalın devamında kız bir şekilde Padişah'la evlenir (Seyidoğlu, 2016:248).Sınırlarını bilen ve ihtiraslı olmayan yoksul kız, sonunda sınıf atlamış olur.

Şans ile sınıf atlama motifinin yer aldığı çoğu masaldaki ortaklıklardan biri, padişahın kızının yakalandığı bir hastalıktır. Bu hastalığın türü farklı olabilir ancak burada değişmeyen unsurlar arasında, saraydaki doktorların kızı tedavi edememesi, padişahın kızını tedavi edecek kişiye kızını vereceğini vaat etmesi ve yoksul bir gencin bir şekilde kızın hastalığını iyileştirip iktidara yaptığı bu hizmetin karşılığı olarak sınıf atlaması şeklindedir. Bu epizotların bir arada yer aldığı masallardan biri olan *İyilik Yapan Balık ve Balıkçı Çocuğu* adlı masalda, bir balıkçının çocuğu babasının yakaladığı balıkları eve götürüp annesine vermek yerine denize geri atmaktadır. Bu çocuk bir gün çıplak bir adamla karşılaşır ve Padişah'ın kızının hasta olduğunu öğrenirler. Kızın hastalığı konuşmamak şeklindedir ve bu hastalığı iyileştirene, Padişah hem kızını hem de pek çok altın verecektir. Bu çıplak adam ve yoksul çocuk saraya giderler ve kızı konuştururlar. Altınları ve kızı aldıktan sonra çocuğa yardım eden bu çıplak adamın, aslında çocuğun denize attığı balıklardan biri olduğu ortaya çıkar (Sakaoğlu, 2002:283). Kızını konuşturana Padişah'ın kızını vermesi teması *Padişahın Konuşamayan Kızı* adlı masalda geçmektedir. Bu masalda da iki yoksul genç saraya gidip enteresan hikâyeler anlatıp anlattıkları bu hikâyelerle ilgili sorular sorarak kızın konuşmasını sağlarlar ve bunlardan biri bu kızla evlenmeye hak kazanır (Sakaoğlu, 2002:500). Bu epizotların ardı ardına sıralandığı masallarda gönderilen toplumsal ileti, yoksul insanların düzgün davranışlar sergilemeleri ve becerikli olmaları sonucunda refaha ve zenginliğe ulaşabileceği şeklindedir.

Metinleri üretmiş olan alt sınıfların genel kabullerine göre, üst sınıfların kaynağı tartışılamayan bir kutsallıkları bulunmaktadır. Kısmen olumsuz niteliklere sahip iktidar mensupları yer alsa da genel olarak kültürce olumsuzlanan davranışlar daha çok alt sınıflarla bağlantılıdır. Bu olumsuzluk hilebaz olarak kabul edilen alt sınıf temsilcilerinin çeşitli olumsuz niteliklerle belirebilmesinden, sürekli denetim altında tutulmaları gerekliliğine kadar uzanan

biçimlerde görülebilmektedir. İki sınıf arasındaki ilişkide araçsallaştırılan temel unsur evliliklerdir. Çoğunlukla kadının alt sınıflardan geldiği bu evliliklerin temelindeki en güçlü etkenin şans faktörü olması, aslında bu metinlerle kitlenin zorunlu bir teslimiyet fikrini içselleştirmeye çalıştığının ve var olan sınıf ayrılıklarının sürekliliğine dair fikirlerin kanıtı sayılabilir. Tüm bunlar, bu metinleri oluşturan kitlenin, aristokrasiye dair geliştirdiği stereotipler ile alt sınıflara mensup olmayı bir kader olarak gördüğünü ve bu kaderin önüne geçmenin çok zor olduğunu kabul ettiğinin delilleri olarak okunabilir.

2.5. Diğer Türlerde Yer Alan Aristokrat Sınıf

Türk halk anlatıları içerisinde özellikle destan ve halk hikâyelerinde aristokrat sınıfa mensup kimselerle karşılaşma durumu çok yaygındır. Aristokrasiyi temsil eden anlatı kahramanları öncelikli olarak, bedensel formlarındaki ve bedenlerini kullanışlarındaki naiflik ile belirginlik kazanmaktadır. *Keloğlan'ın Köroğlu'nun Atını Kaçırdığı* adlı Köroğlu anlatmasında, atını bulmak için kılık değiştirerek Kırat'ın tutulduğu saraya giden Köroğlu, kendini bir derviş olarak tanıtır ve Kırat'ı kaçırmak üzere saraya yerleşir. Etrafında Padişah ve vezirlerin de bulunduğu bir sofrada yemek yerken Köroğlu'nun "bir davar kellesi büyüklüğündeki lokmaları" dikkat çeker ve sofradakiler onun Köroğlu olabileceğinden kuşkulanmaya başlarlar (Kaplan, 1973:205). Bu kuşku, kaba bir şekilde yemek yemenin ancak taşralılara, kibar bir şekilde yemek yemenin ise ancak aristokrasiyi temsil eden kimselere özgü olabileceği şeklindeki stereotip ile alakalıdır. Ancak seçkin sınıfın temsilcileri olan padişahlar, şehzadeler ve paşaların bedenlerinin acziyet kavramı ile de bağlantılı olarak tasarlandığı örnekler de bulunabilmektedir.

Aristokrasiye mensup olmanın davranışsal göstergelerinden biri somurtkanlık olarak kabul edilir. Bir fıkrada Nasrettin Hoca eşeğini kaybeder ve yakınları da onunla dalga geçmek için eşeğinin Karahisar'da kadı olduğunu söylerler. Bunun üzerine bir tutam otla Karahisar kadısının yanına çıkan Hoca onu eve götürmeye çalışır. Kadı, olan bitene anlam veremeyip ortada bir mağduriyet olduğuna kanaat getirerek Hoca'ya bir eşek ve biraz harçlık verilmesini ister ve yeni eşeğini alıp evine dönen Hoca eşeğini kastederek

"*Başını soruttuğundan Karahisar'a kadı olacağını bilirdüm*" (Boratav, 2006:123) diyerek, derin suskunlukların aristokrasi ile özdeşleştirilmesine dair fikirleri göstermektedir.

Köroğlu'nun *Bolu Beyi* adlı kolunda ahlaki olarak son derece olumsuz bir performans sergileyen Bolu Beyi, bedensel olarak da çirkindir. Onun kısa boylu olduğu özellikle vurgulanır (Kaplan, 1973:522). Epik dünyanın ideal kahramanının iri cüsseli olarak betimlenmesinin simetrik olarak tam karşısına yerleştirilebilecek bir tasarımdır bu.

Tayyarzâde adlı öyküde, anlatıya adını veren kahraman, kendini bir batakhane içerisinde bulur. Onu içinde bulunduğu çıkmazdan kurtaran ise Sultan Murat adlı hükümdardır. Padişah'ın söz konusu batakhaneye tebdil-i kıyafet içerisinde giderek kendi kimliğini gizlediği görülmektedir (Aytaç, 2011:139). Masallarda ve halk hikâyelerinde de bolca görülen soylu kimselerin kılık değiştirerek halkın içine karışması, bu anlatı içerisinde Padişah'ın batakhanede dönen dolapları gözlemleyebilmek için başvurduğu bir yöntemdir. Kılık değiştirmek, aristokrat bireylerin, çeşitli sebeplerle başvurduğu bir yoldur.

Aristokrasinin, alt sınıflardan mekânsal olarak ayrılmasını sağlayan en önemli göstergelerden biri olan kentin içi, tıpkı köy içinde olduğu gibi bir teşhir mekânı olarak da belirebilmektedir. Köroğlu'nu esir alıp Padişah'a vermek üzere İstanbul'a götüren Bolu Beyi, onu Padişah'a götürmeden önce şehrin sokaklarında kamçılamak suretiyle teşhir eder (Kaplan, 1973:537). Bolu Beyi'nin statü kazanmak için giriştiği bu performansını, kentin sokaklarında icra etmesi, toplumsal örgütlenmeler ile birbirine bağlı olan insanlar için kent ve köy meydanlarının ifade ettiği anlamı göstermektedir.

Keloğlan'ın Köroğlu'nun Atını Kaçırması adlı Köroğlu anlatısında sınıf ayrımında, sarayın belirleyiciliğini gösteren bir örnek yer almaktadır. Hasan Paşa'nın isteği üzerine Çamlıbel'de yaşayan Köroğlu'nun efsanevi atı Kırat'ı, türlü hilelerle çalan Keloğlan, atı Hasan Paşa'ya verir ve karşılığında onun kardeşini ister. Hasan Paşa, at karşılığında kardeşini verir ancak Keloğlan'ın aç ve fakir olduğunu söyleyerek kardeşinin Keloğlan'ın yoksul evinde yaşaması

yerine sarayda kalmasını ve Keloğlan'ın da saraya yerleşmesini ister (Kaplan, 1973:198). Halk ile aristokrasi arasında yaşanan çatışmada halkı temsil eden taraf kazandığında, aristokrasiyi temsil eden karakteri saraydan koparıp almak yerine halkı temsil eden kimsenin kendini saraya eklemlemesi, sınıfsal geçişlerde mekânın belirleyiciliğine bir örnek olarak kabul edilebilir.

Kimi anlatılarda ise sarayların yetersiz mekânlar olduğuna dair fikirler göze çarpmaktadır. Biz kümesini oluşturan ve olanaksızlıklar içinde taşrada yaşayan halk, saraylarda sefa süren şehzadelerin ve prenseslerin ulaşamayacağı bazı lükslere sahip olma ayrıcalığını taşıyabilir. İzmir'den toplanan bir efsanede bir kralın kızı, çok güzel bir kızın güzelliğinin sırrını merak eder, onu takip eder ve onun bir suda yıkandığını görerek bu su kaynağının insanları güzelleştirdiğini anlar (Sakaoğlu, 1989:78). Kent ve saraylara nazaran, doğaya daha yakın olan taşra, insan için gerekli olan bir takım kaynaklara ulaşma konusunda alt sınıflara avantajlar sunmaktadır. Ya da bu metinleri oluşturan kitle, bu tarz fikirler ile kurguladıkları anlatılar sayesinde bir tür meditasyon yapıyor da denilebilir.

Kent sınırlarının dışına çıkıldığı durumlarda da aristokrasinin barınma pratikleri üzerinden kimi sembollere sahip olduğu söylenebilir. Köroğlu'nun *Bolu Beyi* kolunda, Padişah'ın fermanı ile emrinde 160.000 asker ve üç paşa bulunan Bolu Beyi, Çamlıbel'e doğru yola çıktığında bir yerde durup çadır kurarlar. Köroğlu oraya bir derviş kılığında yaklaşıp Bolu Beyi ve paşaların hangi çadırda kaldıklarını öğrenmeye çalıştığında, askerler diğer çadırlardan ayrılan çadırı işaret ederler (Kaplan, 1973:511). İşaret edilen çadır, hem diğerlerinden daha yüksek bir tepeye kurulması hem de atlas kumaştan imal edilmiş olması ile diğerlerinden farklılaşmaktadır. Bu ayrıntılar aristokrasinin, kentten uzaklaştığında dahi barınma pratikleri üzerinden kendini farklı bir konuma yerleştirdiğine dair stereotiplerin göstergesidir.

Aristokrasi ile taşralılar arasındaki keskin sınırların başında geleneksel barınma pratiklerinin bir parçası olan şehir kapıları gelmektedir. Köroğlu'nun *Akşehir Telli Nigar Cengi* adlı anlatmasında, Köroğlu'nun oğlu olan Hasan Bey, Telli Nigar adlı kızın resmini görerek âşık olur ve onun Akşehir adlı bir kentte yaşadığını öğrenir. Yola çıkmadan önce babasının kendine verdiği nasihatler

arasında bu şehrin kapılarının ikindi vakti kapandığı ve ertesi gün sabaha kadar kente dışarıdan gelen hiç kimsenin alınmadığı öğütlenir (Kaplan, 1973:135). Kentin etrafının surlarla çevrili olması ve kente giriş çıkışların kapılardan yapılması, *Kirmanşah* hikâyesi içerisinde hikâyeyi anlatan kaynak kişi tarafından özellikle vurgulanır (Alptekin, 1999:147). Aynı fikir, *Ercişli Emrah ve Selvihan* hikâyesinde de Erzurum ve Van şehirlerinin betimlemeleri yapılırken de vurgulanır. Anlatı içerisinde bu iki kentin surlar ile çevrili olduğu ve giriş çıkışların kontrol altında tutulduğu dile getirilir (Bali, 1973:116). Bu verilerden anlaşıldığı üzere, kapıların varlığı, kentin güvenliğini sağlamak için onu taşradan ayırmanın gerekliliğini mekân üzerinden vurgulayan bir ayrıntıdır. Bu kapıların korunması aslında sınıf ayrılığına dayalı toplumsal yapının korunmasıdır.

Ekonomik açıdan toplumun alt kesiminde yer alan ve çoğunlukla zengin ağaların çobanları olarak beliren figürlerin aslında kutsal bir kişi olması fikri, farklı metinlerde yer almaktadır. Bunlardan biri *Munzur Baba* menkıbesidir. Tunceli'den derlenen bir menkıbeye göre zengin bir ağa, hacca giderken ailesine yardımcı olması için Munzur adlı uşağı evine bırakır. Bir gün ağanın eşi helva yapar ve aklına kocası gelir, keşke kocam da bu helvadan yiyebilseydi diye düşünüp bu düşüncesini Munzur ile paylaştıktan sonra Munzur helvayı alır ve soğumadan hac ibadetini yerine getiren ağasına götürür. Ağası hacdan döndükten sonra olanları anlatıp Munzur'un elini öper, Munzur'un elindeki süt dökülür. Sütten beyaz köpüklü Munzur nehri doğar ve çoban kaybolur (Sakaoğlu, 1989:57). Aynı anlatının bir başka varyantı da Gaziantep'ten toplanan bir menkıbede görülür, bu menkıbede ise kahramanın adı Şeyh Bilecen'dir ve hac ibadetinde bulunan ağasına yiyecek götürür, ağası gelince onun kutsallığını anlatıp elini öper ve çoban kaybolur (Sakaoğlu, 1989:58). Bu anlatılardaki ortaklık, ekonomik güce sahip olmakla saygınlığın eşdeğer olmadığı şeklindedir. Hatta ekonomik gücü elinde bulunduran kimselerin, hac pratiği gibi dinsel göstergelerle de beslemeye çalıştıkları saygınlığın aslında gerçek bir saygınlık olmadığı fikri belirtilmektedir. Aristokrasinin sahip olduğu olanaklara sahip olmayan alt sınıfların da aslında ayrıcalıklı niteliklere sahip olabileceğine dair bir düşünce göze çarpar.

Ekonomik olanaklara sahip olan tacirler, padişahlar, vezirler gibi kimselerin büyük uğraşlarla ulaşmaya çalıştıkları servet, toplumun alt kesiminde yaşayan ancak yalnızca tertemiz bir kalbe sahip olmasından dolayı tılsımlı güçleri bulunan kimselerce basitçe elde edilebilir. Erzurum'dan toplanan bir menkıbede bu tema işlenmektedir. Vaktiyle İran Şahı, Osmanlı'ya bir kervan şeker yollar. Kervan, Erzurum'un Söylemez köyünde durur ve orada yaşayan bir eren kervancılara yüklerinin ne olduğunu sorar. Kervancılar tuz taşıdıklarını söyleyince eren, "Yükünüz tuz değil ama tuz olsun" diye karşılık verir. Kervan Padişah'ın karşısına çıktığında çuvallarda tuzu görüp şaşırırlar, durumu anlatıp yeniden yüklerle birlikte köye giderler, eren yine yüklerinin ne olduğunu sorunca kervandakiler tuz olduğunu söyler ve eren de "yükünüz tuz ama şeker olsun" der ve çuvaldaki tuzlar şekere dönüşür (Sakaoğlu, 1989:60). Halkın içinde yer alan ve yoksulluğu ile belirginleşen kimseler, uhrevi değerler sayesinde üst sınıfların kaynakları üzerinde denetim kurabilmektedirler.

Bu mücadelede uhrevi değerlerle birlikte erdemli davranış ve mesleki becerilerin de kullanılabileceği görülmektedir. Isparta'dan toplanan bir efsanede bir çoban, koyunlarını güttüğü ağanın kız kardeşine âşık olur, ağa da koyunları üç gün tuzla besledikten sonra onları dereye götürüp su içirmeden getirirse çobana kızı vereceğini söyler. Çoban, üç gün boyunca tuz yiyen koyunları dereye götürür ve kavalını çalmaya başlar. Tek bir koyun dışında koyunlar su içmez ama tek koyundan dolayı çoban kaybeder ve köyüne gider. Çoban gidince ağanın tüm koyunları kaybolur. Ağa çobanı çağırır, çoban kavalını çaldıkça koyunlar gelir ve ağa, kız kardeşini çobana verir (Göde, 2010:369). Ağa, işleri zorlaştıran bir acımasızlığa sahip olsa da çobanın mesleki bilgisi karşısında alt olur.

Fıkralar içerisinde halkın temsilcisi olarak beliren Nasreddin Hoca'nın, yoksul olarak ortaya çıktığı örneklerde bu yoksulluğu ile dalga geçmesi (Boratav, 2006:115,116), halkın içinde bulunduğu bu olumsuz durumu mizaha konu ederek bir çeşit ruhsal terapi yöntemine başvurması olarak okunabilir. Bu terapinin temelinde halkın yoksulluğu fikrini barındıran stereotipler yer almaktadır.

Bergama'dan toplanan bir efsanede üç kahraman kardeş, yurtlarını düşmana karşı savunarak yaşadıkları bölgede kahramanlıkları ile popülerleşirler. Kahraman kardeşlerin popülerliklerinden rahatsız olan kral, onları öldürmeye karar verir ve adamlarını gönderir. Kardeşler, kralın adamlarına saygı göstermek için başlarını eğdiklerinde boyunlarına aldıkları kılıç darbeleri ile ölürler ancak yere düşmezler ve taşa dönüşerek kalıcılaşırlar (Sakaoğlu, 1989:20). Bu anlatı içerisinde kral ve adamlarının acımasızlıkları şeklinde belirginleşen ahlaki tavırlarının, onları istedikleri sonuca ulaştırmadığı görülmektedir. Kardeşler ölürler ancak hikâyeleriyle var oluşlarını sürdürürler.

Keloğlan'ın Köroğlu'nun Atını Kaçırması adlı Köroğlu anlatmasında aristokrasinin temsilcisi olan Silistre Padişahı Hasan Bey'in davranışları etik olmaktan uzak durmaktadır. Atlara meraklı olan Padişah, Köroğlu'nun efsanevi bir atı olduğunu öğrendikten sonra onu elde etmek ister ve bunun için ne gerekiyorsa yapmaya hazırdır. Vezirine verdiği talimatta Kırat'ı, gerekirse hırsızlıkla dahi alabileceğini söylemesi (Kaplan, 1973:168), çıkarlar söz konusu olduğunda aristokrasinin ahlaki değerlerden uzaklaşabileceğine ve hilebaz dahi olabileceğine dair bir stereotip örneği olarak kabul edilebilir.

Ancak metinleri üreten kitle, tıpkı masallarda olduğu gibi diğer türlerde de hilebazlık niteliğini karşı kümeden daha çok kendisi ile bağdaştırmaktadır. Buna ek olarak toplumun kendisi ile özdeşleştirdiği hilebazlık her durumda istenilenin alınması gibi bir sonuç doğurmamaktadır. Türsel dinamiğin bir sonucu olarak fıkralarda toplumun kendine dönük stereotiplerinden biri olan hilebazlık niteliğinin eleştirildiği görülmektedir. Popüler kültüre de çokça yansıyan bu örneklerden birinde, Timur'un fillerinden rahatsız olan köylüler, önlerine Hoca'yı katıp şikâyet için Timur'a giderler ancak tam huzura çıkacakları esnada arkadaki köylüler kaybolur ve Hoca yalnız kalır. Bunun üzerine Hoca, köylülerin fillerden pek memnun kaldığını söyleyerek Timur'dan başka filler göndermesini de ister (Boratav, 2006:298). Metnin sonundaki durum, toplumun kendisine dönük bir hilebazlık eleştirisi olarak kabul edilebilir. Metnin iletisi bu hali ile bir yandan aristokrasiye tezat oluşturan halkın hilebazlığına dair stereotipleri işaret ederken diğer taraftan da bunun olumsuz sonuçlar doğurabileceğini gösteren bir niteliğe sahiptir.

Köroğlu'nun *Bolu Beyi* kolunda, işlediği suçtan dolayı 101 yıla mahkûm olan Bolu Beyi, Padişah'ın Köroğlu'nu getirene mükâfat vereceğini öğrendikten sonra Padişah ile anlaşır ve hapisten çıkarak yanına aldığı 160.000 asker ile Köroğlu'nu yakalamak için yola çıkar ve aralarındaki çatışma böylece başlamış olur. Köroğlu'nu yakaladığında, sevgilisi ile evlenebilme olanağını da elde edecektir ancak Köroğlu, askerlere zarar vermeden Bolu Beyi'ni kaçırır ve Çamlıbel'e getirir. Tutsak olarak tutulan Bolu Beyi'nin korkak ve acınası durumunu gören Köroğlu, ona acır ve kendisini Padişah'a götürmesine izin verir ancak Bolu Beyi, Köroğlu'nun bu iyiliğine karşı, eline fırsat geçen hemen her yerde Köroğlu'na acımasızca eziyet eder. Kendi isteği ile sırf iyilik yapmak için teslim olan Köroğlu'nu kamçılayarak İstanbul'a sokup teşhir eder (Kaplan, 1973:535). Bu Köroğlu anlatısı içerisinde Köroğlu ve Bolu Beyi'nin ahlaki nitelikleri birbirine taban tabana zıttır. Aristokrasiyi temsil eden Bolu Beyi, en küçük çıkarı için toplumca onaylanmış tüm erdemli davranışları terk edebilecek son derece olumsuz bir antikahramandır.

Ancak, Bolu Beyi'nin ahlaki tavrını tüm aristokrasiye yaymak yanlış olacaktır. Tez kapsamında değerlendirilen iki realist hikâyeden her ikisinde de toplumsal normlar açısından ahlaksızlık olarak nitelendirilebilecek davranışları sergileyen figürler, anlatılar içerisindeki iktidarın en tepedeki temsilcisi olan Sultan Murat tarafından cezalandırılır (Aytaç, 2011:139,204). Bu durum, iktidarın toplumun ahlaki değerlerinden sorumlu tutulması olarak okunabilir. Bunun yanında *Hançerli Hanım* hikâyesinde padişah, Hançerli Hanım'ı cezalandırmasına karşılık, Süleyman Efendi'nin yalvarmaları ile onu affeder (Aytaç, 2011:207). Bu affediş ile anlatı içerisinde hükümdarın yalnızca ahlak düzenleyicisi değil, aynı zamanda şefkatin de temsilcisi olarak görüldüğü söylenebilir.

Padişah, bey ya da paşaların şefkat timsali olarak belirdikleri metinlerden biri olan *Köroğlu'nun Zuhuru* adlı öyküde, Bolu Beyleri, imrahorları olan Uruşan Baba'dan kendilerine çok güzel atlar getirmelerini isterler ve Uruşan Baba da iki çelimsiz tay alıp yanlarına gittiğinde beyler, Uruşan Baba'nın kendileri ile dalga geçtiğini düşünerek onu cezalandırmak isterler ve gözlerine mil çektirerek imrahoru kör ederler. Ancak kendilerine yıllarca hizmet etmiş olan imrahora ve

ailesine her gün yiyecek yardımında bulunurlar (Kaplan, 1973:7). Uruşan Baba'nın oğlu Ali, günde üç öğün Bolu beylerinin sarayına gidip yiyecekleri alır ve gözleri görmeyen babasına götürür. Anlatı içerisinde aristokrasinin temsilcisi olan Bolu beylerinin gözlerini çıkarmak suretiyle cezalandırdıkları çalışanlarının ölene kadar bakımı üstlenmeyi kabul etmeleri, köylülerin ve taşralıların belleğinde yer alan aristokrasinin yükümlülüklerine dair fikirleri göstermesi açısından önemli bir ayrıntıdır. Buna göre, havas sınıfının avam sınıfa karşı müşfik bir tavır beslediğine yönelik bir stereotipin varlığından söz edilebilir. Bu tavır anlatı içerisinde Uruşan Baba'nın ailesine verilecek yemeklerin özellikle yağlı olmasına dikkat edilmesinin vurgulanması ile daha güçlü hâle getirilmektedir (Kaplan, 1973:8). Aynı düşünce Dede Korkut anlatılarında da farklı yerlerde vurgulanmaktadır. İktidar mensuplarının müşfikliklerine dair stereotiplerle, aristokrasinin elinde tuttuğu bir aygıt olan devlete karşı avam kitlenin teslimiyetçi bir bakış geliştirmeyi hedeflediği açıktır. *Köroğlu ile Demircioğlu* adlı anlatı içerisinde ise Köroğlu gibi ünlü bir eşkıya olmak isteyen Demircioğlu, Köroğlu'nu öldürüp onun başını Padişah'a götürme planları yapmaktadır (Kaplan, 1973:22). Daha sonra dost olurlar ancak başlangıçta görülen bu planlar, burada Köroğlu ve Demircioğlu ile temsil edilen halkın, zaman zaman onun koyduğu kuralları ihlal etse de devleti her daim meşru bir otorite kaynağı olarak algıladıklarını göstermektedir. Zenginden alıp fakire vermek bu ihlaller kapsamında değerlendirilebilir. Köroğlu'nun zenginden alıp fakirlere dağıttığı anlatıcı tarafından yakalanan her fırsatta vurgulanmaktadır (Kaplan, 1973:410,587). Anlatı içerisinde kalıpsallaşmış bir biçimde sürekli olarak ortaya çıkan bu vurguyla, aristokrasinin tahakkümü altındaki devlet mekanizmasının gelir eşitliğini sağlayamayarak işlevsizleştiği durumlarda, alt sınıfların temsilcilerinin bu eşitsizliği kaldırmaya çalıştıklarının gösterildiği söylenebilir. Türk anlatı geleneği içerisinde bu tarz mücadelelerin sembol isimlerinin başında Köroğlu gelmektedir.

Aristokratlar, alt sınıflarla giriştiği mücadelede istediklerini aldığı takdirde daha da müşfik bir tavır sergileyebilmektedir. Köroğlu'nun *Demircioğlu-Reyhan Arap* adlı anlatısında Köroğlu, yabancı bir ülkede yaşayan Reyhan Arap'ı yakalayıp Padişah'a getirdiğinde, sazı ile Reyhan Arap'ın affedilmesini ister, Reyhan Arap adlı haydudu affeden Padişah, bu hediyeye karşılık olarak

Köroğlu'nun istediği bir bölgeye yerleşip oradan gelip geçenlerden kırkta bir oranında vergi alabileceğini söyleyerek onu ödüllendirir (Kaplan, 1973:45). Ancak bu ödüllendirmede Padişah'ın, kendi kaynaklarını değil de ülkesinde yaşayan kişilerinin kaynaklarını kullanmayı tercih etmesi dikkat çekicidir.

Belki de söz konusu müşfik bakışın doğurduğu bir sonuç olarak alt sınıfların temsilcileri olan kahramanların giriştikleri mücadele, çoğunlukla salt bir sınıf mücadelesi olmaktan ziyade ortada var olan haksızlıkları kaldırmaya yönelik olarak belirmektedir. Köroğlu'nun *Bolu Beyi* kolunda, Padişah'ın fermanı ile Çamlıbel'den geçen bezirganlardan kırkta bir oranında vergi alan Köroğlu, söz konusu bezirganların iftirasına uğrar ve Padişah, Köroğlu'nu esir edip getirene mükâfat vereceğini söylediğinde bu işe Bolu Beyi talip olur ve popüler kültürde de önemli bir yere sahip olan bu çatışma başlamış olur. Anlatı içerisinde girişilen bu mücadelenin, doğrudan padişaha yönelik olmadığı özellikle vurgulanır (Kaplan, 1973:519). Bu vurgular, Eric Hobsbawm'ın sözünü ettiği soylu eşkıyaların, yarattığı terörün ölçülü bir dinamiğe sahip olması durumunun (2011:89) Köroğlu anlatılarında da görüldüğünü kanıtlamaktadır.[74] Hobsbawm, eşkıyaların toplumdan destek görmelerinin onların onurlu ve suçsuz kabul edilmeleri ile gerçekleşebileceğini dile getirmektedir (2014:32). Anlatı içerisinde Köroğlu'nun onurlu ve suçsuz olduğu, onun karşısında konumlandırılan Bolu Beyi'nin taşkın davranışları üzerinden de dolaylı olarak gösterilmektedir.

