



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Türk Halkbilimi Anabilim Dalı

**ETNOMÜZİKOLOJİ BAĞLAMINDA PSİKANALİTİK BİR
YAKLAŞIMLA DOĞU VE GÜNEYDOĞU ANADOLU
BÖLGESİNDEKİ AĞITLAR**

Songül ÇAKMAK

Doktora Tezi

Ankara, 2022

**ETNOMÜZİKOLOJİ BAĞLAMINDA PSİKANALİTİK BİR YAKLAŞIMLA
DOĞU VE GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİNDEKİ AĞITLAR**

Songül ÇAKMAK

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2022

KABUL VE ONAY

Songül ÇAKMAK tarafından hazırlanan “Etnomüzikoloji Bağlamında Psikanalitik Bir Yaklaşımla Doğu Ve Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki Ağıtlar” başlıklı bu çalışma, 23/05/2022 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR

Prof. Dr. F. Gülay MİRZAOĞLU SIVACI

Prof. Dr. Cenk GÜRAY

Prof. Dr. Hamiye DURAN

Doç Dr. Seyfullah YILDIRIM

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof.Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- o Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. (1)
- o Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. (2)
- o Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. (3)

31/05/2022

Songül ÇAKMAK

“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

(1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.

(2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.

(3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. F. Gülay Mirzaoğlu** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Songül ÇAKMAK

TEŞEKKÜR

Teşekkür yazacak duruma gelmenin ne kadar huzurlu ve mutlu bir an olduğunu kelimelere sığdıramam. Bu yolda her daim yanımda hissettiğim ve akademik anlamda ilgisini ve desteğini esirgemeyen tez danışmanım Prof. Dr. Gülay MİRZAOĞLU'na çok teşekkür ederim. Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR hocama, Prof. Dr. Ali YAKICI hocama önyargısız dinleyip tezimle ilgilendikleri için çok teşekkür ederim. Tezimin Etnomüzikoloji bölümünde fikir danıştığım çok kıymetli hocalarım Prof. Dr. Cenk GÜRAY, Prof. Dr. Banu MUSTAN DÖNMEZ ve Prof. Dr. Sevilay ÇINAR hocama çok teşekkür ederim. Dersini keyifle aldığım ve çok şey öğrendiğim güler yüzlü hocam Doç. Dr. Zehra KADERLİ'ye bana kattıkları için teşekkür ederim. En fazla ders aldığım dolayısıyla en fazla etkilendiğim ve bunu çalışmalarına da yansıttığım çok kıymetli hocam Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU'na çok teşekkür ediyorum. Bu alanda başarılı olacağımı düşünüp beni folklorist olmak hususunda ikna eden Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN hocama teşekkür ediyorum. Tez yazım aşamasından bugüne kadar psikolojik ve akademik paylaşım desteğini esirgemeyen ve her durduğumda, artık gidemeyeceğimi düşündüğümde yanımda olan canım hocam ve manevi babam Dr. Yaşar KALAFAT hocama çok teşekkür ederim. Tezimin ikinci kısmı olan psikanalitik konusunda yardımlarını ve manevi desteğini esirgemeyen, Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi Psikiyatri Bölümünden emekli olan Prof. Dr. Cengiz GÜLEÇ hocama ve yine aynı alandan olup online görüşme sağladığımız, daha önce birlikte çalışmış olduğumuz çok değerli hocamın, ağıt sembollerinden yola çıkarak psikanalitik değerlendirmeleriyle yol aldığım Prof. Dr. Huner AYDIN, iyi ki yanımda dediklerim ve kendilerine sonsuz teşekkür ediyorum. Prof. Dr. Serpil AYGÜN CENGİZ, tezimle ilgili ilk önerileri verdiği için çok teşekkür ediyorum. Prof. Dr. Saadettin YAĞMUR GÖMEÇ hocama kaynak sağlaması ve manevi destek olması dolayısıyla çok teşekkür ederim. Yine Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Felsefe Bölümünden Dr. Ufuk BİRCAN hocama ölümün felsefik derinliği hususunda beni aydınlattığı için teşekkür ederim. Van Yüzüncüyıl Üniversitesinden Prof. Dr. Suvat PARİN hocama sosyolojik bakış açısını kazandırdığı için Prof. Dr. Fuat TANHAN hocama psikanaliz, psikanalitik ayrımı yapıp savunma mekanizmaları konusunda fikir verdiği için, Doç Dr. Hakan HEMŞİNLİ

hocama din psikolojisi konusunda kaynak ve fikirlerini esirgemediği için çok teşekkür ederim. Anadolu Üniversitesi Kafkas Dilleri Araştırmacı Öğretim Görevlisi Tekin KOÇKAR'a Çerkezce ağıt çevirilerini yaptığı için teşekkür ederim. Bitlis Eren Üniversitesinden Prof. Dr. Bakır ŞENGÜL'e, Mardin Artuklu Üniversitesinden arkadaşım Ferhat DEMİRALP'a, dayım Doç. Dr. Yusuf DOĞAN'a, Prof. Dr. Zeynelabidin MAKAS'a ve eşi Songül MAKAS'a Iğdır Kerbela derlememde yardımcı oldukları ve misafir ettikleri için çok teşekkür ediyorum. Arkadaşlarımdan Dr. Gül SEÇKİN'e hem yoldaşlık ettiği için hem de desteğini esirgemediği için çok teşekkür ederim. Batman saha çalışmasında rehberlik eden ve kaynak olan Demsal YAVUZ'a ve her anlamda manevi destek olan Suat TUSUN, Üstün MAYDA, Erol ÇİFTÇİ'ye hem bulundukları yerde beni misafir ettikleri için hem de sahada yardımcı oldukları için çok teşekkür ederim. Seyahat etmemde bana sürekli uygun zamanlarda yer ayarlayan ve her bulunduğum yerde arayıp yardım istediğimde muhakkak yardımcı olan Star Diyarbakır acentasından Umut ELÇİ, yollarda zaman kaybı yaşatmadığı için ve rahat yolculuk etmeme vesile olduğu çok teşekkür ederim. Kerbela matemindeki mersiyeleri çeviren Zuhal Yaltı Gülali, Kırgızca çevirilerimi yapan ve her daim yanımda olan canım arkadaşım Nazgül İSABAEVA'ya ve İran'dan Farsça çevirilerimi yapan Abbas arkadaşına çok teşekkür ederim. Kürtçe çevirilerimde çok fazla katkısı olan arkadaşım var, hepsi adına Adil ERCAN abime teşekkür ediyorum. Gaziantep'te işimi bir hayli hafifleten ve güzel insanları tanımamı sağlayan komşum Havva KOCA'ya çok teşekkür ediyorum. Fatma KAYGUSUZ ablama hem misafir ettiği için hem de her aradığımda mutlulukla sorularıma cevap verdiği için Gaziantep Çepni Alevileri adına çok teşekkür ediyorum. Şanlıurfa'da Esmâ GÜLEÇ'e, Siverek Karacadağ'da Süreyya SÖYLEMEZ'e ve bunlar nezdinde tüm kaynak kişilerime sonsuz teşekkür ediyorum. Anadolu misafirperverliğinin hala bitmediğini; sevgi, şefkat ve güven verdikleri için hepsine çok teşekkür ediyorum.

Canım annem Müesser ÇAKMAK'a, sekiz yıl boyunca, bu doktora sürecinin her aşamasında yanımda olup dua ettiği için ve ağıtlarını paylaşmama izin verdiği için, teşekkür ediyor, ellerinden öpüyorum. Çok kalabalık bir ailem var dolayısıyla tek tek sayarak bitmeyeceği için kardeşlerime, abilerime ablalarıma canım güzel yeğenlerime manevi desteklerini esirgemedikleri için çok teşekkür ediyorum.

ÖZET

ÇAKMAK, Songül. *Etnomüzikoloji Bağlamında Psikanalitik Bir Yaklaşımla Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki Ağıtlar*, Doktora Tezi, Ankara, 2022

Ağıt, tüm kültürlerde bir kayıp ve kaybın ardından dile getirilen trajediyi müzikal bir dille, irticalen dile getiren edebi bir türü yansıtmaktır. Aynı zamanda ağıt, neredeyse bütün toplumlarda acının müzikal ve özlü sözlerle dışavurumunu belirten genel bir ifadedir. İnilti ve haykırışlarla başlayan ağıtların sözcüklere yansması hem halk edebiyatının hem de etnomüzikolojinin ilk türü olarak ilkçağlardan bu yana görülmektedir. Ağıtların sıradan olmayan bir acı sonrası yakıldığı ve bu acının sevilen kişi/kişilerin kaybı nedeniyle olduğu görülmektedir. Bu tür bir acı, sevenlerinde derin bir üzüntü yaratmakta, bu yokoluşla başedebilmek için yakınları gerekli savunma mekanizmalarına sıklıkla başvurmaktadır. Temelinde korku ve suçluluk duygusunun olduğu bu yakarışlarda, hem bireysel hem de kolektif sağaltımın kültürel ve kimliksel ritüeller aracılığıyla gerçekleştiği bilinmektedir.

Çalışma, Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki Ağıtları, Etnomüzikoloji Bağlamında Psikanalitik Bir Yaklaşımla değerlendirmeyi amaç edinmiştir. Anadolu ağıt kültürü kapsamında yapılan çalışmaların eksiklikleri tarafımızca görülmüş, bu eksikliklerin güncellenmesi gerektiği tespit edilmiştir. Çalışmada, etnomüzikolojik yaklaşımın katılımlı ve yerinde gözlem teknikleri kullanılmıştır. Ağıtların kişisel tarih ile bağlantısıyla birlikte, sözlü tarih açısından önemi değerlendirilmiş ve psikanalitik kuram çerçevesinde yorumlanmıştır.

Derlenen ağıtlarda, etnomüzikal ses işaretleri bağlamında karakteristik bir yapının ortaya çıktığı görülmüştür. Notaya alınıp analiz edilen ağıtların dünya müzikolojisi kapsamında değerlendirilebilecek titizlikte incelenmesinin alana önemli bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Psikanalitik olarak ağıtlar, ego savunma mekanizmaları yaklaşımıyla incelenmiştir. Korku ve suçluluk duygusu etrafında inkâr, yer-yön değiştirme, karşıt tepki verme, ödünleme, yüceltme gibi temel savunma mekanizmalarının, hem inançsal korunmada hem de ego savunmasında çok sık kullanıldığı görülmüştür. Elde edilen veriler, ağıt sözleri ve ağıtçının davranışına yansıyan yönlerinden tespit edilerek uzman danışmanlığında yorumlanmıştır.

Sonuç olarak denilebilir ki disiplinlerarası çalışmaya uygun görülen ağıt yakımları, farklı açılardan değerlendirilmeye müsait bir yapı arz etmekte ve kültürün derinlemesine incelenmesi, kadın folkloruna katkı sağlayabilmektedir. Kültürün sürekliliğine katkıda bulunan ağıtçı kadınların bu yaratımları, ekofeminist ve ekomüzikolojik çalışmalar için uygun yaklaşımlar olduğu açığa çıkmıştır. Bu alanda derinliğine yapılacak çalışmalarla daha yapıcı/üretici malzemelerin de farkına varılacağı tarafımızca öngörülmektedir.

Anahtar kelimeler: *Ağıt, Ritüel, katarsis, psikanalitik folklor, kadın, etnomüzikoloji, ekomüzikoloji, yeniden yaratma/üretim.*

ABSTRACT

ÇAKMAK, Songül. *Laments in the Eastern and South-Eastern Anatolia Region with a Psychoanalytical Approach in the Context of Ethnomusicology*, Doctoral Thesis, Ankara, 2022.

The lament reflects a literary genre that extemporaneously expresses the tragedy, which is expressed after a loss in all cultures with a musical language. At the same time, lament is a general expression that indicates the expression of pain in musical and concise words in almost all societies. The reflection of the laments, which start with groans and cries, has been seen since ancient times as the first genre of both folk literature and ethnomusicology. It has been seen that the laments have been made after an extraordinary pain and this pain is due to the loss of loved people. This kind of pain creates deep sadness in their loved ones, and their relatives often resort to the necessary defence mechanisms in order to cope with this annihilation. It has been known that both individual and, in these pleas, which are based on fear and guilt, collective healing take place through cultural and identity rituals.

The aim of the study is to evaluate the laments in the Eastern and South-eastern Anatolia Regions of Turkey with a Psychoanalytic Approach in the Context of Ethnomusicology. It has been seen that the deficiencies of the studies carried out within the scope of the Anatolian lament culture, and it has also been determined that these deficiencies should be updated. Participatory and on-site observation techniques of the ethnomusicological approach have been used in this study. Along with the connection of laments with personal history, their importance in terms of oral history has been evaluated and interpreted within the framework of psychoanalytic theory.

It has been observed that a characteristic structure emerged in the context of ethnomusical sound signs in the collected laments. It has been thought that the meticulous examination of the laments recorded and analysed within the scope of world musicology will make an important contribution to the field.

Laments have been analysed psychoanalytically with the approach of ego defence mechanisms. It has been observed that basic defence mechanisms such as denial, relocation, counter-reaction, compensation, and exaltation around fear and guilt are frequently used both in religious protection and ego defence. The data obtained have been determined from the aspects of the lament words and the behaviour of the mourner and interpreted under the consultancy of experts.

As a result, it can be said that lamentations, which are suitable for interdisciplinary work, present a structure suitable for evaluation from different perspectives, and an in-depth study of culture can contribute to women's folklore. These creations of lamenting women, who contribute to the continuity of culture, have turned out to be appropriate approaches for ecofeminist and ecomusicological studies. It has been foreseen by us that more constructive/productive materials will be realized with in-depth studies in this field.

Key Words: *catharsis, ecomusicology, ethnomusicology, Lament, psychoanalytic folklore, recreation/production, Ritual, woman*

İÇİNDEKİLER

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET FORMU	ii
ETİK BEYAN.....	iii
KISALTMALAR DİZİNİ	iv
RESİMLER DİZİNİ	vi
TEŞEKKÜR	x
ÖZET	xii
ABSTRACT	xiv
İÇİNDEKİLER	xvi
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ	7
1.1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ	7
1.2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ, TEKNİĞİ VE SINIRLILIKLARI.....	9
1.3. ARAŞTIRMANIN LİTERATÜRÜ VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ 12	
1.3.1. Sosyal Psikoloji ve Din Psikolojisi ile İlgili Literatür Çalışması ..	53
1.4. DÜNYADA ÖLÜM, YAS/MATEM VE AĞIT GELENEĞİ	103
1.4.1. Geçmişten Günümüze Türklerde Ölüm Etrafında Gerçekleşen Ritüeller	115
1.4.2. Türk Dünyası ve Anadolu Folklorunda Ölüm Ritüeli ve Ağıt Geleneği	128
2. BÖLÜM: PSİKANALİTİK VE FEMİNİST KURAM AÇISINDAN AĞITLAR	170
2.1. ‘PSİKANALİTİK VE FEMİNİST’ KURAMLAR, ‘TOPLUMSAL... 170	
CİNSİYET’ VE ‘EKO FEMİNİZM’	170
2.1.1. Psikanalist Feminist Kuram Açısından Kadın Ağıtlarının Toplumsal İşlevleri	179
2.1.2. ‘Ölüm/Kayıp’ Durumunda Kadının Acıyla Baş Etme Yolları ...	211

2.1.3. Ağıtlarda İsyan ve Protesto	253
2.2. KADIN SOSYAL MEKÂNLARI BAĞLAMINDA AĞIT YAKMA VE MEKÂNLARIN TERÖPATİK ETKİLERİ	257
2.2.1. Kadın Mekânları ve Mekân-İnsan İlişkisi: İç Mekânlar ve Dış Mekânlar	262
2.2.2. Eşikte Olma Durumu	266
3. BÖLÜM: ETNOMÜZİKOLojİK KURAMLAR AÇISINDAN AĞITLAR .	274
<i>Etnomüzikoloji/Ekomüzikoloji Ve Kadın Feminist Teoriler: Kadın Şiirler, Ağıtlar Vd.,</i>	<i>274</i>
3.1. ETNOMÜZİKOLojİ VE EKOMÜZİKOLojİ AÇISINDAN KADIN YARATIMI ŞİİRLER VE AĞITLAR	276
3.1.1. Kadın Sözlü Şiirinin Ekolojisi	291
3.1.2. Kadın Yaratımı Sözlü Şiirler ve Ağıt Yakımının Etnomüzikolojik Yapısı	317
3.2. PSİKANALİTİK VE ETNOMÜZİKOLojİK AÇIDAN KADIN - ERKEK MEVLİTHANLAR VE DENGBEJLER	333
3.2.1. Kadın-Erkek Mevlithanlar	346
3.2.2. Kadın-Erkek Dengbêjler	351
3.3. BÖLÜM: DOĞU VE GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİ AĞIT GELENEĞİ VE BÖLGE AĞITLARINA PSİKANALİTİK VE ETNOMÜZİKOLojİK BAKIŞLAR.....	366
3.4. ETNOMÜZİKOLojİK VE PSİKANALİTİK BAKIŞ AÇISINDAN DOĞU VE GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİ AĞITLARI	368
3.5. AĞITLARIN PSİKANALİTİK KURAM AÇISINDAN İŞLEVİ	436
3.5.1. Savunma Mekanizmaları	441
3.5.1.1. Korku	450
3.5.1.2. Suçluluk	452
3.5.1.3. İnkâr-Bastırma	454
3.5.1.4. Yansıtma, İç Atma, Yansıtımlı Özdeşim	456
3.5.1.5. ığa Bürünme, Akılcılaştırma, Ahlaklaştırma	458
3.5.1.6. Karşıt Tepki Kurma	459
3.5.1.7. Telafi (Ödünleme)	461
3.5.1.8. Özdeşleşme (Özdeşim Kurma)	462
3.5.1.9. Hayal Kurma-Düş Kurma veya Fantezi	463