Üst sınıfların kendi otoritelerini alt sınıflara kabul ettirmelerinin yollarından biri onlara maddi yardımda bulunmalarıdır. Köroğlu'nda anlatıcının kullandığı "ağadan yağarsa adam olur" yargısı (Kaplan, 1973:436) bu bilincin göstergelerinden biridir. Destanlarda olduğu gibi halk hikâyelerinde de yönetici sınıfa mensup olup da çocuk sahibi olamayan kimselerin, yoksullara yardım ettiği görülmektedir. *Kirmanşah* öyküsünde, Hızır gelerek çocuk sahibi olmayan Padişah'a kurban kesmesini, köprü ve çeşme yaptırmasını söyler (Alptekin,

[74] Bir başka çalışmasında Hobsbawm yasadışılığın iki ayrı türü olduğundan ve iki farklı eşkıya çeşidinden bahseder. Bunlardan ilki, kan davasını esas alan ve soy ilişkileri ekseninde bir çatışmanın parçası olan gruptur, diğeri ise içine Köroğlu'nu da dâhil edebileceğimiz toprak sahipleri, tefeciler gibi güç sahiplerine karşı bir mücadeleye girişen kahramanların oluşturduğu gruptur (2014:15).

1999:137). *Tayyarzade* hikâyesinde yer alan ve Sultan Murat'ın defterdarı olduğu dile getirilen Hüseyin Efendi, sarayda yaşaması ve lüks hayatı ile anlatı içerisinde belirginleşirken, çalışanlarına bohçalar içerisinde hediyeler dağıttığı görülmektedir (Aytaç, 2011:122). Yapılan bu yardımların hepsinin, yöneticilere olumlu dönüşler sağladığı görülmektedir. Hatta yardımın yapılmadığı, sınıflar arasındaki eşitsizliğin arttırıldığı ya da korunduğu durumlar, iktidar için tehlike oluşturacak Köroğlu gibi eşkıyaların ortaya çıkmasına olanak tanıyabilmektedir. Boratav'ın, Köroğlu'nu kahramanlaştıran en temel dinamiklerden birinin zulüm olduğunu dile getirmesi (2009:149), bu durumu desteklemektedir. İktidar için tehlike oluşturacak Köroğlu gibi kahramanların ortaya çıkmasını önlemenin yolu, adaletli davranarak kaynakları paylaşmaktır.

Müşfik bakış, salt alt sınıflara yardım etmek şeklindeki bir iyilik olmaktan ziyade, üst sınıflara da uzun vadede olumlu kazanımlar sağlayacak olan bir yaklaşımdır. Örneğin *Dirse Han Oğlu Boğaç Han*'da, Salur Kazan'ın düzenlediği şölende çocuğu olmayan Dirse Han kara otağa oturtulup aşağılandıktan sonra üzüntü ile eşinin yanına döner ve bir çocuk sahibi olabilmek için neler yapmaları gerektiğini konuşup açları doyurup, çıplakları giydirerek borçluların borçlarını öderler ve bu hareketlerinin sonucunda anlatı içerisinde "ağzı dualı" olarak adlandırılan kutsal bir kişinin duası ile çocuk sahibi olurlar (Tezcan ve Boeschoten, 2001:37). Burada, yoksul insanlara yardım edilmesinin altında yatan sebep onları yoksulluktan kurtarmaktan ziyade, insanların yaşantısını gözlemlediğine inanılan ilahi varlıkları bir şekilde memnun ederek, karşılaşılan kişisel sorunların çözümünde söz konusu ilahi güçlerden yardım gelmesini sağlayabilmektir. *Kazan Bey Oğlu Uruz'un Tutsak Olduğu* adını taşıyan Dede Korkut anlatısında da oğlu tutsak olan Borla Hatun, Uruz doğmadan önce çocuk sahibi olabilmek için açları doyurup çıplakları giydirdiğini manzum olarak ifade etmektedir (Tezcan ve Boeschoten, 2001:104). Bu iyiliğin de aynı beklenti ile yapıldığı çok açıktır.

Yine buna benzer bir şekilde, Dede Korkut anlatıları içerisinde özellikle Bayındır Han ve Salur Kazan'ın düzenlediği ziyafetlerin motivasyon noktası da karşılık beklentisidir. Anlatıların pek çoğunda geçen ve attan aygır, koyundan koç, deveden buğra kırdırarak; dağ gibi et, göl gibi kırmızı yığılan bu şölenler bir

yandan tek bir merkezde toplanan kaynağın adaletli bir şekilde paylaşılmasını sağlarken öte yandan da bu törenleri düzenleyen hanlara saygınlık kazandırmaktadır. Bourdieu tarafından, sınıflar arası ilişkiler açıklanmaya çalışılırken kullanılan bir kavram olan "simgesel sermaye" terimi, buradaki törenlerin anlamının ve işlevinin daha iyi ortaya konmasını sağlamaktadır. Emek, zaman, para ve enerji harcamayı gerektiren bir çaba ile oluşan simgesel sermaye sayesinde, borçlu olmanın doğurduğu minnet ile karşıdakinin değerinin kabulü görülmektedir (Bourdieu, 2014:202). Aynı konuda bir başka yargı ise şu şekildedir: "*Hediyeyi alan kişi üzerine borçluluk gölgesinin düşmesi ile birlikte, veren kişi ile ilişkilerinde belirli kısıtlamalara maruz kalır. Kendisine fayda sağlanan kişi, bu faydayı sağlamış olan kişi ile ilişkilerinde barışçı, ihtiyatlı ve duyarlı bir tutum içine girer*" (Sahlıns, 2010:203-204). Sahlıns'in de işaret ettiği kazanılan bu saygınlığın bir sonucu olarak da hanlar savaşlara katılmasalar bile savaşların sonunda elde edilen yağmadan en büyük payı onlar almaktadır. Bu durumun Dede Korkut anlatıları içinde pek çok örneği bulunmaktadır: *Kam Püre Bey Oğlu Bamsı Beyrek* anlatısının sonunda Oğuz beyleri, Beyrek'in intikamını almak için Bayburt Hisarı'na saldırırlar ve yağmalarlar. Yağmanın sonucunda ise en değerli mallar ve en güzel köle kadınlar Bayındır Han'a verilir (Tezcan ve Boeschoten, 2001:96). Benzer bir izlek, *Kazılık Koca Oğlu Yegenek* anlatısında da vardır: Anlatının sonunda Oğuz beyleri esir olarak tutulan Yegenek'i kurtardıktan sonra düşmanların kalesini yağmalar ve yağmanın sonunda avcı kuşları, kumaşların kalitelisini, kızların güzel olanlarını Bayındır Han'a verirler (Tezcan ve Boeschoten, 2001:145). Burada dikkat çeken vurucu nokta, anlatı içerisinde Bayındır Han'ın iki defa görünmesi ve ikisinde de yalnızca av ve savaş için Oğuz beylerine izin vermesidir. Av ve savaş uğraşlarının ikisi de eski Türk toplumunun ekonomik faaliyetleri olarak belirmekte ve iki uğraşın sonunda da kaynaklara ulaşılmaktadır. Oğuz beylerinin kaynaklara ulaşmasına izin veren otorite, geliri, ileride Oğuz beylerine yeniden dağıtmak üzere toplamaktadır. Kaynakların yeniden dağıtılması ile de kazanılan saygınlığın kitle içerisinde bir karşılığı olmaktadır: Örneğin *Begil Oğlu Emren* adlı Dede Korkut anlatısı içerisinde Salur Kazan ile tartışan Begil, Bayındır Han'ın divanını terk eder ve bir süre sonra durumu eşine anlattığında eşi ona "*Padişahlar Tanrı'nın gölgesidür. Padişahına asi olanın işi rast gelmez*." (Tezcan ve Boeschoten, 2001:158) diyerek, kitlenin, iktidarı elinde bulunduran siyasal otoriteye olan

bakışını göstermektedir. Hükümdar ile Tanrı arasında kurulan ve kökleri çok eskiye dayanan bu ilişkinin, metne net bir şekilde yansıdığı görülmektedir. Siyasal gücü elinde bulunduran iktidarın ve kitlenin aralarındaki bu daimi ilişki, söz konusu kümelerin konumlarını da sabit tutmaktadır.

Bir denetim mekanizması olarak beliren aristokrasinin kitleye yönelik müşfik bakışı olarak okunabilecek örnekler fıkralarda da yer almaktadır. Bektaşilerden oluşan bir topluluk bir kayıkta içmektedir. Bu esnada oradan padişahın saltanat kayığı geçerken Bektaşilerin hepsi birden namaza durur. Bu görüntüyü uzun bir süre izleyen Padişah, rukû ve secde göremeyince durumu anlar ve keyiflerine baksınlar diye haber gönderir (Yıldırım, 1999:126). Siyasi otoriteyi temsil eden figürün fıkra kahramanının zekâsı ile müşfikleşmesine dair örnekler Bekri Mustafa fıkralarında da yer almaktadır. Bu örneklerden birinde iyice içen Bekri Mustafa, IV. Murat'ın sarayının satılık olup olmadığını araştırmaya başlar. Bu durum IV. Murat'ın kulağına gidince hemen Bekri'yi tutuklatıp yanına çağırarak hesap sormaya başlar. Bekri Mustafa sarayı satın alma düşüncesinin nasıl ortaya çıktığını açıklamak için oraya üç kişi getirilmesini ister ancak bunlardan biri kör, diğeri kolsuz sonuncusu da züğürt olacaktır. Padişah bunu kabul eder ve adamlar bulunup saraya getirilir. Bekri bunlara rakı doldurur ve içmeye başlarlar. Kör olan, birinci kadehi bitirdikten sonra kadehi ileriye doğru uzatarak rakının renginin çok güzel olduğunu söyler. Kolsuz olan ise kör olanın körlüğünü hatırlatarak zırvalamayı kesmesini yoksa onu bıçaklayacağını söyler. Bunu gören züğürt ise, "Korkma vur, diyetini ben ödeyeceğim" diyerek mukabele eder. Bu sahneyi izleyen Padişah, Bekri Mustafa'nın zekâsını takdir eder ve affederek ihsanda bulunur (Emeksiz, 2010:161).

Aristokrasiye mensup olan bireylerin sınıf bilinçlerini korumak için her şeyi, bazen ölümü bile göze aldıkları görülmektedir. *Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı* adlı Dede Korkut anlatısında düşmanlar, Oğuz yurduna saldırır ve talan ederler. Yurda dönen Salur Kazan, büyük bir kahramanlıkla Kazan'ın yurdunu savunan ve üç yüz kâfiri öldüren Karaçuk Çoban ile karşılaşır, olanları dinler ancak intikam almaya giderken çobanı götürmek istemez ve onu bir ağaca bağlar. Kazan'ın bu hareketi yapmasının altında yatan sebep, Oğuzların

bu durumu “başına kakınç” yapacak olmalarıdır (Tezcan ve Boeschoten, 2001:57). Anlatı içerisinde diğer tüm Oğuz beylerinden daha epik bir tavrı olan Karaçuk Çoban, yalnızca soylu olmadığı için Kazan’ın bu mücadelesinde yine Kazan’a göre onur kırıcı bir ayrıntı olarak kabul edilmektedir. Ancak sadık bir çoban olan Karaçuk, Kazan’ın kendisini bağladığı ağacı söküp onu takip etmeye başlar ve Kazan’ı ancak “acıktığında sana yemek hazırlarım hanım” diyerek ikna eder. Burada esas olan Kazan’ın başkalarından yardım almaktan duyduğu çekince değildir, esas çekince soylu olmayan bir kimseden savaş konusunda yardım aldığının duyulmasıdır. Bu saptamayı destekleyen en önemli ayrıntı öykünün sonunda düşmanlarla savaşacağı esnada tüm Oğuz beylerinin bir bir gelmesidir (Tezcan ve Boeschoten, 2001:63). Bu sahne epik bir hava içerisinde sunulur ve Kazan, durumdan gayet memnundur. Destan dünyasında statü kahramanlıktan geçtiği için, bu öykülerdeki aristokrasi bilincinin temelini de kahramanlık oluşturmakta ve soylular, alamet-i farikaları olarak gördükleri bu ayrıcalıklarını paylaşma niyetinde görünmemektedir.

Sınıf bilincinden doğan ayrıcalık durumunu paylaşmama arzusunun göründüğü bir başka örnek olan *Tahir ile Zühre* hikâyesinde, Zühre, Padişah’ın kızı iken; Tahir, vezirin oğludur ve birlikte doğup birlikte büyüyerek birbirlerine âşık olurlar. Ancak Zühre’nin annesi, babası padişah olmadığı için Tahir’in kızı ile evlenmesini istemez ve engel olmak için sihirbazlara gidip büyüler yaptırır (Türkmen, 1998:220). Anlatının devamında kızını bir padişah oğlu ile evlendirmeye çalışması da aynı şekilde sınıf bilincini koruma tavrının bir parçası olarak okunabilir.

Sınıf ayrımına dair fikirlere kitlenin eleştirel bakışı ise fıkralarda kendini göstermektedir. Bir fıkrada Nasrettin Hoca yolda ilerlerken bir atlı ile karşılaşır. Karşılaştığı adam “Ben filanca kişinin kuluyum, düş bakalım önüme” diyerek Hoca’nın kendisine kılavuzluk etmesini ister Hoca da “Ben de Allah’ın kuluyum” diyerek kabul etmese de atlı, zor kullanarak Hoca’yı kılavuz yapar. Hoca Allah’a yakınmaya başlar ve bir süre sonra arkasındaki atlı atından düşerek ölür (Boratav, 2006:190). Buna benzer bir başka örnek fıkrada ise Bektaşi’nin yolu Mısır’a düşer, orada Mehmet Ali Paşa’nın sarayını hayranlıkla seyrederken görevliler gelir Bektaşi’yi hırpalarlar. Saraydan çok şık kıyafetler içerisinde biri

çıkar ve herkes yerlere kadar eğilerek kendisini selamlar. Bu itibarlı adamın kim olduğunu merak eden Bektaşi, onun Mehmet Ali Paşa'nın kullarından biri olduğunu öğrenince: "*Hey Allah'ım! Ben ki senin kulunum. Bir benim şu halime bak bir de Mehmet Ali Paşa'nın kulunun kıyafetlerine bak. Bak da sen utan!*" (Yıldırım, 1999:85) diyerek serzenişte bulunur. Bu fıkralar, gelenek içerisinde çoğunlukla olumlanan sınıf ayrımı meselesinin İslami öğreti ile uyuşmayan taraflarını işaret etmektedir. Farklı örneklerde kendini gösteren bu tema, dayanağını İslami öğretiden alan mizahi bir başkaldırı olarak değerlendirilebilir.

Aristokrasi ve alt sınıflar arasındaki çatışma sürecinin nasıl işleyeceği konusunda belirleyici olan en önemli etkenlerden biri, tarafların gücüdür. *Köroğlu ile Demircioğlu* anlatısında Köroğlu'nun haydutluklarından rahatsız olan Padişah, 300 asker göndererek Köroğlu'nu öldürme girişiminde bulunur ancak Köroğlu, atı Kırat'ın becerileri ve Demircioğlu'nun da yardımı ile 300 askerden oluşan birliği yararak oradan kurtulur ve anlatının devamında başka bir eşkıya olan Reyhan Arap'ı etkisiz hâle getirmek isteyen Padişah, Köroğlu ile anlaşarak onu Reyhan Arap'ın üzerine gönderir (Kaplan, 1973:32). Bu durum taraflar arasındaki çatışmada saygınlığın yalnızca güçle sağlandığının kanıtıdır. Alt sınıfa mensup olarak güçlerini sergilediklerinde, iktidarın gözünde bir saygınlık yakalamış olurlar.

Anlatılar içerisinde aristokrasinin, alt sınıflar üzerindeki tahakkümünü kurma ve canlı tutma yolunda kullandığı çeşitli araçlar vardır ve bunlardan biri de yazıdır. "Ferman" sözcüğü Türk folklorunda yazı, iktidar, yazılı hukuk gibi çağrışımlara sahip bir metafor olarak yer almaktadır.[75] *Keloğlan'ın Köroğlu'nun Atını Kaçırması* adlı anlatıda, atlara meraklı olan Silistre Padişahı Hasan Bey, Köroğlu'nun Kırat'ını satın almak istediğini ve eğer satmazsa ordusu ile üzerine akın edeceğini belirten bir mektup yazıp bu mektubu elçi ile Köroğlu'na yollar. Elçinin verdiği mektubu okuyan Köroğlu, sazını eline alır ve dörtlüklerle Kırat'ı

[75] Popüler kültür içerisinde de kendine bolca yer bulan Dadaloğlu'nun "Ferman padişahınsa dağlar bizimdir" dizesi içerisinde yer alan ferman kavramı, yalnızca padişahın emri olan yazılı bir belgeyi kasteden dar bir anlama sahip değildir. Karşıt yansımasında dağ bulunan ferman, yazılı kültürün daha baskın olduğu yerleşik hayatı, kent yaşantısını, sarayı, yazılı hukuk kurallarını, yazılı kültürle teşekkül eden durağanlığı ve aristokrasiyi sembolize ederken; Dadaloğlu'nun tercih ettiği dağ ise, sözlü kültürün daha güçlü yaşadığı göçerliği, yaylaları, kıl çadırları, sözlü hukuk kuralları olan töreyi ve sözlü kültür ile göçerliğin birbiri ile örtüşen dinamizmini seçtiğini gösterir.

vermeyeceğini dile getirir. Köroğlu'nun söylediği dörtlükleri kalem ile kâğıda yazan bir koçağı, mektubu elçiye vererek Hasan Paşa'ya gönderir (Kaplan, 1973:166). Burada aristokrasi ile yazılı kültür arasındaki ilişki, alt sınıfların temsilcisi olan Köroğlu ile sözlü kültür arasındaki ilişki ile simetrik bir karşıtlık oluşturmaktadır. Bu karşıtlığın bir yanında yazı ile avamı denetim altına almaya çalışan padişah varken diğer yanda karşı tarafa teslim olmayacağını sözlü kültürün devingen dinamiği ile ifade eden alt sınıflar yer almaktadır. Bu durum, XIX. yüzyılda halkı tanımlamak için kullanılan ölçütlerden biri olan "yazıyı bilme ama kullanmama" durumu ile de örtüşmektedir. Yazı üzerine çalışan araştırmacıların bu konu üzerine yaptığı tespitler de aristokratlaşma süreçlerinde yazının kullanılmasını desteklemektedir (Goody, 2013:178, Sanders 2013:190). Padişahın mektubuna karşılık Köroğlu'nun sazı ile verdiği yanıt, sınıfsal kümelerin gelişmesinde yazı ve sözün birer göstergeye dönüşmesinin folklordaki yansımalarıdır.

Yazılı ve sözlü düşünme dinamiğine sahip olma meselesi, temelde sınıf bilincinin iletişim modelleri arasındaki farklılık olarak değerlendirilebilir. Taşralıların soylularla etkileşime geçerken geliştirdikleri iletişim modelleri, sınıf bilinçlerinin korunabilmelerini de sağlamaktadır. Fıkralarda ise bu iletişim modellerine uygun olmayan davranışlar ile dolaylı bir başkaldırının sergilendiği söylenebilir. Bir fıkrada Padişah, Nasrettin Hoca ve İmad'ı bir şölene davet eder ve Hoca içeri girdiğinde Padişah ona bir elma verir. Hoca da bu elmayı yemeye başlayınca İmad, bunun çok ayıp olduğunu söyleyerek elmayı koynuna sokmasının daha doğru olacağını dile getirir. Başka bir davette Padişah, yoğurtlu tavşan yemeği sunar ve Nasreddin Hoca bunu alıp koynuna sokar (Boratav, 2006:191). Bu fıkra sözü edilen iletişim modellerinin alt sınıflar tarafından kanıksanmasının doğurduğu zorlukları ifade etmektedir. Hoca'nın temsil ettiği kitle sınırlayıcı kurallara uymak zorunda kaldığında gülünç duruma düşmekte ancak doğal davrandıklarında ise ideal bir saygınlık yakalayabilmektedirler.

Özellikle Nasrettin Hoca fıkralarında yer alan Timur ve Nasrettin Hoca ikili karşıtlığı, aristokrasi ile kitle arasındaki karşıtlığa denk düşmektedir ve bu metinlerin tamamında halkı temsil eden Hoca, Timur'u alt eder. Bu fıkralardan

birinde kendi değerinin ne olduğunu soran Timur'a, Hoca "Altmış akça edersin" der. Bunun üzerine Timur, sadece peştamalının o kadar edeceğini söylediğinde Hoca da zaten sadece onun para ettiğini söyler (Boratav, 2006:168). Yine bir başka metinde tıraş olurken aynada kendini gören Timur, çirkin olduğunu düşünerek ağlamaya başlar ve Hoca da onunla birlikte ağlamaya koyulur. Dalkavuklar Timur'u teskin edip sustururlar ancak Hoca susmayıp ağlamayı sürdürür. Timur, nedenini sorduğunda ise Hoca: "Sen o çirkin yüzü sadece aynaya bakınca görüyorsun, ya sürekli gören bizler ne yapalım?" dediğinde Timur gülmeye başlar (Boratav, 2006:222-223). İktidarı temsil eden aristokrasinin burada gösterdiği hoşgörü buna benzer farklı örneklerde de görülmektedir. Bir fıkrada Hoca, çarşıda gezerken bir çaylak, hocanın iki okka etini kapıp uçar gider. Ertesi gün hoca, ağanın doğanlarından birini o çaylak sanıp öldürür. Ağanın karşısına çıktığında, hırsız çaylağın kılık değiştirdiğini söyler ve ağa bu durumu hoşgörü ile karşılayıp Hoca'ya ikramda bulunur (Boratav, 2006:225).

Aristokrasiye mensup kimseleri alt etmeye dayalı fikirler Bektaşi fıkralarında, Nasrettin Hoca fıkralarına karşın daha fazla işlenen bir konudur. Bu fıkralardan birinde Avcı Mehmet adıyla bilinen padişah ava çıktığında Bektaşi ile karşılaşır ve akşama kadar, tek bir av dahi vuramaz. Uğursuzluğun kaynağının Bektaşi olduğunu düşünen Sultan, idam ettirmek için Bektaşi'yi çağırır. Bektaşi kendisine "Siz, sabah ilk beni gördüğünüz için bir keklik bile vuramadınız ama ben sabah ilk sizi gördüğüm için kellem gidiyor. Hangimiz daha uğursuz?" diye sorunca bu cevap Sultan'ın hoşuna gider ve Bektaşi'yi affeder (Yıldırım, 1999:91). Tıpkı Timur ve Nasrettin Hoca çatışmasında olduğu gibi taşralıyı temsil eden kahraman, iktidarın temsilcisini zekâsını kullanarak alt eder. Bu zekâya hayran kalan yönetici ise karşıdakini ya affederek ya da hediyeler vererek ödüllendirir.

Hoca ile Timur arasındaki kalıplaşmış ilişkiyi andıran bir başka model de II. Mahmut ve Bektaşi arasında görülmektedir. Bu fıkraların ekseriyetinde zekâsını kullanan Bektaşi, iktidar temsilcisi olan II. Mahmut'u alt eder. Örneklerden birinde tebdil-i kıyafet bir Bektaşi dergâhına giden II. Mahmut oradaki Bektaşi ile birlikte rakı içer. Kendisine hangi dergâhtan olduğunu soran Bektaşi'ye, Topkapı

Dergâhı'ndan olduğunu ve kendisini misafir etmek istediğini söyler. Aradan zaman geçince Topkapı Sarayı'na giden Bektaşi, zamanında tanıştığı kişinin padişah olduğunu anlar ama bozuntuya vermezler. Sofra kurulur ve içmeye başlarla. Bektaşi, sultana, "Bu servet senin mi yoksa babadan mı kaldı?" diye sorar ve Sultan da "babadan" deyince Bektaşi "Belli, senin yiyeceğin halt değil bu" diye yanıtlar (Yıldırım, 1999:248). Başka bir örnekte ise II. Mahmut, bir Bektaşi tekkesine baskın yapar, herkes bir köşeye siner. Sultan karşısına çıkan bir Bektaşi'ye "Baba, canlar nerede?" diye sorunca Bektaşi "Şevketli sultanım, seni görünce ortalıkta can mı kalır?" diye yanıtlar (Yıldırım, 1999:248). Bu örnekler fıkraların bir çeşit toplumsal terapi fonksiyonu üstlendiğini göstermektedir. Bektaşi fıkralarında daha farklı isimlerle kendini gösteren iktidar temsilcileri de çeşitli şekillerde alt edilir ancak çoğunluğu anlatının sonunda müşfik bir tavra bürünür.[76]

Masallarda örnekleri daha sık görülmesine karşın diğer türler içerisinde az da olsa ahlaksız davranışların alt sınıflar ile bağdaştırıldığına dair örnekler bulunabilmektedir. *Basat Tepegöz'ü Öldürdüğü* adlı anlatıda Tepegöz gibi bir canavarın ortaya çıkmasını sağlayan etken, Aruz Koca'nın çobanının cinsel dürtülerine hâkim olamamasıdır. Pınar başında gördüğü perilerden birini yakalayıp onunla birlikte olan çoban (Tezcan ve Boeschoten, 2001:147), Tepegöz'ün babasıdır ama çobanın bu ahlaka aykırı davranışının olumsuz sonuçlarının yansıması tüm Oğuz toplumuna olur ve Oğuzlar Tepegöz'den, Basat'ın gidip onu öldürdüğü ana kadar hiçbir şekilde kurtulamaz. Öykünün bu hâli ile alt sınıfların temsilcilerine yönelik, kültürün olumladığı ideal davranışları sergilemek ve kültürün yasakladığı davranışlardan kaçınmak adına örtülü iletiler gönderdiğini söylemek mümkündür. Öte yandan babası çoban olan Tepegöz'ün sembolik ebesinin de Aruz Koca olması, aslında halkı temsil eden çobanın davranışlarından onun başındaki bey olan kişinin sorumlu tutulduğunu da göstermektedir. Bu tarz mesajlar, alt sınıfların kendi toplumlarını oluşturan bireylerin davranışlarını, toplumsal açıdan olumlu kabul edilen bir yöne doğru biçimlendirme çabası olarak okunabilir.

---

[76] II. Mahmut ise bu konuda bir istisna oluşturmaktadır. Bu durumun nedeni olarak II. Mahmut ile Bektaşiler arasındaki çekişme gösterilebilir. Bu çekişmenin toplumsal bellekte oluşturduğu izler, anlatıların sonunda onun müşfik bir forma bürünmesini engellemektedir şeklinde bir çıkarım yapmak mümkündür.

Örneklerden çıkartılacak sonuç, metinler içerisinde aristokrasinin temsilcileri olarak kabul edilen kimselerin mekânsal göstergeler açısından genelleme yapılmaya uygun bir ayrıcalığa sahip olarak görünseler de sahip oldukları bedensel nitelikler, ahlaki tavır ve alt sınıflarla girdikleri ilişkiler açısından homojen bir küme olarak kabul edilmedikleridir. Metinleri üreten kitlenin aristokrasi içerisinde iyilerin de kötülerin de bulunabileceğine dair çok temel bir stereotipe sahip olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

2.6. Yakın ve Kompleks Türler: Destan Halk Hikâyesi ve Modern Kimlikler

Sözlü anlatıların en geç döneminde oluşan son iki türü, destan ve onun ardılı olan halk hikâyeleridir.[77] Her şeyden önce şunu özellikle belirtmek gerekmektedir ki, destanlar, kendilerinden önce var olmayan bir örgütlenme modelini öneren metinlerdir. Bu örgütlenme modeli aile ya da yakın akrabalık ilişkilerinden daha geniş bir yapıyı işaret eder ve bu yönü ile de destanın, çağdaş dünyadaki ulus bilincini destekleyiciliği açısından, gelenek içerisindeki en yakın içeriği barındıran örnek olduğu söylenebilir. Wundt'a göre insanlık totem devrinden sonra kahramanlar dönemine geçer; totem döneminde insanda derin bir saygı uyandıran hayvansı nitelikler, kahramanlar devrinde kahramanlara geçmiştir (1934:10). Destan, bu kahramanların öykülerinden müteşekkildir. Orta Çağ'da ve daha önceki zamanlarda, bu fonksiyonlarını yerine getiren destanların, hem Avrupa'da hem de Türk kültür tarihi içerisinde klasik edebiyat anlayışlarının yükselmesi ile birlikte kendine ancak kırsal alanlarda yaşama şansı bulabildiği, çoğunun da (söz konusu kırsal alanlarda dahi) sözlü kültür ortamında var oluşunu sürdürme şansını kaybettiği bilinmektedir. XIX. asrın halk bilimcileri ve dilbilimcileri bir yandan sözlü kültür ortamlarındaki bu eski dönem anlatılarının kırık dökük parçalarını derleyerek bir yandan da yazılı metinler üzerinden yürüttükleri çalışmalar ile bu metinlerin önemine dikkat çektiler.[78]

---

[77] Destan sözcüğünün Türk edebiyatı tarihi içerisinde çok farklı anlamlara geldiği bilinmektedir. Bu anlamların tamamı için bkz.: (Çobanoğlu, 2000:1-3). Bu çalışmada ele alınan destan, çoğunlukla manzum mensur karışık bir yapıda kurgulanan, anonim olan ve konusu kahramanlık olan türdür.

[78] Halk bilimcilerin, dilbilimcilerle birlikte çoğu ülkede uluslaşma süreçlerinin başlangıcında oynadığı aktif role dikkat çeken bir çalışma için bkz.: (Smith, 1994:29).

Destanlar, kendilerinden önce ortaya çıkan türlerden, yalnızca içerik olarak değil aynı zamanda yapısal olarak da ayrılmaktadır. Bu niteliklerin başında uzunluk gelmektedir. Mit ve efsane gibi çok kısa türlere ya da masal gibi kısmen daha uzun türlere nazaran farklı olarak destanlar, son derece hacimli metinlerdir. Bir başka ayrılan taraf ise destanların profesyonel anlatıcılar tarafından icra edilmeleridir. Son olarak destanların müzik eşliğinde üretilmesi, onu kendinden önce ortaya çıkmış olan türlerden ayırmaktadır. İçerik açısından ise destanın en belirleyici niteliği bu anlatıların (içeriklerinde kısmen beliren kozmogonik meselelere ek olarak) kahramanlık temasını işlemesidir (Boratav, 2000:36, Çobanoğlu 2011:16). Söz konusu kahramanlık, kaynağını geçmişte deneyimlenmiş olan bir gerçeklikten almaktadır (Köprülü, 1981:42). Ancak bu gerçeklik, sözlü kültür ortamının dinamik yapısından dolayı zamanla farklı yönlere doğru evrilir ve doğal olarak nesnel bir tarihi veri olarak değerlendirilmekten ziyade, metni üreten halkın görmek istediği öznel bir tarihin ortaya çıktığı söylenebilir. Tarih disiplini her ne kadar insanlığın geçmişe yönelik bilgi açlığını cevapladığını iddia etse de bazı durumlarda insanların ortak belleklerinde yer alan geçmiş ile tarihin anlattığı geçmişin uyuşmadığı görülmektedir.[79] Bu açıdan her ne kadar olağanüstü nitelikler barındırıyor olsa da destanların bir nevi, sözlü tarih verileri olarak da kabul edilebileceği iddia edilebilir. Bu motivasyonla hareket eden isimlerden biri olan Jacop Grimm, eposun en antik tarih olduğunu iddia etmektedir (Cocchiara, 2017:196). Bu yargı XIX. yüzyılda milliyetçi bir motivasyonla kırsal alanlara derleme yapmaya giden araştırmacıların enerjilerini aldığı dogmalardan biriydi. Aynı eğilim

[79] Söz gelimi Birinci Dünya Savaşı'ndan dönen askerlerin belleklerindeki korkunç öyküler, bu savaşla ilgili olarak savaştan yaklaşık on yıl sonra oluşmuş olan literatürden bambaşkadır (Benjamin 2012:78). Sözlü tarih alanındaki öncü isimlerden biri olan Paul Thompsun da tarih disiplininin uğraşını şu sözlerle tanımlamaktadır: "*Siyasetçiler için geçmiş, kendilerini haklı çıkaracak simgeler avladıkları bir alandır, imparatorlukların zaferleri, şehitler, Viktorya Çağı değerleri, açlık yürüyüşleri. Ve tarihin halka sunuluşundaki boşluklar neredeyse aynı oranda aydınlatıcıdır: Rusya'da Troçki hakkındaki, Batı Almanya'da Nazi Dönemi, Fransa'da Cezayir Savaşı'na ilişkin suskunluklar buna örnek teşkil eder*" (1999:2). Bu durumun farkında olan bazı araştırmacılar toplumların geçmişteki düşüncelerini anlayabilmenin yolunun anlatılardan geçtiğini vurgulamaktadır (Darnton, 2015). Tarihçilerin yalnızca krallarla ilgilenmelerinin eski bir eğilim olduğunu belirten Ginzburg (2011:13), yürüttüğü mikro tarihçilik anlayışı ile halk kültürünü de yansıtan bir çalışmaya imza atmıştır. Bunun yanında folklor ve tarih ilişkisini Türk kültürü özelinde gösteren bir başka çalışma için bkz: (Ersoy, 2009).

Finlandiya'da da görülür ve Finlandiya'daki başarıdan etkilenen Estonyalılar da kendi ulusal destanları olan Kalewipoeg'i keşfederler (Cocchiara, 2017:235). Sırbistan'da yaşanan gelişmeler ise Hobsbawm tarafından şu şekilde ifade edilmektedir: "*Büyük reformcu ve Sırp-Hırvat dilinin fiili kurucusu Vuk Karadzic (1787-1864); antik İbraniceden bir modern İbranice yaratmaya kalkışanlar gibi kilise Slavcasından bir yazın dili yaratmaya yönelik girişimlerde bulunanlara karşı koymakta ve Sırp-Hırvat dilini, Sırp halkının konuştuğu lehçeler üzerinde inşa etmekte haklıydı kuşkusuz*" (2010:80). Sayılarını arttırabileceğimiz bu örnekler, ümmet anlayışı ile biçimlenmiş kozmopolit yapılara sahip olan imparatorlukların çözülme döneminde ortaya çıkan ulus fikrini pekiştiren uygulamalar olarak kabul edilirken aynı zamanda destan ve ulus kavramları arasında kurulan ilişkinin de somut delilleridir.

Destanların etkisini kaybetmesi ile birlikte Türk kültüründe 16. yüzyıldan itibaren oluşmaya başlayan halk hikâyeleri, destanın yerini almaya başlamıştır (Boratav, 2000:51). Aralarındaki benzerlik, yapısal niteliklerde kendini açık bir şekilde göstermektedir. Bu yapısal benzerliğin dışında onu, destandan ayıran tek yönü konusudur. Aşk izleğinin baskın bir şekilde kendini gösterdiği bu metinlerin çoğunun içeriği de birbirine benzemektedir. İçeriğin nasıl işlediğine yönelik yapılan çalışmaların sonuçları birbirleri ile örtüşmektedir (Spies, 1941:14-23, Başgöz 2012:74-94).

Ulus kimliği fikrinin ortaya çıkışı ile birer anlatı türü olan destan ve halk hikâyesinin ortaya çıkışları senkronik olarak gerçekleşmiş olmasa da ulus fikrini ortaya atan aydınların, sözlü anlatıların bu en geç dönemde ortaya çıkan örneklerini bir hammadde olarak gördüklerine yukarıda dikkat çekildi. Etnisite ve ulus fikirlerinin, kimliğin en öncelikli belirleyicisi olması, milliyetçilik düşüncesine eleştirel yaklaşan isimlerin dahi kabul ettiği bir durumdur.[80] Milliyetçilik üzerine çalışmalar yürüten araştırmacılar, kimi konularda görüş ayrılıklarına düşseler de milletin modern bir yapı olduğu konusunda hemfikirdirler (Smith, 1994:77). Bu modern yapı Gellner'a göre sanayi devriminin oluşturduğu toplumsal yapılanmanın nihai bir sonucudur (1992:79). Bu "modern kimliğin" izlerinin, bu çalışma içerisinde destan ve halk hikâyesi örneklerinde aranacak olmasının

[80] Bu isimlerden biri olan Murat Belge'nin konuyla ilgili yargısı için bkz.: (Belge 2008:200).

altında yatan temel sebeplerden biri, söz konusu türlerin görece daha geç dönemde oluşmuş olması iken; bir diğeri de yukarıda işaret edildiği üzere ulus kimliğinin inşasında destanlardan faydalanmanın evrensel bir eğilim olarak ortaya çıkmış olmasıdır.

Max Weber'e göre millet olmanın öncelikli koşullarından biri, dış tehditler ortaya çıktığında, kitlenin, siyasal otorite etrafında millî bir duyarlılıkla birleşmesinden geçmektedir ve bu millî duyarlılığın oluşması için gerekli olan en önemli kültürel unsur dildir (2006:186). Özellikle halk dili olarak adlandırılan ve kırsalda konuşulan dillerin yayın dili hâline gelmesi ile milliyetçi düşüncenin kitleler arasında yaygınlık kazanması Avrupa, Orta Doğu, Asya hatta Afrika ülkelerinde görülen bir durumdur.[81] Gellner ise ulus olabilmenin ön koşulları olarak irade ve kültürü işaret etmektedir (1992:101). Aynı yazar ulus fikrinin kutsallığı üzerinde duran O'brein'i (1988) eleştirirken, Sanayi Devrimi öncesi topluluklarında ise toplumu bir arada tutan şeyin kültür değil, toplumsal yapı olduğunu dile getirir (2012:93). Bu toplumsal yapı, katmanlı bir yapıdır ve bir yanında iktidar olanaklarını elinde bulunduran, bilgiyi yazı ile depolayıp gelecek nesillere aktaran toprak sahipleri yer alırken öte yanda yazılı kültürü içselleştirememiş olan köylüler bulunmaktadır. Hobsbawm, XX. yüzyıldan önce yaşayan insanların önemli bir bölümünün okuryazar olmayanlardan oluştuğunu dile getirerek böyle bir toplumda ortak fikirleri geliştirip yaşatmanın zorluğuna dikkat çekmektedir (2010:66). Tüm bu bilgiler yardımıyla denilebilir ki geçmişte var olan sınıflı toplumun altlarında yer alan kitlenin ortak belleğine ulaşıp onu yeniden işlemek için uğraşan aydınlar, toplumların klasik metinlerinde yer alan bilginin köylülere hitap etmeyeceğini düşünerek kırsala yönelmişlerdir ve destanlar bu yönelişin nesneleri hâline gelmiştir.

---

[81] Matbaanın yaygınlaşması ile birlikte yazılı metinlerin kolayca tüketilmesinin artması, roman ve süreli yayıncılık faaliyetlerinde de bir artış doğurmuştur. Kitle içerisinde yazının önem kazandığı bu dönem, sözlü kültürün de gücünü yitirmeye başladığı dönem olduğu için epik ve romansın yerini romanların almaya başladığı görülmektedir. Bu durum, hem Avrupa hem de Türkiye için geçerlidir. Destanın sonlanması ve romanın ortaya çıkması arasında yalnızca halk bilimcilere göre değil, aynı zamanda edebiyat eleştirmenlerine göre de bir ilişki bulunmaktadır (Boratav, 2011:59; 1982:66; Benjamin, 2012:80). Anderson ise hayali bir cemaat olarak tanımladığı ulus fikrinin biçimlenmesinde roman ve gazetenin gücüne dikkat çekmektedir (1995:39).

Geçmiş fikri, insanları, davranamayacakları bir şekilde davranmaya ikna eden, bireyleri toplumsallaştıran, toplumsal meşruiyetin oluşturulmasında olduğu gibi ona başkaldırılması konularında da etkin bir dinamiktir (Balibar ve Wallerstein, 2000:99). Geçmiş fikrinin önemine istinaden Anderson, özellikle 1820'lerden itibaren gelişen milliyetçilik biçimlerinde atalara dair fanteziler kurmanın gücüne dikkat çekmektedir (1995:13). Geleneğin kaynağı olarak görülen geçmişin aktörleri olan ataların, kutsallığına yönelik kabuller, onların bilgi birikiminin saklı olduğu sözlü kültüre olan ilgiyi de arttırmıştır. Öze dönüş arayışlarını dile getiren ilk isimlerden biri olan Rousseau, halkın büyük şehirlerde yaşayan burjuvalardan ayrı olarak insanın doğa ile ilişkisinin bozulmadan sürdüğü kırsal yerleşim alanlarında yaşadığını dile getirmektedir (Cocchiara, 2017:114). Burada yüceltilerek işaret edilen halk, modern anlamıyla ulusu oluşturacak olan hammaddeyi içinde barındıran kitledir. Bu eğilim Smith tarafından şu şekilde anlatılmaktadır: "*Kahraman ve bilge kişilerin idealize edildikleri bu "altın çağlar" sayesinde, o milletin hem eskiliğini hem de sürekliliğini, soylu mirası ile antik görkemi ve yenilenme kudretini gösteren yaşamın, 'wie es eigentlich war' canlı bir panoramasını yeniden yaratmaları mümkün olabildi.*" (1994:148). Burada işaret edilen kahramanlar, destanlarda hikâyeleri sunulan soylu ve kutsal atalardan başkası değildir.

Türkiye'de de milliyetçi düşüncenin gelişimi esnasında; dil, halk bilgisi, yayıncılık faaliyetleri, Divan Şiiri'ne başkaldırı gibi anahtar kavramlar belirleyici olmuştur. "*Osmanlı eğitim müesseselerinde tarihçilik İslami geçmiş ve Osmanlı hanedanı üzerinde dururken, "Türklük" fikri, diğer milliyetçi akımlarda da olduğu gibi, dil kavramının etrafında şekillendi*." (Öztürkmen, 2006:22). Türk edebiyatı içerisinde XIX. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan tartışmalar, salt edebiyat tartışması olmaktan ziyade halk bilimi disiplini içerisinde de önem taşıdığı gibi toplumsal bir dönüşüm arayışının yansımaları olarak kabul edilebilir. Söz konusu dönemde Ziya Paşa ile başlayan sorgulama, İstibdat döneminde kesintiye uğrasa da II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinin ardından Ziya Gökalp, Fuat Köprülü ve Rıza Tevfik tarafından yazılan makaleler ile sürmüştür. Bu yazıların ortak yönü, "özümüzü oluşturan değerlerin" saptanıp araştırılmasını sağlayacak olan halk bilimi disiplinine işaret etmeleridir. Nitekim bu yazılarda müştereken

dile getirilen söylemlerin Cumhuriyet'in erken dönemlerinde pratiğe dönüştüğü de bilinmektedir (Oğuz, 2013:14).

Destan ve halk hikâyeleri yapısal olarak birbirine benzeyen türler olsa da içerik açısından ciddi farklılıklar barındırmasından dolayı bu metinler içerisindeki kimlik dinamiklerinin farklı olduğu söylenebilir. Destanlarda görülen ulus için mücadele etme fikri, halk hikâyelerinde karşımıza çıkmaz. Destanlarda yer alan toplumsal kaygıların yerini halk hikâyelerinde bireysel kaygılar almıştır. Daha açık ifade etmek gerekirse destanda ulusu için savaşan kahraman, halk hikâyesi ile birlikte yerini, sevgilisinin peşinden koşan romantik âşık tipine bırakmıştır. Bu da destanlarda yer alan ulus fikrine karşılık, halk hikâyelerinde daha bireyci bir tavrın baskın olması sonucunu doğurmuştur. Bu niteliklerine karşın, fazla bir veri barındırmasa da hem yapısal olarak destanın ardılı olmasından, hem de sözlü anlatı silsilesinin son halkasını oluşturmasından dolayı halk hikâyelerinin destan türü ile birlikte değerlendirilmesi uygun görülmüştür.

Destanlarda yer alan biz kümesinin etnik ve ulusal işaretlerle belirlendiği çok açıktır. Çalışma kapsamına giren destanlardan özellikle Oğuz Kağan destanı ve Dede Korkut anlatıları içerisinde çok baskın bir Oğuz kimliği vurgusunun yapıldığı görülmektedir. Oğuz olmak, başlı başına bir prestij sahibi olmanın nedeni olarak kabul edilmektedir. Oğuz etiketiyle birlikte Dede Korkut'ta görülen bir başka biz etiketi de Türkmen'dir. Köroğlu destanlarında ise Türk kimliği, anlatıcının taşıdığı yoğun bir coşku ile anlatı içerisinde sistemli ve sürekli olarak vurgulanır. Buna benzer bir biz vurgusunun, halk hikâyeleri içerisinde bulunmadığını söylemekte fayda vardır. "*Milliyetçi kimlikler de başkaları ile ilişkili olarak inşa edilir; ulus düşüncesi o ulusun üyesi olmayan başka ulusların ya da en azından başka insanların var olduğunu var sayar* " (Eriksen, 2004:169). Bu düşüncelere ek olarak fıkra türü hakkında da kimi tartışmalar yürütülerek söz konusu metinlerde yer alan azınlık imajlarına dair stereotiplerin neler olduğuna bakılacaktır.

2.7. Fıkra Türü ve Stereotiplerle Örülen Mizah

İnsanın neye güldüğü üzerine İlk Çağ filozofları ile başlayıp günümüze kadar uzanan tartışmalarda dile getirilen yaklaşımların, konunun uzmanları tarafından üç temel başlık altında toparlandığı görülmektedir. Bunlar a) üstünlük kuramı, b) uyumsuzluk kuramı ve c) rahatlama kuramı olarak adlandırılmaktadır (Morreal, 1997:8-58; Eker 2003b:73-77).[82] Bu üç yaklaşımın da temel varsayımları etkileşim kavramı üzerinden geliştirilmiştir. Üstünlüğün ve uyumsuzluğun ortaya çıkabilmesi en az iki farklı güç dinamiğinin rekabetine bağlıdır. Buna koşut olarak rahatlama kuramında dile getirilen yaklaşım ile de dolaylı olarak birey ve toplum arasındaki ilişkilere işaret edilmesi açısından yine bir tür etkileşim fikri belirginleşmektedir. Gülmenin ortaya çıkması için gerekli olan etkileşim, kimi durumlarda farklı kimlik dinamikleri ekseninde gerçekleşebilmektedir.

Özellikle Orta Çağ'da şekillenmeye başlayan ve sonraki dönemlerde de etkisini gösteren, mizahın daha çok kırsal alanlardaki geleneksel kültürler içerisinde kurumsallaşması durumu yalnızca Avrupa için değil aynı zamanda Türkiye için de söz konusu olan bir durumdur. Avrupa'daki bu eğilimin temelinde seçkin kültürlerin biçimlendiricisi olan kilisenin gülmeceye olan olumsuz bakışı belirleyici olmuş ve bu bakış mizahı (Katolik öğretilerin kolaylıkla ulaşamadığı) taşraya itmiştir.[83] Bu durumun doğal bir sonucu olarak da kahkaha alt tabakalarla bağdaştırılagelmiştir (Sanders, 2001:264). Bahtin'in saptamalarına göre aydınlar arasındaki bu bilinç, Rönesans'la birlikte Rabelais gibi öncü düşünürlerle birlikte yıkılmaya başlar ve mizah "*halka özgü (bayağı) diliyle yüksek edebiyat ve yüksek ideolojinin alanına girer*" (2005:100). Aydınlar arasında oluşmaya başlayan bu farkındalık, halk bilimi araştırmalarının doğmasını da zemin hazırlayacak olan Rönesans aydınları arasındaki ilkellere (daha sonra köylülere) yönelme eğilimi ile de bağlantılı bir durumdur. İslam

---

[82] Gülin Öğüt Eker, mizah üzerine yaptığı çalışmasında mizah kuramlarını dokuz başlık altında toplamaktadır (2005:133-165). Rıdvan Şentürk ise konuyla ilgili şunları söylemektedir: "*Gülme ve komiğin özü itibariyle ne olduğu veya ne olması gerektiği sorusu etrafında ifade edilen teorik yaklaşımların genel anlamda zıtlık, uyumsuzluk, sapma, aykırılık, üstünlük duygusu, sınırların tecrübe edilmesi, mekaniklik ve hayatiyet, zorunluluk ve özgürlük, ideal ve gerçeklik gibi kavramların etrafında odaklaştıkları görülmektedir*" (2016:111).

[83] Kilisenin, gülme ve mizaha olan olumsuz bakışını içeren sürecin ayrıntıları için bkz.: (Eker, 2009:189-195).

uygarlığı içerisinde de dinsel bir motivasyonla gülme ve mizaha olumsuz bir yaklaşım söz konusu olsa da bu onaylamayıcı bakışın Hıristiyanlıktaki kadar yoğun olmadığı, konuyu araştıran isimlerin vurguladıkları bir durumdur (Georgeon, 2000:89; Eker, 2009:200).

Mizah sonucunda ortaya çıkan gülme eylemi, birlikte gülen insanlar arasında bir ortaklığın ve bunun sonucunda bir yakınlaşmanın ortaya çıkmasını sağlar (Morreall, 1997:161). H. Bergson, komik olanı tanımlamaya çalıştığı denemesinde "*Sadece gerçek anlamda insani olan şeyler için gülünçlükten bahsedilebilir. Bir manzara güzel, görkemli, silik veya çirkin olabilir fakat asla gülünç olamaz. Bir hayvana gülünebilir fakat bu onda insani bir tavır yakaladığımız içindir. Bir şapkaya gülünebilir fakat bu durumda alaya aldığımız şey, bir keçe veya hasır parçası değil insanların ona verdiği biçimdir, yani insan kaprisinin girdiği kalıptır*" (2014:5) diyerek aslında insanlar arasında oluşan etkileşim ekseninde gelişen bilgiye, başka bir deyişle folklora dikkat çekmektedir. "*Resmi yaptırım gücü olmaksızın cezalandırma yetkisine sahip olan gülme, kültürel değerlerin korunmasındaki en etkili sosyal denetim mekanizmalarındandır*" (Eker, 2009:28). Araştırmacıların farklı şekillerde işaret ettiği bilgi, sanatsal bir iletişim süreci olan folklordur ve birlikte gülen insanlar aralarında ortak bir değerler sistemi oluşturarak halk haline gelirler. Bu süreçte stereotiplerin sıkça kullanılması son derece doğal bir durumdur.

Tarihsel süreç içerisinde filozoflar ve sosyal bilimciler tarafından yapılan mizah tanımlarının bir uzlaşmaya işaret ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Kavramın yapısal ve işlevsel anlamda çok geniş olmasının doğal bir sonucu olarak ağyarını mani efradını cami bir tanım yapılamamıştır. Kavramın kronolojik olarak nasıl ele alındığını gösteren Eker'in mizah için yaptığı tanımlardan biri, bu çalışmada fıkraların ele alınmasını anlamlandırması açısından önem taşımaktadır: "*Mizah, yaşanan ya da bilinen gerçek ile beklentiler arasında aniden ortaya çıkan aykırılıktır*" (2009:54). Yabancılığa dair imajlar ve bu imajların yaşamasına olanak tanıyan stereotipler "bilinen gerçek ve beklentiler" ile karşıtlık oluşturan "aykırılık" fikrinin belirginleştirilmesinde araçsallaştırılmaktadır.

İstisnalar dışında konu üzerinde duran pek çok araştırmacı gülme eylemi ile mizah arasında bir ilişki bulunduğunu düşünmekte ve mizahın gülme eylemi ile noktalandığını dile getirmektedir.[84] Türk kültüründe mizah üretiminde kullanılan ve teatral performanslardan şiirlere kadar uzanabilen farklı biçimlerde oldukça bol örnekler yer almaktadır. Bu biçimlerden biri olan ve Türk anlatı geleneğinin bir parçası kabul edilen fıkra, üretim için yalnızca sözcüğe gereksinim duyması ve üretim bağlamının mizah üretmeyi hedefleyen diğer biçimlere nazaran daha kolay oluşabilmesi nedeniyle, stereotiplerin yeniden üretilmesi ve sürekli olarak dolaşımda tutulabilmesi açısından ayrıca bir önem taşımaktadır. İslam öncesi dönemlerde fıkra anlamında küğ ve külüt sözcüklerinin kullanıldığı görülmektedir, sonrasında ise hikâye, kıssa, nükte, lâtife gibi kavramlar aynı anlamda kullanılmıştır (Yıldırım, 1999:3). Adlandırması zaman ve coğrafyaya göre değişse de bu türün, sosyal işlevinin daha katı bir şekilde korunduğu açıktır. Diğer anlatı türleri ile olan ilişkisi açısından hem dünyada hem de Türkiye'de masal ile birlikte değerlendirilen fıkranın yapı, muhteva ve gaye bakımından masaldan ayrı olduğunu vurgulayan Yıldırım, bu yaklaşımları eleştirmiştir (1999:12).

Halk, kendini yansıtmak için fıkra tiplerini yaratıp konuşturma yolunu seçmiştir (Yıldırım, 1999:24). Menkıbelerde dinsel bir bilinçle, destanlarda savaşma yeteneği ile kendini gösteren ve toplumsal çıkarlar adına mücadeleye girişen kahraman, fıkralarda da benzer bir işlev için mücadelesini sürdürmektedir ancak fıkrada kullanılan silahın değiştiği görülür. Destan türünde savaşma becerisi, halk hikâyesinde tutkusu ile kendini gösteren kahraman fıkralarda ise aklını bir silaha dönüştürerek mücadelesini sürdürmektedir.[85]

Yıldırım, fıkraların eleştirel işlevlerini, "*Halk, kahramanını idareci tabakadan kendisine ters düşen her tipten insanın karşısına çıkarır. Padişah,*

---

[84] Söz konusu istisnalardan biri olan Robert Escarpit, kendisinden önceki araştırmacıların mizah ve gülme arasında kurdukları ilişkiye katılmayarak, mizahın gülmeyi aşan bir anlam yoğunluğuna sahip olduğunu ve bir var olma biçimi olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler (2016:157).

[85] İlhan Başgöz, bir fıkra kahramanı olarak Nasrettin Hoca'nın Dede Korkut alpları ve Köroğlu ile olan ortaklıklarından söz ederek Hoca'nın kahramanlığını şu sözlerle betimlemektedir: "*Hocamız, Arap atlara binmez, kılıç çalıp kan dökmez, Gavur – Müslüman ayırt etmez, alçak gönüllüdür, eşek üstünde gezer. Çünkü 'ermişlerin biniti geyik, bilginlerin biniti eşektir.' Onun tek silahı dilidir.*" (2005:10.

sadrazam, vezir, kazasker, şeyhülislam, beylerbeyi, yeniçeri ağası, subaşı, kadı, vali, kaymakam, muhtar vb. idareciler, bu tipler arasında yer alır" (1999:5) diyerek vurgulamaktadır.

"*Gülme, dogmatizmden, hoşgörüsüz ve korkutucu olandan arındırır; fanatiklik ve ukalalıktan, korku ve sindirmeden, öğreticilikten, toyluk ve yanılsamadan, tekil anlamdan, tekil düzeyden, duygusallıktan kurtarır*" (Bahtin, 2005:149). Bu açıdan Türk anlatı geleneği içerisinde yer alan yabancılığa dair imajlar ve bunları pekiştiren stereotiplerin fıkralar içerisinde ayrıksı bir nokta üzerinden kavrandıklarını söylemek yerinde olacaktır. Bu ayrıksılık, fanatizmi yok eden ve hoşgörüyü tetikleyici bir niteliğe sahiptir. Özellikle Bektaşi fıkralarında kendini gösteren bilince göre Ermeni, Yahudi ya da Rum olmak, Bektaşi'yi içinde bulunduğu ortamdan kurtarabilecek durumlara dönüşebilmektedir. Bu tarz dönüşümler Bahtin'in işaret ettiği başta "korkutucu olandan arınma" olmak üzere diğer işlevlerin Türk folklorundaki yansıması olarak değerlendirilebilir.

"Antropoloji mizahla, yabancılaştırma temel stratejisini paylaşır. Seyircileri veya okurları kendi kültür varsayımları konusunda bilinçli yapmak amacıyla sağduyu altüst edilir, tanıdık konular yabancı bir şekle hatta şok edici kavramlara sokulur" (Critchley, 2002: 65'ten akt. Eker 2009:110-111). Burada işaret edilen durumların oluşmasında beslenilen yabancılık fikrinin, her şeyden önce mizahi anlatının üretilmiş olduğu dil ve kültüre olan uzaklıkla belirginleştiği unutulmamalı. Türk anlatı geleneği içerisindeki fıkralarda bu sınırların ötesinde sayısı fazla olmasa da kendini gösteren Ermeni, Yahudi ve Rum gibi imajlar ilgili başlıklar altında ele alınacaktır.

2.8. Azınlıklar ve Diğerleri

2.8.1. Ermeni

Bu başlık altında azınlık olarak beliren en güçlü figür olan Ermeni imgesi ele alınacaktır. Ermenilerin bedensel olarak olumlu niteliklerle anıldıkları durumlarda toplumsal bellek, bu tarz durumları epistemolojik bir temele

oturtmaktadır. Bu durumlardan birini içeren *Köroğlu'nun Ayvaz'ı Kaçırması* adlı anlatıda Köroğlu, güzelliği ile nam salan Ayvaz'ı aramaya başlar. Ayvaz, babası Üsküdar'da kasaplık yapan Antik adlı bir Ermeni'nin 14 yaşındaki erkek çocuğudur. Bu çocuğun tüm kızlardan güzel olması, Köroğlu'nun da onu arama nedenidir. Ayvaz'ın güzelliğinden bahsedilen bir bölümde, kendisinin Müslüman olmadığı takdirde sahip olduğu güzelliğin kırk yaşında kaybolacağı ve onun çirkinleşeceği dile getirilir (Kaplan, 1973:52). Bu ifadeler, sözü edilen epistemolojik temel olarak görülmektedir ki her ne kadar Köroğlu'nu peşinden koştursa da bir Ermeni'nin sahip olduğu güzellik, ruhsal olarak Türklerin belleğinde kıymetli olan değerlerle tamamlanmadığında, bir anlam ifade etmemektedir. Anlatı içerisinde sözü edilen pek çok kızdan daha güzel olan Ayvaz'ın bu etkileyiciliğini sürdürebilmesinin koşulu, onun İslam dinini kabul etmesinden geçmektedir.