3.5.1.10. İdealleştirme-Değersizleştirme	467
3.5.1.11. Dışsallaştırma (Kader, Felek Yükleme)	469
3.5.1.12. Yüceltme	471
3.6. AĞITLARIN TERAPÖTİK AÇIDAN MEDİTASYON İŞLEVİ	472
4.3.2. ikoterapi Olarak Ağıt: Drama	494
4.3.3. Psikoterapi Olarak Dövünme/Hareket: Kinestetizm	505
3.7. ETNOMÜZİKOLOJİ İŞİĞINDA AĞITLARIN KÜLTÜREL İŞLEVLERİ VE EZGİSEL ÖZELLİKLERİ	512
3.7.1. Etnomüzikoloji ve Kültür	515
3.7.2. Ezgisel Özellikleri	517
3.7.2.1. Serbest Ritim	518
3.7.2.2. Resitatif Yapı ve Doğaçlama	528
3.7.2.3. Dil ve Ezgisel Yapı	531
SONUÇ	703
KAYNAKÇA	714
EK- 2 RESİMLER	761
EK- 3 TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU	773
EK- 4 TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN FORMU	775
EK- 5 KAYNAK KİŞİ GÖRÜŞME ONAY FORMU	776

KISALTMALAR DİZİNİ

Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
Der.	Derleyen
DİE	Devlet İstatistik Enstitüsü
DKE	Duygusal Kendilik Ölçeği
DYK	Dehşet Yönetimi Kuramı
E.T.	Erişim Tarihi
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
KKTC	Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti
M.Ö.	Milattan Önce
M.S.	Milattan Sonra
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
İTF	İstanbul Tıp Fakültesi
THM	Türk Halk Müziği

TSM	Türk Sanat Müziği
TRT	Radyo Televizyon Kurumu
S.	Sayı
s.	Sayfa
TDVİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
TFA	Türk Folklor Araştırmaları Dergisi
vb.	Ve Benzerleri
vd.	Ve Diğerleri
YÖK	Yükseköğretim Kurumu

RESİMLER DİZİNİ

Resim 1. Batman Asri Mezarlığı.	157
Resim 2. Mersin Asri mezarlığı, Arap Alevi Geleneğinde Tütsü.	425
Resim 3. Gülizar Özpolat (Adıyaman).	763
Resim 4. Zeynep Arık (Adıyaman).....	763
Resim 5. Arap Alevi Ölü Yemeği Hazırlığı (Mersin).....	763
Resim 6. Ozan Reşat Kitapçı (Bitlis).....	763
Resim 7. Feyfure Güzeldere (Bitlis-Mutki Köyü).....	763
Resim 8. Bitlis-Mutki Köyü	763
Resim 9. Muteber Topdalı (Bitlis-Güroymak Köyü).....	764
Resim 10. Fatma Gayrınal (Bitlis Sıvar Köyü).	764
Resim 11. Feyfure Güzeldere (Bitlis).	764
Resim 12. Nahide Ağır (Tatvan)	764
Resim 13. Dengbej Mukaddes Altın (Bitlis).....	764
Resim 14. Gülistan Topal (Diyarbakır)	764
Resim 15. Kıymet Özyurt (Diyarbakır-Karacadağ)	765
Resim 16. Dengbej Kevser Aydın (Diyarbakır)	765
Resim 17. Diyarbakır Karacadağ.....	765
Resim 18. Diyarbakır Karacadağ.....	765
Resim 19. Diyarbakır Dengbej Evi Dengbej Ramazan Demirel.	765

Resim 20. Diyarbakır Dengbej Evi Dengbej Hasan Bilici.....	765
Resim 21. Cevahir Başer (Erzurum/Oltu).....	766
Resim 22. Hangül Dağdelen (Erzurum/Oltu).....	766
Resim 23. Zöhre Keskin Gaziantep/Çepni Alevi	766
Resim 24. Yaşar Kartal (Erzurum/Oltu)	766
Resim 25. Zeynep Gözübüyük (Gaziantep/Çepni Alevi)	766
Resim 26. Kaygusuz Abdal Torunu- Fatma Kaygusuz (Gaziantep/Çepni Alevi).....	767
Resim 27. Fatma Göçmen (Gaziantep/Çepni Alevi)	767
Resim 28. Fikriye Yıldırım (Batman).....	767
Resim 29. Kevser Aydın (Diyarbakır).....	767
Resim 30. Iğdır Kербela Matemi	768
Resim 31. Iğdır Kербela Matemi.....	768
Resim 32. Iğdır Kербela Matemi	768
Resim 33. Iğdır Kербela Matemi /Aralık İlçesi.....	769
Resim 34. Iğdır Kербela Matemi Merkez	769
Resim 35. Selma Türk (Kars).....	769
Resim 36. Gülsen Erdemir (Kars).....	769
Resim 37. Seyran Aydın (Kars/Sarıkamış).....	769
Resim 38. Xece Artuğer (Kars/Digor)	769
Resim 39. Feride Önen-Ezidi (Mardin-Midyat)....	770
Resim 40. Peyluze Dağlı-Ezidi (Mardin-Midyat)	770
Resim 41-46. Kiweğ (Mağara) köyünde Ezidi yas Ritüeli.....	770

Resim 47. Ezidi Yas Ritüeli	770
Resim 48. Ezidi Yas Ritüeli	771
Resim 49. Mardin-Midyat Ezidi Kadınlar	771
Resim 50. Ezidi Yas Ritüeli	771
Resim 51-53. Gurbet Özcan (Mevlidhan) Mardin.....	771
Resim 54. Kıymet Özyurt (Muş-Süsнут).....	771
Resim 55. Gülsen Örnek (Muş-Bulanık)	771
Resim 56. Ema Sazbend (Muş-Malazgirt)	772
Resim 57. Hacire Sert (Muş-Malazgirt).....	772
Resim 58. Berçem Zelal (Muş-Varto)	772
Resim 59. Halime Atılgan (Muş-Süsнут)	772
Resim 61. Ema Gezin (Muş-Malazgirt).....	772
Resim 62. Hede İzgin (Diyarbakır-Karacadağ).....	772
Resim 63. Süreyya İzgin (Diyarbakır-Karacadağ)	772
Resim 65-67. Gule Yılmaz (Şanlıurfa-Kısas Köyü).....	772
Resim 68-70. Gülçin Narin (Şanlıurfa-Kısas Köyü)	773
Resim 71-72. Şanlıurfa Ağıt Halay ve Taziye Ritüeli.....	773
Resim 73. Mehmed Seida (Şanlıurfa).....	773
Resim 74-76. Kencehan (Gencehan) Yar (Van-Erciş/Ulupamir Kırgız Köyü).....	773
Resim 77. Adile Coşkun (Van Erciş).....	773
Resim 78-79. Sariye Bilici (Van-Erciş/Karahan Köyü)	773
Resim 80. Şerbet Bilici (Van-Erciş/Karahan Köyü)	774

Resim 81-82. Dengbej Gazin-Raziye Kızıl (Van)	774
Resim 83. Zeynep Yamaç-Alevi (Tunceli)	774
Resim 84. Van Çığ Felaketi (Taziye)	774
Resim 85. Mukaddes Altın (Bitlis-Van)	774



GİRİŞ

Bitmiyor hüznüm gülmekle, belki ağlarsam geçer.

Hafız Kemâl

İnsanlar sevdiklerinden ayrılmalarının acısını bir şekilde dile getirme ihtiyacı duymuşlardır, dolayısıyla onların peşinden feryat-figan şeklinde tecelli eden ağıt yakma, tarihin ilk çağlarından beri vardır ve bunun izlerini hem yazılı, hem de arkeolojik belgelerde de görmemiz mümkündür. Kanıta ihtiyacı olmayan ve doğallığın dışavurumunu içtenlikle tezahür eden katalitik dışavurum fenomeni ve edebi metinler olarak da ağıtlar, sosyal bilimlerin birçok disiplinde ön safta yer alan önemli bir araştırma konusu olarak görülmektedir.

Ölümün ardından yaşanan acının, bilinçaltı keşfinin sanatsal dışavurumu olan ağıtlar aracılığıyla yansıtılması, insanlığın en eski çağlarından bu yana gerçekleşmektedir. Canlıların yaşarken birdenbire hayatlarının sona ermesi, insanlığın yaradılışından beri merak konusu olmuştur. Bu merak, insanların anlam arayışı sonucunda bazı inanç sistemlerine bağlanmasını gerektirmiştir. Yokluğun varlık üzerindeki derin etkisinin ağıtlar aracılığıyla ve psikodramatik bir gösteri şeklinde dışavurumu, yas Ritüeli olarak toplumda anlam kazanmıştır. Ağıtların bireysel dışavurumu da bireyden bireye değişmektedir. Yitirilen değerın farkında olan ağıtçı, değişen bu nitelikleri kültürel semboller ve kodlar aracılığıyla aktarmakta, aynı zamanda kültürel sürekliliğe katkı sunmaktadır/sağlamaktadır. Ağıtın özellikli bir tür olmasından kaynaklı bölgeden bölgeye hatta kişiden kişiye değişen aktarım şekilleri, imgelerin zenginleşmesi ve bu türün sürekliliğinin sağlanmasında etkindir.

Ağıt yakımında görülen genel özellikler; söz ve ezginin tekrarı, alkış/kargış gibi ilençlerin duygusal baskınlığı dışavurduğu ve psikanalitik olarak ifade edilen bu bastırmanın ağıtlar aracılığıyla savunma mekanizması olarak yön değiştirerek katarsis sağlanmak amacıyla kullanıldığı görülmüştür. Duygunun yoğunluğuna göre tekrar sayısının arttığı ve bu tekrarlar ile grup davranışının benzerliğe yol açtığı gibi toplumsal dayanışmayı da artırdığı gözlemlenmiştir.

Ağıtı yakanların duyguya girmesi için ölenin ya da kaybın bir kıyafetini veya eşyasını eline alması durumunda, inançsal/sosyolojik/psikolojik yok olmanın yaratıcılıkta etken olmadığı, kaybın o an hissedilmesi ve duygunun sağlanabilmesi için dokunmanın gerekliliğini göstermektedir.

Ruhsal olarak eşikte kalan kayıp yakınları ve ağıt yakıcılar, farklı şekillerde kayıpla ilişki kurmaya devam etmektedirler. Giysiyi ele alıp ağıt yakma daha çok ağıtçı kadınların başvurduğu bir yoldur. Daha sonra mevta yakınları ve diğer kişiler tarafından da giysiyi ele alıp ağlayarak, irticalen ağıt yakma gerçekleşmektedir.

Ağlarken salınma, salınırken ağıt yakma döngüsü, acının daha çok büyütülmesini ve ezgi ile sözün çeşitlenmesini sağlamaktadır. Kayıp/yas durumunda acılı kişiler, ağıt yakarak veya ağıt dinleyerek teskin olmakta ve kayıp durumunu kabullenerek, ağıt sayesinde bir tür katarsis sağlamaktadırlar. Böylece acılı kişiler, yaşadıkları topluma ve kültüre uyum sağlayarak, hayata gün geçtikçe daha rahat adapte olabilmektedirler.

Acının ağıtlar aracılığıyla ölen kişi ile bir iletişim aracı niteliğinde olduğu, korku duygusuyla birlikte atalar kültürünün korkudan saygıya dönüşüp öleni yücelttiği bilinmektedir. Ağıtta ölüyü yermek adeta tabudur. Suçluluk duygusunun da etkisiyle ölüyü övgüleme/yüceltme ve kahramanlaştırma temaları ağıt sözlerinde en çok kullanılan arketiplerdir. Arketiplerin ağıt yakan topluluktaki anlamı ve önemi, ağıt söz ve ezgisinden yola çıkılarak analiz edilmiştir. Melodi inişindeki sakinlik katarsis etkisi yaratmakla birlikte kaybın acısının hafiflemesini sağlar ve sistematik olarak duyarsızlaşmaya yerini bırakır. Zamanla ölüm acısı hafifler ve kayıp yaşayan kişiler yaşamdaki görevlerine kaldıkları yerden devam ederler.

Elbette bu yok oluşun kabullenilmesi kolay olmamakta, ölen kişinin yakınları ölenin 1, 3, 7, 40, 52 ve 1 yıl (sene-i devriyesi) gibi sabitleştirilmiş anma günlerinde gerekli Ritüellerini tekrarlamakta, yası ağıtlarla süsleyerek bünyesini teskin etmekte ve yok oluşu yavaş yavaş kabul ederek hayata tutunabilmektedirler. Yokoluşun, sosyal dayanışma vasıtasıyla zamanla ve teskin edici eylemler vasıtasıyla yavaş yavaş kabul edilmesi ve daha az acı vermesi durumu, psikanalitik yöntemde sistematik

duyarsızlaşma olarak adlandırılmaktadır. Bu durumda sayıların ya da zamanın teskin etmede nasıl kullanıldığı önemli görülmektedir.

Alan araştırması sonucunda, ağıtın toplumumuzdaki fonksiyonu/işlevselliği güncellenerek, halkbilimi yaklaşımlarının yanında farklı disiplinlerdeki kuramsal yaklaşımlar ile ağıtlar değerlendirilmiştir. Müzikal ve Psikanalitik analizleri yapılan ağıtlar aracılığıyla kültürel dokunun tespiti gerçekleştirilmiştir.

Bu çalışmada şu sorulara cevaplar aranarak hipotezler oluşturulmuştur:

1-Ağıt nedir, ağıtçı kimdir? psikanalitik kuram çerçevesinde nasıl adlandırılmalıdır?

2-Ağıtın Etnomüzikolojik özellikleri ve müzik kültürüyle ilişkisi nelerdir?

3-Kaybedilen kişinin niteliklerinin ağıt esnasında yüceltilmesi ağıtı şekillendirmede ve yaratmada nasıl kriterlere sahiptir?

4-Ağıtın tek başına veya grupla söylenmesi ağıtı ezgi/metin olarak nasıl etkilemekte/değiştirmektedir?

5- Pandemi (Covid-19) sürecinde kayıp yaşayan ailelerin, acısını sosyal mesafeden ötürü yaşayamamasının verdiği travmatik yansımalar nelerdir?

Yapılan derleme sonucunda ağıtın toplumumuzdaki işlevselliği güncellenerek, kapsamlı bir Anadolu ağıt dağarcığı hazırlanmış, halkbilimi alanına katkı sunacak bir biçimde oluşturulmuştur.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinin demografik yapısı ve kültürel alt yapısı, ağıtlar aracılığıyla/yoluyla tespit edilerek, daha önce belirttiğimiz benzer davranış ve eylemlerin benzer ritüeller yarattığı hipotezi yerini, psikanalitik olarak ağıta yol açan duygu ve davranış kalıpları, etnik farklılığı olan bütün insanlarda benzer özellikler göstermemiştir. Bu durum, psikanalitik folklor kuramı kapsamında ağıt sözlerindeki

imge/simge ve bağlam dikkate alınarak anlaşılmalı çalışılmış, kültürel özellik olarak görülen bu tür törenlerin icra çerçevesi dikkate alınarak yorumu gerçekleştirilmiştir.

Ağıt sözlerinin resitatif ve doğaçlama dâhil olmak üzere, tek başına ve grupla yapılan ağıtların etno-müzikal analizi yapılmış, müzik/ezgi kalıpları temel kültürel özellikler bağlamında; Anadolu müzik kültüründe ölüm karşısında gerçekleştirilen ritüellerin arkaik karşılığı ve derinliği psikanalitik kuram çerçevesinde anlaşılmalı ve aktarılmaya gayret edilmiştir.

Anadolu’da ağıtlar başlı başına bir külliyyat oluşturmakta ve bu ağıtların sınıflandırılmasının gerekliliği sorunu ortaya çıkmaktadır. Yuğ törenlerinin eskiliğinden dolayı ağıtların türkülerden önce doğduğu, sonraki yıllarda çeşitli vesilelerle türküyeye dönüştüğüne dair yaklaşımlar oldukça fazladır (Yakıcı, 2021: 285; Uludağ ve Şenel, 1988, Esin, 1978, Kalafat, 1995, Aslan, 2008, Güzel, 2012, Potapov, 2012, Kayırov, 2017, Köprülü, 2004, Gömeç, 2020).

Anadolu topraklarında hüznü ve acıyı farklı şekillerde ortaya koyan halk edebi türü olan ağıtlar şu şekilde sınıflandırılabilir: 1. Ağıt destan, 2. Ağıt türkü, 3. Ağıt Mani, 4. Ağıt ninni, 5. Kına ağıtı, 6. Düğün ağıtı, 7. Ağıt halay, 8. Kendine ağıt¹ şeklinde sınıflandırılabilir. Farklı duygudurumunun yansımaları olan ağıtın işlevlerinde de farklılıklar görülmektedir. Ağıtları bu durumda lirik türkü adı altında göstermek bu külliyyata haksızlık olarak görülmektedir.

Ağıt toplumu, tüm bu üretimleri geçirmiş olduğu uzun tecrübe ve kültürel aktarımlar sonucu çeşitlendirmiştir. Bu çeşitlendirme, halk psikolojisinin yansımaları ve gizli işlevlerini de barındıran derinlikli söylemlerdir. Tema olarak da alt sınıflara ayrılan ağıtların ayrıca değerlendirilmesi ve halk edebiyatı ağıt türü olarak literatüre kaydedilmesi gerekmektedir. Ağıtların muhtevasını genellikle; acı, korku, aktarım, yüceltme, suçluluk, intikam, alkış/kargış, buhran, heyecan, iç sıkıntıları, kateksis (ruhsal yatırım) gibi psikolojik dışavurumlar oluşturmaktadır. Bu yüzden müziğin dille arasında kapalı bir benzerliği vardır.

¹Melankolik olarak gösterdiğimiz ağıt; kaybolan gençliğine, mutsuz evliliğine, yapmak isteyip de yapamadığı ve geç kalmış olduğunu düşündüğü bütün isteklerine, pişmanlıklarına vs nedenlerle dert yanıp ağıt yakan kişiler kastedilmektedir.

Theodor W. Adorno'nun (2019) belirttiği gibi bu diyalektik ilişki onu hem bir dille birlikte anılmaya hem de özgün bir dil olması hususunda önemli bir yere konumlandığı için sadece müzik sembollerinin çalışmaya dâhil edilemeyeceğini göstermektedir. Örneğin, ritüelin nitelikleri kimliğin inşası için de çok önemlidir. Yakılan ağıtlar ve dövünmeler sadece bir ritim, beraberinde gelen sözcükler ve çeşitli dans figürleri ile gösteri niteliği taşıyan bir icra olmayabilir. Bunlar kendi içlerinde başka arkaik gerçekliği de ifade ediyor olabilirler. Bu törenler bir toplumsal olayın arkaik derinliğini ifade ediyorsa, önemli olan bu semboller aracılığıyla arkaik derinliğin halk düşüncesindeki duygusal, inançsal anlamlarının ağıt metnine yansıyan sembolik ifadeler yoluyla aydınlanmasını sağlamak ve kültürümüzdeki bu derinliğin en iyi şekilde ortaya çıkarılmasına destek olmaktır.