Ermeni imajının bedensel niteliklerinden biri de onun çeşitli mesleklerdeki becerisidir. *Köroğlu ile Demircioğlu* anlatısında Armanik adlı Ermeni ustanın kalfası olan Demircioğlu, Köroğlu ile karşılaştıktan sonra onun koçaklarından biri olur (Kaplan, 1973:17). Özellikle bu son iki örnekte görülen Ayvaz ve Demircioğlu, Türk toplumunun sözel belleğinde Ermenilerle ilgili olumlu stereotiplerin yansıması olarak kabul edilebilir. Köroğlu'nun en yakınındaki figür olan ve her şeyini emanet ettiği Ayvaz'ın Ermeni olması ve Demircioğlu gibi yiğitliği ile ön plana çıkan bir kahramanın da Ermeni bir ustanın kalfası olması, özellikle Osmanlılar döneminde Ermeni cemaatle ilgili olarak Türkçede oluşmuş olan "millet-i sadıka" deyimleri ile aynı noktaya işaret etmektedir.

İki topluluğun birbirleriyle ilgili yargılarını fıkra tipleri etrafında oluşan anlatılar içerisinde de görmek mümkündür. Gülmecenin ortaya çıkabilmesi için gereken çatışma ortamının doğmasında, folklorda var olan stereotiplerin kullanılması çok yaygındır. Söz konusu stereotiplerle biçimlenen imajlardan biri de Ermeni'dir ve bu yönüyle Nasrettin Hoca fıkralarında yer almaktadır. *Saltıknâme* içerisinde Nasrettin Hoca'dan söz edilen bir bölümde, Karahisar'da yaşayan Ermenilerin, Nasrettin Hoca'nın "akılsız bir Türk" olduğunu dile getirerek "buraya gelse de biraz onun sakalına gülsek" diye konuştukları anlatılmaktadır (Boratav, 2006:109). Metin burada noktalansa da Nasrettin

Hoca etrafında oluşan fıkraların genel niteliklerinden hareketle söylenebilir ki, Hoca'nın bu kışkırtıcı söyleme istinaden gidip düşmanlarını alt edeceği çok açıktır.

Azınlıkların ekseriyetle şehirlerde yaşayan figürler olarak anlatılar içerisinde belirmesi, genel olarak bu grupların şehirlerde yaşadıklarını göstermekten çok, bu gruplarla karşılaşma olasılığının şehirlerde gerçekleşmesi ile alakalı olmalıdır.[86] *Köroğlu ile Demircioğlu* öyküsündeki Ermeni nalbant Armanik'in demirci dükkanı Erzurum şehrindedir (Kaplan, 1973:15). Ayvaz'ın babası olan Antik ise Üsküdar'da yaşamaktadır (Kaplan, 1973:48). *Kerem ile Aslı*'da Aslı'nın babası ise Ahlat'ta yaşamaktadır (Duymaz, 2001:255). Ancak Ermenilerin, Yahudilerde olduğu gibi yalnızca kentli bir azınlık olarak değil aynı zamanda köylerde de yaşayan bir grup olarak görüldüklerini belirtmekte fayda vardır.

Ermeni imajını tamamlayan mekânsal fonlardan biri de Ermeni kilisesidir. Bir fıkrada Bekri Mustafa sarhoş olur ve bir Ermeni kilisesine girip orayı gezmek ister. Gecenin bir vakti kiliseye girip papaz ve zangoç rehberliğinde duvarlardaki resimleri inceleyen Bekri; Meryem, İsa ve bir çok azizin resminin önünde birer kandil bulunduğunu ancak sadece bir resmin önünde herhangi bir kandil bulunmadığını görünce bunun nedenini sorar. Görevliler, resimdekinin Şeytan olduğunu söyleyince, Bekri bu resmin önüne de bir kandil koymalarını söyler. Papaz ve zangoç, olay çıkmaması için kabul edip Şeytan'ın resminin önüne bir kandil yakarlar ve Bekri, kiliseden ayrılır. Gece uyurken türlü türlü kâbuslar gören Bekri sabah olduğunda hemen kiliseye gider ve "*Çabuk şu keratanın önündeki kandili söndür! Böyle menhus şeyin karanlıkta kalması evladır*" (Emeksiz, 2010:159) diyerek yaptığı yanlışın farkına varır. Bu metin içerisinde Ermeni kilisesinin İslami öğreti ile çatışma içerisinde olmayan hatta onunla örtüşen bir mekân olarak yer aldığı söylenebilir. Tıpkı Bektaşi tipinde olduğu gibi

---

[86] "Yahudi" başlığı altında, bu toplumun tarımsal üretim modeli ile uğraşmamasının bir sonucu olarak tüm dünyada olduğu gibi Türkiye topraklarında da şehirlerde yaşayan bir cemaat olduğu dile getirilmişti. Ermenilerde ise, durum daha farklıdır. Türkiye'nin otokton etnisitelerinden biri olan Ermenilerin Anadolu topraklarında köylerinin olduğu bilinmektedir. Buna karşın, Türk halk anlatıları içerisindeki Ermenilerin şehirlerde belirmesinin altında yatan sebep; kentin, köye nazaran farklı olanla karşılaşma olasılığını daha çok barındırmasından kaynaklanmaktadır.

Bekri Mustafa tipinde de İslami öğreti ile uyuşmayan bir bilinç yer almaktadır. Aynı bilinç Ermeni kilisesinin öğretileri ile de ters düşmektedir. Bekri Mustafa'nın anlatının sonunda yaptığının yanlış olduğunu anlaması, dolaylı olarak Ermeni kilisesinin öğretilerine bu fıkrayı üreten toplumsal bellekte duyulan saygının bir yansıması olarak kabul edilebilir.

Tokat'tan toplanan bir efsanede Horasan'dan gelen bir eren olan Keçeci Baba, bir Ermeni köyüne gider ve bir evin kapısını çalıp abdest almak için su aradığını söyler. Bunun üzerine Ermeni kadın, azarlayıcı bir tavırla ırmağı gösterir. Bu durum üzerine Keçeci Baba, önce elindeki asayı yere saplar ve çıkan sudan abdest alır, sonra da yüksekçe bir taşın üzerine çıkıp ezan okuyarak o Ermeni köyünün yok olması için beddua eder. Akabinde köy yok olur ve o bölge tamamen bir mezarlık hâline gelir. Kaynak kişiye göre üzerinde ezan okunan taş hâlen durmaktadır. Bu taş Ayak Bastı Taşı olarak bilinmekte ve henüz yürümeye başlamamış olan çocuklar o taşın yanına götürülerek onların çabucak yürümeleri sağlanmaktadır (Sakaoğlu, 1989:41). Bu anlatı içerisinde, karşıt gruptan saygı ve yardım beklenmesine karşın, gösterilen saygısızlığa verilen bir yanıt söz konusudur. Erenin duası ile yalnızca saygısızlığı gösteren kişi değil aynı zamanda o kişinin dâhil olduğu topluluğun tamamı yok olur. Bireyin yerine toplumun cezalandırılması, bireysellik yerine toplumsallığın ön plana çıktığı mitolojik düşüncenin ürünüdür. Yunan mitolojisinde Admetos'un, Türk mitolojisinde ise Deli Dumrul'un öyküleri de aynı toplumsalcılığın ağır bastığı mitolojik düşünce ile biçimlendirilmiştir. Bu ilkel düşünceye göre bireyin işlediği toplumsal normlara uymamanın doğurduğu zararın cezasını o bireyin dâhil olduğu toplumdan başka bireylerin kurban edilmesi ile ödeme durumu söz konusudur. Anlatı içerisindeki Ermeni köyünün, bir mezarlığa dönüşmesi, metni üreten topluluğun örgütlenmesini güçlendirmek için yapılan bir vurgudur. Buna göre kültürün onaylamadığı edimi icra eden kişiler kurbanlaştırılmakta ve bu kurbanlarla toplum arınmaktadır.[87]

---

[87] Kearney, mutlu bir topluluk yaratmanın bedelinin yabancıların dışlanmasından geçtiğini şu ifadelerle açıklar: "*Çoğu kültür, yabancıları günah keçisi hâline getirmek için kurban mitleri üretir. Günah keçisi bulma meraklıları, toplumsal marazdan sorumlu tuttukları bu yabancıları tecrit eder ya da ortadan kaldırır. Böyle bir kurban etme stratejisi, topluluklara bağlayıcı bir kimlik bahşeder; yani kimlerin topluluğa dâhil edildiğine (biz), kimlerin topluluğun dışında bırakıldığına (onlar) dair temel farkındalık sağlar.*" (2012:41).

Anlatılar içerisinde yer alan Ermenilerin, üzerinde yaşadıkları mekânı koruyabilme yöntemlerinden biri, bu mekânın kaynağının Müslümanların fikirlerinden alan bir motivasyonla kutsallaştırmaktır. Buna verilebilecek örneklerden biri Erzurum'dan toplanan bir efsanede belirmektedir. Söz konusu efsanede, Türklerin yatırlara derin bir saygı duymalarından hareketle Ermeniler, değerli mallarını sakladıkları mekânları birer yatır gibi gösterirler (Seyidoğlu, 2005:55). Bu metin içerisinde Ermenilerin mekân konusundaki pratikleri aslında Müslümanların kutsalı ile şekillenmektedir. Dolayısıyla üstte bulunan gösterge (türbe) mekânın Türklere ait olduğunu ve kutsallığını işaret etse de derinde bulunan hazine, var olan çatışmanın kalıntısı olarak yaşamaktadır.

Ermenilerin de tıpkı Yahudiler gibi zanaatkâr bir toplum olduğuna dair stereotipler, anlatılar içinde kendini göstermektedir. *Köroğlu ile Demircioğlu* anlatısında, gündüzleri kılık değiştirerek Ali adını kullanan Köroğlu, zaman zaman Kırat'a nal çaktırmak için bir nalbandın yanına gitmektedir. Bu anlatı içerisinde bu mesleği icra eden kişi, Armanik adlı bir Ermeni'dir. Onun iyi bir demir ustası olduğu anlatı içerisinde vurgulanır ve Köroğlu gibi bir kahraman olan Demircioğlu ise bu Ermeni ustanın kalfasıdır. Anlatı içerisinde, Müslümanların Ermeni zanaatkarlar yanında çalışmaları, hikâyeci tarafından Ermenilerin bu konudaki becerileri takdir edilerek vurgulanır (Kaplan, 1973:16). Anlatıcının bu açıklaması, epik dünyaya açılan çağdaş bir hoşgörü parantezidir.

İcra ettikleri mesleklerde seçkin ustalar olarak görünseler de Ermenilerin, Müslüman olmadıkları için kimi haklarından mahrum olduklarına dair stereotipler anlatılarda kendini göstermektedir. *Köroğlu – Niğdeli Geyik Ahmet* adlı anlatıda, Köroğlu, on dört yaşında bir çocuk olan Ayvaz'ı kaçırır ve bu durumdan haberdar olan Padişah, onu yanına çağırır. Padişah, çocuğu neden kaçırdığını sorduğunda, Köroğlu çocuğun Ermeni olduğunu ve bu çocuğa İslam'ı öğreterek onu güzel bir ahlakla yetiştirmek için kaçırdığını dile getirir (Kaplan, 1973:65). Aslında Köroğlu yalan söylemektedir ve Ayvaz'ı kaçırmasının altında yatan tek sebep, onun dayanılmaz güzelliğidir. Köroğlu'nun Padişah'a yaptığı açıklamalarla Ayvaz'ın, "güzel ahlaklı olmamasının" potansiyel kaynağı olarak görülen Ermeni kimliği, Köroğlu'nun işlediği suçu meşrulaştırmak için bir sebebe dönüşmektedir. Bu durumdan kurtuluş, Ayvaz'ın İslam dinine girmesinden

geçmektedir ancak anlatının herhangi bir yerinde bu din değiştirme meselesine değinilmemesi, Köroğlu'nun düzenciliğini netleştirmektedir. *Kerem ile Aslı* hikâyesinde Aslı'nın babası, bir şah olan Kerem'in babasının yanında çalışan Ermeni asıllı bir sarraftır (Duymaz, 2001:255). Diğer pek çok yerde olduğu gibi bu anlatı içerisinde de Ermeni karakterin başlangıçta, icra ettiği meslek ile belirginleştiği dikkat çekmektedir. Efsaneler içerisinde Ermeni imajı, çalışmaya ve üretmeye düşkünlüğü ile dikkat çekmektedir. Bir başka efsanede Ermeni bir toprak ağasının, Erivan seferine çıkan Sultan Murat'ı dahi çalıştırdığı belirtilmektedir (Seyidoğlu, 2005:196). Bu üç örnek, iç içe geçmiş iki kavram olan zanaatkârlık ve çalışkanlığın Ermeni imajının tasarımında kullanıldığını kanıtlamaktadır.

Ermenilerin mimarlık mesleği ile belirginleşmeleri bir Bektaşi fıkrasında da görülmektedir. Anlatı içerisinde caminin duvarına su döken Bektaşi'ye, yaptığının çok yanlış olduğunu söylediklerinde Bektaşi, o duvarı Kirkor Bodus'un yaptığını, kendi bedenini ise Koca Allah'ın yarattığını dile getirir (Yıldırım, 1999:152). Bu anlatı içerisinde stereotiplerden faydalanarak Bektaşi'nin kendini haklı bir pozisyona çekmeye çalıştığı görülmektedir. Fıkrada Bektaşi'nin Ermenilerle alakalı olumsuz stereotipler kullanması, Bektaşi tipinin genel olarak geleneğin uygun bulmadığı eylemleri icra emesi eğilimi ile desteklendiğinde, Ermenilere dönük olumsuzlayıcı söylemlerin yanlış olduğuna dair bir toplumsal fikir kendini göstermektedir.

Meyhane işletmeciliğinin Ermenilerle bağdaştırılmasına dair stereotipler özellikle Bekri Mustafa fıkralarında yer almaktadır. Agop adındaki Ermeni meyhaneci imajı, on bir fıkrada bulunmaktadır (Emeksiz, 2010:157, 165, 180, 184, 188, 212, 217, 242, 243, 264, 272). Bu örneklerin dışında bir fıkrada da Agop dışında Onnik adında başka bir Ermeni meyhaneciden söz edilir (Emeksiz, 2010:211). Meyhanecileri Ermeni ya da Rumlarla bağdaştıran stereotipik düşünce dinamiğinin sosyal gerçeklikle de bir ilintisinin olduğunu unutmamak gerekir. Bu fıkralarda Agop'un meyhanesi, Bekri Mustafa'yı arayan insanların onu kesinlikle bulabilecekleri bir mekândır (Emeksiz 2010:165). Bekri ile Agop arasındaki dostluk öylesine güçlüdür ki eşi doğum yapmak üzere olan Bekri Mustafa, bir ebe bulabilmek için ilk olarak Agop'tan yadım istemeye koşar

(Emeksiz, 2010:184). Bekri Mustafa sırlarını dahi eşi ile değil Agop ile paylaşmaktadır (Emeksiz, 2010:220). Başka bir fıkrada ise devletin koyduğu içki yasağından muzdarip olan meyhaneciler toplanıp Bekri Mustafa'ya giderler ve Bekri, Agop ile birlikte çözüm aramaya başlar (Emeksiz, 2010:188). Hülasa Agop, Bekri'nin tam anlamıyla can dostudur.

Agop tarafından işletilen meyhane ile Bekri Mustafa'nın kimliğinin bağdaştırılması aslında Bekri Mustafa ile Ermeni imajının aynı yere konumlandırılmasının da doğal bir sonucudur. Buna karşın fıkralar içerisinde Bekri Mustafa'nın çatışmaya girdiği dinamikleri etkisizleştirerek zekâsıyla alt etmesi, Türk toplumunun Ermenilerle ilgili olumlu düşüncelerinin ve hoşgörülü yaklaşımının bir dışavurumu olarak da kabul edilebilir. Başka bir deyişle Bekri'nin doğrudan elde ettiği üstünlük, dolaylı olarak Ermeni imajı ile bağdaştırılmaktadır da denilebilir. Bu tarz yapıcı düşünceler tarih boyunca imparatorluklar yönetmiş olan Türk toplumunun, gelenek içinde hoşgörüyü muhafaza ettiğinin kanıtı olarak okunabilir.

Bekri Mustafa fıkralarındaki Agop, bir fıkrada içkilerin içine gizlice su katan sahtekâr bir esnaf olarak yer almaktadır. Bu fıkrada Bekri tarafından cezalandırılır ve bir daha böyle bir sahtekârlık yapmamaya karar verir (Emeksiz, 2010:180).

Kimi örneklerde de Ermeni imajının çıkarcılığı açıkça gösterildikten sonra suçlu, tanrısal bir yardımla cezalandırılır. Bayburt'ta anlatılan bir efsanede tarım ile uğraşan bir Ermeni, etrafındaki Müslüman hayvancı topluluklara ot satmaktadır. Aşırı kar yağışlarından dolayı hayvanları için ot bulamayan Müslümanlar, Ermeni tacirden ot istemeye giderler. Ermeni tacir de vereceği otların karşılığında Müslümanlardan birinin kızını ister. Kızın duası ile de Ermeni'nin tüm otları yığınlar hâlinde taşa dönüşür (Sakaoğlu, 1989:18). Yine Bayburt'tan derlenen bir başka efsanede, dere yatağında artık suyu kalmamış olan bir nehrin kurumasının nedeni, halk kültüründe kutsallığına inanılan ekmeğe yapılan bir saygısızlıkla alakalıdır ve bu saygısızlığın kökeni Ermenilerle bağdaştırılmaktadır. Efsaneye göre Ermeni bir gelin, çocuğunun altını temizlerken bir ekmeği kullanır ve sonrasında bu ekmeği suya atar ve o

günden sonra ırmaktaki su giderek azalır ve bir süre sonra akarsu yeraltına çekilir, sesi duyulur ama su görünmez (Sakaoğlu, 1989:29). Bu anlatı içerisinde toplumsal normlara uymayarak doğayı öfkelendiren figürün Ermeni olması, iki farklı stereotipleştirme dinamiğinin tek bir noktada belirmesi olarak okunabilir. Bir Ermeni olarak potansiyel olarak bizin dışına itilen efsane kahramanı, halk kültürü içerisinde tabu olarak görülen bir yasağı ihlal eder, ekmeğe saygısızlık yapar ve sonucunda cezalandırılır. Bu metni yaratan bağlamsal belleğe göre, tabuyu ihlal etmesi ile dahil olduğu kimlik, birbiri ile örtüşmektedir. Bayburt'taki bağlamda Ermeni olarak beliren figürün bir başka bağlamda bambaşka bir etiketle de ortaya çıkabileceği unutulmamalıdır.

Ekmeğe yapılan saygısızlık gibi cinsel dürtüleri denetim altına alamama meselesi de Ermeni olmak ile bağdaştırılmaktadır. Erzurum'dan toplanan bir efsanede, bir gelin kapının önündeyken, kapının önünden geçen bir Ermeni genci gelini öpmek ister. Allah'ın adını verip isteğini söyler, gelin de Allah'ın adını verdiği için öpmesine izin verir. Gelin, akşam olunca, durumu kocasına anlatır, kocası bir ateş yakar ve o da Allah'ın adını vererek eşinden ateşe girmesini ister. Gelin ateşe girer, ateş göl; gelin balık hâline gelir (Sakaoğlu, 1989:109). Evli bir kadına sarkıntılık yapan bir figürün azınlıklardan seçilmesi, metni üreten toplumun bireylerine ahlaki zorunluluklarını anımsatmak adınadır. Öte yandan bu anlatı, azınlıklarla kurulan ilişkinin temelinde İslami inanç sisteminin kutsal kavramlarının belirleyici olduğunu da göstermektedir. Öykünün sonunda ateşin göle, kadının balığa dönüşmesi; aslında onun kendisini Ermeni'ye öptürmesinin yanlış olmadığını Allah'a dayandırarak göstermektedir. Yani kurgu içerisinde Ermeni figürü "Allah" kavramını kullanmak suretiyle bizleştirilir ve üzerine yapışan olumsuz stereotiplerin sınırlayıcılığından kurtulur. Bu nüans, anlatının derinlerinde bambaşka bir estetik değer taşıdığı anlamına gelmektedir.

Zara adının oluşumu ile ilgili bir efsanede Padişah, ordusu ile birlikte sefere çıktığında Zara bölgesinde durup Zara adlı bir Ermeni'ye konuk olur ve Ermeni'nin dolduruşu ile o bölgede yaşayan bir Şeyh'in şeyhliğini ölçmek için ona develerle şarap ve rakı yollar. Ancak Şeyh, şarap ve rakıyı bal ve yağa dönüştürerek Padişah'a geri yollar ve bunun üzerine Padişah, onu takdir edip

isteğini yerine getireceğini söyler. Şeyh, Ermeni'nin ölümünü ister, Padişah Ermeni'yi öldürür ve o bölge, öldürülen Ermeni'nin adı ile anılır (Ergun, 1997:380). Bu anlatı içerisinde kriminalize edilen alkolü, kültürün onayladığı besinler olan yağ ve bal gibi besinlere dönüştürerek Padişah'ın takdirini kazanan Şeyh'in arzusunun Ermeni'nin öldürülmesi olması, elbette yalnızca etnik köken ayrılığı ile açıklanabilecek bir durum değildir. Ermeni, yalnızca Ermeni olduğu için öldürülmez, Din ulularına karşı gelerek işlediği suçtan dolayı cezalandırılır. Ancak bu tarz taşkınlıklar, stereotipik düşünme tarzının bir sonucu olarak azınlıklarla bağdaştırılarak verilmiştir. Ek olarak burada bir mutasavvıftan beklenen olgunluk da yoktur, bu da aynı şekilde efsanenin basit bir stereotipleştirme dinamiği ile oluşmasının bir başka sonucudur. Bu dinamik iftira atmak ile Ermeni olmayı birleştirmektedir ancak temelde metnin içerisinde tüketicilere dönük olarak, iftira atmak gibi olumsuz davranışlar sergilenmesi hâlinde bunu yapanların aforoz edileceğine yönelik uyarılar bulunmaktadır. Ermeni imajı bu uyarının şekillendirilmesinde kullanılan ve farklı bağlamlara göre değişkenlik gösterebilecek bir unsurdur.

Diyarbakır'dan derlenen bir efsanede Cebrail Hoca adlı bir veli, öldükten sonra mezarına Ermeni kadınların da gelip orada yağlı ekmek dağıtmalarını arzular (Yavuz, 2013:187). Bu arzu, yukarıda da sözü edilen "millet-i sadıka" kalıbında kendini gösteren ortak geçmiş ve paylaşılmışlıklara dayalı bilincin dışa vurumudur. Öte yandan stereotipik düşüncelerle şekillenmemiş olan Ermeni figürler de anlatılarda yer alabilmektedir. Bir efsanede Ermeni ve Müslüman iki çiftçi ortaktır. Hasat zamanı ürünü bölüşürler ve Ermeni'nin çocukları, Müslüman ortaklarının mallarını çalarlar. Babaları bu duruma çok üzülür ve gece gökyüzünden melekler gelir ve çalınan malları yerine bırakır, babalarının da içi ferahlar (Yavuz, 2013:223). Suçluların cezalandırılmadığı bu son örnekte, ahlaksız davranışlar sergileyen kimselerin en önemli niteliği Ermenilikleri olsa da babalarının duyduğu üzüntü, ortak geçmiş ve paylaşılmışlıkların bir yansıması olarak kabul edilebilir.

Kerem'in yedi yıl boyunca Aslı'nın peşinde koşmasına neden olan Aslı'nın anne ve babası, en sonunda bu iki gencin evliliklerine engel olamayacaklarını görürler ve düğünün yapılmasına karar verirler ancak Keşiş olarak adlandırılan

Aslı'nın babası büyücülere giderek Aslı için sihirli bir gömlek diktirir ve kızına giydirir (Duymaz, 2001:292). Bu durum, Kerem'in popüler kültüre de fazlasıyla yansıyan trajik sonuna neden olur. Sabaha kadar çözülmeyen düğmeler sonucunda Kerem bir ah çekerek yanar, kırk gün boyunca Kerem'in küllerinin başında ağlayarak bekleyen Aslı da en sonunda küller uçuşmaya başlayınca bu külleri saçları ile süpürürken saçları alev alır ve o da yanarak ölür. Bu acıklı sonun kaynağı Aslı'nın annesi ve babasıdır, Kerem'in öykü içerisinde söylediği kimi dizeler bu kötülüğün kaynağının etnisiteye dayandırıldığı bir bilinci göstermektedir. Örneğin Kerem, Aslı'nın annesinden "*Aslı Ermeni'dir kâfir anası*" (Duymaz, 2001:278) diyerek bahseder ve başka bir yerde de "*Gel gel Müslüman ol, kalma Ermeni*" (Duymaz, 2001:281) diye Aslı'ya seslenerek onu, içinde bulunduğu "olumsuz" bağlamdan söküp almaya çalışmaktadır. Bu son ifade metnin teşekkül ettiği dönemde, dinsel kimlik bilincinin henüz çok güçlü olmayan ulusal kimlik bilinci ile iç içe geçtiğini göstermektedir. Keşiş'in kendi kızını ve damadını öldürmeyi hedefleyen hain planı, Ermeniliği ile bağdaştırarak bu durumu iyi bir insan olmanın önündeki engellerden biri olarak gören Kerem'in (ve dolayısıyla Türk toplumunun) stereotipini desteklemektedir.

Köroğlu ile Demircioğlu anlatısında Köroğlu atına nal çaktırmak için Nalbant Armanik'in dükkânına gider ve orada Demircioğlu adlı kalfa ile karşılaşıp onun atına çakmak istediği nalları eline alıp bükerek güç gösterisi yapar. Bu olay üzerine kendini Ali olarak tanıtan Köroğlu'ndan intikam almak için gece onu öldürmeye çalışacak olan Demircioğlu'ndan Köroğlu'nu Armanik kurtarır. Kalfasının ne yapacağını kestiren usta, Köroğlu'nu akşam olduğunda konağında saklayarak şehirden çıkmasını sağlar ve Demircioğlu tarafından öldürülmesini engellemiş olur (Kaplan, 1973:19). Armanik'in bu tavrı, Türk toplumunun sözel belleğinde Ermenilerin salt kötü kabul edilmediğinin kanıtı niteliğindedir.

Kerem ile Aslı hikâyesinin başında –diğer pek çok anlatıda da olduğu gibi- bir çocuksuzluk fikri yer almaktadır. Bir şah ve onun yardımcılarından biri tebdil-i kıyafet olarak sokaklarda dolaşırken bir derviş gelir. Şah'ın çocuğunun olmadığını düşünerek ona iki elma verir. Şah'ın, Keşiş adındaki Ermeni yardımcısı elmalardan birini ister ve Şah'ın bir oğlu, kendisinin de bir kızı olduğu

takdirde kızı oğlana vereceğini vaat eder ancak çocuklar yetişkin olduktan sonra Keşiş karısına söz geçiremez ve kızını Şah'ın oğlu Kerem'e vermemek için şehri terk eder (Duymaz, 2001:256). Anlatının bu kısmında Ermeni figürün iki açıdan eleştiriye açık olarak tasarlandığı görülmektedir. Bunlardan ilki, verdiği söze sadık kalmaması, ikincisi de eşine sözünü geçirememesidir. Özellikle bu tarz metinlerin üretildiği bir kültürel bağlamda, bir erkeğin eşine sözünü geçirememesi oldukça "onur kırıcı" bir davranış olarak görülmektedir ve bu davranış, Ermeni olan figür ile bağdaştırılır. Burada üzerinde durulması gereken asıl konu ise ailesinin Aslı'yı Ermeni olmayan bir damada vermek istememesidir. Nitekim farklı varyantlarda Aslı'yı, ailesinin bir Ermeni genç ile evlendirmek için uğraştığı görülmektedir (Duymaz, 2001:69). Ailenin bu tercihi ve arayışı, anlatının sonundaki trajedinin de kaynağını oluşturmaktadır.

Ermeni'nin bizleştirilmesinin yolu, onun Müslüman olmasından geçmektedir. Bu durum, din ile ulus bilinçlerinin gelenek içerisinde iç içe geçtiğinin kanıtı olarak görülebilir. Özellikle menkıbelerde Müslümanların üstünlüğü, kaynağını İslam'ın tılsımlı kutsallığından alan motivasyonken, aynı durum fıkralarda bir rastlantı olarak ortaya çıkabilmektedir. Bir fıkrada dinsel bilgiye hâkim olmayan bir Müslüman talebe, bir Ermeni'nin dükkânının yanından geçmektedir. O esnada dükkânının kapısını açmaya çalışan Ermeni, bunu bir türlü başaramaz ve Müslüman gençten "Aman efendi kapıyı açamıyorum, sizin kitapta her şey var derler. Bu kapıyı açmanın çaresi nedir" diye sorunca, talebe Arapça bir söz uydurur. Ermeni bu sözü söyleyip anahtarla kapıyı açmayı yeniden deneyince şans eseri kapı açılır ve Ermeni, Müslüman olur. Tüm bu yaşananları gören Bektaşi ise "Ya rabbi, bu Ermeni'yi Müslüman edecekmişsin fakat şu talebeyi kâfir etmekte ne mana vardı? Bunun kabahati neydi" diyerek Müslümanların temsilcisi olarak kabul edilmesine karşın İslam'dan bihaber olan talebeyi eleştirir (Yıldırım, 1999:105). Bu eleştiri, toplumun kendine dönük stereotipleri göstermesi açısından bir önem taşımaktadır çünkü burada Ermeni esnaf ve Müslüman talebe üzerinden oluşturulan ikili karşıtlık içerisinde, bizi temsil eden talebenin yükümlülüklerini yerine getirmekten uzak olması durumu mizahi bir eleştirel tavır içerisinde gösterilmektedir.