Yas törenini etkili kılmak için getirilen ağıtçı kadınlar, ölenin yakın akrabalarından ya da yabancı olabilir. Yabancı olduğu durumda, ölen kişinin başından geçen olaylara ve onun kişiliğine hâkim olamayacağı için ağıt metinlerinde kendi adına ya da ortamdaki insanların ağzından konuşuyor olabilir. Bu esnada ağıtçı kadınların tören süresince ölen kişinin yakınlarına destek vermesi, onların acısını o an yaşıyor olması ya da öyle görünmesi farklı ve destekleyici empati kuran bir kimlik cephesinin de oluşumunu gösterir.

Ağıtlar yalnızca sarfedilen acı sözlerle değil, ezgi/ritm, törene katılanların tavırları ve ağıtçıların jest ve mimikleriyle de anlam kazanan bir türdür. Ayrıca ağıt türleri; öz anlatım, yerel söyleyiş biçimleri dikkate alınarak kullanılan sözcükler bozulmadan fakat Türkçe olmayanlar iyi bir çeviriyle Türkçeleştirilerek ve orijinal haliyle birlikte yazıya geçirilmiştir. Bununla birlikte ağıt ve ağıt oluşumunun insan psikolojisi üzerindeki etkileri psikanalitik kuram açısından karşılığı araştırılmış, ağıt ezgileri ve sözlerdeki sembolik yapının derinliği, uzman görüşü alınarak değerlendirilmiştir.

Ölüm gibi kayıp durumlarında derin üzüntü ve keder durumu, kişide enerji sıkışmasına yol açar. Ağıt yakabilen kişiler ve dinleyenler katarsis, yani bir tür ruhsal arınma yaşamakta, enerji boşalımı sağlanmakta olup, kişi/kişiler gevşemektedirler. Ayrıca, her zamansal olarak değişen tarihlerdeki yakarış, ağıtı yakan kişide ağıtı yeniden yaratma olarak görülmektedir. Bunun dışında ölenin eşyasıyla ilgili tabular ve bu durumun

ağıtlara konu olması irdelenmiştir. Örneğin, ölen kişinin erkek ise ceketi, kadın ise en sevdiği elbisesi ele alınarak ağıt yakılması, ağıtı söylemede etkin bir işleve sahiptir. Bu durum, nesne tabusuna örnek verilebilecek bir gelenek olarak görülmektedir.

Ölümün tekinsiz kabul edildiğini varsayarsak, kadınların ölüm etrafında gerçekleştirdiği ritüeller ve ağıt yakma durumu da aslında doğuran ve doğurtan (ebelik) kadının, hakikat bilgisini zorlama bir yolla açığa çıkarma isteğinden kaynaklanmaktadır. Bitkinin bilgisine sahip olan kadının, dolayısıyla doğa ve toprakla özdeşimi olduğundan, ölüm olayına da yaklaşımında metafiziksel bir anlamlandırma sistemi kurduğu düşünülmektedir. Ağıtlar aracılığıyla kadın bilinçaltının farkedilmeyen yönleri de ortaya çıkma potansiyeli taşımaktadır. Çalışma esnasında farkedilen bu tür davranışsal ifadelerin açıklaması, uygun sorular sorularak saptanmıştır.

1. BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

1.1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

Araştırmanın konusu, Etnomüzikoloji Bağlamında, Psikanalitik Bir Yaklaşımla Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki Ağıtların farklı disiplinlerdeki kuramlar bağlamında incelenmesi olarak belirlenmiştir. Ağıt konusuna edebi yaklaşımın dışında Etnomüzikolojik ve halkbilimi kuramlarından Psikanalitik kuram çerçevesinde inceleme ve derinlik psikolojisi kapsamında bireysel/kitle ve din psikolojisi yaklaşımı ile çözümlenmesi amaçlanmıştır.

İnsanın ölümü anlamlandırma ve ölümün getirdiği yoksunluğu bertaraf etme yollarından biri de ağıtlarla öleni/kaybı son yolculuğuna sorunsuz uğurlamaktır. Bunu gerçekleştirmek için de geleneksel olarak ve halk inançları bağlamında bazı ritüeller sırasıyla gerçekleştirilmektedir. Bu kaybın yarattığı boşluk, kırsal kesimlerde daha önemli görülmektedir. Bu boşluğun ve yarattığı yoksunluğun başta atalar kültü olmak üzere farklı arkaik derinliğini anlamak, psikanalitik olarak ağıtları incelemeyi gerektirmektedir.

Halk kültüründe ölüm/kayıp ile ilgili ritüellerin önemi, imge/simge aracılığıyla sağaltım etkisinin belirlenmesi ve savunma mekanizması açısından duygu durumlarının sınıflandırılması, kültürel çalışmaların disiplinlerarası çalışılmasıyla mümkündür. Yapılan çalışmanın farklı disiplinlerin kuram ve kavramlarından faydalanılarak oluşturulması alanımıza katkı sağlayacaktır. Sözlü aktarımın kadın aracılığıyla yansıtıldığı ağıtların, sözlü kültürde kadının sosyo-müzikal kimliği ile kültürel sürekliliğe katkısının geleneksel yaratıcılık anlamında devam ettiğini göstermektedir.

Çalışmanın bir diğer önemi de ağıtları kaynak kişilerden doğrudan toplayarak; ağıt örneklerini kayıt altına alarak belgeleme, transkripsiyonu ve notasyonu yapılan ağıtların TRT'ye sunulması aracılığıyla yok olmalarını önleme, gelecek kuşaklara kültürel miras olarak nakledilmesini sağlama ve bilim dünyasına kazandırarak kültürel sürekliliğe destek sağlamak olarak görülmüştür.

Kaybın niteliklerinin ağıt metinlerine yansımaları, ağıtın işlevsel olarak gerçekleştiği illerdeki yas/taziye törenleri gözlemlenerek yapılmıştır. Anadolu müzik kültüründe ve bulunduğumuz çağda ölüm/kayıp karşısında ağıt yakmanın toplumdaki kültürel yansımaları incelenmiştir.

Her toplumda taziye/yas vardır; fakat ölüm/yas/taziye ritüelleri veya törenleri her toplumda farklı şekillerde tezahür etmektedir. Çalışma sonucunda, etnomüzikolojik ve psikanalitik incelenen ağıtların, Türk halkbilimi başta olmak üzere disiplinlerarası çalışmalara örnek teşkil edeceği; etnomüzikoloji, sosyal psikoloji ve psikanalitik yaklaşımların kuramsal ve bilimsel çerçevesi alanımıza ve mevcut bilimsel birikime, üretime ve kültürel sürekliliğe önemli bir katkı sağlayacağı öngörülmektedir. Ayrıca doktora tezinin başladığı dönem itibariyle ülkemiz Pandemi (Covid-19) hastalığı ile mücadele sürecine girmiştir. Pandemi nedeniyle hayatını kaybeden kişiler için yakılan ağıtlar da bu kapsamda değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

Literatür incelendiğinde ağıtların genelde halk edebiyatı alanında ve sosyolojik bakış açısıyla ele alınıp incelendiği, psikanalitik kuramda yapılan çalışmaların da ruh sağlığı yani medikal alanda yas/kayıp yaşayanların ruhsal rahatsızlıkları üzerine gerçekleştirildiği görülmüştür. Halkbilimi alanında, psikanalitik kuram kapsamında savunma mekanizmaları işlevlerine değinen bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Çalışmamız bu alandaki boşluğu da kısmen dolduracaktır. Bu bağlamda bir ilk olan bu araştırmanın, literatüre ve ilgili alanda yapılacak yeni araştırmalara önemli bir katkı sunacağı düşünülmektedir.

1.2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ, TEKNİĞİ VE SINIRLILIKLARI

Güvenç'in de dediği gibi; kapsamın genişliği ve amaçların büyüklüğü karşısında, elde edilecek sonuç besbelli sınırlı olacaktır. Umarım ve dilerim ki sahasındaki bu ilk çaba kendisinden sonraki denemelerin daha başarılı olmasına vesile olacaktır (Güvenç 1979: VII). Söz konusu araştırma Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinin ağıt geleneği devam eden bazı illerinde gerçekleştirdiğimiz için tüm illeri kapsamamıştır. Ayrıca genellikle kadın ağıtları ve ölüm ile ilgili olan ağıtlar değerlendirilmiştir. Yarı yapılandırılmış, yönlendirilmiş görüşme formunda, amaca yönelik sorular hazırlanmıştır (Karataş ve Yavuzer, 2015).

Açık uçlu sorular, katılımcılardan serbestçe cevap vermelerinin istenmesi durumunda tercih edilmiştir. Araştırmada veri toplama aracı olarak 5 sorudan oluşan, açık uçlu ve likert yöntemi kullanılarak katılımcının geleneksel kültüründe ölüm ve ağıt etrafında gelişen sosyo-kültürel hayat hakkında sözlü olarak bilgi edinilmiştir. Biyografik bilgileri de alınan katılımcıların ölüm ve ağıt etrafında gelişen kültürel dokunun tespiti sağlanmıştır. Bu araştırmanın en önemli sınırlılıklarından biri de Covid-19 pandemi sürecinde gerçekleştirilmiş olması ve bu nedenle kartopu örnekleme yöntemi kullanılarak katılımcılara ulaşılmış olmasıdır.

Kaynak kişilerle bölgede yaşayan arkadaşlarımız ve bölgede bulunan üniversitenin edebiyat-sosyoloji-psikoloji-antropoloji ve halk edebiyatı bölümlerinde daha önce ağıt üzerine çalışma yapmış olan hoca ve öğrencilerle irtibata geçilerek sağlanmıştır.

Yaklaşık olarak 200 ağıtçı/katılımcı ile gerçekleşen alan çalışması, ağıtın işlevsel olarak aktif olduğu; Van (Erciş, Çatak, Karahan), Tatvan (Çulhor), Kars (Sarıkamış, Dığor-pazarcık), Erzurum (Oltu-Palandöken-Şenkaya-Kürkçü ilçe ve köyleri), Bitlis (Koruk-Sıvar-Sapkor-Mutki-Güroymak/Nist köyü), Iğdır (Karakoyunlu/Zülfükar köyü ve Aralık İlçesi), Muş (Süsnot (Karakuyu)-Kasor-Hasköy), Diyarbakır, Batman, Mardin (Anıtlı köyü, Göllü köyü), Midyat İlçesinde (Kefnas köyü, Mağara köyü), Gaziantep (Kuzuyatağı, Yukarı kayabaşı köyleri), Adıyaman, Şanlıurfa (Karacadağ, Siverek, Kısas köyü, Tekyamaç köyü) vb. il/ilçelerde gerçekleştirilmiştir. Yaklaşık olarak 55 ağıt notaya uygun görülerek analiz edilmiş, diğerleri de sözlerinden faydalanılarak çalışma

için uygun yerlerde kullanılmıştır. 12 il, 32 İlçe ve 21 köyde saha çalışması yapılmıştır. Ağıtlar 7 farklı dilde derlenerek, Türkçe çevirileriyle birlikte notaya alınıp analiz edilmiştir. Sınırlandırma, ulaşabildiğimiz kaynak kişilerle alan çalışması esnasında kaydettiğimiz mevcut ağıt videoları üzerinden gerçekleştirilmiş, bilimsel yöntemlerle analiz edildikten sonra uygun ağıtlar üzerinden değerlendirilmiştir.

Ağıtların tümünü sanatsal şiir veya türküler olarak adlandırmak zor olsa da, acının ifade edilmesinde halkın ölüme yüklediği kültürel ve psikolojik kodlar ve halkın ölüm ile ilgili dini değerleri ritüelleştirerek anlamlandırma yöntemleri, sözlü kültür ortamında görüşülen kaynak kişiler aracılığıyla ve derlenen ağıt metinlerinden yola çıkılarak oluşturulmuştur.

Söz konusu ağıtları; ölüm, ayrılık ve gurbet gibi kişiyi derin bir üzüntüye sokan kayıplar ve hikâyeleri incelenerek, kaybın ağıt yakıcı açısından değeri başta olmak üzere derlenen ağıtların toplum ve ağıt yakıcı için önemi açıklanmıştır. Bu tür acı kayıpların ağıt metinlerine yansımaları ile psikanalitik ve etnomüzikolojik olarak incelenmesi, ağıtın işlevsel olarak gerçekleştiği illerde yapılmıştır. Anadolu müzik kültüründe ve bulunduğumuz çağda ölüm ve ayrılık gibi insan yaşamını derinden etkileyen üzüntü karşısında, toplumun ağıtlar aracılığıyla aldığı tutum/tavır tespit edilerek ağıtların ilgili savunma mekanizmaları kullanılarak sağaltımdaki etkileri saptanmıştır.

Araştırma yöntemleri özet olarak; literatür taraması, kültürel çalışma, folklor, psikanalitik çerçevesi ise; sosyal psikoloji, din psikolojisi, feminist kuramlar, müzikoloji, etnomüzikoloji vd. metotlar kullanılmıştır. Ağıtlar, Türk Halkbilimi/Halk Edebiyatı kapsamında da analiz edilerek ağıtlara farklı bakış açıları kazandırılmıştır. Alan araştırmasında kullanılan yöntemler; katılımlı gözlem ve yarı yapılandırılmış yönlendirilmiş soru metoduna dayanırken, bulguların değerlendirilmesinde Psikanalitik kuram temel alınarak, etnomüzikolojik bağlamında bölge kültürel dokusu analiz edilmiştir. Ölüm ve diğer kayıplar nedeniyle yaşanan acının ağıtlar aracılığıyla yansıtıldığı kültürel ortamlarda, grup veya tek başına ağıt yakıcılar hem ses kaydı hem de görselleştirilerek ekler kısmına eklenmiştir.

Çalışmada literatür olarak başta Sigmund Freud ve Anna Freud olmak üzere Carl Gustav Jung, Alfred Adler, Elisabeth Kübler-Ross, İrvin Yalom, McWilliams Nancy, Rollo May vd. psikanalitik kuramcılarının yaklaşımlarından yararlanılmıştır. Bu teorisyenlerin halkbilimi psikanalitik kuram çalışmaları dikkate alınarak, ağıt yakıcıların bireysel ve grupsal/kolektif bilinç ve davranışları üzerinden değerlendirilmiştir. Ağıt çalışmaları; kültürel ve medikal olmak üzere iki kategoride incelenmiş ve çalışmaya yakın görülen referanslardan yararlanılmıştır.

Alan çalışmasında gözlenen ve şahit olunan hayatın son geçiş evresi olan ölüm ile ilgili ritüel ayrıntıları not edilerek, bölge kültürü özelinde açıklanmıştır. Kültürün, halk inançları özelinde açıklaması yapılan ritüel öncesi ve ritüel sonrası ayrıntılar dikkate alınmış, gerçekleşen ağıt merasimi ilgili bölge özelinde açıklamalar getirilmiştir. Etnomüzikolojik analiz ve notalama işlemi tarafımızca oluşturulmuş ve uygun görülen ağıt derlemeleri, çalışmada kullanılmak üzere arşivlenerek kayıt altına alınmıştır. Çalışmada, ağıt yakıcının kısa biyografisi verilerek, ağıtı yakan kişinin o anki psikolojik durumunu etkileyen ve ağıtı yakmasına sebebiyet veren olayları anlayabilmek için etno-biyografik sorular sorulmuştur.

Bu kişilerin öncelikle ölüm karşısında yaşadıklarını aktarması istenmiş ve kayıpla kişisel iletişimi anlaşılmasına çalışılmıştır. Bunun için de kaynak kişiye şu sorular sorulmuştur. Örneğin:

- 1- Ölen kişi/kayıpla ilişkiniz nasıldı? Ölümünü duyduğunuzda ne hissettiniz?
- 2- Yaşadığınızı/bulunduğunuz yerde bir ölüm olayı olduğu zaman neler olur? Nasıl giyinirsiniz? Özel olarak neler yapılır?
- 3- Yaşadığınızı yer ile ilgili ölüm olayının ardından yakılan ağıtlardan hatırladıklarınız var mı? Ritüel anını ayrıntıları ile anlatabilir misiniz? (yapılan özel yiyecekler, giyim, müzik, ağıt vs.)
- 4- Ağıtları kimler yakar? Özel ağıt yakan kişiler var mı? Bunların cinsiyetleri nedir?

5- Ölümle ilgili özel simgeleri olan giysiler, mekânlar veya nesneler var mı? Bunlar nelerdir? (kuş, sinek, ağaç, köpek vs.)

Ağıt yakıcının ölenle/kayıpla ilişkisi saptanıp, kayıpla geçmişinin ağıtı şekillendirmede etken olup olmadığı tespit edilerek, ağıtın kişisel/toplumsal/inançsal işlevleri saptanmış ve dördüncü bölümde alan çalışması yapılan il, ilçe, köy özelinde açıklanmıştır.

Araştırma alanı olarak seçtiğimiz Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi Türkiye’de sosyo-politik anlamda önemli bir konumdadır. Siyasi niteliği, çatışmalı geçmişi ve feodal yapısı düşünüldüğünde: Ölüm, Yas, Taziye, Kayıp gibi olguların her daim canlı olduğu ve zamanla geleneksel niteliğinde dönüşümler yaşanmış olsa da ‘Taziye’ geleneğinin devam ettiği ve ölüm etrafında gerçekleşen ritüellerin kültürel sürekliliğe destek olduğu görülmüştür.

1.3. ARAŞTIRMANIN LİTERATÜRÜ VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Ölüm, Yas, Taziye, Matem vd. Ağıt ile İlintili Çalışmaları Ele Alan; Sağlık Bilimleri, Psikiyatri, Klinik Psikoloji, Sosyol Psikoloji, Din Psikolojisi Gibi Disiplinlerdeki Çalışmalar

Bu kısımda tezde kullanılan kavramlar terminolojik olarak eklektik bir yöntemle sunulmuştur; insan psikolojisinin ölüm, ağıt ve ağıtçı özelinde yansımaları açıklanmıştır. Temel kavramların bu şekilde açıklanmasıyla yöntem sorunu ve kavramsal çerçevenin, tezde benimsenen yöntembilimsel (metodolojik) yaklaşımla gerekçelendirilerek açıklamasına destek olacağı düşünülmüştür.

Temel kavramlar, ağıt metinlerindeki imgelerden hareketle psikanalitik yorumsayıcı yaklaşımla tespit edilmiştir. Araştırma materyalimiz ağıt olduğundan ve ağıtlar da literatür taraması sonucu kadın yaratımı bir tür olduğu tespit edildiğinden ve Anadolu’da hala kadınlar tarafından icra edildiği belirlendiğinden, kadın aktarımı olarak değerlendirilmiştir. Bu bilgiden hareketle kadın doğası ve feminist kuramlar da bu minvalde incelenmiştir. Kadın yaratımı olan bu özellikli türün ayrıca araştırmacılarca

lirik türküler kapsamında değerlendirilmesinden de yola çıkarak etnomüzikolojinin işlevsel yaklaşımlarından feminist ve psikanalitik etnomüzikolojinin ilgili yöntemlerinden faydalanılmıştır.

Psikanalitik kuram açısından ağıtlara baktığımızda örneğin; Kateksiz, sansür veya tabu anlamında halk arasında yasaklanan, men edilen kelime veya olguların ağıt metninde veya gösterimde varsa nasıl ifade edildiği belirlenmiştir. Bilinç-bilinçdışı, simgelerden oluşan ve temel içeriğini simgesel kültür yaşantısının malzemesi olan korku ve suçluluk duygusunun bastırma ile ağıtlarda göstermiş olması; unutma, tekrar, taklit davranışı gibi eylemler aracılığıyla açığa çıkan durumlar, psikanalitik incelememizde başat kavramlar olarak görülmüştür. Bunun yanında, inkâr, bastırma; toplumsal benliğimizin gerçeği kabullenmeyerek ilkel dürtülere karşı kendini koruduğu bir savunma mekanizması olarak görülmektedir. Kayıpla ilgili gerçek düşüncelerin konuşma esnasında söylenmemesi, yansıtma veya yansıtmalı özdeşim kurularak aktarılması, akılcılaştırma ve ahlaklaştırma ile baskı yaratan durumdan süperego yardımıyla kaçmaya çalışıldığı gözlemlenmiştir. Toplumsal baskı ve kişisel bastırma durumuyla ilintili daha sonra ağıt yakılırken karşıt tepki verme, ağıt yakılarak bunun telafi edilmesi ve abartılı olarak kayıp kişinin niteliklerinin yansıtılması, yüceltme ve dışsallaştırmayla ortaya çıkan gerçek duyguların manipüle edilerek ortaya konması söz konusudur. Aktarım; bilinçdışı gerçekliğinin eyleme konması yani tekrar ile oluşan güçlü duyguları ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Ayrıca ölenin ağzından konuşulması ve ağıt metninde dile getirilmesi de hem kişisel hem de toplumsal beklenti açısından aktarım olarak kabul edilebilir.

Yüceltme; doğal dürtülerin baskı altına alınarak toplum tarafından kabul gören ve kişinin nesnesiz kalan enerjisine ikame nesneler yaratması olarak tanımlanmaktadır. Freud (1917), libidinal arzuların ardından bastırılan bu duygunun gizlilik dönemine geçtiğini, bu dönemde cinsel dürtülerin yüceltme (sublimasyon) mekanizması ile toplumsal kabul gören eylemlere dönüştüğünü açıklar. Freud'un en çok eleştirilen teorisi bu olmuştur. Neredeyse bütün ağıt metinlerinde öleni/kaybı yüceltme söz konusudur. Hatta ağıdın kendisi, yani notaya dökülen metni bile yakılan kişi için yüceltme mekanizmasıdır.

Korku; kutsal korku olarak adlandırılan korku türü, cennet-cehennem imgelerinden türeyerek iman duygusunu da içinde barındıran bir kavramdır. Bu tür bir korku ritüele dönüşme potansiyeline sahiptir, yüceltme duygusu akla uydurma mekanizması ile işler. Suçluluk; ölüm korkusu, suçluluk duygusunun bir ürünü olarak görülmektedir. Korku ve suçluluk iki rakip güç olarak görülmektedir; korkuda iman duygusu ağır basarken suçlulukta ise cezalandırılma endişesi ağır basmaktadır.

Tekrarlama; hatırlanmayan şeylerin davranışta ve sözde tekrarlanması, bu durumun da hem anonimleşmeyi hem de kolektif katarsis etkisine yol açtığı psikanalitik çalışmalar ortaya koymuştur. Açıklamalarını kısaca vermeye çalıştığımız terimlerin referans kaynakları konu içinde ilgili çalışmalar nezdinde detaylı açıklanmıştır.

Çalışmada kullanılan savunma mekanizmaları ilk kez Freud tarafından 1894 yılında psikopatolojik bir olgu olarak ele alınmış, daha sonra kızı Anna Freud tarafından geliştirilerek 1936 yılında egonun istenmeyen ve kaygı yaratan durumlardan uzaklaşmak için başvurduğu korunma kalkanı olarak ele alınarak uygulamaya konulmuştur. Tüm bu kavramlardan yola çıkarak acılı durumda kişilerin duygudurumunu bilinçli-bilinçdışı ortaya koyma yolunun psikanalitik kuramın savunma mekanizmaları bağlamında ağıt metinlerinde izleri sorgulanmıştır.

Psikanalitik Folklor Kuramı'nın ortaya çıkması ile folklor ürünlerine derinlemesine yaklaşım ve anlamlandırma sistemlerinin farklı disiplinlerin yaklaşımıyla gelişmesi de sağlanmış olmaktadır. Bu alanda çalışma yapanların; Sigmund Freud, Anna Freud, Ernest Jones, Geza Roheim, Karl Abraham, Otto Rank, Carl Gustav Jung gibi ilk dönem Psikanalitik folklor çalışmalarını yapanlar oldukları görülmektedir. Dünyada psikanalitik folklorun günümüzde en tanınmış araştırmacılarından biri ise folklor alanında çalışmalar yapmış olan Alan Dundes (1934-2005)'tır. Türkiye'de ise Seyfi Karabaş ve Ayhan Doğanç gösterilmektedir (Kasımoğlu, 2017).

Doğanç, 1961-1963 yıllarında Indiana üniversitesinde Halkbilim alanında yüksek lisans yaparak Türkiye'de bir folklor uzmanı olarak ilk psikanalitik folklor çalışmasını "Krik Hayvan Masalları 1-2", yayınlayarak gerçekleştirmiştir. Karabaş (1981) ise Masal ve

maniler üzerine psikanalitik derlemeler yaparak, psikanalitik olarak yorumladığı çalışmalarıyla alana önemli bir katkı sağlamıştır.

Psikanalitik çalışmada diğer önemli isimler ise: Süleyman Arısoy “Folklor, Etnografya ve San’atta Freudism ve Neo-Freudism (1973). Belde Aka (2010). “Ninnileri Psikanalitik Yaklaşımla Yeniden Okuma Denemesi”, M. Bilgin Saydam (1997). “Deli Dumrul’un Bilinci-Türk İslam Ruhu Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi”, Aydın Parmaksız (2017). “Freud Bana Masal Anlatsa”, Gananath Obeyesekere (2011). “Kültürün İşleyişi-Psikanaliz ve Antropolojide Sembolik Dönüşüm”, özdüşünümsel halkbilimi kavramsallaştırmasını sağlayan kaynaklar olduğu belirtilmiştir (Kasımoğlu, 2017).

İçerikleri hakkında kısa bilgiler verilen kitaplar dışında da psikanalitik kuramı edebiyat ve sanat alanında kullanan birçok kitap, makale ve bildiri mevcuttur. Çalışmanın gidişatına göre yer yer o kaynaklardan da söz edilecektir.

Her davranışın bir nedeni olduğunu belirten Freud’a göre, sıradan görülen en önemsiz sözden ve hareketten, en yüce atılımlara kadar her davranışın ve sözün hayatta bir karşılığı vardır. Buna “ruhsal gerekircilik” adı vermiş ve bu öne sürdüğü savın, psikanalitik kuramın temel varsayımı olduğunu belirtmiştir. İnsan yaşamına ve davranışlarına egemen olanın duygulanımlar olduğu (emotion) ve onun psişik dünyasını da bu duygulanımların oluşturduğuna değinmiştir. “İlksel” (primitiv) toplumlarda da egemen olan bu duygulanımlar, insanlık uygarlaştıkça çeşitli kurallarla sınırlamalara uğrarlar fakat yok edilemezler. Bazı durumlarda İd’in toplumsal yönlendirme etkisiyle yüceltmelere dönüşebildiği ve sanatçının da eserini yaratırken bu bilinçaltı itkiden yararlanarak bu oluşumu sağladığı belirtilmiştir.

Bozkurt (1995)’in de belirttiği gibi gözlenen ve gözleyen farklı olmaları nedeniyle psikanalitik yöntem, bilimsel bir yöntem olarak görülmüştür. Her sosyal bilimcinin üstü örtülü de olsa insan güdülenmesini açıklayan psikolojik bir teorisi olduğunu belirtir. Ersoy (1999) da iyi bir araştırmacı konusu olan insanların, tarihi ve kültürel süreçlerle iç içe geçmiş olan insanın iç dünyalarını derinliğine anlamak için çaba gösterilmesi gerektiğini belirtmiştir. Önemli olan, araştırmacının kullandığı psikolojik modelin

bilincinde olup olmaması ve bu modelin insan yaşamını tatmin edici bir biçimde açıklayabilecek zenginlik ve derinliğe sahip olup olmadığını açıklayabilecek güçte olmasıdır, diyerek çalışmanın önemiyetini vurgulamıştır.

Çalışmamızda tüm savunma mekanizmaları kullanılmamış, yas, taziye, matem oluşumunda bireysel ve kitlesel gerçekleştirilen ve bu alanda çalışmış araştırmacıların da öne sürdüğü eylemlerin çözümlemesi, psikanalitik/psikoterapik psikoloji kapsamında incelenmesi sağlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca çalışmamız için Sigmund Freud önemli bir kaynak konumundadır. Freud, psikanalistlerin içgörülerini kullanarak kültürel verileri incelediğini belirterek, bazı davranışların tarih öncesinden gelen bilinçdışı yapılar olduğunu belirtmiştir.

Totem ve Tabu (1913) adlı eserinde Freud, ilk insanları vahşi/ilkel olarak göstermiş ve babalarını öldürerek yiyen kardeşler grubu olarak tanımlamıştır. Duydukları suçluluk duygusu nedeniyle kardeşler böyle bir olayın tekrarlamamasına yönelik kurallar koydular ve bu kurallar günümüzde ilk sosyal organizasyonların ortaya çıkmasını sağlayan güç olduğu, ilk olarak Freud tarafından belirlenmiştir.

19.yüzyılın ikinci yarısında psikiyatrik hastalıkların etiyolojisinde organik nedenlerin rol oynadığı görüşü güç kazanmıştır. Bununla birlikte Freud, Jung, Adler gibi ilk psikiyatrist ve psikanalistler, nevrozlar başta olmak üzere psikiyatrik hastalıkların oluşumunda sosyal faktörlerin önemini dikkate almışlardır. Geçen yıllar içinde bir yandan kişilik bozukluklarının etiyolojisinde bile genetik ve biyolojik faktörleri araştıran biyolojik psikiyatri gelişimini sürdürürken, ilk kez 1969 yılında kültürel psikiyatri Amerikan Psikiyatri Birliği tarafından özelleşmiş bir çalışma alanı olarak kabul edilmiştir.

Etiyolojisi ne olursa olsun psikiyatrik tablonun davranışsal dışavurumu, kişilik özellikleri, bilinç ve bilinçdışı alanlar, kültür ile bağlantılıdır. Etimolojisi ise kültürün parçası olarak etnik köken ve özellikle felsefe, din ve psikiyatri ile özel bağlantı içinde olagelmıştır.

Tarih öncesi veya diğer bir deyişle tarihin yazılmadığı dönemlerdeki görece ilkel dönemlerde doğaüstü güçlerin, ataların ruhlarının fiziksel ve ruhsal hastalıkların oluşumunda rol oynadığı düşünülmüştür. Bugün hala çeşitli toplum, topluluk ve gruplarda benzer görüşler kabul görmektedir. Bugün, yirminci yüzyıl uygarlığının kazanımlarıyla hala ilkel toplumlardaki psikoloji anlayışını rasyonel açıdan anlamaya çalışmaktayız.

Yorumsamacı Yaklaşımda Anlama Kavramının Önemi ve Pozitivizm Eleştirisi adlı makalesinde Kaya (2019), Sosyal Bilimlerde Yorumsamacı Yaklaşımın, diğer adıyla Hermeneutik Bilim'in etimolojik kökeninin, Antik Yunan'a kadar dayandığını belirtmiştir. Antik çağda Hermes, tanrıların mesajlarını insanlara iletmekle görevliydi. Tanrıların dili ağdalı ve zor anlaşılır olduğu için insanlara anlaması için yorumlanarak aktarılması gerekiyordu. Yorumlamanın mitik dönemde başlamış olduğunu varsaysak bile epistemolojik anlamda ilk olarak 19.yüzyılda ortaya çıktığı belirtilmiştir (Göka, Topçuoğlu, & Aktay, 1999: 29).

Bu yaklaşım Max Weber tarafından ortaya atılmış ve gerekçelendirilerek savunulmuştur. Fakat sosyal bilimlerde etkin olarak kullanılma yolunu Wilhelm Dilthey sağlamış ve geliştirmiştir (Neuman, 2014: 130). Yorumsamacı Yaklaşımın genel anlamda amacı; sanat eserlerini yorumlamak ve yaratıcının yüklediği anlam doğrultusunda açıklamaktır. Bireysel eserleri, bireyin yüklediği anlam doğrultusunda yorumlayarak bağlamında açıklamak olarak belirlenmiştir. Anlama öğretisi olarak da adlandırılan bu yaklaşım ile dünya yaşamı bilimsel olarak ele alınmakta ve insan varlığının amacı doğru anlaşılıp sorgulanabilir olması sağlanabilmektedir (Keat & Urry, 2016; 267).

Fenomenolojik yaklaşımda (Varlık Bilim) (Göka, Topçuoğlu, & Aktay, 1999; 40), anlamın kökeni öznedir ve bu özne de insandır. Gadamer anlamının bireysel olduğunu ve çoğu zaman bu algılayışımızın temeline önyargıları yerleştirerek şekillendirdiğimizi belirterek, insanın her şeye önyargı ve peşin hükümlerle yaklaştığını ileri sürer. Bunun için bu bireysel ve öznel olan kör önyargının bulunup ayırt edilmesi gerekir. Birini yani öteki olarak adlandırdığımız nesneyi anlamamız kendi ufkumuzla alakalıdır. Gadamer; parça-bütün ilişkisi üzerine kurduğu savını, ikisi arasındaki bağlantının güçlü olmasına

bağlar. Bütün ise tek tek parçaların ele alınmasıyla anlaşılabilir, parça ise bütünden yola çıkılarak açıklanabilir (Göka, Topçuoğlu, & Aktay, 1999; 52, aktaran; Kaya, 2019). Bu parça-bütün ilişkisinin psikolojik anlamlandırması, ilgili ağıt türü üzerinden yorumlanmıştır.

Psikanalitik ekolün kurucusu Sigmund Freud (1856-1939) ve ekolde yer alan diğer kişiler ise Carl Gustav Jung (1875-1961), Alfred Adler (1870-1937), Karen Horney (1885-1952), Erich Fromm (Fromm, 1900-1980), Eric Erikson (1902-1994)'dur. Psikanalitik kuram; Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Alfred Adler vd., tarafından oluşturulmuş, Wilhelm Wundt (1832-1920) ise halkların psikolojisiyle kolektif bilince yüklediği derin anlamlar vasıtasıyla araştırma alanımıza dâhil edilmiştir.

Psikanalitik Kuram; Halk edebiyatı ürünlerine derinliğine yaklaşma ve insan bilinçaltının edebi türlere nasıl yansıdığını belirlemek için oluşturulmuş ve bu sayede insanı daha iyi anlamak ve eylemlerini çözümlemek için ortaya çıkarılmış, halk edebiyatında da işlevselliği olan bir kuramdır. Freud'un halk efsanelerinden yola çıkarak kuramı şekillendirdiği bilinmektedir.

Freud, Yas ve Melankoli adlı makalesinde (1917) ötekinin kaybını yas tutarak içinde bulunduğu korku ve suçluluk duygusundan kurtulma olarak gösterirken, *Totem ve Tabu*'da (1913) gerçekleşen ilk suçluluk duygusunun ritüelleştirilerek kayıpla artık arkadaş olduklarını, ruhunun huzura ermesi ve kaybın kendilerine zarar vermesini engellemek için törenle kayıp kişinin saygı unsuruna dönüştürüldüğü açıklanmıştır. Bu durumun oluşum süreci sonrası ise ilk sosyal organizasyonların oluştuğu aktarılmaktadır. Kısaca belirtmek gerekirse; suçluluk duygusunun cezalandırılma korkusundan geldiği ve iç sıkıntısına yol açan bu duygunun telafi edilmezse başına kötü şeyler geleceği endişesinden hareketle ritüelin gerçekleştiği savunulmuştur.

Psikanalitik Topografik kuramında (bilinç, bilinç öncesi/bilinçdışı), içgüdüler kuramında (ruhsal enerji; kaynak, amaç, obje ve itici güç), bir sınıflandırma yapan Freud (1923), içgüdülerin kökeni olan bedensel durumların yeterince bilinmediği gerekçesiyle önce içgüdülerin bir listesini çıkarmış, sonraları içgüdülerin tümünü iki ana bölümde toplamıştır: Yaşam içgüdü (eros) ve ölüm içgüdü (thanatos).

Ölüm içgüdüsünün önemli bir türevinin saldırganlık dürtüsü olduğunu açıklamıştır. Freud'a göre saldırganlık, insanın kendine dönük yıkıcı eğilimlerinin dış dünyadaki objelere çevrilmesidir. İnsanın kendine savaşımlı ve başkasına saldırısı karşıt güçlerin varlığıyla gösterilir. Kendini yok etme ile yaşam içgüdüsü birbirinin yerine geçebilme potansiyeline sahiptir ve birbirini etkisiz kılabilen güçtedir. Freud, gelişim kuramı kapsamında yapısal kişilik kuramını id, ego, süperegö olarak tanımlamış ve kavramları şöyle açıklamıştır; çok geniş anlamda id; kişiliğin biyolojik yönünü, ego; psikolojik ve süperegö toplumsal yönlerini oluşturmaktadır.