Anlatılar içerisindeki Ermeni imajına dair stereotipler ile Türk toplumunu oluşturan bireylere çıkarcılık, tabuları çiğnemek, iftira atmak gibi davranışlardan kaçınma fikirleri öğütlenmekte ve toplumsal yaşantıyı olumsuz etkileyecek olan bu tarz davranışları sergileyen kimselerin, toplumun bir parçası olma şansını kaybedecekleri hatırlatılmaktadır.

2.8.2. Rum

Anlatılar içerisinde azınlık kategorisini oluşturan bir başka küme de Rum'dur ancak bu grubun Ermeni ve Zenci kadar yaygın bir imaj olmadığını belirtmekte fayda vardır. Elde edilen bulgularda Rum imgesinin bedensel niteliklerine dair herhangi bir veri ile karşılaşılmamıştır. Mekân açısından da fazla veri bulunmamakla birlikte elde edilen en önemli bulgu, bir eğlence mekânının Rumlarla özdeşleştirilmesidir. *Hançerli Hanım* hikâyesinin içinde, kahramanların eğlenmek için Beyoğlu'nda bulunan ve Dimitraki adlı bir Rum'a ait olan bir mekâna gittikleri görülür (Aytaç, 2011:155). Türkiye'deki batılılaşma hareketlerinin eğlence ve tüketim açsından en önemli merkezi olan Beyoğlu, bu realist halk hikâyelerinden hemen sonra ortaya çıkacak olan Türk romanında da kendini fazlasıyla gösterecek bir mekândır. Daha sonra ortaya çıkacak romanlarda olduğu gibi bu romanların temelini oluşturan realist halk hikâyelerinde de Beyoğlu, Rumlar ile bağıntılı olarak sunulmaktadır.

Mesleki açıdan da bir anlatıda Rumların taş işçisi olarak belirdikleri görülmektedir. *Tahir ile Zühre* hikâyesinde, Tahir, Mardin'e sürgün edildikten sonra Zühre babasından kendisine bir bahçe yaptırmasını ister ve padişah olan babası, bir akarsuyun kenarına çok güzel bir bahçe ve içine de bir köşk yaptırır. Bu köşkün güzelliği onu yapan ustaların Rum ve Hint olması ile vurgulanmaktadır (Türkmen, 1998:211). Bu vurgu, Rumların da tıpkı Ermeniler gibi, Anadolu'da oluşan Türk sözlü anlatı geleneği içerisinde başta mimari olmak üzere çeşitli mesleklerdeki başarıları ile belirginleşmelerine verilebilecek bir örnektir.

Bir fıkra içerisinde de Rum, doktorluk mesleğini icra eden bir figür olarak yer almaktadır. Söz konusu metinde Bektaşi, bir Rum doktor ile karşılaşır ve

ona “geçenlerde bir kadeh şarabın insana kuvvet vereceğini” dile getirdiğini söyleyip bunun doğru olup olmadığını sorar. Rum doktor bunun doğru olduğunu söylediğinde Bektaşi, on kadeh şarap içtiğini ve ayakta duracak halinin kalmadığını dile getirir (Yıldırım, 1999:171). Bu anlatı içerisinde, gelenek içerisinde olumlu karşılanmayan alkolün bir faydasının Rum’a söyletilmesi, stereotiplerin kullanışlı işlevliliğine işaret ederken, Bektaşi’nin ayakta duramayacak derecede kötü bir durumda olmasıyla kendini gösteren ölçüsüzlük, mizahın üretim dinamiği ile ilişkili görülmektedir.

Trabzon’dan toplanan bir efsanede atlı ve silahlı Rumlar, düzenli olarak Müslüman Türklere saldırmaktadır ve saldırılar bittikten sonra kendi yurtlarına dönerken Sivri Tepe adlı bir yer üzerinde erenlerin yatırlarının bulunduğu bir tepeden geçerken atlarının nallarını sökerek onları rahatsız etmemeye çalışırlar. Bir gün, esir aldıkları Müslümanlarla birlikte aynı tepeden geçerken atlarının nallarını sökmeyi unuturlar, erenler durumu fark eder ve Rumları taşa dönüştürürler (Sakaoğlu, 1989:21). Bu anlatıda Rumların, Müslümanlara saldırma eğilimi ile birlikte yatırlara saygı göstermeleri her ne kadar bir tezatmış gibi görünse de aslında bu saygının arka planında metni üreten kitlenin kendi saygınlığını gösterme eğilimi yer almaktadır. Efsanenin üreticileri o bölgede yer alan türbelerin yaptırım gücü üzerinden taşıyıcısı oldukları kültürün önemine ve yüceliğine dair fikirleri göstermektedir. Stereotiplerle şekillenen zihinde, bu kutsallığı önemsemeyen ve tabuyu ihlal eden Rumlar taşa dönüşerek etkisizleştirilir ve cezalandırılır. Böylelikle metnin tüketicileri tabuları ihlal etmemeye teşvik edilir. Metnin üretildiği bağlam Trabzon olduğu için buradaki azınlık imajı kendini Rum olarak gösteriyor ancak aynı metin söz gelimi Erzurum’da üretilse söz konusu imajın Ermeni olarak geçmesi kuvvetle muhtemel bir durum olacaktır.

Türk Kurtuluş Savaşı temasını konu edinen efsanelerde de Yunan imajının çok tehlikeli ve ahlaksız niteliklerle belirdiği görülmektedir. Yunanlıların Bursa’yı işgali esnasında Bursa’da bulunan Pir Emir türbesinin üzerine çıkıp saygısızlık yapan bir Yunan askerinin, ayakları tutulur ve feryatlarını duyan arkadaşları gelerek kıpırdayamayan askerlerini kurtarır (Olgun, 1989:198). “Saygısız yabancının” cezası metni yaratan toplumun kutsalı aracılığı ile verilmektedir.

Ancak yine Bursa'dan derlenen bir başka efsanede Türk-Yunan çekişmesine yatırların müdahale etmediği görülür. Yunanlılar Bursa'yı işgal ettiğinde, Türklerden bir adam Pir Emir'in yatırına giderek, "Madem evliyasınız neden Yunanlıları Bursa'dan kovmuyorsunuz?" diye küstahça bir soru sorar bunun üzerine Pir Emir bu mücadelenin canlıların ödevi olduğunu söyler ve adamı tokatlar. Adam birkaç gün içerisinde ölür (Olgun, 1989).

2.8.3. Karmaşık Duyguların Nesnesi: Zenci ya da Arap

Bu figür anlatılar içerisinde Arap adıyla bilinmektedir. Arap sözcüğü, Türk dilinde hem Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da farklı ülkelerde yaşayan bir ulus anlamına, hem de esmer, kara tenli, zenci kimse anlamına gelmektedir (TDK, 1988:81; Boratav 1982:120). Anlatılar içerisinde Arap adıyla geçen figürlerin tamamı, Zencileri kastetmektedir.[88] Kimi anlatılarda ise aynı figür Arap ve Zenci sözcüklerinin birleşmesi oluşmuş bir terkip şeklinde belirebilmektedir. *Şah İsmail* hikâyesi içerisinde yer alan Zenci, Arapüzengi adıyla anılmaktadır (Çolak, 1994:179).

Türk anlatı geleneği içerisindeki Zenci imajına dair en eski veri Uygur yazısı ile yazıya geçirilmiş olan *Oğuz Kağan* destanında görülmektedir. Oğuz Kağan'ın dünyanın farklı yerlerine düzenlediği seferlerden biri de Baraka olarak geçen ve araştırmacılar tarafından Mısır olduğu düşünülen mekândır (Pelliot, 1995:87; Bayat 2006:281). Bu ülkede yaşayan insanların yüzlerinin kapkara olduğu söylenmektedir (Bayat, 2006:281). Destan kahramanı, diğer yerlerde yaptığı şeyi yapıp bu ülkeyi yağmalayarak yurduna döner. Bu metinde zencilerin ahlaki değerleri ya da Türklere karşı tutumları hakkında herhangi bir veri yer almamaktadır. Bu tarz veriler daha çok masallarda ve halk hikâyelerinde bulunmaktadır.

---

[88] Buna benzer başka bir anlam kargaşasını ise Anderson şu şekilde aktarmaktadır: "*Cava dilindeki (Hollandaca ya da Nederlandca'dan türemiş) londo kelimesi yalnız 'Hollandalı' değil, aynı zamanda 'beyazlar' anlamına da geliyordu. Ama kelimenin türeme tarzı iki anlamın fiilen örtüştüğünü gösteriyor. Çünkü Cavalı köylüler, Hollandalılar dışındaki beyazlarla nadiren karşılaşırlardı*" (1995:171). Buna benzer şekilde, Türklerin de karşılaştıkları ilk zenci topluluğun, Habeşistanlı Araplar olmasından mütevellit, böyle bir adlandırmanın yerleşiklik kazandığı tahmin edilebilir.

Masallar içerisinde Zenciler, zengin konaklarında çalışan kimseler olarak görülmektedir. Osmanlı sosyal yaşantısındaki bu durumun masallara da yansıdığı rahatlıkla söylenebilir. Bu metinler içerisinde kara tenli hizmetçiler değersizlikleri ile diğerlerinden ayrılmaktadır. *Billur Köşk ve Elmas Sefine* masalında masal kahramanını oğluna istemeye giden Yemen Şehzadesi'nin annesi hediye olarak mücevher kakmalı altın nalın götürür ancak ev sahibi kadın, gelen konuğunu aşağılamak için onun getirdiği hediyeyi mutfaktaki Arap halayığa verir (Alangu, 1961:18). Masal kahramanı bunu yaparak isteyerek ve doğrudan konuğunu aşağılarken dolaylı olarak da Arap halayığı aşağılamaktadır.

Zencilerin özellikle bedensel nitelikleri üzerinden biz kümesinin dışına itildikleri çok açıktır. Hobsbawm'a göre beden yapısındaki gözle görülür farklar, "biz" ve "onlar" arasındaki ayrıma işaret etmek ya da yararlanmak amacıyla yaygın bir şekilde kullanılmaktadır (2010:86). Masallardaki Arap figürlerin bedensel çirkinlikleri vurgulanırken kalıplaşmış ifadelere başvurulur, bu ifadelerden biri "zebella gibi" şeklindeki kalıptır. *Benli Bahri* adlı masalda Periler Şehzadesi'nin lalası olan ve "zebella gibi" olduğu belirtilen Arap figürün (Boratav, 1969:97) bedensel çirkinliği, sergilediği davranışların olumsuzluğunun göstergesi olarak okunabilir. *Tahir ile Zühre* hikâyesinde, kahramanların birbirlerine kavuşamamaları için çeşitli kötülükler yapan ve anlatı içerisinde Arap olarak adlandırılan figürden anlatının bir yerinde "kara köle" diye söz edilmektedir (Türkmen, 1998:231). Arap, Padişah'ın görüşmelerini yasaklamasından sonra gizli gizli görüşen Tahir ile Zühre'yi görüp, onları Padişah'ın eşine şikâyet ettikten sonra Tahir bir rüya görür. Rüyasında kara bir köpek, Tahir'in Zühre'ye yaklaşmasını engellemeye çalışmaktadır (Türkmen, 1998:219). Bu kara köpek ile de söz konusu Zenci kölenin sembolize edildiği çok açıktır. Öte yandan kara ten renginin kölelik kurumu ile bağdaştırılması kökleri Türk mitolojisindeki renk sembolizmi ile de belirtilen bir sınıf ayrımını çağrıştırmaktadır denilebilir. Ak renginin aristokrasi vurgusunun bir parçası olarak taşıdığı anlama nazaran kara rengi, tam tersini yani kamuyu nitelendirmektedir.

Zencilerin ten renginin fıkralara da yansıdığı görülmektedir. Gülmecenin saldırganlıkla biçimlenmesi yalnızca Türk kültürüne özgü değil, bilakis evrensel bir durumdur. Karşıt gruplar kimi zaman ahlaki niteliklerinden kimi zaman da bedensel nitelikleri üzerinden hor görülürler. Kişinin bedensel niteliklerinden doğan gülme, uzmanlar tarafından "Homerik kahkaha" şeklinde adlandırılmaktadır (Sanders, 2001:125).[89] Nasrettin Hoca fıkralarında beliren Arap imajı, ulema olarak gözüktüğü örneklerde Hoca'nın sorduğu bilmeceleri yanıtlayamayarak alt edilirken (Boratav, 2006:163) dilenci gibi daha aşağı sınıflara mensup birer figür olarak gözüktüklerinde ise bedensel nitelikleri üzerinden aşağılanırlar. Bu örneklerden birinde Nasrettin Hoca'nın davranışlarının yanlışlığını dile getiren bir Arap dilenciye hoca "*Sen sus! Senin sahib oldıgın Rabb-ül âlemin senin yüzüni neye döndermişdür? Bir aynaya bak!*" (Boratav, 2006:175) diyerek kendisine yöneltilen eleştiriyi savuşturmasını bilir. Bu fıkraların üretildiği bellekte insanların yüz renklerinin kara olması, işlenen suçların cezası olarak kabul edilmektedir. Bu temanın mizahi olarak ele alındığı başka bir metinde Hoca, Kabe'ye gidip "*Tanrım, aç, evinde misin*?" diyerek kapıyı çalmaya başlayınca oraya bir Arap gelip Hoca'ya küfürbaz der ve Hoca da "*Eğer küfürbaz olsaydım yüzüm senin gibi kara olurdu*" diye yanıtlar (Boratav, 2006:176). Bu fıkralarda, kara tenli olmanın işlenen bir suçun sonucu olduğuna dair fikirlerdeki ortaklık dikkat çekicidir.

Güç, bu figürün beden tasarımında önem taşıyan bir başka ayrıntıdır. Güçlü Zenci bedeni betimlenirken de kullanılan formel ifadeler göze çarpmaktadır. *Şah İsmail* hikâyesinde beliren Arapüzengi adlı figür, bir dudağının yerde "bir dudağının gökte, kara bacağı üzerinde iki yüz elli batmanlık gürzü sallayan" korkunç bir savaşçı olarak görünür (Çolak, 1994:181). Bu gücüyle de alakalı olarak Arap figürünün anlatılar içerisinde dehşet saçan bir imaj olarak göründüğü söylenebilir. Bunun için de bazen kahramanlar, farklı maceralara atılırken kendilerini Zenci kılığına sokarak etrafa korku saçmayı hedeflemektedirler.

---

[89] Bu kavram, Homeros tarafından İlyada'da hikâyesi anlatılan Hephaistos'un aksayarak yürümesi sonucu onu gören ilahların attığı kahkahaya dayanmaktadır.

Buna örnek teşkil eden verilerden biri, *Elif ile Yaralı Mahmut* hikâyesinde yer almaktadır. Bu hikâyede, Düzmece Keloğlan imajına benzer bir Düzmece Arap figüründen söz edilebilir. *Elif ile Yaralı Mahmut* hikâyesinde, resmini gördüğü sevgilisine ulaşmak için yolculuğa çıkan Mahmut, bir Zenci ile karşılaşır ve onunla savaşmaya başlar, savaşı kazandığında Zenci'nin aslında maskeli bir kadın olduğu ortaya çıkar ve kadın kendisine bir eş aradığını ancak bu eşin kendisini alt edebilecek kadar güçlü olması gerektiğini söyler ve bunun için Zenci kılığında erkeklere saldırdığını dile getirir (Alptekin, 1983:35). Anlatı içerisinde iki defa tekrar eden bu sahne, kıyıcılık ile Zenci olmak arasında bir ilişki kurulduğunu göstermektedir. Bu duruma verilebilecek bir başka örnek de *Arzu ile Kamber* hikâyesinde yer almaktadır. Öykü içerisinde Arap kılığına girerek sevgilisine yaklaşan Kamber'in gerçek kimliği Arzu tarafından anlaşılır (Şimşek, 1987:223). *Şah İsmail* öyküsünde de başlangıçta kellelerden kaleler yapan vahşi bir savaşçı olarak beliren Arap, Şah İsmail tarafından öldürüleceği esnada yüzündeki peçeyi kaldırır, çok güzel olduğu ortaya çıkar ve anlatının sonuna kadar devam edecek olan yoldaşlıkları başlar (Çolak, 1994:182). Bu örneklerin tamamı, Zenci olmanın kıyıcılık, saldırganlık ve acımasızlıkla bağlantılı bir çağrışım yaptığını göstermektedir.

Zenciler ile bağlantılı olduğu düşünülen mekânların ıssızlığı çağrıştıran bir anlama sahip olduklarını söylemek mümkün görünüyor. Buna dair yazıya geçirilmiş en eski veri *Oğuz Kağan* destanında görülmektedir. Oğuz Kağan destanında Baraka olarak adlandırılan ve kara suratlı insanların yaşadığı bir mekân olan Mısır coğrafyasının betimlenmesinde, burada vahşi hayvanların yaşadığı dile getirilerek bu bölgenin uygarlığa uzak bir coğrafya olduğu vurgulanmaktadır (Bayat, 2006:281). Vahşi hayvanların üzerinde yaşadığı mekâna anlamsal olarak benzeyen bir başka mekân da mezarlıktır ve bu da Zencilerle bağıntılı bir mekân olarak görünmektedir. *Hasan Tay* adlı masalda Padişah'ın kızını kaçıran bir Arap, onu bir mezarlıkta gizlemektedir (Özçelik 2004:401). Mezarlık gibi koruyucu ve gizleyici niteliği açısından sandık da Arap'ın içine girip gizlenebileceği mekânlardandır. *Şah Meran'ın Yüzüğü* adlı masalda bir kızın evlenirken sevgilisi olan Arap'ı bir sandığın içine saklayarak yeni evine götürdüğü görülür (Günay, 1975:473). Bu mekân betimlemeleri ile

Türk toplumunun ortak belleğinde Zenci olmanın uygarlığa tezat bir anlamı çağrıştırdığı yorumu yapılabilir.

Çoğunlukla masallarda yer alan, Zencilerin bozguncu olmasına dair stereotip, *Saltıknâme*'de de belirmektedir. Sarı Saltuk, doğu seferine çıkıp Çin Fağfuru ile karşılaştığında Fağfur, Kaşgar beyinin kızı ile evlendirdiği oğlunun bir haydut tarafından kaçırıldığını vurgular. Haydudun belirleyici bedensel niteliği zenciliğidir, bu durum anlatı içerisinde "kara Habeşi" ifadeleri ile vurgulanır (Demir, 2007b:249). Bu metin içerisinde Zenci'nin hedefi erkekler olarak belirse de özellikle masallarda bu Zenci figürünün, doğrudan kadınları hedef aldığı görülmektedir.

Bozgunculuk dışında aldatıcılık da bu figürün ahlaki nitelikleri arasındadır. *Benli Bahri* masalında kötülüğü ile ön plana çıkan lalanın Arap olduğu söylenmektedir. Arap Lala, Şehzade'nin eşi ile birlikte olmak suretiyle onu aldatmaktadır (Boratav, 1969:97). *Hasan Tay* adlı masalda ise bir Arap, Padişah'ın kızını kaçırmıştır. Bir genç, bu durumu Padişah'a haber verir ve Padişah'ın gönderdiği askerler Arap'ı öldürür (Özçelik, 2004:401). Doğrudan aldatma teması ve erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümünü anlatan *Fes Padişahı* adlı masalda da Arap, kadın kocasını aldatırken tercih edilendir. Bu durumdan kuşkulanan adam, bir gece eşini takip eder ve gizli gizli bir Arap'la seviştiğini görünce ertesi gün giderek Arap'ı öldürür (Alptekin, 2002:283). Yine aynı masalda bir kadının beyaz bir tabağın üzerine siyah bir üzüm düşmesi sonucunda kahkaha atması durumu, kocası tarafından bu kadının bir Arap ile kendisini aldatabileceğinin göstergesi olarak kabul edilir (Alptekin, 2002:282). Buradaki kara üzüm imgesi, Arap'ın Zenci olarak kabul edildiğinin kanıtıdır. Aldatan Arap tipine örnek verilebilecek bir başka masal da *Şah Meran'ın Yüzüğü*'dür. Bu masalda iyi davranışları ile kendisine büyülü bir yüzük verilen yoksul bir genç, Padişah'ın kızını ister ve onunla evlenir ancak kızın yeni evine giderken götürdüğü sandıklardan birinde kızın sevgilisi olan bir adam gizlenmektedir. Masal boyunca bu adamdan bahsederken Arap tabiri kullanılmaktadır. Geceleri sandığın içinde yaşayan Arap, gündüz olduğunda sandıktan çıkarak evli kadınla sevişmektedir. Yalnızca kadına sahip olmakla yetinmeyen Arap, çeşitli planlar yaparak kadının kocasının yüzüğünü dahi alır.

Kadının kocası bu durumu tespit eder, Padişah'a haber verir ve Padişah hem kızını hem de onun sevgilisi olan Arap'ı öldürür (Günay, 1975:475). Aynı masalda büyülü yüzüğün içinden çıkarak insanların dileklerini gerçekleştiren iki büyülü varlığın da Arap olarak adlandırıldıkları görülmektedir. Bu kapsamda insanlara yardım ederek onların yapması mümkün olmayan şeyleri gerçekleştirenlerle, kahramanın eşi ile birlikte olan masal kişilerine aynı adın verilmesi, üzerinde düşünülmesi gereken bir tezat oluşturmaktadır. Bir başka aldatıcı Arap imgesi ise *Bostancı Dede* adlı masalda belirmektedir. Bu masal içerisinde bir padişahın eşi her gece saraydan çıkıp gitmektedir. Bir gün onu takip eden kocası, onun bir Arap ile sevgili olduğunu görür. Üstelik Padişah'ın eşinin annesi de kızına yardım etmekte ve bu ihanete ortak olmaktadır. Anlatının devamında Padişah eline geçirdiği büyülü bir değnekle eşini ve annesini birer kargaya, Arap'ı da kara bir kütüğe çevirerek onlardan intikamını alır (Boratav, 2007:232). Bu örneklerde beliren ortaklıklara göre Zenci kahramanların, kahramanların eşlerini ele geçirmeye çalışan ve aile birliğini tehdit eden bir figür olarak belirdiğini söylemek mümkündür. Ancak örneklerin hepsinde kadın, zorla değil kendi isteği ile Zenci ile sevgili olur, anlatının devamında gerçek ortaya çıkar ve Zenci cezalandırılır. Tüm bunlar Zenci imgesinin aile birliğini tehdit eden bir anlam taşıdığını gösterir, bu da bir nevi bozgunculuk fikri ile bağdaşmaktadır. Bunun yanında aldatma fikrinin Ermeni, Rum ya da Yahudi gibi imajlara nazaran Zenci ile bağdaştırılmasının sebepleri arasında, tarihte ve gelenekte Zencilerin köle olarak kullanılması yer almaktadır denilebilir. Evin yani biz denilebilecek en güçlü grup olan ailenin içinde yer alan bu yabancının, aile içindeki kadınları ele geçirebilecek bir tehdit olarak kabul edildiği çok açıktır. Bu duruma koşut olarak masal ve halk hikâyelerinde bir tema olarak kadın erkek ilişkilerinin daha fazla işlenmesinin sağladığı katkı da eklenmelidir.

Metni üreten bilincin kendi tokgözlülüğünü vurgulayabilmek amacıyla açgözlülük kavramı ile yabancıları bağdaştırdığı görülmektedir ve bu yabancı kimi örneklerde Zenci olarak yer alabilmektedir. *Hasan Tay* adlı masalın zincir öykülerinden biri olan ve açgözlülük temasını işleyen bölümde, bir tüccar develeri ile mallarını götürürken yaşlı bir adam gelir ve bir kervan altın karşılığında tüccarın 39 kervan malını ister ve tüccar kabul eder. Altınları almak

için bir dağın tepesine giderler ve orada ihtiyar adam dağı yarar ve içinden çıkan altınları 40 kervana yüklerler ve birini tüccar, otuz dokuzunu da yaşlı adam alıp ilerlemeye başlarlar. Tüccar, yaşlı adamı sıkıştırarak önce kervanların yarısını alır, sonra dayanamaz tamamını alır en sonunda adamın cebindeki küçük kutuyu alınca yaşlı adam, tüccarın gözlerini kör eder. Bu hastalığın şifası enseye bir tokat attırdıktan sonra tokat atan kişiye bir altın vermek şeklindedir ve tüccar sonsuza kadar bunu yaparak açgözlülüğünün bedelini öder. Hasan Tay masalında bu hikâyesi anlatılan tüccardan Arap diye söz edilmektedir (Özçelik, 2004:403). Popüler olan bu hikâyenin antikahramanının bu masal içerisinde Arap olarak sunulması, farklı imajların biçimlenmesinde ortak stereotiplerin ne denli etkin olduğunu göstermektedir.

Temel konusu aşk olan halk hikâyelerinde iyilik ve kötülüğün de bu aşka göre belirlendiği bilinmektedir. Bu metinler içerisindeki ana problem olan sevgililerin birbirine kavuşmasının önündeki en büyük engel çoğunlukla Arap olarak adlandırılan Zenci kahramanlardır. *Tahir ile Zühre* öyküsünde kahramanlar kardeş olmadıklarını öğrenip birbirlerine olan aşklarını itiraf ettikten sonra sürekli olarak buluşmaya başlarlar ve bu durumu gören Zenci bir köle, onları şikâyet eder (Türkmen, 1998:218). Bu şikâyetten sonra Tahir, ülkeden sürgün edilir ve âşıklar yedi yıl boyunca kavuşamazlar. Anlatı içerisinde Arap olarak adlandırılan köle, daima bunları gözetleyip bu âşıkları birbirinden ayırmak için mücadele vermektedir. Yıllar sonra, Zühre, bir padişahın oğlu ile evlendirilmeye çalışılırken de kadın kılığında gelip gelin hamamına giden Tahir'i tespit edip Padişah'a şikâyet eden yine aynı kişidir (Türkmen, 1998:243). Anlatının sonunda Tahir ve Zühre öldükten sonra Arap'ın da bir hançerle intihar etmesi, bu kötülüğün mantığa büründürülmesi olarak okunsa da Tahir ile Zühre'nin yan yana olan mezarlarının başucuna gömülen Arap'ın mezarından çıkan kara çalının, âşıkların mezarlarından çıkan güllerin birleşmesini önlemesi de bu kötülüğün ölümden sonra da devam ettiğini göstermektedir (Türkmen, 1998:248). Öte yandan, kötü kahramanın bedeninin âşıkların mezarlarının ortasında bir kara çalıya dönüşmesi, demonlar içerisinde incelenen cadı imajına bağlı olarak da çokça işlenmiştir. Bu durum da hazır stereotiplerin farklı kümelere yapıştırılacak olan etiketlerde kullanıldığının bir başka kanıtıdır.

Örnekleri az olsa da Zenci imajına dair veriler fıkralarda da yer almaktadır. Bu örneklerden birinde sarayda Kızlar Ağası olarak görev yapan Zenci bir görevliden ahali memnun değildir; çünkü bu kişi, Padişah'ı denetim altına almış olan biridir. Bunun üzerine Bekri Mustafa bu sorunu çözmek için bir çalgı alıp saraya gider. Padişah ile Kızlar Ağası çok önemli bir konu üzerine tartışırken Bekri, çalgıyı çalmaya başar. Müzik sesini duyan Zenci'nin içinden oynamak gelir. Bir süre, zorlanarak bu isteğini bastıran ancak Padişah'ın sorularını yanıtlayamayan Zenci en sonunda dayanamaz ve Padişah'ın karşısında oynamaya başlar ve toplumun istediği gibi Padişah'ın gözündeki saygınlığını yitirir (Emeksiz, 2010:188). Bir başka fıkrada ise bir caminin kandillerinin yağı her gece kaybolmaktadır. Hırsızı yakalamak için plan kuran cemaat, Bekri Mustafa'yı görevlendirir ve Bekri, gece olduğunda kandillerde bulunan zeytinyağını içmeye gelen zenciyi yakalar (Emeksiz, 2010:203). Bu fıkralarda kamusal alanda çıkartılan problemlerin, stereotiplerle düşünmenin bir sonucu olarak Zenci imajı ile bağdaştırıldığını söylemek mümkündür.

Bu yaygın olumsuz imajına karşılık bazı anlatılarda Zenci, sadakati ile kendini göstermektedir.[90] *Hurşit ile Mahmihri* öyküsünde haydutlar, Hurşit'i yakalaması için bir Arap gönderirler ve Arap, Hurşit'i yakalayıp öldüreceği esnada Hurşit sazı ile bir şeyler anlatmak ister ve çalıp söylemeye başlar. Arap da ona mukabele ettiğinde aslında onun, babasının sarayında çalışan adamlarından biri olduğu ortaya çıkar ve Arap, Hurşit'i öldürmekten vazgeçerek, Hurşit ile bir olur ve haramileri öldürürler (Sakaoğlu, 1996:134). Bu anlatı içerisinde beliren Zenci figürün, sadakati ile belirginleşmesi, kahramanları mutluluğa götüren en önemli ayrıntılardan biridir.

Şah İsmail hikâyesinde, başlangıçta kahramanı durdurmak için ortaya çıkan Arapüzengi adlı karakter, Şah İsmail ile savaşır ve tam öleceği esnada yüzündeki peçeyi çıkartınca Şah İsmail, onun güzelliğine hayran kalır ve onu öldürmeyerek kendine yoldaş eder. Anlatının devamında Arapüzengi, Şah İsmail'e hem bir asker olarak hem de bir kâhin ve sihirbaz olarak yardımcı olur.

---

[90] Zenci imgesinin homojen bir yapıya sahip olmaması Boratav'ın da dikkatini çeker: "*Türk folklorunda Zenci anlamında Arap'ın rastlandığı yerler daha çok masal ve halk hikâyeleridir. Bu anlatılarda Zenci-Arap, başlıca iki niteliği ile karşımıza çıkar: 1. İyilik yapan olumlu tip; 2. Kötülük yapan olumsuz tip*" (1982:120).

Şah İsmail'in babasının Gülizar'a yönelik hislerini bir kehanetle gören Arap, Şah İsmail'den babasının sarayına gitmemesini ister (Çolak, 1994:187). Yine babası, Şah İsmail'i zehirleyerek öldürmeye çalıştığında kahraman, kendisine Arapüzengi'nin verdiği mührü zehirli yemeklerin üzerinde gezdirip bu yemekleri yediğinde kendisine hiçbir şey olmaz (Çolak, 1994:189). Bu nitelikleri ile bu anlatı içerisinde Arap, kahramanın bir numaralı yardımcısıdır.

Arap'ın kahramanlara yaptığı iyiliklere verilebilecek en fazla örnek ise *Kirmanşah* hikâyesinde yer almaktadır. Bu öyküde, Goca Arap adlı kötülüğü ile nam salmış bir Zenci ile savaşan Kirmanşah, onu yener ancak öldürmez. Bu durum, Goca Arap'ı etkiler ve Kirmanşah ile Arap, yoldaş olurlar (Alptekin, 1999:204). Bu olaydan sonra Arap, Kirmanşah'a "oğlum"; Kirmanşah da Arap'a "baba" diye hitap etmeye başlar, Kirmanşah çoğu yerde kendini Arapoğlu sıfatı ile tanıtır ancak aralarındaki ilişki çoğu anlatıda kalıplaşmış olarak beliren baba oğul ilişkisinin de çok ötesindedir. Genellikle anlatının başında kahraman doğmadan önce kendisinden bahsedilen biyolojik babanın, anlatının devamındaki pasif tavrına karşılık, buradaki Goca Arap, anlatının sonuna kadar tüm düşmanları ile savaşırken Kirmanşah'ın yanındadır. Hatta bazı mücadelelerde Kirmanşah'tan da önde yer almaktadır ve bu durum Kirmanşah ile Mahperi evlenip anlatının sonlandığı kısma kadar devam eder.

Tüm bu örnekler, Türk halk anlatıları içerisinde yer alan ve Arap adıyla anılan Zencilerin oldukça karmaşık ve birbirleri ile de çelişen stereotiplerle örülü bir imaja sahip olduklarını göstermektedir. Bu karmaşıklığın bir tarafında korkunç bedenleri ile etrafa dehşet saçan Zencilerin, bozgunculuk, ihanet, aile birliğini bozma, sevenleri ayrıma gibi pratikleri dikkat çekerken diğer yanda ise olağanüstü niteliklere sahip ve kahramana mücadelesinde yardım eden insanüstü yardımcılar oldukları görülmektedir. Tüm yönleri ile onun değişmeyen niteliği olağanüstülüğüdür. Bu olağanüstülüğü ile olağan niteliklere bağımlı olarak kabul edilen biz kümesinin ötesindeki muğlaklığı sembolize eden bir anlama sahip olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Buna ek olarak Zenci imgesinin özellikle masal ve halk hikâyesi türlerinde görülmesi, bu türlerin diğer türlere nazaran görece daha kentleşmiş toplumlarda üretilmesinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Kentleşmiş ekonomik modellerin doğal bir

sonucu olarak oluşan mesleki ayrımlar ve bu duruma koşut olarak konaklara alınmaya başlayan Zenci köleler, bu imajın doğmasına ve belirgin özelliklerle anlatılarda görülmesine neden olmuştur.

2.8.4. Belirsiz Gayritürkler ve Diğerleri

Yeryüzünde yaşayan çeşitli etnik ve ulusal toplulukların sahip oldukları davranışsal farklılıkların nedenleri, mitlerle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu anlatılardan birine göre Nuh'un Ham, Sam, Yafes adlı üç oğlu ve Vajile adlı bir kızı bulunmaktadır. Nuh, tufandan sonra, gemiyi yapan marangozlara kızını vermeyi vaat etmiştir. Tufandan sonra üç marangoz gelir ve Nuh'tan kızını ister. Zor durumda kalan Nuh'a Allah, Cebrail aracılığı ile bir eşek ve bir köpek gönderir ve bu hayvanlar kıza dönüşerek Nuh'u kurtarırlar. Nuh da bu üç kızı marangozlara vererek verdiği sözü yerine getirmiş olur (Ögel, 1989:378). Nuh ile bağlantılı köken mitlerinde Türklerin soyu Yafes'e dayandırılırken bu anlatı içerisinde de Türkmenlerin soyu Vajile ve onunla evlenen marangoza dayandırılır. Anlatının önermesi açıktır: Türkmenlerin soyu, uysallığı, iyiliği ve güzelliği ile ön plana çıkan yani tüm olumlu nitelikleri kendinde toplayan Nuh Peygamber'in kızı Vajile'den gelmektedir. Aradan bir süre geçtikten sonra Nuh, damatları ile karşılaşır ve kızları ile damatlarının geçinip geçinemediklerini sorar. Damatlarından biri, eşinin tembelliğinden yakınır, biri hırçınlığından yakınır biri de eşini çok beğendiğini dile getirir (Ögel, 1989:379). Türkmenlerin dâhil olmadığı belirsiz bir kümeyi oluşturan gayritürklerin sahip olduğu tembellik ve hırçınlık gibi olumsuz niteliklerin kaynağı ilgili toplulukların hayvansı köklerine bağlanır.[91]

Diğer taraftan buna benzer anlatılar, sözgelimi deri rengi gibi çeşitli fiziksel farklılıklara sahip olan toplumlar hakkında var olan önyargıların, mitolojik zihin düzleminde yapılan basit açıklamaları olarak da belirebilmektedir. Nuh, bir gün uykudayken avret yeri açılır ve üç oğlundan Ham ile Yafes bunu görünce gülerler. Bunun üzerine Nuh, Ham'ı "senin soyuna da gülsünler" diye kargışlar

[91] Mitolojilerde olumlu anlamlara sahip olan hayvan ata kurgularındaki hayvanların genellikle vahşi hayvanlar olduğunu burada belirtmek gerekmektedir. İlahlar dünyasına ait kabul edilen bu vahşi hayvanların taşıdığı soylu anlamlar, evcil hayvanlar için her zaman söz konusu olmamaktadır.

(Ögel, 1989:381). Aynı metin içinde Habeş, Zengibar ve Hindistan halklarının Ham'ın soyundan geldikleri ve diğer insanların onlara güldükleri söylenmektedir. Bu üç topluluğun ortak noktası ten renklerinin normalden daha koyu olmasıdır. Etnosantrik yaklaşımın mitolojik dayanağını oluşturan anlatıya göre, ten renklerinden kendilerine gülünen topluluk, aslında ilk atalarının işlediği bir suçun cezasını çekmeye maruz kalmıştır. Yani, saygısızlık yapan Ham'ın genlerini taşıdıkları için aşağılanmaya mahkûmdurlar. Nuh, kendisine gülen diğer oğlu Yafes'e de "Tanrı senin soyunu değiştirsin" diye bedduada bulunur. Bunun üzerine Yafes'in ilk çocukları ikiz olur ve adlarını Yecuc ve Mecuc koyar. Ancak çocuklar çok çirkindir ve Yafes babasına giderek yalvarır, yaptığı hatanın farkına varır ve babası da insafa gelir ve dileğini kabul ederek Yecuc ve Mecuc'den sonraki çocukların güzel olmasını sağlar. Yafes üzerinden bakıldığında aslında işlenen suçtan duyulan vicdan azabının sonucunda kaybedilenin, geri kazanılabileceği fikri beliriyor. Aynı anlatı içerisinde dikkat çeken Nuh'a gülmeyen Sam ise bütün peygamberlerin kendi soyundan çıkması ile ödüllendirilmektedir (Ögel, 1989:381). Bu tarz mitler, yeryüzündeki soyların gerek davranışsal gerekse fiziksel farklılıklarını açıklama fonksiyonunu taşımaktadır. Muğla'dan derlenen bir mitte Tufan miti ile bağıntılı olarak dünyadaki tüm insanların ataları olarak Nuh kabul edilir ve tufan esnasında çocuklarını eşleri ile birlikte olmasını yasaklar. Bu yasağa Nuh'un üç oğlundan yalnızca Yafes uyar, Ham ve Sam ise yasağa uymaz ve bu durumun bir sonucu olarak Ham'dan ve Sam'dan türeyenlerin Sudanlılar ve Araplar olduğuna inanılır (Önal, 2013:95).[92]

Yabancılara ait olan mekânın üzerinde kurulacak hakimiyetin meşrulaştırılmasının bir biçimi Uygur Türklerince yazıya geçirilmiş olan Oğuz Kağan destanında görülmektedir. Bu metin içerisinde Türk-Urum (Roma) ikili karşıtlığında, metni üreten taraf, kutsal güçleri kendi arkasına almaktadır. Anlatı içerisinde insanları tehdit eden bir canavarı ortadan kaldırıp gök ve yer kaynaklı iki kadınla evlendikten sonra büyük bir toy düzenleyen Oğuz Kağan, Uygurların kağanı olduğu için aynı zamanda bir dünya kağanı olduğunu söyleyerek dünyadaki diğer ülkelere kendisine tabi olmaları gerekliliğini belirten mektuplar

[92] Türk tarih yazıcılığının önemli isimlerinden olan Âşık Paşa, *Garipnâme*'sinde Oğuz Kağan'ın soyunu Yafes'e kadar dayandırmaktadır (Âşıkpaşaoğlu, 1992:12).

gönderir. Oğuz Kağan'ın, bu arzusu ile Weber'in "karizmatik otorite" olarak tanımladığı bir liderliğe sahip olduğu söylenebilir.[93] Oğuz ülkesinin doğusunda yer alan Altın Kağan adlı bir hükümdar bu teklifi kabul edip tabi olurken Oğuz ülkesinin batısında yer alan Urum (Roma) ülkesinin kağanı bu teklifi kabul etmez ve Oğuz Kağan ona karşı savaş açıp ordusu ile ona saldırır (Bayat, 2006:275). Altın Kağan adlı yönetici Oğuz'un tahakkümünü kabul ederken Urum Kağan'ın bu tahakkümü kabul etmemesi; Türk toplumunun ortak belleğinde yer alan Romalılarla ilgili kalıp yargıları da göstermektedir. Buna göre Romalılar, tanrısal köklere dayanan ve Uygur ülkesini yöneten Oğuz Kağan'a teslim olmayıp asilik yaparak yağmalanmayı "hak etmiş" bir ulus olarak görülmektedir. Öte yandan Oğuz Kağan, Urum hükümdarına karşı sefere çıktığında Muz Tağ adlı bir bölgede mavi tüylü bir kurtla karşılaşır ve bu kurt ona rehberlik ederek onu Urum ülkesine götürür (Bayat, 2006:276). Anlatı içerisinde farklı yerlerde yeniden ortaya çıkacak olan bu mavi tüylü, mavi yeleli erkek kurt aslında Gök Tanrı'nın girdiği bir dondan başka bir şey değildir ve karizmatik otoritenin işareti niteliğindedir. Bu durumda Romalılar, yalnızca Oğuz ülkesi ve onun hükümdarına değil aynı zamanda Tanrı fikrine de karşı olan kimseler olarak belirmektedir ve onlarla girişilecek olan mücadelenin meşru zemini de böylece pekiştirilmektedir.

Gayritürklerle özdeşleşen mekânlar arasında Doğu ve Orta Doğu'nun önemli kent merkezleri gelmektedir. Bu kentlerin dışında, sembolik anlamlar taşıyan, meydan ve kahvehane gibi daha dar mekânlar da bulunabilmektedir. Köroğlu'nun *Bağdat Kolu*'nda, Bağdat hükümdarı, Köroğlu'nu esir alır ve koçaklarının akıbetini öğrenmek isteyen Köroğlu, Deli Mahter adlı koçağını Bağdat'a gönderir. O ülkenin dilini konuşmayı bilen Deli Mahter, kimliğini gizleyerek şehre girer ve bir kahvehaneye gider. Burada insanları dinleyerek ve onlarla konuşarak Köroğlu'nun koçaklarının tutsak olduklarını ve yakında idam edileceklerini öğrenir (Kaplan, 1973:304). Kahvehaneler, kamusal alanda kimliğe dair işaretlerin üretildiği mekânlar arasındadır. Bu mekânların medyanın henüz etkin olmadığı zamanlarda siyasal söylemlerin üretildiği merkezler olduğu

---

[93] Weber, karizma kavramını, "*bireysel olarak bir şahsı sıradan insanlardan ayıran ve onun doğaüstü, insanüstü ya da en azından bazı özel istisnai güçlere ya da niteliklere sahip sayılmasına yol açan belli bir nitelik anlamında*" (2005:75) kullanmaktadır.

bilinmektedir (Hattox, 1996:90). Anlatının bu kısmında yabancılara dair bilginin de kahvehaneden alınması bir rastlantı değildir. Bu tarz kamusal alana ait olan mekânlarda oluşan iletişim, kimliği pekiştirici bir güce sahiptir. Nitekim kahvehanedekiler, Bağdat hükümdarının tahakküm ettiği ve Türk kimliğinin dışında olduğu kesin olan toplumsal kimliklerinin kendilerine yüklediği tavırla, Köroğlu'nun koçaklarını bozguncu haydutlar olarak görmektedirler. Bu durum, bir yandan kahvehanelerin, toplumsal kimliğin oluşumuna yaptığı katkıyı gösterirken diğer yandan da sınıfsal kimlikler ve ulusal kimlikler arasında yaşanan çatışmalar arasında zaman zaman bir ilişki kurulabilmesinin mümkün olduğunu göstermektedir. Sınıfsal kimlik çatışmaları içerisinde alt sınıflara yöneltilen haydutluk ve bozgunculuk gibi suçlamalar, ulusal kimlikler söz konusu olduğunda stereotipi üreten ulusun dışında kalan uluslar için de kullanılabilmektedir.

Oğuz Kağan destanının Uygur yazısı ile yazıya geçirilmiş olan nüshasında Rusların, Uygur hâkimiyetini kabul eden bir ulus olarak gösterilmesi, aynı zamanda onların ahlaki düzeylerinin de diğer yabancı uluslardan daha yüksek olarak kabul edildiği şeklinde yorumlanabilir. Dünyanın farklı yerlerindeki uluslarla savaşarak onları "uygarlaştıran" Oğuz Kağan, Saklap adlı Rus hükümdarın kendisine gösterdiği teslimiyete istinaden Ruslarla savaşmadan yalnızca onların hükümdarlarına "Saklap" ismini verir (Bayat, 2006:278). "Saklap" sözcüğü Slav sözcüğünün Uygur Türkçesindeki şeklidir ve bu isim verme hadisesi, yabancı olan Slav toplumu üzerinde denetim kurmanın bir göstergesidir. Uygarlaştırıcı bir kahraman olarak Oğuz Kağan, Slav toplumuna bir isim vererek onları uygarlığa dâhil etmektedir. Yine aynı destanda Rus hükümdarı Uruz Kağan adı ile yer almakta ve onun, Urum Kağan olarak adlandırılan Roma hükümdarının kardeşi olduğu vurgulanmaktadır (Bayat, 2006:277). Gayritürk olan iki ulusun tek bir ortak köke bağlanması, ulusçu bir bilinçle örülen metinde insanların temelde yalnızca ikiye ayrıldığını göstermektedir.

Çingeneler hakkındaki söylem ve stereotiplerin coğrafya, kronoloji ya da dil ve kültür farkı gözetmeden ciddi bir yoğunluk taşıdığı, hümanist felsefenin, popüler kültür malzemesi hâline getirdiği meselelerdendir. "Çingeneler kötüdür"

şeklindeki evrensel stereotipi destekleyen anlatılardan biri Semitik mitolojinin metinleri ile bağdaştırılarak türetilmiştir. Buna göre İbrahim, Nemrut tarafından mancınıkla ateşe atılmadan önce melekler İbrahim'i kurtarmaya çalışırlar fakat Şeytan'ı ikna edemezler. Bunun üzerine Şeytan, mancınığın altında bir zina işlenmesi koşulu ile İbrahim'i kurtarmayı kabul eder ve bu suçu işleyecek olana bir ödül verileceği duyurulur. Bunun üzerine Nuh'un (aslında bir köpek olan) kızının soyundan gelen bir kişi, mancınığın altında kendi kardeşi ile birlikte olur. Aynı metinde bu kişinin Çingene olduğu söylenmektedir (Ögel, 1989:380). Bu anlatı içerisinde, Çingenelere dair stereotipleştirmenin özellikle iki husus üzerinden geliştiği görülmektedir. Bunlardan ilki, Çingene'nin soyunun dayanağının insan değil köpek olması, diğeri de hemen her insan topluluğunda tabu kabul edilen ensest kaçınmasının ihlalidir. Bu iki niteliğin anlatı içerisinde bir nedensellik taşıdığı şeklinde bir çıkarımda bulunmak da olasıdır. Yani, aslında zinayı işleyen figürün bu tabuyu çiğnemesi ile onun soyunun köpekten gelmesi arasında bir ilişki kurulduğu çıkarımı yapılabilir. Aynı temayı işleyen ve Amasya'dan derlenen bir efsanede Çingenelerin soyunun Çin adlı bir erkek kardeşle Ken adlı bir kız kardeşin birlikteliğinden doğduğu dile getirilmektedir (Balaban, 2013:521). Demonik, sınıfsal, dinsel ya da ulusal kimlik dinamikleri ekseninde ele alınan hiçbir örnekte karşıt grubun ensest ilişkiler geliştirdiğine dair bir örnekle karşılaşılmamasına karşın söz konusu grup Çingeneler olduğunda, bu güçlü tabunun dahi ihlal edildiği görülmektedir. Örgütlenme biçimlerinin en temel kurumunu oluşturan ailenin kurulması her toplumda çeşitli kurallara bağlanmıştır ve bu toplumların hepsinde bu kuralların başında ensest tabusu yer almaktadır. Kurallar ve kaçınmalarla insanın, kendini diğer canlılardan ayırıp insanlaşma sürecinde bu kuralları kanıksamayanların da uygarlığın dışına itildiğini imleyen anlatılarla aslında kültürel değerlerin benimsenmesi yönünde mesajlar verilmektedir.

Derviş Baba masalında masal anlatıcısı bir Çingene'den bahsedeceği esnada "sözüm yabana" ifadesini kullanmaktadır (Boratav, 1969:278). Anlatıcı tarafından, kalıpsal olarak kullanıldığı açık olan bu ifade ile Çingene sözcüğünün çağrıştırdığı tüm "olumsuz anlamların" örtülmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu ifade, söz ile gerçeklik arasında kurulan ilişki ve evrende adlara yüklenen anlamla alakalıdır. İnsanın zihninde bir unsurun

kavramsallaşabilmesi için öncelikle o unsurun bir adının olması gerekmektedir. İlkel bir zihinde eğer ad yoksa o adla kast edilen unsurun varlığı da tartışmaya kapalı bir biçimde yoktur. Bundan dolayı Türk folklorunda tabulaşmış kimi unsurları ifade eden kavramların ağızlara alınmasından kaçınılmaktadır. Bu kapsamda masal anlatıcısının Çingene sözünü "yabana atması", Çingene'nin getireceği ahlaki olumsuzlukları da kendi mekânından "yabana atma" çabası olarak okunabilir. Her ne kadar *Derviş Baba* masalının eğlenceli yapısını tamamlamakta Çingene'nin keman çalmak (Boratav, 1969:279) ve eğlence arayışı içerisinde olmak gibi zararsız nitelikleri ile belirdiği görülse de söz konusu stereotipler devreye girdiğinde bu ayrıntılar değersizleşmektedir. Bir fıkrada, Çingene imajının falcı şeklinde belirdiği ve Bekri Mustafa'nın karşısına çıkarak fal bakmaya çalıştığı görülmektedir (Emeksiz, 2010:245).

Eski metinlerde yer almasa da yakın dönemlerde yazıya geçirilmiş anlatılarda modern Avrupalı uluslara dair imajlar ve bu imajları pekiştiren stereotiplerle karşılaşmak mümkündür. Bir fıkrada Bektaşi, Ramazan ayında sakin bir yerde rakı içerken yanına sarı saçlı, ağzında piposu, ayağında golf pantolonu ile bir İngiliz gelip çantasından bir viski çıkartarak Bektaşi'ye uzatır ve Bektaşi, "Bre gâvur! Bu mübarek aziz günde beni kâfir mi edeceksin?" diye tepki gösterir (Yıldırım, 1999:170). Bektaşi için Ramazan ayında rakı içmek öyle bir gelenek haline gelmiştir ki viski içmek bu gelenekten çıkmak ve kimlikten uzaklaşmak anlamına gelmektedir. Buna ek olarak İngiliz imajının tamamlayıcısı olarak viskinin kullanılması, Bektaşi fıkralarının işlediği alkolizm izleğinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Normalde daha farklı özellikleri ile ortaya çıkma potansiyeli bulunan İngiliz imajı, Bektaşi fıkralarında viski ile yer almaktadır.

SONUÇ

Sözlü anlatılardan hareketle Türk toplumunun sözel belleğindeki yabancılığa dair imajlar ve bu imajların oluşmasında etkin olan stereotiplerin izlerinin sürüldüğü bu çalışma sonucunda vurgulanması gereken ilk bulgu, söz konusu anlatılar içerisinde yer alan yabancılığa dair imajların üretilmesindeki amacın, metinleri üreten toplumun, başkalığı deneyimleyerek anlamalarından ziyade bu başkalığa dair tasarımın kimlik ediniminde araçsallaştırılması olduğudur. İncelenen metinlerin üreticileri ile tüketicileri aynı homojen kitle olduğu için, söz konusu metinler içerisinde yer alan stereotiplerle tasarlanan yabancılığa dair imajların içerdiği iletiler de ilgili yabancılara değil; metnin tüketicilerine dönüktür. Bu durumda, bu anlatıların içerisinde yer alan yabancılığa dair olumsuzluk içeren tasarımlar, söz konusu yabancı kümelerin toplumsal yaşantıya entegre olmalarını sağlamaktan çok, biz kümesinin kurgulanmasında dolaylı bir işlevsellik taşımaktadır. Özellikle mit ve efsane türleri içerisinde yer alan demonik varlıklara dair imajların, hayal ürünü insan dışı varlıklar olarak tasarlanmış olmaları da bu durumun kanıtı niteliğindedir.

Anlatılar içerisindeki bu stereotiplerle bir düzen oluşturulmaya ve bunun sürekliliği sağlanmaya çalışılmaktadır. Toplumu oluşturan bireylerin deontolojik tavırları bu düzenin oluşması ve sürdürülmesinde büyük bir önem taşıdığı için kültürün onaylamadığı davranışlardan kaçınma fikri, yabancılığa dair imajlar üzerinden gösterilmiştir. Metinler içerisinde olumsuz arzu, düşünce ve edimlerle beliren yabancılar; asla benzenilmemesi gereken tehlikeli gruplar olarak, biz kümesini oluşturan topluluğun sınırlarını işaret etmektedir. Kültürün koyduğu sınırların dışına çıkarak “onlar” gibi davrananların “onlar” gibi olmaktan başka şansı yoktur. Yani, kültürün onaylamadığı davranışları sergileyen, söylemleri içselleştiren, duyguları deneyimleyen bireyler; geleneğin çizdiği bu sınırı aşmış olacakları için parçası oldukları toplumdan da kopmuş sayılırlar. Geleneksel kültürün taşıyıcısı olan bir toplumdan kopmak ise bireyin biyolojik var oluşunu dahi sürdürmesini tehlikeye soktuğu için kaçınılması gereken tekinsiz bir durumdur. Hastalık, ölüm ve kıtlık gibi toplumsal yaşantıyı tehdit eden durumlar kötü ilahlardan azınlıklara uzanan bir dönüşümle bağıntılı olarak daima

yabancılarla bağdaştırılan hadiselerdir. Biz kümesinin dışında kalan bu imajlarla bağdaştırılan olumsuz davranışlar, metinleri üreten kitlenin kaçınması gereken davranışlardır ve bu davranışları sergilemek çok açık bir şekilde birbiri ile bağlantılı iki duruma davetiye çıkarır: Bunlardan ilki toplumsal nizamın tehdit edilmesiyken ikincisi de buna neden olan ve metni üreten toplumun bir parçası olan bireyin toplumdan tecrit edilmesidir. Bu tarz izolasyonlarla kirliliğinden arındırılmış olan kimlik dinamiğinin sürekliliği sağlanarak toplumsal nizamın sürdürülebilirliği hedeflenmektedir. Bu hedef doğrultusunda, yabancılığa dair fikirler anlatıların teşekkülünde kullanılan stereotipler olarak geleneksel kültürde dolaşımda tutulmuştur.

Anlatılar üzerinden elde edilen veriler, metinlerin üreticilerindeki kimlik bilincinin tedrici olarak geliştiğini göstermektedir. Daha eski dönemlerde ortaya çıkan türlerde toplumsal kimliklerden ziyade evrensel bir kavrayışla insan olmaya yapılan vurgu göze çarpmaktadır, daha yeni olan türlerin ortaya çıkmalarıyla ise aslında metinleri üreten kümenin kendini konumlandırdığı kimlik bilinçlerinin de değişmeye başladığı görülmektedir. Bu değişim, daralma ve yoğunlaşma şeklinde kendini gösteren bir evrilmeden ibarettir. Kimliğe dair fikirler değişse de o kimlik bilincini pekiştiren yabancılığa dair imajları besleyen stereotipler görece daha donuk bir biçimde varlıklarını ve işlevlerini sürdürmektedir. Kin, gurur, açgözlülük, paylaşımcı olmamak, adanan adağı yerine getirmemek, yalan söylemek, beslenmeden tuvalet ihtiyacına kadar gündelik hayatın düzenlenmesinde kullanılan tabuları ihlal etmek, gasp, hırsızlık, konuğa ihanet etme, aldatma, kıyıcılık ve bozgunculuk gibi karşıt kümelerle özdeşleştirilen olumsuz duygu ve davranışlar, insan dışı imajlardan başlayarak azınlıklara uzanan süreç içerisinde değişmeden kendini yenilemektedir. Donuklaşarak farklı yabancı imajlarında kullanılan stereotipler, toplumdaki kimlik bilincinin de sürekliliğine işaret etmektedir. Toplumsal kimliğe dair beliren imajların oluşumunda kullanılan stereotipler, insan dışı varlıklara dair imajlardan büyük ölçüde beslenmektedir. Âşıkların birbirine kavuşmaması için çaba gösteren cadının, âşıklar öldükten sonra mezarlarının ortasında onların kavuşmasını engelleyen kara bir çalıya dönüşmesi temasının Zenci imajında da görülmesinde olduğu gibi hazır kalıpların kullanılması ile farklı yabancı imajlarının üretildiği çok açıktır. Mitlerdeki demonlarda görünen hanibalizm izleği, *Dede Korkut*'taki Tepegöz'de ve *Saltıknâme*'deki Hıristiyanlarda da

bulunmaktadır. Bu durum, folklorun sabitleşmiş yapılarla varlığını sürdürmesine karşın farklı dönemlerde yeniden yaratılırken kullanışlı bir işlevliliğe sahip olduğunu göstermektedir. İlksel yabancılar olan demonları kavrama modelleri, daha sonraki yabancıları kavrarken kullanılmaya devam edilmiştir.

Başlangıçta insan bedeninden oldukça farklı bir formda yedi başlı, hayvan ya da bir doğal afet biçiminde belirebilen yabancıların, aşamalı bir şekilde insanlaştıkları görülmektedir. Bu demonların son örneklerinden biri olan Al Karısı'nın antropomorfik bir kurguyla tasarlanması, bu yargıyı destekleyici bir nitelik taşımaktadır. Anlatıların art zamanlı ilişkileri göz önünde bulundurularak bu imajların kronolojik dönüşümünü, anlatıları üreten toplumun kendi bedenlerine yüklediği anlamdaki dönüşümün bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür.