Ölüm kaygısı ve hayatı yitirme korkusunun tamamen cezalandırılma tepkisinden doğduğunu belirtmiştir. Ölüm ve hayatı yitirme korku/kaygısının olumlu bir terapiyle sonuçlanması, Anadolu kültüründe ağıt ve taziye ortamlarında gerçekleşen ritüeller aracılığıyla kolektif bir şekilde gerçekleşmektedir. Jung analitik psikolojisinde (1914) kolektif bilinçsizlik yapısının bütün insanların paylaştığı bilinçdışının, bir dış yapı olduğunu belirterek kuramını bu temel üzerine inşa etmiştir. Adler'in bireysel psikolojisi (1912) ve Jung (1914)'un analitik psikolojisi kapsamında birey, kolektif ve W. James (1902)'in din psikolojisi; ağıt, ağıtçı, toplum, kimlik kavramları bağlamında açıklanmıştır. Söz konusu eylemler yas/taziye boyutunda incelenmiş ve bu kişilik örüntülerinin ağıt türüne katkıları değerlendirilmiştir.

Türkçede 'yas', hem bir duyguyu hem de kayıptan sonraki yaşantıyı; mekân ve zaman boyutuyla ifade etmek için kullanılır. Yas, matem, taziye gibi kavramlar birbirinin yerine kullanılıyor olsa da arada önemli farklılıklar olduğu görülmüş ve bu ayırdetme literatür taraması yapılarak açıklanmıştır.

Ağıtlar ilk edebi türler olduklarından ve birçok psikolojik duyguyu bir arada ortaya koyduklarından ötürü bu ambivalence², yas sürecinde yaşanan duygu durumlardaki zıtlıklar ile; alkış/kargış türündeki ilençlerin ağıt metinlerine nasıl yansıdığı tespit edilmiş, örnek metinler üzerinden ifade edilmiştir. Ayrıca sevgi-nefret, dua-beddua gibi zıt duyguların biraradalığı açıklanamayan bazı duyguların arkaik derinliği olduğunu da göstermektedir.

² Ambivalence; bir kişi veya bir durumla ilgili olarak zıt duyguların, fikirlerin, isteklerin birlikte varolması anlamına gelir.

Ağıtın psikolojik yansıması katarsis etkisi başta olmak üzere aynı zamanda nesne ilişkisinin arka planını da sorgulamayı gerektirmiştir. Bastırma, yüceltme, korku, suçluluk vb. imgelerin derinliği bu minvalde ele alınmıştır. Ağıt yakılırken bastırma ve suçluluk temel kavramları çerçevesinde, kaybın ardından gerçekleştirilen eylemlerde korku, yüceltme, unutma, tekrar, kefarete gibi Freud tarafından temel kavramlar olarak sunulan bu kavramların ağıt metinlerinde nasıl ifade edildiği; bilinçdışı, tekrarlama, aktarım bazında da açıklanmaya çalışılmıştır.

Freud aktarım kavramını ortaya atarken, bilinçdışında olan ve gerginlik yaratan durumun, davranışta tekrarlanması olarak belirtir. Bu durumda kadınların beden hareketleri/salınımların kültürel anlamları da bu psikanalitik sav gözönüne alınarak açıklanması mümkün görünmektedir. Aktarım, bilinçdışının gerçekliğinin eyleme konmasıdır. Eylemdeki davranışın neyi ima ettiğini ortaya çıkarmak analistin yorumu dâhilinde gelişen yeniden inşasına bırakılmıştır ve bu hareketler dürtü ile açıklanmıştır (Lacan, 2013: 137). Dürtü tamamen dinamik bir yapıya sahiptir ve bunu sadece hareket olarak belirtmek yanlışır. Söz konusu enerji tamamen libidinaldır ve farklı bir düzlemde açıklanması gerekir. Bu itilimin biyolojik açıklaması yetersizdir çünkü sabit bir ritmi yoktur. Freud'un dürtüyle ilgili ilk söylediği şey şu şekilde ifade edilecek olursa; gecesi gündüzü, baharı kışı, inişi çıkışı olmadığıdır. Sabit bir kuvvet olarak görülen dürtünün, spontane gelişen ani hareketlerden ve metinlerdeki semboller doğrultusunda açıklanabileceği ve de analistin deneyimi doğrultusunda anlamlı bir çıkarsama ile yorumlanacağı belirtilmiştir. Freud, her dürtünün ölüm bölgesiyle temel akrabalığını belirterek, dürtünün hem bilinçdışında cinselliği mevcut kılan hem de özünde ölümü temsil eden iki yüzünü birleştirmiş oluyor.

Freud'a göre kültür ve uygarlığın bütün çabası, "libido"muz toplumsal kurum ve kuralların hizmetine vererek bunun karşılığında insana tinsel özde hazlar sağlamaktır. Bilinçdışı esasının belli bir zamanı vurgulamak olmasından kaynaklı, bilinçdışından açılan ve kapanan bir şey gibi bahsettiğini anlıyoruz. Bilinçdışı farkında olunmadan davranışa yansıyan niteliklerdir. Kavramsal olarak ağıtıda ne şekilde yer almıştır veya kaybın adının yerine başka adlar söylenmesi gibi tabu olan kavramlardan faydalanılarak ağıtta yer alan ifadelerin insan bilinçaltındaki derinliğinin anlaşılması için psikanalitik

çözümleme, Freudyen “Psikanalitik Folklor Kuramı” çerçevesinde ele alınmıştır (Freud, 1917).

Yas ve Melankoli açısından ağıtlar incelendiğinde; Yas ve Melankoli’de kayıplar, yaşamın doğal bir parçası olarak görülmektedir. Ölüm ise son ve geri dönüşsüz kayıp yaşantısının prototipidir. Birey, kaybın ardından biyo-psiko-sosyal bir değişim içine girer ve bu değişim Freud (1917) tarafından yas çalışması olarak tanımlanır. Yas ile birey yeni bir yapılanmaya girer ve halkbilimsel açıdan bu, geçiş sürecidir. Yas ile kaybedilen yaşam enerjisi bu süreçte yeni yaşama yatırılarak hayatın devamını sağlaması için kullanılmak zorundadır. Ağrılı bir süreç olduğunu belirten Freud, bu sürecin doğal olduğunu ve yaşanması gerekliliğini vurgulayarak, bireye müdahale edilmemesini tavsiye eder. Bu acılı süreçte savunma mekanizmasının da kabullenme sürecine katkısının olduğu belirtilmektedir. Freud, yas ve melankoli adlı kitabında; gerçek ve gerçeği test etme ile sevilen nesnenin artık olmadığını kabul edilmesini göstermiş ve bu gerçek sonucunda libidonun bu nesneden geri çekilmesi gerektirdiğini öne sürmüştür. Sevgi nesnesine bağlanma ve geri çekilmek istememe gereksinimi farklı bir karşıt gücün doğmasına sebep olur. Her ne kadar yaşamda bağlanabilecek farklı sevgi nesneleri olsa da bireyler isteyerek içine alınmış libidinal nesneden ayrılmak istemezler. Bu iddiası evrensel olarak kabul gören bir sonuçtur. Bu acı gerçeğin kabullenilmesi gerektiği ve çok yavaş gerçekleşen bu acılı uzlaşmanın gerekliliğini mental ekonomi ile açıklamanın hiç de kolay olmadığı belirtilerek, bu çekilen acının doğal ve yaşam boyunca onunla, geride kalanla birlikte çekileceği gerçeğini kabullenmenin doğru olduğu vurgulanmıştır. Söz konusu doğal acı gerçekleştiğinde, yani acı ile yüzleşilmeye başlandığında, bireyin egosunda yas çalışması başlar ve birey bu süreçte inhibisyonlardan kurtularak yastan sonra özgürleşir denmektedir. Yas içinde olan birey, egosunu devreye sokmakta güçlük çeker, dolayısıyla inhibe bir durumda kalarak her şeye ilgilerini yitirmiş olduğunu görürüz.

Yasta dünya, melankolide ise ego değersiz ve boş hale gelir. İkisi arasındaki fark, kişinin benlik oluşumunu sağlayan sancılı bir sürecin de işaretleri olarak görülmektedir. Bireyin bu süreçte kendine karşı acımasız olmaması gerekmektedir. Kendine karşı vicdanlı olmalı ve egosuna karşı yürüttüğü sevgi kınamalarını savunma mekanizmaları aracılığıyla dış nesnelere yöneltebilmelidir. Bu sürecin anlaşılması kolaydır çünkü

geçmişte bir nesne seçilmiş, libido özel bir insana bağlanmıştır. Bu özel insandan ayrılma durumunda; ölüm veya terkedilme ile oluşan hayalkırıklığı sonucunda bireyin nesne ilişkisi yıkılır. Bireyin libidosu nesneden kendini hemen çekerek başka bir nesneye bağlanamadığından, bireyin direnci düşer ve nesne Ego içine hapsedilir. Kendini terkedilmiş hisseden birey, terkedenle özdeşime girer ve kaybedilen nesnenin gölgesi üzerine düştüğü için Ego, terkedilmiş nesneymiş gibi davranır. Bu kompleks durumla savaşıyan Ego, bir yandan sevilen ile ayrılmakta zorlanır, diğer yandan yaşama devam etme gereksinimi ve enerjisini doğru kullanma gereksinimi ile boğuşur.

Otto Rank'ın belirttiği gibi bu çelişki, narsistik bir temele dayanmaktadır. Bu nedenle bu kopuşu sağlamada zorlanılmakta ve nesneye yatırılan enerji narsistik gerilemeye maruz kalması endişesiyle çabuk vazgeçilememektedir. Kayıpla özdeşim kurulmasını erotik boşalım gibi bir doğal nedene bağlayan yazar, kayıpla daha önce yaşanan çatışmaların bile hatırlanmak istemediği için bu ilişkiden kopamadığı belirtilmiştir. Ego'nun kendi dışındaki nesnelere yönelmesinde özdeşim ilk sırayı alır. Narsistin kendi dışındaki bir nesneye yönelmesi ancak yiyip yutarak içe alması yani kendi ile özdeşime girmesi ile mümkündür. Kaybın olduğu durumlarda bu karşıt duyguların devreye girmesi ambivalan bir durum yaratır. İlerleyen ve tekrarlayan bu durum obsesyonel nevroza yatkınlığı gösterir ve bu durumda birey, kendinin bu kayıpta suçlu olduğunu ve kayba neden olduğunu düşünmesine sebep olur. Bu tür obsesyonel depresyon durumlarında, ambivalansa neden olan çatışmanın doğmasına sebep olan regresif içe çekilmenin olmadığı ve bu tür depresyonların tek başına enkaz yaratabileceğini göstermektedir. Söz konusu özdeşimin sağlanması her zaman yoksunluğa işaret eder ve bundan kaçınmak için içe atılan nesne karşıt tepki gösterilerek nefrete dönüştürülmeye çalışılır. Bu durumda nesne aşağılanır, nesneye acı çektirilir ve sonuçta birey bundan sadistik doyum elde eder.

Yasta olan birey için zaman, ayrıntılı bir gerçeği değerlendirme yapılması için gereklidir ve bu iş tamamlandığında Ego libidoyu yitirilen nesneden kurtarmayı başarabilir. Gerçeğin doğru değerlendirilmesi ise zaman içinde olan bir durumdur. Henri Bergson (1959) gerçek zaman kavramının bilinçte gerçekleştiğini ve madde üzerinde hâkimiyetinin olmadığını vurgular. Mekânda ve uzayda olan zamanın matematiksel olduğu ve süre kavramının ise daha arı olduğu belirtilerek bunun da bilinçte meydana

geldiğini belirtmiş, buna bağlı olarak hafızanın uzay zaman dışında olduğu ve bilinçte tezahür ettiği açıklanmıştır.

Psikanalitik yöntem ile bilinçte gerçekleşen bu olgularda çalışılma yapılmış olmasından kaynaklı, bazı bireylerde gerçekleşen bu tür ruhsal durumlar için terapötik düzelme sağlayan yöntemler denenmiştir. Melankolinin mani ile sonuçlanması, bireyde uzun zamandır bulunan içsel sıkıntının bedensel enerji olarak dışa çıkıp, farklı yollarla boşaltılması ile gerçekleşebilmektedir.

Öncelikle, normal yasta nesne yitimi ile baş edilmeye çalışılır ve bu sürede Ego'nun tüm enerjisi tüketilir. Tükenen enerjinin sağaltım sağlayıp sağlamadığı konusunda bir açıklama yapmayan Freud, yasın kullandığı enerjinin hangi libidinal kaynaktan geldiğini her zaman bilemeyebileceğimiz ile açıklamaktadır. Kayıpla ilgili yaşantının ve anıların devreye girmesiyle libido, kaybedilen nesneden ayrıldığını farkederek. Bu kaybın yerine kendini koyan birey, yaşamış olmaktan dolayı narsistik bir duygu içine girip kayıpla bağlantısını böylece koparır. Bu ayrılma işi yavaş gerçekleştiğinden kopma gerçekleştiğinde enerji de tükenmiş olmaktadır. Anıların biranda değil aşamalı olarak gelmesi ve her defasında aynı monotonlukta olan bu ağıtımsı anıların bu durumu yaratmış olduğu belirtilmektedir.

Bireyin yitirdiğini düşündüğü nesne ile duygusal bağın yüksek olması, ayrılmanın gerçekleşmesini güçleştirmektedir. Nesnenin azar azar Ego'dan ayrılması bireyin bilinçdışındaki direnç durumunun esnekliğine bağlı olarak gelişebilmektedir. Yas ve melankolide libidonun kurtarılması ve bilinçdışından bilince çıkmasında hiçbir engel olmamasına rağmen melankolide bu süreç bağlantı nesnesinden kopamadığı için güçleşir.

Freud (1917) ile beraber psikanaliz çalışmalarına başlayan ve fikir olarak daha sonra ayrılan Jung ise kendi 'analitik psikoloji' kuramını geliştirip bu tür durumların bireysel değil, kolektif bilinçdışının dışavurumu olduğunu savunmuştur. 'Arketip', adını verdiği bu imgeler, edebiyat eleştirisi yöntemi olarak da kullanılmış ve psikanalitik eleştirisi kuramıyla benzer sonuçlara ulaştığı görülmektedir. Jung'un teorisini anlamak için onun bakış açısını kabul etmek ve psişik olgunun tüm gerçekliğinin farkına varmak

gerekmektedir. Bu anlayış için bilinmesi gereken temel kavramlardan ilki ‘psişe’dir. Jung’a göre psişe, ruhtan daha geniş ve kapsamlı olan bilinçli ya da bilinçsiz psişik süreçlerin bütünüdür (Jacobi, 2002: 19). Psişe, bilinç ve bilinçdışından oluşmaktadır. Kolektif ve bireysel bilinçdışı arasındaki bu fark, açık bir şekilde ifade edilmiştir: Psişik bütünlük dört ana fonksiyondan oluşmaktadır. Bunlardan düşünme ve hissetme; bu her iki düşünce de mantıksaldır; düşünceyi doğru ve yanlış bilme yoluyla, hisle ve duygular aracılığıyla değerlendirir (Jacobi, 2002: 26-27).

Duyumsama, sezme ise duyuları kullanmak yerine içsel algı kapasitesini kullanan fonksiyondur. Jung’un dört arketip kuramından biri olan ‘anne arketipi’ bilhassa bunun üzerinedir. Annelik içgüdüleri gereğinden fazla kuvvetlenen kadının, hayattaki tek amacının doğurmak ve yaşamını çocukları üzerinden yaşamak olarak planlar.

Edebiyat eserlerinde asıl anlamın yerine mecaz, sembol ve alegori gibi edebi sanatlar kullanılır. Freud’a göre esas olan çocukluk süreci, cinsellik ve saldırganlık iken; Jung’a göre evrensel bilinçdışı ve arketiplerdir. Bireysel bilinçdışı tek bir bireyin deneyimlerini yansıtırken; kolektif bilinçdışı tamamen insan türünün deneyimlerinden oluşmaktadır. Görmez (2019), Arketip ve psikanalitik kuramın özlerinde psikoloji alanına dâhil olduğunu vurgulamış ve İnterdisipliner çalışmanın da gerektirdiği üzere öncelikle edebiyattan da faydalanarak birbirini tamamlamaları dolayısıyla bu kuramların ne olduklarının ve nasıl kullanıldıklarının bilinmesinin gerekliliği vurgulanmıştır.

Lacan’a göre yasta, ‘Gerçek’in yani kaybın bir kısmı kabullenilir ve bu kayıp bir süre sonra simgesel alana taşınabilir fakat melankolide nesne gözönünde olduğu için bu gerçekleşmez (Grigg, 2016). Lacan’ın bu imgesel, simgesel ve gerçeği içeren topolojik kuramı içerisinde, kayıp sonrasında yaşanan yas ve melankoli durumları şöyle ele alınabilir. Yas süreci bir kayıp durumu ile başlamaktadır. Bu kayıp sonrasında özne Gerçek’in (Real) bir kısmı ile yüzleşmek durumunda kalır. Gerçek olan ise yokluktur. Yokluk ve kayıp arasındaki ince çizgi aktarılarak, kaybın daha spesifik olduğu dolayısıyla kaybolduysa tekrar geri dönme gibi bir seçeneğin olduğu düşünülür.

Bireyin kaybın yokluk olduğu gerçeği ile bir anlık karşılaşması söz konusudur (Grigg, 2016). Bu durumda bilinçte beliren karmaşa Lacan'a göre tam da kapatılmak istenen, yok olması için savunmaların devreye girdiği bilinçdışı bir olgudur (Evans, 2006). Örneğin yaşam olayları esnasında meydana gelen kaza, afet, olay vb. ya da vücudun kendisi gerçek olandır ve yakıcı olmasına rağmen kabullenilir. Bu afetler sonrasında gerçekleşen ölüm ise bireyin gerçek ile kayıp arasında yaşanan bir anlık karşılaşması, bireyin yeniden konumlanmaya geçip geçemeyeceği ile ilişkili olarak gelişir. Simgesel alana taşınabilen bu kayıp ile birey yas evresine geçer. Yani birey, kaybın etrafında yeniden bir konumlanma gerçekleştirir.

Kayıp kişi ile olan tüm anı ve beklentiler simgesel alanda yeniden işlenerek birey, özgür ve ketlenmemiş duruma gelir (Freud, 1917: 245; Grigg, 2016). Lacanyen yorum ile Freudyen yorumun benzerliği bu noktada görülmektedir. Bireyin bir anlamda özgürleşmesi ancak kaybın simgesel alana taşınmasıyla mümkündür. Bu simgesel alan, her kültürde ve her inanışta farklılaşarak gerçekleştirilen ritüel alanın yaşatılmasıyla sağlanır. Merasim ya da ritüel aracılığıyla kayıp kişi tüm anı ve beklentiler dâhilinde simgesel alanda görünür kılınarak, hatırası için bu alanda yeni bir çentik bırakılarak, anılar için kayıt altına alınması sağlanır (Grigg, 2016: 138).

Lacan, burada anılaştırmanın çentik metaforuyla ilişkilendirilmesinin boşuna olmadığını, Freud'un belirttiği gibi kaybolan ile tüm bağların koparılarak, nesnenin unutulması ve yasin sonlandırılarak bireyin özgürleşmesi şeklinde gerçekleşmediğini öne sürmüştür. Kaybolan nesnenin asla unutulmayacağı ve bireyde can acıtıcı bir iz bırakacağı fakat ilk andaki kadar acı olmayıp, kayıp kişi gösterenler ağındaki yeni yerinde ritüellerle hatırlanacağı belirtilerek, karşı bir duruş sergilemiştir. Kaybın bu yeni konumu farklı teorik açılımlarda atalar kültü olarak ifade edilmiştir. Lacan'a göre, yas durumundaki birey bu kabullenmeyi sağlayarak simgesel alanda bu kayıp ile baş edebilirken, melankoli durumunda bu geçişin kayıp ile karşılaşma devam ettiği için yeniden örgütlenmeye geçilemediğini öne sürmüştür. Freud ve Lacan'ın yas ve melankoli üzerine olan kuramlarının mevcut çalışmalarda incelenmesi, birtakım tartışma konularını akla getirmiştir. İlk olarak melankolinin kaygıya sebep olduğu ve Lacan'a göre kaygı, kaybolanın yerinin doldurulabileceği hissinin bireyde doğmasıyla 'eksikliğin eksikliği' (lack of lack), bireyi uyarmakla görevli yükümlü olur.

Bir diğerk ifadeyle kaygı, Gerçek (Real) ile kaçınılmaz bir yakınlığı korumayı önler biçimde özne için uyarıcı bir işlevdedir (Melman, 2009). Birey, eksik ve kayıp arasında bir bocalama yaşamaktadır. Bu gel-git, melankoli ile telafi edilir. Çünkü birey, gerçek ile karşılaşmakta zorluk çekmekte ve psişik dünyada kayıpla ilişkisi sayesinde kaygıdan uzaklaşma çabası göstermektedir. Bu uzaklaşma isteğı koruyucu olarak gözükse de melankolide jouissance ve ölüme götüren bir noktaya ulaşabilir (Özkan vd., 2020: 329-330). Bu eylemsellik durumunda bireyde anksiyete oluşabilmektedir. Anksiyete içinde olan bireyler, olması yakın bir hayali felaket duygusuyla fevkalade huzursuzdurlar. Anksiyete, aslında patolojik manada bir korku olmakla beraber bunu ilk kez psikanalitik açıdan araştıran Freud olduğunu belirten Katipoğlu (2011), tüm bu fiziksel şikâyetlerin altında yatan sebep, sıkıntı veya Freud'un ifadesi ile anksiyete olup, bunun diğerk adı da bunalım nevrozu olduğu belirtilmektedir.

Freud, önceki makalelerinde anksiyeteyi doğum travmasına bağlamıştır fakat daha sonra cinsellikle bağdaştırarak, cinsel dürtülerin tatmin olmaması anksiyeteye sebep olur demiştir. Yani Freud'e göre cinsel arzular, direk ya da dolaylı bir tatmin ortamı bulamazsa var olan bu enerjiler, yön değiştirip anksiyete'ye dönüşür (Levit, 1967). Anksiyete oluşumuna sebep olan bir başka nedenin de iç ve dış çatışmalar olduğu belirtilerek, dış çatışmaların bir şekilde üstesinden gelinebileceğı fakat iç çatışmalar konusunda ciddi gerilimlerin ortaya çıktığı belirlenmiştir. *Çatışmalar*, İki farklı isteğın veya duygu, düşünce ve isteğın etkisi altında kalma ve tercih yapamama durumu olarak tanımlanmaktadır. Bu çatışma istenilen olduğu kadar istenilmeyen iki durum veya biri istenilen diğerk istenilmeyen durumlar için de söz konusudur.

Freud tarafından üçe ayrılan anksiyete önem ve ehemmiyetine göre şöyledir; gerçeklik anksiyetesi korku ile eş anlamlıdır, törel anksiyetede ise özellikle vicdan azabı ve değışik suçluluk duyguları bulunmaktadır. Freud'un en tehlikeli gördüğü anksiyete ise nörotik olanlardır. Cinsel istek ve dürtüler anlamına gelen libido'nun baskı altına alınması sonucunda anksiyete nevrozu oluşur ve bu nevroz tüm nörotik reaksiyonların çekirdeğidir (Freud, 1975). Freud'un genel nevroz ve özellikle anksiyete oluşumlarının çoğunda libidal isteklere yer vermesi ve dini nevroz olarak göstermesi hem çağdaşı olan bilginlerce hem de sonraki birçok bilgin tarafından eleştirilmiştir (Katipoğlu, 2011: 262).

Dine bakış açısı hususunda iyimser olup saygın davranan ve Freud'un aksini savunan Jung, "Psikoloji ve Din" adlı eseriyle dinsel yaşamın önemine vurgu yapmıştır. Jung'a göre insan psişesini anlayıp kişiliği hakkında konuşmak sadece psikanalizle mümkün görülüyor. Çünkü sosyal olan insanın aynı zamanda metafiziğe de ihtiyacı vardır ve bu metafizik de dini düşüncenin baskın etkisiyle ortaya çıkabilmektedir. Freud, din ile ilgili düşüncelerini daha önceki makalelerinde psikonörotik insanların davranışlarını gözlemlerken aktarmış ve dini düşüncelere sahip insanların da bu hastalıklı insanların belirtilerini gösterdiğini savunmuş ve bu insanlardaki belirtileri obsesyon nevrozuna benzetmiştir. Dini yaptırımların ezbere ve dayatılarak yapıldığını ve suçluluk duygusunun kompleks bir durumda tekrarlandığını düşünen Freud'a göre nevrozlu insan ile din düşüncesinin benzerlikleri barizdir, ikisindeki dışavurumlar evrensel olup insanların yaygın rahatsızlığıdır (Freud 1961, aktaran; Katipoğlu, 2011).

Jung'a göre görünümde kendini ortaya çıkaran şey kollektif bilinçdışıdır. Kollektif bilinçdışı, her ne zaman canlı bir yaşantı haline girer ve bir çağın bilinçli görünümü üzerinde etki yaparsa bu olay, aynı çağda yaşayan herkes için önemli olan yaratıcı bir eylem olur. Kolektif bilinçdışı, Jung'un birincil imgeler diye adlandırdığı gizil imgeler topluluğundan oluşur. Bu imgeler psişenin ilk gelişim aşamasını oluşturur ve insana atalarından aktarılırlar. Yalnız insanlık tarihinin değil, insan öncesi evrimin de ürünüdürler. Bu ırksal imgeler, insanın vaktiyle atalarının geliştirmiş olduğu davranışlara benzerlik göstermesine neden olan eğilimler ve gizil güçlerdir.

Analitik psikolojinin kurucusu olan Jung, klinik çalışmalarının yanı sıra, toplumsal ve dinsel konulara ve çağdaş sanat akımlarına da eğilmiştir. Ağıtın toplumsal işlevinin yanında, bireysel yaratıcılığın toplum adına yapıyor olması, ağıtın kolektif bilinçaltını besleyen bir yapıda olduğunu göstermektedir. Jung'un kolektif şuuraltı/bilinçaltı bu hususta destekleyici yorumlar sunmamızı sağlamıştır.

Jung, bilimsel çalışmalarının ana kaynağını arketipler üzerine kurmuştur. Tanımını yaptığı arketipler arasında; doğum, yeniden dünyaya geliş, ölüm, güçlülük, sihir, kahraman, çocuk, üçkâğıtçı, akıllı ihtiyar, toprak ana, dev gibi imgeler, ağaçlar, güneş, ay, rüzgâr, ırmak, ateş ve hayvanlar gibi doğal objeler, yüzük ve silah gibi insan yapısı objeler olarak gösterilmektedir. Jung, arketiplerin gerçek yaşam ve objelerin sayısı

kadar olduğunu belirtmiştir. Canlı görüntüler şeklinde olmadığını belirten Jung, gerçek arketipin banyo edilmesi gereken filmler gibi olduğunu belirtmiştir. Anne arketipinin gözümüzde canlanan bir kadının fotoğrafı olmadığı, gerçek yaşamla karşılaştırıldığında bu belirsiz imgelerin canlı ya da cansız varlıklara dönüştüğünü belirtir. Arketipler, bağımsız yapılar oldukları gibi bazen bir araya gelerek yeni alışımları oluşturabilirler. Örneğin, kahraman arketipi şeytan arketipiyle birleşerek “acımasız lider” tipinde bir insanı oluşturabilir. Jung’a göre arketipler evrenseldir fakat anlamları kültürden kültüre değişebilmektedir.

Arketiplerin evrensel olduğunu ve her kültürde farklı şekillerde yansımalarının kültürel motif ve anlamlandırma aracılığıyla sağlandığını belirtir. Her insan aynı arketipe sahiptir fakat kendi arketipini bulduğunda, yakın olduğu çevreyle bu imgeyi şekillendirerek farklılaştırabilir. Bazı arketipler kişiliğin oluşumunda çok önemli bir rol oynadıklarından Jung onlara özel bir yer verir, bunlar: *Persona*, *anima*, *animus*, *gölge* ve *ben* olarak gösterilmektedir (Geçtan, 1998: 177-178). Kişiliğin oluşumunu bunlara bağlayan Jung, tüm bunların oluşumunu da ruhsal enerjiye bağlar ve bu ruhsal enerji Freud’un bahsettiği libido enerjisinden farklıdır. Jung’un tanımladığı ruhsal enerji, açlık, susuzluk, cinsellik ya da duyguların doyurulmasıyla sağlanır, bilinç düzeyinde ise istek ve istem biçiminde belirlenir (Geçtan, 1998: 184). Jung, ruhsal enerjinin harcandığı alanın kişinin kimliğini ve persona ve gölgesini de içerecek geniş bir yatırım olduğundan sözeder.

Kadınların ruhsal enerjisi, bulunduğu kültürdeki kalıpyargılar doğrultusunda kolektif olarak üretilme zorunluluğu taşıyor. Bu nedenle kişiliğin gelişiminde toplum ve kültür önemli bir noktadadır ve dinamik olan bu olgular ile toplumun öne çıkardığı kişilik tipleri de bir dönemden başka bir döneme değişebilmektedir. Bir dönemde duygulara önem verilir, bir diğerinde düşünme ön plana alınır. Değişen bu durumlar ile kişilik dengeleri de bozulmaya maruz kalır. 1960’ların sonlarında bireyleşen toplumla birlikte erkeklerin ve kadınların kişilik yapıları da değişmeye, dönüşmeye ve bilinç alanı önemli olmaya başlamıştır. Bazı kültürlerde sezgi hala önemliyken ki bu ülkeler Uzakdoğu ülkeleridir. Bazı kültürler de bireyselliği öne çıkardığı için içedönük ve düşünmeyi ön plana almıştır (Geçtan, 1998: 194).

Psikanalitik Halkbilimi Kuramları başlığıyla Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş adlı kitabında Çobanoğlu (2019), folklorun biyo-psiko-sosyal yapısını Freud, Jung ve Wundt özelinde açıklayarak, bu kuramsal bakış açılarının halk anlatılarındaki tezahürlerine değinmiştir. Her birinin kuramsal yaklaşım ve yönteminin okullaşarak takipçileri tarafından devam ettirilen, çıkış noktaları farklı olmasına rağmen insan düşüncesinin ve bu düşüncenin edebi metinlerle aktarımı noktasında birleştikleri temel kaynak aynı durmaktadır. Örneğin; Sigmund Freud Okulu; bilinçaltı düşüncenin işlevselliğini öne çıkarmak için mitlere ve peri masallarına, tabulara, şakalara ve batıl inançlara büyük ağırlık vermiştir. Freud'un takipçileri halk geleneklerinin ve inançlarının; ayinlerinin, halk oyunlarının ve hikâyelerinin gizli anlamlarını ortaya çıkarmak için çalışmalar yapmakta ve bu okul genel olarak ortodoks halkbilimi araştırmalarında biraz istihza ile karşılanırsa da günümüzde de faaliyetlerine devam etmektedirler.

Freud'un bilinçdışı dediği bastırılmış ve gün yüzüne çıkması zor olan bu isteklerin şekil değiştirerek varlığını sürdürmesini Ernest Jones (1879-1959), bastırılmış fücür isteklerin halk inançlarında gizli olduğunu ve bu tür isteklerin ataerkil ve münzevi kilisenin beslediği oedipal duygular olarak görülebildiğini belirterek, Freud yaklaşımını desteklediğini ve sürdürdüğünü göstermektedir. Diğer bir halkbilimine Psikanalitik yaklaşımı sürdüren önemli isimlerden birinin Erich Fromm olduğunu belirten Çobanoğlu, halkbilimine katkısını şöyle belirtmiştir: R. M. Dorson'un (Dorson, 1972a: 27-27) tespitlerine göre, E. Fromm düşler, mitler ve peri masallarının psikanalitik yorumu konusunda ilk eseri yazmıştır. Fromm, Jonah hikâyesinde görüldüğü gibi mitsel ilişkilerdeki evrensel simgeye değinmektedir. Bu hikâyede Jonah, gemi ambarında sürekli olarak beşikte gibi sallanmaktadır. Okyanus, derin bir uyku ve balinanın karnı, bunların tümü anne rahmindeki fetusu ve koruyucu yalnızlığın iç deneyimini örneklendirmektedir. Fromm, hayallerin yorumlanmasında olası çeşitlilikleri ve incelikleri göstermeye çalışmaktadır. Kariyerine psikanalist olarak değil de halkbilimci olarak devam eden Roheim (1891-1953), "Rüyanın Kapıları" (The Gates of Dream) adlı muhtasar çalışmasında pek çok mit ve masalı incelemiştir. Roheim, incelemelerinde düşü; mit ve masalla paralel olarak değil de onların habercisi olarak ya da düşün mitleri oluşturmak için bilinçdışı hayallerle birleştğini düşünmektedir (Çobanoğlu, 2019).

Freud'un araştırma konumuzla ilintili tüm çalışmalarını inceleyecek olursak, başta Yas ve Melankoli, Totem ve Tabu olmak üzere ağıt metinlerinin imgesel dışavurumunun derinlik psikolojisi kapsamında irdeleyen tüm kavramları, Freud kitaplarında ve makalelerinde ele alınmıştır. Daha sonra kendisinden bazı düşünce farklılıklarıyla ayrılan ama aynı yolu izleyen Carl Gustav Jung, Alfred Adler, Otto Rank, Erich Fromm, Victor Frankl, McWilliams ve E. Kübler-Ross gibi psikanalitik kuramın farklı yaklaşımlarında öncü olan kuramcılarının çalışmaları incelenerek, ilgili kavramlar çalışma bağlamımız ışığında açıklanmıştır. Türkiye'de bu araştırmacıların kuramları ve ilgili kavramlar doğrultusunda çalışmalar yapan diğer bilim insanlarının çalışmaları da bu minvalde incelenip çalışmamız kapsamında değerlendirilmiştir.

Freud'un ölüm üzerine yazdıklarını detaylı derleyip toparlayarak, psikanalitik yaklaşımın temeline yerleştirdiği çeşitli anlayışları yakından inceleyen ve bazı durumların derinliğinin sosyal hayatta karşılığını bulabileceğimizi belirten Şensoy (1997), Freud kuramından hareketle bunlardan ilkinin, ölümün bilinçdışında yeri olamayacağı ve insanların bilinçdışında ölümsüz olduğuna inandığı varsayımıdır. Bunun sonucu olarak, ölüm kaygısı diye bir şey, başka bir kaygının şekil değiştirmiş hali olmadığı sürece imkânsız olduğunu vurgulamasıdır. Freud psikanalizde ölüme, ölüm içgüdüğü aracılığıyla yer verir. Bu güdünün evrensel olduğunu belirten Freud, kişilerin ölümsüzlük için yıkıcı eylemlerde bulunabileceğini öne sürmüştür. Aynı zamanda bu bitmek bilmez salınma, arayış ve yıkıcı eylemlerin ancak ölüm ile sonuçlandığında bittiğini vurgulamıştır.

Freud'un öğrencisi ve en yakın takipçisi olmasına rağmen Jung, daha sonraları Freud ve takipçilerinin "Psikanaliz Okulu" olarak da bilinen adını ve tamamen cinsel simgelemelere dayandığı söylenebilecek olan kuramsal yaklaşımlarını reddederek "Analitikal Psikoloji" adıyla bilinen kendilerine has ayrı bir okul oluşturmuştur. Hem Freud, hem de Jung, mitleri ve peri masallarını simgeleme yöntemiyle yorumlamaktadırlar. Yöntemlerin birbiriyle uyusabilir olması nedeniyle Joseph Campbell gibi Jung'un tabir caizse en coşkulu takipçisi bile dünya mitolojisine dair yorumlarında Freud türü yorumları çalışmasında kullanmıştır.