Mitler içerisinde yer alan ilkel yabancılığa dair imajların tasarlanmasında kullanılan stereotiplerin toplumsal yaşantı için işlevlerinden birinin, insan olmanın gerekliliklerine işaret etmeleri olduğu söylenebilir. İnsan için olumsuz anlamlar taşıyan ölüm, hastalık ve kıtlık gibi pek çok durum söz konusu demonlarla bağdaştırılmıştır ancak bu demonların şeytani kökleri de çoğunlukla insansı olumsuz arzulara dayandırılmıştır. Demonu üreten dinamik, insanlara özgü olumsuz düşünce ve davranışlardır yani bu demonlar üzerinden anlatının tüketicilerine dönük olarak ahlaklı davranma iletileri gönderilmektedir.

Mitlerde yer altında bulunan bu yabancılar efsanelerle birlikte insanlara biraz daha yaklaşmış olarak anlatılarda yer almaktadır. Bu metinlerde artık yeryüzünde ancak orman, mezarlık, karanlık yollar, pınar başı, kuyu, terk edilmiş evler gibi insanların denetimi altında olmayan mekânlarda beliren demonlar, insan için daha büyük bir tehdide dönüşmektedir. Kimi efsanelerde ise artık evde hatta o evdeki yaşantının sürekliliğini sağlayacak olan doğumu gerçekleştiği lohusa kadının odasına kadar girmiş bir şekilde görünürler. Bu yaklaşma, insanın güvenlik konusunda duyduğu kaygıların kronolojik düzlemde artmasının anlatılara yansıması olarak değerlendirilebilir. İnsan dışı varlıklarla bağdaştırılan mekânlar ile gayrimüslim ve azınlık gibi toplumsal kimliklere dair imajlarla bağdaştırılan mekânlar, metinleri üreten ve tüketen kitle için benzer anlamlara sahiptir. Her iki mekân türü üzerinde metni üreten kitlenin denetim sahibi olması bir gereksinimdir

ve her iki mekânı da denetim altında tutmanın yolu aynıdır. Söz konusu denetim, efsanelerde de menkıbelerde de destanlarda da anlatı içerisindeki biz kümesini temsil eden kahramanların sorumluluklarını yerine getirmesine bağlıdır. Sorumluluk yerine getirilmediğinde yani kültürce önerilen tavır sergilenmediğinde mekân; bazen demon bazen de gayrimüslim olarak beliren karşıt grubun denetimi altına girer. Kronolojik olarak farklı dönemlerdeki anlatılarda oluşturulmuş farklı imajların ortaklıklarından biri de mekân üzerinde kurulacak denetimin anımsanmasında tehlikeyi işaret etme rolleridir.

Yabancılığa dair tasarımlar demon, aristokrat, gayrimüslim ya da azınlık olsa da değişmeyen durumlardan biri, biz kümesini temsil eden bireylerin bu karşıt gruplarla etkileşime geçmesidir. Karşıt gruplarla girilen bu etkileşim, başlangıçta biz kimliğini tehdit eden bir işlev üstlenir. Böyle bir durumda biz kümesini temsil eden değerlere sıkı sıkıya sarılmak, tehlikeyi azaltır ve durumu tam tersine döndürerek biz kimliğine dair bilinç eskisine nazaran daha güçlü bir hâle gelir. Dolayısıyla anlatı içerisinde tasarlanmış olan yabancılığa dair imajları besleyen stereotipler, aslında anlatıyı üreten ve tüketen kitlenin kendi kimliğini edinmesi işlevini üstlenen kalıplaşmış anımsatıcılar olarak kabul edilebilir.

Eski anlatılarda görülen homosantrik fikirler daha yakın dönemlerde oluşan türlerde etnosantriye dönüşmektedir. Ancak bu etnosantrik fikirlerin, çokkültürcü yaklaşımların olumsuz bulduğu işlevlerinden ziyade incelenen anlatılar içerisinde kimliğin edinilmesi ve sürdürülebilmesi gibi basit ve masum bir işlev taşıdığı unutulmamalıdır.

Demonik varlıklardan azınlıklara uzanan süreklilikte tasarlanan yabancılığa dair imajların kronoloji içerisinde göreceli olarak evcilleştikleri de ulaşılan bir başka bulgudur. Evcilleştirilen demon, artık hastalık ve kıtlığın kaynağı olmaktan çıkarak Al Karısı örneğinde olduğu gibi bereket ve sağlığın kaynağına dönüşür. Öte yandan insanların denetimi altına girmiş olan demonlar insanlar arası ilişkilerde özellikle kötülüğü temsil eden insanlar tarafından iyileri alt etmek amacıyla da kullanılabilmektedir. Bu fikirler çoğunlukla masallar ve halk hikâyelerinde görülen cadı imajı üzerinden kendini göstermektedir. Karşıt grubun temsilcilerinden olan

cadı, insan dışı varlıklara dair imajlardan toplumsal kimlik eksenindeki yabancılığa geçişin göstergesi olarak kabul edilebilir.

Metnin üretici ve tüketicilerinin kültürce onaylanan davranışları sergilemesi bir canavarı uysal bir varlığa dönüştürebileceği gibi, söz konusu insanların tabuları ihlal etmeleri ile birlikte aslında hiç var olmayan demonlar ya da canavarlar da ortaya çıkarak biz kümesi için ontolojik bir tehdit oluşturabilmektedir. Aynı durum, toplumsal kimlikler söz konusu olduğunda da geçerlidir. Gayrimüslim, azınlık ya da aristokrat sınıfla girilen ilişkide Müslümanlara, Türklere ve köylülere yüklenen ahlaki sorumluluklar bulunmaktadır. Bu sorumlulukların bilincinde olunduğunda doğabilecek tehlikeler önlenirken ödevlerin bilincinde olunmaması durumunda karşıt grubun taşıdığı tehlike potansiyeli daha da artmaktadır. Sorumluluk bilinci, en basit haliyle biz olmanın gereksinimlerini yerine getirmekten ibarettir. Yabancılarla ilgili imajlar ve stereotipler sözü edilen gereksinimin anımsanmasını sağlamaktadır.

Toplumsal kimliklerin üç bölümünden birini oluşturan gayrimüslimlere dair tasarımlarda kullanılan stereotipler sayesinde anlatıların üretici ve tüketicilerinin Müslüman olmanın gerekliliklerini kavramaya çalıştıkları söylenebilir. Hakkında en fazla ve güçlü stereotipler oluşturulmuş olan gayrimüslimler Hıristiyanlardır. Yahudilerle ilgili oluşan stereotipler ise kesinlikle daha azdır. Hıristiyanlara dair stereotiplerin anlatılarda daha görkemli bir tonda yer almasının sebebi, metinleri üreten kitle ile Hıristiyanlar arasındaki tarihsel süreç içindeki iktidar mücadelelerinin folklora olan yansımasından kaynaklanmaktadır. Buna ek olarak Türk anlatı geleneğindeki Yahudi imajına dair stereotiplerin yoğunluk derecesi ve içeriği, Orta Çağ'dan modern zamanlara kadar Avrupa'da kendini gösteren antisemitist fikirlerin Türk kültür tarihinde yer almadığının da kanıtı niteliğindedir.

Gayrimüslimlerle girilen ilişki ceza ödül dikotomisi ekseninde şekillenmektedir ve özellikle destan örneklerinde anlatı türünün imlediği epik zihniyetin doğal bir sonucu olarak daha ılımlı modellere yer yoktur. Destanlarda bedensel nitelikler ve savaşçılık gibi unsurlar üzerinden yakalanan saygınlık menkıbelerde hoşgörüye sahip olma gibi nitelikler üzerinden elde edilmektedir. Bunun yanında özellikle menkıbelerde Müslümanların olumlu niteliklerinin başta Hıristiyanlar olmak üzere çeşitli gayrimüslimler tarafından onaylanması durumu, örnekleri başka türlerde yer

almayan bir eğilimdir. Ürettiği anlatı ile toplum, kendi saygınlığını anlatı içerisindeki yabancı üzerinden yansıtmaktadır.

Azınlık imajları, anlatılar içerisinde bazı olumsuz niteliklerle bağıntılı olarak yer alsa da olumsuzluklarının kaynağı, özel azınlık kimlikleri değildir. Kimlik, yalnızca bu olumsuzlukla bağlantılı olarak kendini gösteren ve metnin tüketicilerine kültürün onaylamadığı söylem ve davranışlar sergilendiğinde icracıların kültürce bir yaptırıma uğrayarak aforoz edileceklerini anımsatan ve anlatının bağlamına göre değişkenlik gösterme potansiyeli barındıran bir ayrıntıdır. Araştırma kapsamında tespit edilen ve bu durumu destekleyen örneklerden hareketle durumu biraz daha açıklamak gerekirse anlatıyı üreten kültürce tabu olarak kabul edilen edimlerin icracıları kimi örneklerde Ermeni olarak yer alırken kimi örneklerde ise Yahudi olarak yer alabilmektedir. Anlatıların üretildiği bağlamlara göre değişme potansiyelini barındıran bu örnekler, toplumsal bellekte Ermeni, Rum ya da Yahudi arasında pek de bir ayrım yapılmadığını, bu imajların hepsinin aslında biz kimliğini oluşturan kümenin dışında olmasından dolayı basit bir yabancılık fikri ile bağıntılı olarak anlatılarda yer aldıklarını ve anlatının tüketicilerine önerilen kimliğin dışında kalan alanları işaret etmek için kullanıldıklarını göstermektedir.

Ermeni, Rum ve Yahudi'ye dair stereotiplerin hepten pejoratif öğelerle kurgulanmadığı da saptanmıştır. Bu toplulukların özellikle mimarlık, sarraflık, hekimlik gibi çeşitli mesleklerdeki başarılarına dair yargılar kendini göstermektedir. Mesleki yetkinlikleri ile belirginleşmemesi ile bu üçünden ayrılan tek örnek ise Zenci'dir.

Buna koşut olarak gayrimüslim ve azınlıkların karşısına konumlandırılan Türklük ve Müslümanlık kimliklerinin anlatılar içerisinde iç içe geçmiş kimlikler olduğu da vurgulanması gereken bir başka bulgudur. Türklük ve Müslümanlığın sınırları net bir şekilde görülmemektedir. Söz gelimi Dede Korkut anlatıları içerisinde düşmanlar dinsel bir söylemle "kâfir" etiketi ile belirginleştirilirken metnin üreticileri kendilerini "Müslüman" olarak değil, "Oğuz" diye tanımlamakta; benzer şekilde efsanelerde metnin üreticileri kendilerini "Müslüman" olarak adlandırırken karşıt grubu "Ermeni" kimliği üzerinden kavrayabilmektedir.

Diğer anlatı türlerinden farklı olarak fıkra türü içerisinde gayrimüslim ve azınlıklara dair imajlar, biz kimliğine dâhil olmanın getirdiği zorunlulukları boğucu bulan ve geleneksel kalıpları ölçülü bir tavırla eleştiren fıkra kahramanları için, sığınılacak kurtarıcı limanlara dönüşebilmektedir.

Bunun dışında anlatılarda yer alan tehlikeli yabancının tasarlanmasında zamanla mizojinist bir dinamiğin de kendini gösterdiğini vurgulamak gerekmektedir. Özellikle demon tasarımlarında başlangıçta erkek olan Erlik Han gibi kahramanların yerini zamanla Al Karısı ve Cadı'nın alması bu dinamiğin yansımasıdır. Toplumsal kimliklerin kurgulanmaya başlanması ile birlikte ise kadın, artık tehlikeli bir düşman olmaktan, erkekler arasındaki savaşın sonunda ele geçirilecek olan pasif bir ganimete dönüşmüştür.

Diğer toplumsal kimliklerin aksine aristokrasi, homojen bir kitle olarak görülmemektedir. Güçlü olan ve zayıf olan, müşfik olanla kıyıcı olan, güzel olan ile çirkin olan, ahlaklısı ve ahlaksızı ile karmaşık ve hakkında genellemeler yapmanın zor olduğu bir sınıftır. Söz konusu kümenin bu tutarsız niteliklerinden dolayı metinler içerisinde salt bir protesto ya da salt bir iktidar desteğinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Kültürce onaylanmayan davranışlar sergileyen yöneticiler ile mücadeleye girişilirken, deontolojik problemlere sahip olmayan hükümdarların otoriteleri meşru kabul edilmekte ve onlara karşı geliştirilen teslimiyet fikri kendini göstermektedir. Kitlenin iktidara şartlı teslimiyeti ise bir eşitlik beklentisinden değil toplumsal adaletin sağlanmasından geçmektedir. Anlatılarda iktidarın meşruiyetinin tartışılması, özellikle hükümdarların adaleti sağlayıp sağlamadıklarına bağlı bir konudur. Saray, sınıf ayrımını vurgulayan bir imge olmasına karşın metni üreten kitle, saraya karşı protest bir tavır sergilemez, en önemli kaygılardan biri kitlenin kendini o sarayın bir parçası hâline getirmektir. Bu amaç doğrultusundaki en işlevsel araç ise evliliktir. Bu fikir, özellikle masal türünde sıkça görülen fakir kızın şehzade ile evlenmesi temasında açıklık kazanmaktadır. Bu ilişkideki küçük şehzade, anlatılarda aristokrasinin en ideal temsilcisidir. Ancak halkı temsil eden kızların nihai arzularına ulaşabilmelerinin şartı da yine toplumsal değerlere sıkı sıkıya tutunmaktan geçmektedir.

Genel olarak farklı kimlik dinamiklerinde kendini gösteren ve ikili karşıtlıklara dayalı olarak oluşturulan ayrımlarda biz kümesini oluşturan topluluğun dışında kalan kimliklerin olumsuz niteliklerle bağdaştırıldığı durumlarda aslında dolaylı olarak biz kimliğini oluşturan kümenin olumlu niteliklerinin gösterilmesi hedeflenmektedir. Karşıdaki küme insan dışı bir varlık, gayrimüslim, aristokrat ya da azınlık olarak farklı kimlik dinamiklerine göre belirlense de onların olumsuz niteliklerle bağdaştırılması suretiyle biz kimliği yüceltilmektedir. Bu açıdan karşıt kümenin çirkinliği aslında biz kümesinin güzelliğine, karşıt kümenin acımasızlığı aslında biz kümesinin vicdanına yapılan dolaylı referanslardır.

Türk halk anlatılarının bu çalışmada yapılmaya çalışıldığı gibi tematik araştırmaların nesnesi hâline gelebilmesi için bu metinlerin titiz bir sınıflandırmaya tabi tutularak kataloglanmasının gerekliliğini vurgulamakta fayda var. Başta masallar olmak üzere, halk hikâyeleri ve efsanelerle ilgili kullanışlı katalogların henüz oluşmamış olması, bu metinlerin anlamlandırılmasının ve modern dünyada karşılaşılan sorunların çözümlenmesinde inovatif değerlendirmelere tabi tutulmasının önündeki en büyük engel olarak durmaktadır.

Türk toplumunun son iki asırdır yaşadığı kimlik krizlerinin hâlen gündemi belirlediği gündelik yaşantıda bu krizleri aşabilmenin yolu, modernlikle bağları koparmadan geleneğin sesine kulak vermekten geçmektedir. Geleneksel Türk kültüründe üretilen ve içinde toplumsal kimliklerin kurgulanmasına dair tarifler barındıran bu metinlerin, Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'nin de işaret ettiği ve uygulamalı halk bilimi olarak da değerlendirilebilecek "canlandırma, geliştirme, güçlendirme, aktarım" gibi modern koruma yaklaşımları ile yaşatılması ve gelecek kuşaklara aktarılabilmesi, kolay kolay bitecek gibi durmayan bu krizlerin aşılmasında atılacak önemli adımlardan biri olacaktır.

KAYNAKLAR

Abdulla, K. **(**2012). **Mitten Yazıya Gizli Dede Korkut**, (akt: Ali Duymaz), İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Abrahams, R. D. (1970). "The Negro Stereotype: Negro Folklore and the Riots", **The Journal of American Folklore**. Vol: 83, No: 328, ss: 229-249.

Adler, C. Ramsay, A. (2012). **İstanbul 1898: Kahvehane Hikâyeleri**, (çev: Sabri Kaliç), İstanbul: Maya Kitap.

Ahmet Eflaki, (1973). **Ariflerin Menkıbeleri I**, (çev: Tahsin Yazıcı), İstanbul: Hürriyet Yayınları.

Ahmet Eflaki, (1973b). **Ariflerin Menkıbeleri II**, (çev: Tahsin Yazıcı), İstanbul: Hürriyet Yayınları.

Alangu, T. (1961). **Billur Köşk Masalları**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Alangu, T. (1990). **Keloğlan Masalları**, İstanbul: Afa Yayınları.

Allport, G. W. (1954). **The Nature of Prejudice**, Massachusett: Addision Wesley Publishing Company.

Alptekin, A. B. (1983). "Elif ile Yaralı Mahmut Hikâyesi", **Türk Folkloru Araştırmaları 1982**, Ankara: GÜ Basın Yayın Yüksekokulu Basımevi, SS: 21-46.

Alptekin, A. B. (1999). **Hikâye Araştırmaları I Kirmanşah Hikâyesi**, Ankara: Akçağ Yayınları.

Alptekin, A. B. (2002). **Taşeli Masalları**, Ankara: Akçağ Yayınları.

Alptekin, A. B. (2014). **Efsane Motifleri Üzerine**, Ankara: Akçağ Yayınları.

Amos, D. B. (2003). "Şartlar ve Çevre İçinde Folklorun Bir Tanımına Doğru", (çev: Metin Ekici), **Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1**, (ed: Gülin Ö. Eker vd), Ankara: Millî Folklor Yayınları.

And, M. (2007). **Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası**, İstanbul: YKY.

Anderson, B. (1995). **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, (çev: İskender Savaşır), İstanbul: Metis Yayınevi.

Anohin, A. V**. (**2006). **Altay Şamanlığına Ait Materyaller**, (çev: Zekeriya Karadavut ve Jannet Mayermanova) Konya: Kömen Yayınları.

Arsal, S. M. (1955). **Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları**, İstanbul, Çeltüt Basımevi.

Arslan, A. A. (2000). **Kuzey Doğu Anadolu (Kars) Türk ve Kuzey Britanya Halk Edebiyatlarında Masallar**, Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları.

Assmann, J. (2015). **Kültürel Bellek**, (çev:Ayşe Tekin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Âşıkpaşaoğlu, (1992). **Âşıkpaşaoğlu Tarihi** (haz. H. N. Atsız), İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Atay, T. (2011). **Batı'da Bir Nakşî Cemaati: Şeyh Nazım Kıbrısî Örneği**, İstanbul: Berfin Yayınları.

Atay, T. (2016). **Din Hayattan Çıkar: Antropolojik Denemeler**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aydın, S. (1999). **Kimlik Sorunu Ulusallık ve Türk Kimliği**, Ankara, Öteki Yayınevi.

Aytaç, P. (2011). **Realist Halk Hikâyelerinden Tayyarzade Hikâyesi ile Hançerli Hanım Hikâyesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi**, Ankara: Berikan Yayınevi.

Bahtin, M. (2005). **Rabelais ve Dünyası**. (çev: Çiçek Öztek), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Balaban, T. (2013). **Amasya Efsane Menkıbe ve Memoratları (Derleme İnceleme Metin),** Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi.

Balcı, D. (2013). **Yeşilçam'da Öteki Olmak: Başlangıçtan Günümüze Türkiye Sinemasında Gayrimüslim Temsilleri**, İstanbul: Kolektif Kitap.

Bali, M. (1973). **Ercişli Emrah ve Selvi Han Hikâyesi Varyantlarının Tesbiti ve Halk Hikâyeciliği Bakımından Önemi**, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları.

Bali, R. N. (1996). "Popüler Milliyetçi Edebiyatta Yahudi İmgesi", **Birikim: Aylık Sosyalist Kültür Dergisi**, Sayı:81, ss: 78-83.

Balibar, E., Wallerstein, İ. (2000). **Irk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler**, (çev: Nazlı Ökten), İstanbul: Metis Yayınevi.

Bakırcı, N. (2004). **Türk Dünyası Coğrafyasında Tespit Edilmiş Hayvan Masalları Üzerinde Bir İnceleme**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi.

Barkan, Ö. L. (ty). **Kolonizatör Türk Dervişleri**, İstanbul: Hamle Yayınları.

Başgöz, İ. (1996). "Protesto: Folklorun Beşinci İşlevi (Fonksiyonu), Folkloristik: Prof. Dr. **Umay Günay Armağanı**, Ankara: Feryal Matbaacılık.

Başgöz, İ. (2002). "Giriş", **Sibirya'dan Bir Masal Anası**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Başgöz, İ. (2005). **Geçmişten Günümüze Nasreddin Hoca**, İstanbul: Pan Yayıncılık.

Başgöz, İ. (2012). **Türkülü Aşk Hikâyeleri: Bir Gösterim Olarak**, (ÇEV: Serdar Erkan), İstanbul: Pan Yayıncılık.

Bauman, Z. (2000). **Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları**, (çev: İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, R. (2003). "Tür", (çev: Hülya S. Sipahioğlu), **Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1**, (ed: Gülin Ö. Eker vd), Ankara: Millî Folklor Yayınları.

Baumann, G. (2006). **Çokkültürlülük Bilmecesi: Ulusal Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek**, (çev: Işıl Demirakın), Ankara, Dost Kitabevi.

Bayat, F. (2006). **Oğuz Destan Dünyası: Oğuznâmelerin Tarihi Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü**, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Bayat, F. (2007). **Mitolojiye Giriş**, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Belge, M. (1998). **Edebiyat Üstüne Yazılar**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Belge, M. (2008). **Genesis: Büyük Ulusal Anlatı ve Türklerin Kökeni**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Benjamin, W. (2012). **Son Bakışta Aşk**, (çev: Nurdan Gürbilek), İstanbul: Metis Yayınevi.

Benlisoy, F., Benlisoy, S. (2016). **Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol: Hıristiyan Türkler ve Papa Eftim**, İstanbul: İstos Yayınları.

Berger, J. (2012). **Görme Biçimleri**, (Yurdanur Salman), İstanbul: Metis Yayınları.

Bergson, H. (2014), **Gülme: Gülüncün Anlamı Üzerine Bir Deneme**. (çev: Devrim Çetinkasap), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Beydili, C. (2005). **Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük**, (akt: Eren Ercan), Ankara: Yurt Kitap.

Bilgin, N. (1994). **Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu**, İzmir: Ege Yayıncılık.

Bilgin, N. (2013). **Tarih ve Kolektif Bellek**, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Bonnefoy, Y. (ed.), (2005). **Mitolojiler Sözlüğü I ve II**, (Türkçe yayına haz.: Levent Yılmaz), Ankara: Dost Kitabevi.

Boratav, P. N. (1969). **Az Gittik Uz Gittik**, Ankara: Bilgi Yayınevi.

Boratav, P. N. (1984). **100 Soruda Türk Folkloru**, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Boratav, P. N. (1982). "Türk Folklorunda Zenciler ve Türkiye'de Zenci Folkloru Üzerine**", Folklor ve Edebiyat 1**, İstanbul: Adam Yayınları.

Boratav, P. N. (2000). **100 Soruda Türk Halk Edebiyatı**, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Boratav, P. N. (2006). **Nasreddin Hoca**. İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Boratav, P. N. (2007). **Zaman Zaman İçinde**, İstanbul: İmge Yayınevi.

Boratav, P. N. (2009). **Köroğlu Destanı**, İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Boratav, P. N. (2011). **Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği**, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Boratav, P. N., Eberhard, W. (1953). **Typen Türkischer Volksmärhen**, Weisbaden.

Bourdieu, P. (2014). "Simgesel Semaye ve Toplumsal Sınıflar", (çev: Nazlı Ökten), **Cogito**, Sayı 76, YKY. ss: 192-203.

Bourse, M. (2009). **Melezliğe Övgü**, (çev: Işık Ergüden), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Boyraz, Ş. (2008). "Sözlü Anlatıların Sürekliliği Üzerine Düşünceler", **Folklor/Edebiyat**, Sayı 54, ss: 105-118.

Burke, P. (1996). **Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü**, (çev: Göktuğ Aksan), Ankara: İmge Yayınevi.

Burke, P. (2009). **Afişten Heykele Minyatürden Fotoğrafa Tarihin Görgü Tanıkları**, (Çev: Zeynep Yelçe), İstanbul: Kitap Yayınevi.

Campbell, J. (1995). **Batı Mitolojisi: Tanrının Maskeleri III**, (çev: Kudret Emiroğlu), İstanbul: Metis Yayınevi.

Campbell, J. (2014). **İlkel Mitoloji Tanrının Maskeleri I**, (çev: Kudret Emiroğlu), İstanbul: Islık Yayınları.

Clastres, P. (1992). **Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu: Siyasal Antropoloji Araştırmaları**, (çev: Alev Türker ve Mehmet Sert), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Cocchiara, G. (2017). **Avrupa'da Folklor Tarihi**, (çev: Yerke Özer), Ankara: Geleneksel Yayınları.

Cohen, A. P. (1999). **Topluluğun Simgesel Kuruluşu**, (çev Mehmet Küçük), Ankara: Dost Kitabevi.

Collins, R., Makowsky, M. (1972). **The Discovery of Society**, New York: Random House.

Connerton, P. (1999). **Toplumlar Nasıl Anımsar?**, (çev: Alâeddin Şenel), İstanbul: İletişim Yayınları.

Critchley, S. (2002), **On Humour**. New York: Routledge Taylor&Francis Group, Thinking in Action Series.

Çobanoğlu, Ö. (2000). **Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü**, Ankara: Akçağ Yayınevi.

Çobanoğlu, Ö. (2001). "Türk Mitolojisi", **Türk Dünyası Edebiyat Tarihi**, Cilt:1, Ankara: AKM Yayınları.

Çobanoğlu, Ö. (2003). **Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları**, Ankara: Akçağ Yayınları.

Çobanoğlu, Ö. (2011). **Türk Dünyası Epik Destan Geleneği**, Ankara. Akçağ Yayınevi.

Çolak, F. (1994). **Şah İsmail Hikâyesi Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Kayseri: Erciyesi Üniversitesi.

Çoruhlu, Y. (2011). **Türk Mitolojisinin Ana Hatları**, İstanbul: Kabalcı.

Darnton, R. (2015). **Büyük Kedi Katliamı: Aydınlanma Fransa'sında Düşünceler İnanışlar**, (çev: Mustafa Yılmazer), İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Debord, G. (2012). **Gösteri Toplumu**, (çev: Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Degh, L., Vazsony, A. (1976). "Legend and Blief", **Folklore Genres**, (ed: Dan Ben Amos), Austin: University of Texas.

Delaney, C. (2014). **Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji**, (çev: Selda Somuncuoğlu ve Aksu Bora), İstanbul: İletişim Yayınları.

Demir, A. (2014). **Roman ve Stereotip**, Ankara, Nobel Yayıncılık.

Demir, A. F., Çomak, N. A. (2015). **Şaman ve Türk Dünyası**, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Demir, N. (2004). **Danişmend-Nâme**, Ankara: Akçağ Yayınları.

Demir, N. (2006). **Battalnâme (Eski Türkiye Türkçesi)**, Ankara: Hece Yayınları.

Demir, N. (2007). **Hazret-i Ali Cenkleri**, Ankara, Destan Yayınları.

Demir, N. (2007b). **Saltık-Name**, Ankara: Destan Yayınları.

Douglas, M. (2007). **Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi**.(çev: Emine Ayhan), İstanbul: Metis Yayınları.

Dorson, R. (2011). **Günümüz Folklor Kuramları**, (çev:Selcan Gürçayır ve Yeliz Özay), Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

Dökmen, Z. Y. (2015). **Toplumsal Cinsiyet**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Dundes, A. (1999). **Holy Writ As Oral Lit: The Bible as a Folklore**, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland.

Dundes, A. (2003a). "Halk Kimdir", **Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1**, (ed: G. Öğüt Eker vd.), Ankara, Millî Folklor Yayınları.

Dundes, A. (2003b). “Doku Metin Konteks”, (çev: Metin Ekici) **Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1**, (ed Gülin. Ö. Eker vd), Ankara: Millî Folklor Yayınları.

Dundes, A. (2006). “Mitte İkili Karşıtlık: Geçmişe Bakışta Propp / Levi-Strauss Tartışması”, **Millî Folklor.** Yıl: 18, S: 69, ss: 110-117.

Dundes, A. (2007). **The Meaning of Folklore: An Analytical Essays of Alan Dundes**, (ed: Simon J. Bronner), Logan: Utah State University Press.

Duymaz, A. **(**2001). **Kerem ile Aslı Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma**, Ankara: KB Yayınları.

Eagleton, T. (2005). **Kültür Yorumları**, (çev: Özge Çelik), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eagleton, T. (2011). **Edebiyat Kuramı**, (çev Tuncay Birkan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eagleton, T. (2014). **Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi**, (çev: Utku Özmakas), İstanbul: İletişim Yayınları.

Eco, U. (2014). **Düşman Yaratmak ve Rastgele Yazılar,** (çev: Leyla Tonguç Basmacı), İstanbul: Doğan Egmont.

Eliade, M. (1991). **Kutsal ve Dindışı**. (çev: Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: Gece Yayınları.

Eliade, M. (1994). **Ebedi Dönüş Mitosu**, (çev: Ümit Altuğ), Ankara: İmge Kitabevi.

Eliade, M. (2001). **Mitlerin Özellikleri**, (çev: Sema Rifat), İstanbul, Om Yayıncılık.

Eliade, M. (2003). **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 1: Taş Devrinden Elausis Mysterialarına**, (çe: Ali Berktay), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Eliade, M. (2011). **Demirciler ve Simyacılar**, (çev: Mehmet Emin Özcan), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Eliade, M. (2014). **Şamanizm**, (çev: İsmet Birkan), İstanbul: İmge Kitabevi.

Eker, G. Ö., Oğuz, M. Ö., Özdemir, N. (editörler), **(**2003). **Dünya Halkbilimi Çalışmaları Tarihi**, Ankara, Millî Folklor Yayınları.

Eker, G. Ö. (2003b). “Fıkralar” **Türk Dünyası Edebiyat Tarihi Cilt III**, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Eker, G. Ö. (2009). **İnsan Kültür Mizah**, Ankara: Grafiker Yayınları.

Ekici, M. (2005). "Türk Sözlü Geleneğinde Anlatıcılar ve Anlatmalar Arasındaki İlişkiye Art Zamanlı (Diyakronik) ve Eş Zamanlı (Senkronik) Bir Bakış", **Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı**, (Ed: Prof. Dr. Gürer Gülsevin, Yrd. Doç. Dr. Metin Arıkan) İzmir: Kanyılmaz Matbaası, ss.225-229.

Emeksiz, A. (2010). **Bir İstanbul Kahramanı Bekri Mustafa (İnceleme – Metin)**, İstanbul: Mühür Kitaplığı.

Er, G. P. (2000). **Vampirin Kültür Tarihi**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ergin, M. (1994). **Dede Korkut Kitabı I**, Ankara: TDK Yayınları.

Ergun, M. (1997). **Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi**, Ankara: TDK Yayınları.

Ergüven, M. (1998). **Görmece**, İstanbul: Metis Yayınları.

Erhat, A. (2007). **Mitoloji Sözlüğü**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Eriksen, T. H. (2004). **Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Bir Bakış**, (çev: Ekin Uşaklı), İstanbul: Avesta Yayıncılık.

Erikson, E. H. (1968). **İdentity Youth and Crisis**, New York: W. W. Norton Company

Ersoy, R. (2009). **Sözlü Tarih Folklor İlişkisi: Barak Örneği Disiplinler Arası Bir Yaklaşım Denemesi**, Ankara: Akçağ Yayınları.

Escarpit, R. (2016). **Mizah**. (çev: Mehmet Yalçın), Ankara: İmge Kitabevi.

Esin, E. (2001). **Türk Kozmogonisine Giriş**, İstanbul: Kabalcı.

Fay, B. (2012). **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi**, (çev: İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Firdevsi, (2009). **Şehnâme**, (çev: Necati Lugal), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Foucault, M. (2014). **Özne ve İktidar**, (çev: Işık Ergüden ve Osman Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Frazer, J. G. (1919). **Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion Legend and Law**. London: Macmillan and Co.

Frazer, J. G. (1991). **Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri I**, (çev: Mehmet H. Doğan), İstanbul: Payel Yayıncılık.

Frazer, J. G. (2019). **Ruhun Tehlikeleri ve Tabu**, (çev: İsmail Hakkı Yılmaz), İstanbul: Pinhan Yayımcılık.

Frazer, J. G. (2019b). **Günah Keçisi**, (çev: İsmail Hakkı Yılmaz), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Freud, S. (2011). **Uygarlığın Huzursuzluğu**. (çev: Haluk Barışcan), İstanbul: Metis Yayınları.

Fromm, E. (1998). **Toplumsal Bilinçaltının Araştırılması**, (çev: Aydın Arıtan), İstanbul: Arıtan Yayıncılık.

Funk, R. (2013). **Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi**, (çev: Çağlar Tenyeri), İstanbul: YKY.

Geertz, C. (1985). “Religion as a Cultural System”, **Religion and İdeology** (compiled by: R. Bocock and K. Thompson), Manchester: Manchester University Press.

Geertz, C. (2010). **Kültürlerin Yorumlanması**, (çev: Hakan Gür), Ankara: Dost Kitabevi.

Gellner, E. (1992). **Uluslar ve Ulusçuluk**, (çev: B. E. Behar ve G. G. Özdoğan), İstanbul: İnsan Yayınları.

Gellner, E. (2012). **Milliyetçiliğe Bakmak**, (çev: S. Coşar, S. Özertürk, N. Soyarık), İstanbul: İletişim Yayınları.

Georgeon, F. (2000). “Osmanlı İmparatorluğu’nda Gülmek mi?”, **Doğu’da Mizah**. (ed: F. Georgeon ve I. Fenoglio), (çev: Ali Berktay), İstanbul: YKY.

Giddens, A. (1994). **Modernliğin Sonuçları**, (çev: Ersin Kuşdil), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gills, J. R. (1994). “Commemorations: The Politics of National Identity***”,*** **Memory and İdenty The History of a Relationship**, (compiled by: J. R. Gills), Princeton: Princeton University Press.

Ginzburg, C. (2011). **Peynir ve Kurtlar: Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni**. (çev: Ayşen Gür), İstanbul: Metis Yayınları.

Girard, R. (2005). **Günah Keçisi**, (çev: Işık Ergüden), İstanbul: Kanat Kitap.

Goffman, E. (2014a). **Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar**, (çev: Ş. Geniş vd.), Ankara: Heretik Yayıncılık.

Goffman, E. (2014b). **Gündelik Yaşamda Benliğin Sunumu**, (çev: Barış Cezar), İstanbul: Metis Yayınları.

Goody, J. (2013). **Yazılı ve Sözel Arasındaki Etkileşim: Okuryazarlık Aile Kültür ve Devlet Üzerine İncelemeler,** (çev: Osman Bulut), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Gorki, M. (2009). “M. Gorki’nin 17 Ağustos 1934 Tarihindeki Sovyet Yazarlar Birliği Birinci Kongresinde Sunduğu Bildiri”, **Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3**, (ed: M. Ö. Oğuz vd), Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

Göde, H. A. (2010). **Isparta Efsaneleri**, Isparta: Fakülte Kitabevi.

Gökyay, O. Ş. (2006). **Dede Korkut Hikâyeleri**, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Gölpınarlı, A. (1958). **Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli: Vilâyet-Nâme**, İstanbul: İnkılap Yayınevi.

Görkem, İ. (1987). **Elazığ Efsaneleri Üzerine Araştırmalar (Metin ve İncelemeler)**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi Elazığ: Fırat Üniversitesi.

Grimm J., Grimm, W. (2016). **Grimm Masalları**, (çev: Kamuran Şipal), İstanbul: YKY.

Gulbenkian Komisyonu, (2003). **Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor**, (çev: Şirin Tekeli), İstanbul: Metis Yayınevi.

Günay, U. (1975). **Elazığ Masalları (İnceleme)**, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi.

Günay, U. (1986). **Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi**, Ankara: AKM Yayınları.

Güvenç, B. (1993). **Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları**, Ankara: Kültür Bakanlığı.

Güvenç, B. (2011). **İnsan ve Kültür**, İstanbul: Boyut Yayınları.

Güzel, A. (1999). **Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybi)**, Ankara: TTK Yayınları.

Habermas, J. (2013). .**Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları**, (çev: İlknur Aka), İstanbul: YKY.

Halbwachs, M. (2016). **Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri**, (çev: Büşra Uçar), Ankara: Heretik Yayınları.

Hall, S. (1996). "Becoming National", **Ethnicity: İdendity and Difference**, (compiled by: G. Eley ve R. G. Suny), Oxford: Oford University Press.

Harari, Y. N. (2015). **Hayvanlardan Tanrılara Homo Sapiens**, (çev: Ertuğrul Genç), İstanbul: Kolektif Kitap.

Harva, U. (2015). **Altay Panteonu: Mitler Ritüeller İnançlar ve Tanrılar**, (çev: Ömer Suveren), İstanbul: Doğukütüphanesi Yayınları.

Hassan, Ü. (2000). **Eski Türk Toplumu Üzerine Düşünceler**, İstanbul: Alan Yayınları.

Hattox, R. S., (1996). **Kahve ve Kahvehane: Bir Toplumsal İçeceğin Yakındoğu'daki Kökenleri**, (çev: Nurettin Elhüseyni), İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Hobsbawm, E. (2010). **1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program Mit Gerçeklik**, (çev: Osman Akınhay), İstanbul: İletişim Yayınları.

Hobsbawm, E. (2011). **Eşkiyalar**, (çev: Osman Akınbay), İstanbul: Agorakitaplığı.

Hobsbawm, E. (2014). **İlkel Asiler: 19 ve 20. Yüzyıllarda Toplumsal Hareketin Arkaik Biçimleri Üzerine İncelemeler**, (çev: Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul: İletişim Yayınları.

Homeros, (2008). **Odysseia**, (çev: A. Erhat ve A. Kadir), İstanbul: Can Yayınları.

Hood, B. (2014). **Benlik Yanılsaması: Sosyal Beyin Kimliği Nasıl Oluşturur**, (çev: Eyüphan Özdemir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hooke, S. H. (1993). **Ortadoğu Mitolojisi: Mezopotamya Mısır Filistin Hitit Musevi Hıristiyan Mitosları**, (çev: Alaeddin Şenel), Ankara: İmge Kitabevi.

Hroch, M. (2011). **Avrupa'da Millî Uyanış: Toplumsal Koşulların ve Toplulukların Karşılaştırmalı Analizi**, (çev Ayşe Özdemir), İstanbul: İletişim Yayınları.

İnan, A. (2000). **Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar**, Ankara: TTK Yayınları.

İnançer, D. (2004). "Sosyal Psikolojik Açıdan Stereotip Kavramının Dil ve Metin Analizinde Kullanımı". **Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi**,, Cilt 3, Sayı 3, ss: 128-142.

Jacobson W. A. (1983). **İdendity: Personal and Sociocultural**, Upsala: Almquist and Wiksell Humanities Press.

Jean, G. (2006). **Yazı: İnsanlığın Belleği**, (çev: Nami Başer), İstanbul: YKY.

Jones, E. (2007). "Psikanaliz ve Folklor", (çev: Banu Yılmaz), **Millî Folklor**, Yıl 19, Sayı 74, ss: 104-115.

Jung, C. G. (2012). **Dört Arketip**, (çev: Zehra Aksu Yılmazer), İstanbul: Metis Yayınları.

İnceoğlu, Y., Çoban, S. (2014). **Azınlıklar Ötekiler ve Medya**, İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.

Kearney, R. (2012). **Yabancılar Tanrılar ve Canavarlar: Ötekiliği Yorumlamak**, (çev: Barış Özkul), İstanbul: Metis Yayınevi.

Kaplan, M., Bali, M., Akalın, M. (der.), (1973). **Köroğlu Destanı (Anlatan Behçet Mahir)**, Ankara: Sevinç Matbaası.

Kaplan, M. (2005). Türk **Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 Tip Tahlilleri**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Karabaş, S. (1999). **Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru**, İstanbul, YKY.

Karadavut, Z., Yeşildal Ü. Y. (2007). "Anadolu-Türk Folklorunda Geyik", **Millî Folklor**, Yıl:19, Sayı 76,

Kaya, D., Koz, S. (2000). **Halk Hikâyeleri I**, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

KIılıçbay, M. A. , (2003). "Kimlikler Okyanusu", **Doğu-Batı**, S. 23. ss. 155-162.

Kocadoru, Y. (1997). "Avrupa'da Türk İmajı", **İmaj Yazıları** (der: A. O. Öztürk), Konya: Gökhan Ajans.

Koestler, A. (1997). **Mizah Yaratma Eylemi**, (çev: Sevinç Kabakçıoğlu ve Özcan Kabakçıoğlu), İstanbul: İris Yayınları.

Köprülü, M. F. (1976). **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ankara: TTK Yayınları.

Köprülü, M. F. (1981). **Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Kneller, G. F. (1984). **Movement of Thought in Modern Education**, New York: John Wiley

Kristeva, J. (2014). **Korkunun Gücü: İğrençlik Üzerine Deneme**, (çev: Nilgün Tutal), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kunos, I. (2016). .**44 Türk Peri Masalı**, (çev: İ. Kürşad Yalçındağ), İstanbul: Tefrika Yayınları.

Kvideland, R., Sehmsdorf, H. K. (1991). **Scandinavian Folk Blief and Legend,** Oslo: Norvegian University Press.

Levi-Strauss, C. (2012). **Yapısal Antropoloji**, (çev: Adnan Kahiloğulları), İstanbul: İmge Yayınevi.

Levi-Strauss, C. (2013). **Mit ve Anlam**, (çev: Yavuz Demir), İstanbul: İthaki Yayınevi.

Levi-Strauss, C. (2014). **Hepimiz Yamyamız**, (çev: Haldun Bayrı), İstanbul: Metis Yayınları.

Levi-Strauss, C. (2016). **Yaban Düşünce**, (çev: Tahsin Yücel), İstanbul: YKY.

Lippmann, W. (1922). **Public Opinion**, New York City: Harcourt Brace and Company.

Lord, A. B. (2000). **The Singer of Tales**, Cambridge: Harvard University Press.

Malinowski, B. (1992a). .**Bilimsel Bir Kültür Teorisi**, (çev: Saadet Özkal), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Malinowski, B. (1992b). **Vahşilerin Cinsel Yaşamı**, (çev: Saadet Özkal), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Malinowski, B. (2000). **Büyü Bilim ve Din**, (çev: Saadet Özkal), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Mardin, Ş. (1992). **Din ve İdeoloji**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1992b). **Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme: Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, (çev: Metin Çulhaoğlu), İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2015). **İdeoloji**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Millas, H. (2000). **Türk Romanı ve Öteki: Ulusal Kimlikte Yunan İmajı**, İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları.

Mollaer, F. (2019). **Kimlik Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık**, İstanbul: Metis Yayınları.

Morreall, J. (1997), **Gülmeyi Ciddiye Almak**. (çev: Kubilay Aysevener ve Şenay Soyer), İstanbul: İris Yayıncılık.

Niles, J. D. (1999). **Homo Narrans: The Poetics and Anthropology of Oral Literature**, Philadephia: University of Pennsylvania Press.

O'brein, C. C. (1988). **Godland: Reflections on Religion and Nationalism**, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Ocak, A. Y. (1992). **Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ocak, A. Y. (2014). **Türk Folklorunda Kesik Baş**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Oğuz, M. Ö. (2009). "Kul Himmet ve Sözlü Gelenek Tanıklığında Kozmogonik Mitin Eskatolojik Serüveni", **Millî Folklor**, Yıl 21, Sayı 84, ss: 51-56.

Oğuz, M. Ö. (2010). "Türkiye'de Mit ve Masal Çalışmaları veya Bir Olumsuzlama ve Tek-Tipleştirme Öyküsü", **Millî Folklor**, Yıl 22, Sayı 85, ss: 36-45.

Oğuz, M. Ö. (2012). "Araştırmaların Tarihi", **Türk Halk Edebiyatı El Kitabı** (ed: Ö. Oğuz vd.), Ankara: Grafiker Yayınları.

Oğuz, M. Ö. (2013). "Türkiye'de Folklorun İlk Makaleleri", **Millî Folklor**, Yıl: 25, Sayı: 99, ss: 5-14.

Oğuz, M. Ö. (2019). **Paldır Kültür Kentleşmeler**, Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

Oğuz, M. Ö. ve Ersoy P. (2006). **Türkiye'de 2006 Yılında Yaşayan Taş Kesilme Efsaneleri Mekânlar ve Anlatılar**, Ankara: Gazi Üniversitesi TBHMER Yayınları.

Okumuş, E. (2011). "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi", **Beden Sosyolojisi**, (ed: Kadir Canatan), İstanbul: Açılımkitap.

Olgun, Y. (1989). Tarihi Bursa Efsaneleri: Derleme İnceleme, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi.

Olrik, A. (2003). "Halk Anlatılarının Epik Kuralları" (Çev: Aziz Erkan), **Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar I**, (ed: Gülin Ö. Eker vd), Ankara: Millî Folklor Yayınları.

Ong, J. W. (2012). **Sözlü ve Yazılı Kültür Sözün Teknolojileşmesi**, (çev: Sema Postacıoğlu Banon), İstanbul: Metis Yayınevi.

Ögel, B. (1989). **Türk Mitolojisi I. Cilt**, Ankara: TTK Yayınları.

Ögel, B. (2010). **Türk Mitolojisi II**. **Cilt**, Ankara: TTK Yayınları.

Önal, M. N. (2013). **Muğla Efsaneleri (Araştırma İnceleme)**, Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Yayınları.

Örnek, S. V. (2000). **Türk Halkbilimi**, Ankara: KB Yayınları.

Örnek, S. V. (2014). **100 Soruda İlkellerde Din Büyü Sanat Efsane**, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Özarslan, M. (2006). **Ferhat ile Şirin: Mukayeseli Bir Araştırma**, İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

Özçelik, M. (2004). **Afyonkarahisar Masalları: Araştırma İnceleme Metin**, Isparta: Fakülte Kitabevi.

Özçelik, S. (2013) "Dede Korkut Eydür: 'Oğul Ol Nesne Tarıglık Degül Tar Kıllıkdur Ol Fi'l Boşalmak Degül Yoşulmak'dur", **Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi**, S: 2/3, ss: 47-52.

Özdemir, N. (2012). **Medya Kültür ve Edebiyat**, Ankara: Grafiker Yayınları.

Özkırımlı, U. (2010). **Milliyetçilik Üzerine Güncel Tartışmalar: Eleştirel Bir Müdahale**, (çev: Yetkin Başkavak), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Öztürkmen, A. (2006). **Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Özünel, E. Ö. (2006). .**Masal Mekânında Kadın Olmak: Masallarda Toplumsal Cinsiyet ve Mekân İlişkisi**, Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

Pallock, S. (2005). "Axialism and Empire", **Axial Civilization and World History**, Leiden Brill.

Patton, M. Q. (2014). **Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri**, (çev: Mesut Bütün ve Selçuk B. Demir), Ankara: Pegem Akademi.

Pelliot, P. (1995). **Uygur Yazısı ile Yazılmış Uğuz Han Destanı Üzerine**, (çev: Vedat Köken), Ankara: TDK Yayınları.

Perrin, M. (2016). **Şamanizm,** (çev: Bülent Arıbaş), İstanbul: İletişim Yayınları.

Propp, V. (1998). **Folklor: Teori ve Tarih**, (çev: Necdet Hasgül ve Tolga Tanyel), İstanbul: Avesta Yayınları.

Propp, V. (2001). **Masalın Biçimbilimi**, (çev: Sema Rifat), İstanbul: Om Yayınevi.

Radloff, W. (1951). **Sibirya'dan I,** (çev: Ahmet Temir), İstanbul: Maarif Basımevi.

Randall, W. L. (2014). **Bizi Biz Yapan Hikâyeler: Kendimizi Yaratma Üzerine Bir Deneme**, (çev: Şen Süer Kaya), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Raptis, B. K. (2014). "Masal Gerçekliği", **Doğu-Batı**, Yıl: 18, Sayı: 71, ss: 219-236.

Rayman, H. (2001). **Bayburt Efsaneleri**, Bayburt: Bayburt Belediyesi Kültür Yayınları.

Ricoeur, P. (2012). **Hafıza Tarih Unutuş**, (çev: N. Emin Özcan), İstanbul, Metis Yayınevi.

Robins, K. (2013). **İmaj: Görmenin Kültür Politikası**, (çev: Nurçay Türkoğlu), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Roux, J. P. (1999). **Altay Türklerinde Ölüm**, (çev: Aykut Kazancıgil), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Roux, J. P. **(**2005). **Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar**, (çev: Aykut Kazancıgil – Lale Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Roux, J. P. **(**2011). **Türklerin ve Moğolların Eski Dini**, (çev: Aykut Kazancıgil), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Sabatos, C. D. (2014). **Mit ve Tarih Arasında Orta Avrupa Edebiyat Tarihinde Türk İmgesi**, (çev: O. Cebeci ve C. D. Sabatos), İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Sahlıns, M. (2010). **Taş Devri Ekonomisi**, (çev: Taylan Doğan ve Şirin Özgün), İstanbul: Bgst Yayınları.

Sahlıns, M. (2015). **Akrabalık Nedir Ne Değildir?**, (çev: Asena Pala), Ankara: Dipnot Yayınları.

Sakaoğlu, S**. (**1980). **Anadolu Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu**, Ankara: KB Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.

Sakaoğlu, S. **(**1989). **101 Anadolu Efsanesi**, Ankara: KB Yayınları.

Sakaoğlu, S**. (**2002). **Gümüşhane ve Bayburt Masalları**, Ankara: Akçağ Yayınevi.

Sakaoğlu, S. (2009). **Efsane Araştırmaları**, Konya: Kömen Yayınevi.

Sakaoğlu, S. (2012). **Masal Araştırmaları**, Ankara: Akçağ Yayınevi.

Sakaoğlu, S., Duymaz, A. (1996). **Hurşit ile Mahmihri Hikâyesi**, Ankara: KB Yayınları.

Sanders, B. (2001). **Kahkahanın Zaferi: Yıkıcı Tarih Olarak Gülme**, (çev: Kemal Atakay), İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.

Sanders, B. (2013). **Öküzün A'sı: Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi**, (çev: Şehnaz Tahir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sanz, M. C. (2010). "Düşlem Oluşturmada Anlatıcının Rolü", **Düşler Düşlemler ve Masallar: Psikanalitik Bakışlar** (der: Nilgün Taşkıntuna ve Yeşim Korkut), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Sarı, A., Ercan, C. (2008). **Masalların Psikanalizi**, Ankara: Salkımsöğüt Yayınları.

Saydam, M. B. (2013). **Deli Dumrul'un Bilinci: Türk-İslam Ruhu Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi**, İstanbul: Metis Yayınevi.

Saydam, M. B. (2018). "Psikomitoloji Kavramlar/Kuramlar", **Psikomitoloji: İnsanı Öykülerinde Anlamak I**, (Ed: M. B. Saydam ve H. Kızıltan), İstanbul: İthaki Yayınları.

Sayın, Z. (2003). **İmgenin Pornografisi**, İstanbul, Metis Yayınevi.

Sennett, R. (2008). **Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir**, (çev: Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınevi.

Seyidoğlu, B. (2005). **Erzurum Efsaneleri**, İstanbul: Dergâh Yayınları

Seyidoğlu, B. (2011). **Mitoloji Üzerine Araştırmalar Metinler ve Tahliller**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

.

Seyidoğlu, B. (2016). **Erzurum Masalları**, İstanbul: Dergâh Yayınevi.

Sevilla-Sharon, M. (1992). **Türkiye Yahudileri**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Shayegan, D. (1991). **Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni**. (çev: Haldun Bayrı), İstanbul: Metis Yayınları.

Smith, A. D. (1988). **The Ethnic Origins of Nations**, Oxford: Basil Blackwell.

Smith, A. D. (1994). **Millî Kimlik**, (çev: Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları.

Sokolov, Y. M. (2009). **Folklor: Tarih ve Kuram**, (çev: Yerke Özer), Ankara: Geleneksel Yayınevi.

Solak, Ö. (2008). **Romanda Öteki, Öteki'nin Romanı: Osmanlı Romanında Yabancılar ve Azınlıklar**, Konya: Tablet Yayınları.

Spies, O. (1941). **Türk Halk Kitapları**, (çev: Behçet Gönül), İstanbul: Eminönü Halkevi Dil Tarih ve Edebiyat Şubesi Neşriyatı.

Sydow, C. W. V. (1948). "Popular Traditions and Their Classifications", **Selected Papers**, (ed: Lauris Bodker), Copenhagen: Rosenkilde and Bager.

Şentürk, R. (2016). **Gülme Teorileri**, İstanbul: Küre Yayınları.

Şimşek, E. (1987). **Arzu ile Kamber Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma,** Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi.

Şimşek, E. (2001). **Yukarıçukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması**, Ankara: KB Yayınları.

Teke, S. G. (2016). **Türk Halk Biliminde Derleme: Çalışmalar Tartışmalar**, Ankara: Grafiker Yayınları.

Temur, N. (2011). **Folklor ve İdeoloji: Sovyetler Birliği Döneminde Kırgızistan'da Folklor Politikaları ve Çalışmaları**, Ankara: TKAE Yayınları.

Tezcan, S., Boeschoten, H. (2001). **Dede Korkut Oğuznâmeleri**, İstanbul: YKY.

Thompson, P. (1999). **Geçmişin Sesi Sözlü Tarih**, (çev: Şehnaz Layıkel), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Thompson, S. (1927). **The Types of Folktales**, Helsinki: Suomal Kirjall Seuran Kirjapainon.

Thoms, W. J., Dorson, R. (2010). "William John Thoms ve Folklor Başlıklı Yazısı" (çev: Serpil A. Cengiz), **Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2**, (ed: M. Öcal Oğuz vd), Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

Tolkien, J. R. R. (1999). **Peri Masalları Üzerine**, (çev: Serap Erincin), İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları.

Tönnies, F. (2019). **Cemaat ve Cemiyet**, (çev: Emre Güler), İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.

Tör, N. (ty). **Derdiyok ile Zülf-i Siyah Hikâyesi**, Ankara: Devran Matbaacılık.

Türk Dil Kurumu**, (**1988). **Türkçe Sözlük**, Ankara, TDK Yayınları.

Türkmen, F. (1998). **Tahir ile Zühre**, Ankara: AKM Yayınları.

Türkmen, F. (2005). "Er Töştük Destanındaki Stereotip Motiflerin Analizi", **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi**, Cilt VI, Sayı 1, ss: 235-239.

Ulağlı, S. (2006). **İmgebilim: Ötekinin Bilimine Giriş**, Ankara: Sinemis Yayınları.

Utley, F. L. (1965). "Folk Literature: An Operational Definition", **The Study of Folklore** (ed: Alan Dundes), Englewood Cliffs: Prentice-Hall, ss: 7-24.

Ülken, H. Z. (2007). **Türk Tefekkürü Tarihi**, İstanbul: YKY.

Von-Diez, H. F. (2015). "**Tepegöz veya Oğuz Cyclobu**", (çev: Hasan GÜNEŞ), Millî Folklor, Yıl: 27, S: 107, ss: 161-183.

Weber, M. (2005). **Bürokrasi ve Otorite**, (çev: H. Bahadır Akın), Ankara: Adres Yayınları.

Weber, M. (2006). "Millet" (çev: Ebru Çerezcioğlu), **Doğu-Batı**, Yıl 10, Sayı 39, SS: 181-188.

Wach, J. (1987). **Din Sosyolojisine Giriş**, (çev: Battal İnandı), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Wallerstein, I. (2005). **Yeni Bir Sosyal Bilimler İçin**, (çev: Ender Abadoğdu), İstanbul: Aram Yayıncılık.

Wood, J. (2013). **Kurmaca Nasıl İşler**, (çev) Ekin Bodur, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Wundt, W. (1934). **Milletler Ruhiyâtı Esasları İptidai İnsan: İnsanlığın Psikolojik Bir Tekamül Tarihinin Ana Hatları**, (çev: Ziya Talal), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Yavuz, M. H. (2009). **Masallar ve Eğitimsel İşlevleri**, İstanbul: Cumhuriyet Kitap.

Yavuz, M. H. (2013). .**Diyarbakır Efsaneleri**, Ankara: Eğiten Kitap.

Yıldırım, D. (1998).**Türk Bitiği**, Ankara: Akçağ Yayınları.

Yıldırım, D. (1999), **Türk Edebiyatında Bektaşi Fıkraları**, Ankara: Akçağ Yayınları.

Yücel, H. (2013). **İmgeden Yoruma**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Zijderveld, A. J. (2010). **Klişelerin Diktatörlüğü**, (çev: Kadir Canatan), İstanbul: Açılım Kitap.

Ziya Gökalp, (2007). **Türk Medeniyeti Tarihi**, Ankara: Elips Kitap.

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı	:	Adil ÇELİK
Uyruğu	:	Türkiye Cumhuriyeti
Doğum Tarihi ve Yeri	:	13.01.1986 - Afyonkarahisar
Medeni Hali	:	Evli
Telefon	:	0505 370 1265
E-posta	:	adilcelik0@gmail.com

Eğitim

Derecesi	Okul	Mezuniyet Yılı
Doktora	Gazi Üniversitesi	Devam ediyor
Yüksek Lisans	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi	2012
Lisans	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi	2010

İş deneyimi

2010-2012 - Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni – MEB
2012-Hâlen - Öğretim Görevlisi – Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi

Yabancı Dili

İngilizce (iyi)

Yayınlar

Çelik, Adil, (2018). "Türk Toplumunun Sözel Belleğindeki Al Karısı Tasarımları Üzerine", **Doğaüstü Varlıklar ve Anlatılar Üzerine İncelemeler**, (ed: Altuğ Ortakçı), İstanbul: Kesit Yayınları.

Çelik, Adil, (2017). "Mitleri Yeniden Üretmek ya da Uygulamalı Halk Bilimi Bağlamında Atsız'In Romancılığı", **TÜRÜK Uluslararası Dil Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi**, Yıl: 5, Sayı: 11.

Çelik, Adil, (2018). "Politik Motivasyonlarla Geleneğin Yeniden Yaratılması Süreci Üzerine" **9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri**, 3. Cilt, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

GAZİLİ OLMAK AYRICALIKTIR...