Freud'un yaklaşımına özgü ikilemler olan erkek-dişi, fallus-vajina, Jung'da cinsel terimler olarak değil de metafizik terimler olan bilinçli olma-bilinçdışı olma, yaşam-ölüm, tanrı-şeytan, biçimimde görülmektedir. Her ikisi de yorumlarını bilinçaltı kavramı açıklamak için kullanmış fakat Jung, bu yorumlamayı yaparken bireyden hareket etmez, yüzünü bireyin ırkına çevirerek yapar. Bunun ötesinde Jung da Freud gibi perimallerini ve mitleri rüya ve fantazilere eşitlemektedir. Halk masalları metinlerindeki birçok çeşitlemenin oluşmasını ortodoks halkbilimi uzmanları sözlü geçişme olarak açıklarken, Jung bilinçaltı ruhta var olan, benzer mit ve mit öğelerini tekrar tekrar üreten öğelerden söz etmektedir. Bu mitolojik bileşenlere “motifler”, “yavru imgeler” ya da daha çok “ilk örnekler” adını verir. Bu tasnife göre ilkel insan mitleri uydurmaz, ön bilincinde ruh gücünün açığa çıkarttıkları olarak bunları yaşar. Modern insanda bu görünüm “aşkın canlanması” olarak tekabül eder (Dorson, 1984: 40- 41) “Toplumsal bilinçaltı” (kollektif şuuraltı) kavramını kullanırken Jung'un aklında “kişisel bilinçaltı” olgusunda yatan fakat daha derin bir katman bulunmaktadır.

Jung, “ilk örnek” (archetype) adını verdiği toplumsal bilinçaltı ise ona göre toplumu oluşturan herkes tarafından paylaşılmaktadır. İlk örnek türünden düş imgeleri, toplumsal bilinçaltının esas maddelerinden gelmekte ve bazen kişisel bilinçaltının içerikleriyle bağdaştırılmaktadır. Jung, arketip terimini ilk kullananın kendisi olmadığını söylerken, psikolojide bu terimi kullananın Adolf Bastian'ın olduğunu, sonra da Friedrich Nietzsche'nin eserlerinde görüldüğünün altını çizmektedir (Jung 2006: 276, aktaran; Çobanoğlu, 2019).

Psikanalitik kuramın halk edebiyatı türlerini incelemek ve derinliğini anlamak için kullanıldığı örnekler de gün geçtikçe çoğalmakta ve insan psikolojisinin anlam sistemlerinde yatan duygudurumu, yaratımlardaki sembolik yapı çözümlenerek anlamlandırma sisteminin imge niteliği de belirlenmektedir. Psikanalitik edebiyat kuramları, sanat eserinin oluşma nedenini, insanın ölüm karşısında geliştirdiği bir savunma mekanizması olduğunu belirtirler.

Psikanalitik Edebiyat Kuramı adlı kitapta Cebeci (2004), sanat eserinin topluma mâl edilmesi ve bireysel yaratıcının ortaya çıkmaması durumunu, özellikle ilkel toplumlarda çok sık rastlanan bu durumun, sanat eserinin kolektif işleviyle ilgili olduğunu ve anonimleşmenin böyle ortaya çıktığını belirtmiştir. İlk sanatsal eserlerin dini amaç için yapılmış olduğunu ve dini merasimlerle birlikte büyüsel amaçlı kullanıldığı belirtilmiştir. Yaratırken zorlanan sanatçılar tanrısal ilhamdan yoksundur. Romantizm anlayışına göre bir defada yaratılıp “spontane” sunulan ve değiştirilmeyen ürünler sanat yapıtı kapsamına girmektedir. Çünkü onlara göre yeniden yazmak yapıtın özgünlüğünü bozar (Cebeci 2004: 25). Ağıtlar da resitatif ve biranda ortaya çıkan, tekrarında farklılaşan ve aynı nitelikte tekrarlanamayan (doğaçlama) halk edebiyatı sözlü kültür ürünleri olarak görülmesi dolayısıyla sanat yapıtı tanımını niteliğine uymaktadır.

Ritmik sanatlar yani şiir ve müziğin bu dönemin öne çıkan sanatları olduğu belirtilerek, ölümü farketmenin ölümsüzlük için çaba harcanması sonucu bu üretimlerin yapıldığı anlaşılmaktadır. Kişisel deneyimin yapıta dahil edilmediği bu dönemde, spontane ve anonim bir üretim ortaya çıkmaktadır. Bu üretim kaynağının saklanması sebebi, tanrının yaratma yeteneğine el koymuş olma endişesi ve korkusunda aranmalıdır. Bu yaratma olayında birey/toplum tanrıya meydan okumuştur ve bunu bazı insanları feda ederek yani ölümüne göz yumarak ödemelidir. Bu simgesel takdim biçimi kefaretiler olarak adlandırılır (Segal, R., *In Quest of the Hero*, 1990. s. 25, aktaran; Cebeci 2004: 54). Kefaretin kurbanla eşdeğerliği özellikle de Frazer’ın tanımladığı hasat bereketini sağlamaya ve toplumu günahlarından arındırmaya yönelik kurban/kahramanın seçimi edebiyatta sık rastlanan bir temadır (Cebeci 2004: 58).

Freud’un geliştirdiği “zorlayıcı-tekrarlı davranışlar” kavramından yola çıkarak Ritüel’in oluştuğu görülmektedir. Lichtenstein’a göre tekrarlama olgusu ile zaman geri çevrilmeye zorlanılır. Yaşayan bir varlığa zaman içinde süreklilik duygusu vermenin tek yolu “tekrar” yapmadan geçer gibi görünmektedir. Ağıt yakımında tekrarın sık işlenmesi zamanın geri çevrilmek istenmesiyle alakalı mistik bir durum olabilir. Formel olarak da özellikle kadınlar tarafından tekrarın çok sık yapılıyor olmasında çocuk eğitiminin ilk olarak anne/kadın tarafından gerçekleştiriliyor olmasında kaynaklanır. Batı toplumlarında duyarlılık dışıl, bağımsızlıkta eril bir özellik olarak görüldüğünden, yaratıcı bir erkek çocuğun yaşıtlarına oranla daha feminen, kız çocuğuna daha

maskülen olması beklenebilir (Cebeci, 2004: 112-113). Tersine çevrilebilen bu durumun yüceltme mekanizmasıyla bağlantısı verilmiştir. “Yüceltme”, edebiyat açısından bölmeye oranla daha önemli bir mekanizmayı ifade eder. Sembolleştirme, yüceltme mekanizmasının kullandığı bir olguyu gösterir. “Akla uydurma”nın (rasyonalizasyon) ise yüceltmeye yakın bir durum olduğu kabul edilmektedir. Bu mekanizma, “mantıksız bir durum için mantıklı açıklamalar” bulmayı ifade eder (Holland, 2009: 53-56). Holland’a göre semboller dinamik ve esnektir, ancak yazarın bu görüşünün semboller konusunda en kapsamlı çalışmayı yapan Ernst Jones’un görüşleriyle karşılaştırılması gerekir.

Kris sanat/edebiyat yapıtlarından alınan zevki incelerken Aristo’nun geliştirdiği ve tragedyada kahramanın başına gelenlerin izleyicide uyandırdığı heyecan ve bunu izleyen boşalma/arınma sürecini ifade eden “catharsis” kavramı üzerinde durur. Catharsis’in temel işlevi, bilinçdışında birikmiş olan içgüdü taleplerinin boşalmasını ve böylece bu taleplerin egoyu tehdit etmesinin engellenmesini sağlamaktır.

Bu bakımdan tekrarın anlam üzerine üç tür zevke olanak sağladığı söylenebilir: 1) Suçluluk duygularını yatıştırır, 2) ruhsal enerjinin ekonomik bir biçimde kullanılmasını sağlar; çünkü yoğunlaşma mekanizmasını kullanır, aynı şekilde, tekrarlanan temalar, beklentiler ve güven duygusu da ekonomik amaçlara hizmet eder; 3) dürtü tatminine olanak verir (Cebeci, 2004: 206). İnsan kişilik yapısı, Freud’a göre doğuştan gelen “içgüdüler”, belirli bir davranışı etki-tepki ile oluşturan tipik bir davranış kalıbı olduğu ve İd ile çoğunlukla hareket eden bir güdü olduğu belirtilmiştir. Bunun yanında yine doğuştan gelmekle birlikte üst düzey bir heyecan sonrası ortaya çıkan ve insanı davranışa yönlendirmede güçlü olan “dürtü”lerden söz edilmiştir. Jacques Lacan, “bilinçaltının bir dil gibi yapılanmış olduğunu” öne sürer. “Bilinçlilik hali”ne göre bir “öteki”ni simgeleyen bilinçaltı, rasyonel süreçlere müdahale ederken, biyolojik dürtülerin değil, dilbilime özgü izleklerin etkisi altında geliştiğini öne sürer.

Saussure ve Jacobson’un dilbilim kuramlarından etkilenen Lacan, Freud’un geliştirdiği görüşleri metaforik bir sistem içinde yeniden değerlendirir. Baskılamaya uğramış ve kendisini semptomlarla ifade eden bilinçaltının dili, bilinçli egoya yabancıdır. Gerçekten de tek bir notanın hiçbir anlamı yoktur, bireysel bir nota, müziksel değerini,

nota sistemindeki diğer notalarla olan farkından alır. Lacan, bilinçaltının bir dil gibi yapılanması nedeniyle, etkilerinin anlaşılabilirliğini ve yorumlanabilirliğini söyler (Cebeci, 2004: 283- 284). Bu anlamda şairler bilinçdışını Freud'dan önce keşfetmiştir. Buna göre, anneden ayrılma deneyimi ve depresif pozisyonun ortaya çıkmasıyla “sembolik temsil” de ortaya çıkar. Bu durum, annenin bedeninin önce “içselleştirilmesi” ve “yüceltilmesiyle”, daha sonra da dış dünyaya yansıtılmasıyla mümkün olur. Sembolik eşitlik ise, patolojik yas durumlarının temelindeki unsurdur, çünkü sembolle yerine geçtiği şey ayrılmamıştır. Bir yapıtın değerlendirilmesi sırasında, anlam, form ve üslup özellikleri üzerinde durulması gerektiği, farklı yazarlar arasındaki bağlantıların, kimi zaman da benzerliklerin sözü edilen unsurlara kaynaklık eden psikolojik dinamikler aracılığıyla anlaşılabilirliği gösterilmeye çalışılmıştır (Cebeci, 2004: 455).

Psikanalitik Edebiyat Eleştirisi Açısından Gayya Mefhumunun Şiire Yansıması adlı makalesinde Özlük (2013), 19. yüzyılın sonlarında, psikolojik tedavi yöntemi olan psikanalizin, aktarım ve telkin yoluyla nevroz türündeki hastalıkları incelemek için kullanan Sigmund Freud'un, Michelangelo, Leonardo da Vinci, Shakespeare, Dostoyevski, W. Jensen gibi sanatçıların eserleri üzerinde uygulanmasıyla da çalışmaların derinliği çözümlenebilmiştir. Psikanalitik edebiyat eleştirisinin ortaya çıkmasıyla psikanalizin tüm sanatsal ürünlerin yorumlanmasında önemli rol oynadığını belirtmiştir. Şiirde nasıl açıklanacağını gayya mefhumu ile açıklayan yazar, şiirdeki imge ve sembollerden yola çıkarak şiiri analiz etmiştir.

Psikanalizin uygulanmasıyla; insanın davranış ve tutumlarının sebepleri, bilinçaltının kaynaklarıyla açıklanmaya çalışılmış ve yaratımdaki bireyin korku, endişe, özlem, keder gibi psişik durumları ortaya koydukları eser ile çözümlenebilecek duruma gelmiştir. Bu kuram Freud'dan beslenen fakat kendi kuramsal çalışmaları ile ön plana çıkan Carl Gustav Jung, Jacques Lacan, Otto Rank ve Ernst Kris, Rollo May tarafından genişletilmiştir. Sanat metninde imge/sembol/motif mefhumları ve bunların vermek istediği mesajlar ya da bunlardaki anlamları açığa çıkarma uğraşısı, psikanalitik edebiyat eleştirisinin amaçlarından biridir.

Psikanalitik Folklor Kuramının Türkiye örneklemeleri hakkında bilgi veren Oğuz vd., (2014), Halk edebiyatı yaratmalarındaki sembollerin yanında, çeşitli olay ve karakterler arasındaki ilişkilerin de aynı şekilde ele alındığını belirtmiştir. Buna göre, halk anlatılarında geçen; ”fincan, kâse, kazan, mücevher kutusu, yarım ay, iki ayaklı merdiven ortasındaki yarık ve ters dönmüş at nalı gibi pek çok nesne dişiliğin sembolü” olarak kabul edilmiş ve bunların anlatı içindeki konumu, işlevlerine göre yorumlanmıştır.

Türkiye’deki halkbilim çalışmalarında psikanalitik yöntem denenmiştir. Bu denemeyi yapanlardan biri, Öcal ve Aygün Cengiz’in de belirttiği gibi Seyfi Karabaş’tır. Bu yöntemi Türk halk edebiyatı yaratmalarına uygulanmasında başarılı sonuçlar elde ettiği ve bu alanda bir öncü olduğu belirtilmiştir. Oğuz, Karabaş’ın bu yöntemle yaptığı çalışmaları bilimsel anlamda tartışmalı görse de özellikle bazı masal ve maniler üzerinde yaptığı psikanalitik değerlendirmelerin ilk örnekler olması dolayısıyla kayda değer olduğunu belirtmiştir. Boratav’ın manilerle ilgili yaptığı psikanalitik çalışmada, *ilk iki mısra doldurma olur*, ifadesinin yanlış olduğunu, âşıkların doğaçlama söyledikleri manileri oluştururken ilk iki dizenin asıl anlatılmak istenen son iki dizeyi oluşturmak için zaman kazanma yolu olarak görüldüğünden önemli olduğu belirtilmiştir (Boratav 1973: 189). Ayrıca Oğuz, *Halkbiliminde Farklı Bir Ses Seyfi Karabaş (1989)* adlı yazısında Seyfi Karabaş’ın Türk Halk edebiyatının psikanalitik yöntemle türkü ve mani formları üzerinde denendiğini fakat onları biraz bilimsellikten uzak gördüğünü eklemiştir. Mani tariflerinde görüldüğü gibi sıkça yer alan “ilk iki mısra doldurma olur” şeklindeki ifadelerin yanlışlığını çalışmalarında ortaya koyan Oğuz, Seyfi Karabaş’ın halk inançları, deyimler, halk hikâyeleri gibi kendi adlandırmasıyla “Türk Budunbilimi”nin birçok alanına dikkatini yönelterek yapısal ve işlevsel açıdan kendine özgü yorumlar getirmiş olduğunu aktarmıştır.

Öznel olan bu yorumlamaların derleme esnasında maniyi çağrıştıran unsurlar arasında ilk sözcük, anılar ve o anki maniyi çağrıştıran uyarıcılar olarak önemli yer ettiği araştırmacılar tarafından farkedilerek yanlışlığı belirlenmiştir (Dinler, 2015: 128-129). Dinler’in, ifadeyi doğrulayan çalışması, maniler yaratılırken toplumun bastırılmış, bilinçaltına atılan dürtülerinin manilerin ilk yarılarında simgesel ifadelerle karşımıza çıktığını görüyoruz. Manide bir bütün olan anlam, ilk iki dizede simgesel ifadelerle, son

iki dizede ise açıkça ifade edildiği belirtilmiştir (Dinler, 2015: 128-129). Oğuz, Karabaş'ın Dede Korkut Kitabı hakkında California Üniversitesi'nde yazmış olduğu doktora tezinin, psikanalitik yaklaşımdan önemli ölçüde yararlanılarak hazırlanmış olduğunu eklemiştir (Karabaş, 1981; aktaran; Oğuz, 2014).

Kültür, bilinçdışının bir semptomu olarak tanımlanabilir ve yorumlanarak bir topluluğun veya grubun simgeleştirmeler yoluyla üretimlerine kattıkları ürünler olarak değerlendirilebilir diyen Aygün Cengiz (2014), çalışma alanı olarak bilimsel yollardan da bu üretimlerden faydalanılabileceğini öne sürmüştür. Aygün Cengiz, günümüzde de antropoloji/etnoloji/folklor alanına baktığımızda psikanaliz ile yaklaşılmış önemli çalışmaların olduğunu belirtmiştir. Bu çalışmaları görmenin mümkün olduğunu belirten Aygün Cengiz; örneğin Bronisław Kasper Malinowski'nin 1927 yılında gerçekleştirdiği *Sex and Repression in Savage Society* çalışmasını örnek göstererek psikanalitik bakış açısıyla ele alındığını belirtmiş ve bu durumda Géza Róheim'in çalışmalarını antropoloji/etnoloji/folklor alanından çıkan "ilk" çalışmalar olarak etiketlemenin olanaklı olmadığını savunmuştur. Bir ilk örnek verilmesi gerekiyorsa ancak geniş kapsamlı ve sistematik psikanalitik folklor araştırmaları/çözümlemeleri yapan biri olarak Géza Róheim'in "Psikanalitik Folklor" alanında öncülük yapan biri olmasından kaynaklı onun adını zikretmemiz gerektiğini öne sürmüştür.

Seyfi Karabaş, yazdığı kitaplarda yapısalcı ve psikanalitik halkbilimi çözümlemesi ile yaklaşılmış ve farklı bir bakış açısını uygulamıştır. Bu bakış açısı; Türkü ve ağıt incelemelerinde ideolojik bakış açısını yadsır ve dilin ekonomik kullanımının en önemli halk kültürü malzemeleri olarak yaklaşılmaları gerektiğini belirtir. Dili kullanırken duyguya karşılık gelen ses/sözcük, simgeler biçiminde kendini gösterir. Bu simgelerin anlaşılabilmesi için hem dili hem de içinde bulunulan kültürü ve o kültürün yaratıcısı olan insanın doğasını çok iyi analiz etmemiz gerektiğini vurgulamaktadır (Karabaş, 1981: 253-260). Ağıtların ve diğer türlerin insan ruhu ile toplumun yapısı arasındaki ilişkileri anlamlı hale getirecek analitik bir yorumlamaya ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Yorumlama ve anlamlandırma çalışmalarını simgeler üzerinden psikanalitik bakış açısıyla gerçekleştirmektedir. Psikanalitik bakış açısının halk kültürü sözlü ürünlerine uygulanması ve insanın anlamlandırma sistemini bilimsel yollardan yorumlayabilmek için AÜ. DTCF Halkbilim bölümü lisans ders programına HLK 313

koduyla Psikanalitik Folklor dersinin eklenmesine öncülük etmiş olan Aygün Cengiz, Türkiye’deki halkbilim lisans programları kapsamında ilk defa bu isimle/içerikle bir ders açılmış olduğunu belirtmiştir (Aygün Cengiz, 2014).

Psikanaliz Açısından Edebiyat adlı kitapta Freud, Jung, Adler (1981), Toplumun ilk başlangıcından bu yana, insanoğlunun bu belli belirsiz seslenişlere bir derli toplu biçim vermek için harcadığı çabanın izlerine her kültürde rastlandığına vurgu yapılmıştır. Bir gizli öğreti sistemine dayanmayan hiç bir ilkel kültür yoktur ve çoğu kültürlerde bu sistem adamakıllı geliştirilmiştir. Gizli öğreti, insanoğlunun ilk çağlarından bu yana günlük yaşamının dışında kalan fakat hayatın kolektif devamını sağlayan ve özellikle gençlere, topluma giriş törenleri adı altında geçiş ritüellerinde benimsetilen ve uygulanan canlı hayatının gizemli bilinçdışı uygulamaları olarak görülmektedir. Bu öğretiler sıradan insanlar tarafından verilmez, dolayısıyla topluma telkin mahiyetindeki bu öğretilerin kutsalla bağlantısı olan yetenekli liderlere ihtiyacı her yüzyılda olmuştur. Şair ve ağıtçı bunlardan biri olarak görülmektedir.

Mitolojinin imge dünyasını iyi kurgulayan bu yetenekli kişiler aracılığıyla üretilen ve yaygınlaştırılan anlatılardan yola çıkarak psikoloji ilmi imgelerden hareketle insan bilinçdışını ve derinliğinin kaynağını çözebilmekte, bir kanıya vararak tartışmaya sunmaktadır. Sosyol psikoloji bu kanıyı bireyler üzerinde değil kolektif (collective) bilinçdışı üzerine gerçekleştirmektedir. Bilincin bu bilinçdışından ortaya çıktığını öne süren psikanalizciler, psişik olan bu durumun ırsî yatkınlıkta olabileceğini iddia ederler. Bu çeşit imgeler, çok farklı şekillerde sunulabilmektedir. Sunuluş şekline göre; eskide yeni görünüm, yenide de eski bir görünüme bürünerek turizm açısından da değerlendirilme olanağına sahip olabilmektedirler.

Topluluksal bilinçdışının yansıma şekilleri edebiyatta da önemli görülmekte ve edebiyatta, bilinçli işlenen bilinçdışı imgelerin dengeleyici (compensatory) bir rol oynamasıyla işlevsellik kazandığı belirtilmektedir. Bilinçdışına fazla harcanan enerjinin bilinci ve hayatın başka bir yönünü kuruttuğunu ve kolektif bilincin bu uyum ve dengeyi yakaladığında sanatsal üretilere dönüşme potansiyeli yakaladığı aktarılmıştır. Sanat yaratışının ve sanatın etkinliğinin sırrı, bir participation mystique (mistik katılış) haline geri dönüşte aranmalıdır. Sigmund Freud, Alfred S. Adler ve Carl Gustav Jung

edebiyat ve psikanaliz arasındaki ilişkiyi inceleyerek kendilerine özgü yorumlamalarda bulunmuşlardır. Jung, “insan ruhu (psyche) bütün bilimlerin ve sanatların kaynağıdır” diyerek bu ilişkiyi genel olarak incelerken: Freud ve Adler Dostoyevski’nin kitaplarındaki tipleri ile kendi yaşamı arasındaki ilişkilere değinerek, psikanalitik ve psikanaliz çözümlemelerle konuyu aydınlatmışlardır (Freud, Jung, Adler, 1981: 70-80).

Sanat ve Edebiyat adlı kitabında Freud (1999), aklın bilinçdışı içeriğinin, tümüyle enerjilerini doğrudan birincil fiziksel içgüdülerden aldığını ve davranışsal eğilimlerin bu güdülerin işlevsel etkinliğiyle ortaya çıktığını savunmuştur. Bu güdüler, anında doyum sağlamak dışında hiçbir düşünceye aldırış etmeksizin işlerler; bu nedenle de aklın, gerçeklere uyum ve dış tehlikelerden kaçınma ile ilgili daha bilinçli öğelerine ayak uydurmamaları daha olasıdır. Söz konusu bu temel güdülerin saldırganlık ve cinsellik olduğu görülmektedir. Bu ilkel eğilimler, büyük ölçüde doğada olduklarından daha toplumsal ve daha uygarlaşmış zihinsel güçlerle çatışma içine girebilirler (Freud 1999: 18). Ruhçözümsel (katartik) çalışma, sürekli olarak hastayı acil ve doğrudan elde edilebilir bir haz ürününden vazgeçmeye ikna etme göreviyle karşılaşır. Ondan istenen tüm hazzı bırakması değildir; bu belki de hiçbir insanoğlundan beklenemez ve din bile dünya hazlarının bir yana bırakılması gerektiği istemini, bunu yapmanın başka bir dünyada kıyaslanamaz ölçüde daha büyük bir haz sağlayacağı vaadiyle desteklemek zorundadır (1999: 273).

Ruhçözümsel çalışmadan öğrendiğimize göre kadınlar kendilerini çocuklukta zarar görmüş, hak etmedikleri bir biçimde bir şeyden mahrum bırakılmış ve kendilerine kötü davranılmış olarak değerlendirirler ve çok sayıda kızın annelerine karşı kırgınlıkları kendilerini dünyaya erkek yerine kadın olarak getirmesi nedeniyle ona yönelik suçlamalarından türer (1999: 287). Bu suçlamalar bireyin aynı zamanda fantezi dünyasını renklendiren ve ayna oluşumunda narsistik bir doyum sağlayan libidinal güçlerdir.

Ölünün geri gelmesi ile ilgili tekinsiz bir durum açıklanmıştır. Arkaik insan bunların gerçekliğine inandığı için doğal karşılıyordu, animistik düşünceden uzaklaşan insan için bu tür durumlar korkutucu ve tekinsiz olmaya başlamıştır. Bu tür durumların olduğuna inanan kişilerde animistik düşüncenin varlığını koruduğu belirtilmiştir (1999: 354-355).

Suçluluk duygusunun altında yatan en büyük arkaik düşüncenin ana-baba kıyımı olduğu belirtilmiş fakat bu büyük suçun ve kefarete gereksiniminin zihinsel kökenini kesin olarak belirlemeyi başaramamışlardır. Ama yalnızca bir köken olması da gerekmez. Çok yaygın bir görüşe göre ana-baba kıyımı bireyin olduğu kadar insanlığın da ilk ve baş suçudur. Her koşulda suçluluk duygusunun ana kaynağıdır ama tek kaynağı olup olmadığı bilinmemektedir. Suçun ve kefarete gereksinimin zihinsel kökeni kesin olarak belirlenmemiştir çünkü ruhsal durum karmaşıktır ve açıklama gerektirir.

Babalarını öldüren oğul grubunda bile “çift değerli” bir ilişki söz konusudur. Hem bir baba olarak sevgi hem de rakip olarak nefret duyguları görülmektedir. Bu iki düşünce ve tutum babayla özdeşim kurmak için birleşir. Oğlan babaya hayran olduğu için onun yerinde olmak istemektedir. İğdiş edilme korkusuyla rakip olarak gördüğü babasını öldüremez, erilliğini koruma içgüdüsüyle yapar. Fakat bu istek bilinçdışında arkaik dönemden kaldığı için suçluluk duygusunun temelini oluşturduğu açıklanmıştır (1999: 425). Freud, bilinçdışının iki ayrı sistemden hareket ettiğini ve iki ayrı işlevi bulunduğunu söyler. İlki bilinçliliğe kabul edilemeyen bilinçdışı (unconscious) ve ikincisi belli şartlarda bilince ulaşabilen bilinçöncesidir (preconscious)’dir. Birbirinden farklı olan bu sistemler, bilince erişim noktasında da farklı aktiviteler göstermektedirler (Freud, 1999: 190).

Psikoloji, Psikiatri ve Atasözleri adlı kitabında Turgay (1977), Psikoloji ve psikiyatri toplum içinde var olan, toplumların geçmişi ve şimdiki durumu ve beden biyolojik özellikleri tarafından belirlenen bireyi duygu, davranış, bellek, algı vb. gibi çeşitli yönlerden inceleyen iki bilim dalı olarak tasnif etmiştir. Çalışmalarının sınırı genellikle bireyseldir. Bu çalışmada yalnızca Türk atasözleri değerlendirme örneği olarak ele alınmıştır. Bu kapsamda bilinçdışında bir anlamı düşünülen ve cinsellik alt tabanlı atasözleri değerlendirilmeye alınmıştır. Değerlendirmenin zayıf olduğunu, bu gibi sorulara daha kapsamlı ve geçerli yaklaşımlarla daha yeterli cevaplar verilebileceğini söyleyerek eksik olduğunu açıklamıştır (Turgay, 1977: 223-224).

Jung, ortak bilinçaltının edebiyat ürünlerinde yansıması üzerinde durur. Arketipler, ortak bilinçaltının ortak öğeleri olduğundan, öyküsünü arketiplerle anlatan sanatçı, kendi kişisel sesinden daha evrensel bir sesle seslenir insanlara (Jung, 1966: 65-83,

aktaran; Turgay, 1977: 248). Jung, psikolojiyi, masalın ve tüm sanat yapıtlarının olağanüstü öğelerini, bilinçaltı gerçeklerinin simgesel yansıması olarak açıklar (1977: 251-252). Araştırmacılar monomitosun kökenini binlerce yıl ötesine giden ritüellerde ve mitoslarda bulmuşlardır. Doğu Akdeniz ülkelerinde de Osiris, Temmuz, Adonis, Attis ve Dionisos ritüelleri ve onlarla ilgili mitoslar ortaya çıkmıştır. Ritüellerde bir tanrı-kral her yıl ölür, gömülüp Toprak Ana/Evrensel Ana Tanrıça (Earth/Cosmic Mother, Great Mother) ile birleşerek doğaya can katacak gücü alır ve sonra geri gelmesi için yas tutularak diriltildi (1977: 252-254).

Bu tür canlandırma işlemlerine psikanalitik folklor kuramına iç ve dış ihtiyaçların psikolojik tatmini olarak yaklaşan ve bu ihtiyaçların halk kültürü ürünlerine yansıma şekillerine değinen Ernest Jones (1879-1959); gelenekler, inançlar veya halk şarkıları gibi malzemelerin gözönüne alındığında daha açık görüleceğini, çünkü bunun istisnasız bir şekilde dinamik zihinsel süreçlerin yani halk duygu düşüncelerinin bir ürüne dönüşerek simgesel düzende tutunduğu ürünler olduğunu belirtir. Bu ürünlerin ortaya çıkması korku ve suçluluk gibi iki baskın güdünün varlığı dolayısıyladır. Çatışma içine giren korku ve suçluluk duyguları, daha sonra toplumsal olarak kabul edilebilirliği yüksek olan süperegö tarafından yönetilerek ahlaki vicdan olarak ortaya çıkmakta ve arkaik kalıntısının üstü örtülmektedir.

Folklor dilinde halk yaşamı veya gelenek/görenek diye adlandırdığımız bu sürecin oluşması, bu baskın güdülerin etkisi sonucu ortaya çıkmaktadır. Psikanalizde ise bu kelime daha spesifik ve belirli bir anlamda kullanılmıştır. Yaşantıdaki semboller sınırsızdır fakat bilinçaltında çözülmeye müsait görülen semboller sınırlıdır. Bu semboller sadece kan bağı olan akrabalar, bedenin çeşitli bölümleri, doğum aşk ve ölüm olayları gibi şeylerdir (Jones 2007: 110-112). Bir fikrin bir diğerinin yerine kullanıldığı metaforlar, simgeler, benzetmeler ve bunun gibi süreçlerin hemen hepsi sembolizm olarak adlandırılmıştır. Bilinçaltı fikirlerin metaforik süreçlerde temsil edilen fikirlerden daha somut olduğu aynı zamanda daha basit ve kaba olduğu belirtilmiştir. Günah ve tabu duygusunun enest isteklerle ortaya çıkan baskı unsuru ile bilinçaltına itilen bir duygu olduğu belirtilmiştir. Bu düşünceyle bütün günahlar enest olarak algılanır ve dolayısıyla bütün suçluluk ve ahlaki cezalandırma, hayat boyunca bu asıl fikirlerle içinden çıkılmaz bir şekilde sarılmış olarak kalır.

Ernest Jones, 25 Eylül 1928'de İngiltere'de *Folk-Lore Society*'nin bir toplantısında, “bilinçdışı düşünceler ve duyguların, hangi kültürel ürünler ve simgelerle ortaya çıktığını söyleyebilmek için, bu yapının psikanalitik bir bakış açısıyla incelenmesi ve yorumlanması gerektiğinden söz eder (Jones, 1951: 1). Bundan da psikanalitik folkloru; kültürel ürünlere yansıyan ve bilinçdışı simgeleştirmeler yoluyla çözümlenen bu kültür ürünlerinin, bilinçdışının semptomu olarak yorumlayabileceğimiz bir çalışma alanı olarak görmemiz gerektiği çıkarsamasını yapabileceğimizi belirtmiştir.

Maddi olarak mezar kültü³, manevi olarak psişik durumların tümü; yas, taziye, ağıt ve diğer ritüeller, kültürel ürünler olarak gösterilmektedir. Sosyal olarak da tüm bu psişik durumların ortaya çıkması için bir kolektif bilinç ve atalar kültürünün varlığı dolayısıyla aidiyetin verdiği tüm davranışsal iletişim olarak gösterilebilir. Kültün oluşabilmesi için olmazsa olmazlardan davranışsal ritlerin; kalıplaşmış, varyantlaşmış ve gelenekselleşmiş olması niteliğidir. Yas törenlerindeki kült, grubu sarsan bir ölüm sonrası topluluğun telafi etme şekilleri olarak mit ve ritüele aktarılan, kutsal sayılan inanış örüntüleri olarak gösterilebilir.

Günümüzde ağıtçının özne (aktör) olması, aktarıcının güçlü yönlerini taşımasıyla ve topluluğun saygınlığını kazanmasıyla mümkün olabilmektedir. Ağıtçının topluluk tarafından saygınlığı ve statüsü, aktarımını ileriye taşımasında da etkili bir güçtür. Güçlü bir aktarıcının özellikle bu hususta yetenekli olması gerekmele birlikte topluluğa aitlik hissi, topluluğu rahatlatma isteği ve tüm bu durumları yaptırabilecek bir yaptırım gücünün de olması gerekmektedir. Bu durumdaki ağıtçı aynı zamanda kültürel aktör olarak da görevini yapmış olmakla birlikte, öldüğünde atalar kültüründeki önemli yerini de sağlamış olmaktadır.

Ağıtçının usta malı söylemesi, ölmüş atalardan el alması, sosyal ilişkilerinin sağlamlığı, icra yeteneği gibi vasıfların oluşmasını sağlayan gücünü ölmüşlerden almakla birlikte, ölümünde yetiştirdiği ıracıklar olması dolayısıyla bu döngü aynı zamanda hem ağıt geleneğini hem de atalar kültürünün devamını sağlayan güçlü bir işleve de sahip olabilmektedir. Ölümün toprakla bütünleşmeyi sağladığı ve doğanın bir parçası haline

³ Kült; teolojik bakış açısına göre; tapım, tapma, kutsama, saygı unsuru taşıyan inançsal bağlamdaki maddi, manevi ve sosyal alanda yer alan unsurlar olarak tanımlanabilir.

geldiği bilinmektedir. Doğanın kutsaliyeti ilk çağlardan bu yana hem korunmasını gerektirmekte hem de kadına has bir niteliğini ortaya koymaktadır.

Kadının doğayla iç içe bir yaşam sürmesinin verdiği bir bakış açısıyla kadın-doğa birlikteliği, kadının acı çektiğinde doğayı istemsiz taklit etmesine dönüşmektedir. Çinlilerin kurt ulumasına benzettiği ve Yunanlıların da kaz çığlığını andırdığını söylediği bu sesler, doğanın kaybı bünyesine almasının verdiği ve toprağa, yani doğaya emanet edilen bu kaybın değerli, önemli ve saygın olduğunu adeta seslerindeki güçle onaylamaya ve gideceği yere huzur içinde ulaşmasına yardım etmek için yapıldığı düşünülmektedir. Kaybın niteliğinin bu durumda önemli olduğu görülmüş, özellikle genç erkek ölümlerinde bu yakarışın daha fazla olduğu gözlemlenmiştir. Genç erkek ölümlerinde kaybedilen adeta bir gelecektir ve bu durum aynı zamanda isyanla karışık bir göndermeyle Tanrıya şikâyeti de içermektedir. Müziğin ekolojik boyutu bu minvalde incelenmeye değer görülmektedir.

Kadının ilk doğa ile bütünleşmesi toplayıcılık döneminden bu yana görülen meziyetlerindendir. Kadının doğadan uzaklaştırılıp eve mahkum edilmesiyle birlikte doğa güç kaybetmeye başlamış ve ekolojik sorunlar da o günden bu yana ciddi sorun olarak gündeme yerleşmeye başlamıştır. Hem yetiştirdiklerinin kaybı hem de doğurduklarının kaybı karşısında çaresiz kalan kadının ağıtı bir tür sitem, isyan ve protestoyu da içinde barındırmaktadır.

Yoksunluğun verdiği inkâr ve isyan çığlıkları, İslamiyet sonrası yasaklanmasına rağmen devam etmiştir. Çalışma sahamızda, Doğu-Güneydoğu Anadolu Bölgesi ağıtlarının ağırlıklı olarak kadın tarafından yakıldığı görülmüştür. Kent merkezinde bu işi meslek edinmiş profesyonel ağıtçı/söyleyici (dengbêj) olduğu gibi, kırsal kesimlerde sadece genç olan ani ölümler için kadınların sesi yükselmektedir. Resitatif⁴ ve irticalen⁵ söyleyişin kırsal kesimde daha fazla yapıldığı gözlemlerimiz arasındadır.

⁴ Tarihte En Eski Kaynak olarak Seyfettin Asaf ve Sezai Asaf, Yurdumuzun Nağmeleri (1927) adlı kitabında: uzun hava Avrupa'daki resitatile müşabihdir. Fransızca récitatif “operada makamla konuşma” sözcüğünden alıntıdır. Kaynak: <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/resitatif> Erişim tarihi: 27.01.2022

⁵ İrticalen: Dilimize Arapçadan geçmiş olan İrticalen kelimesi “irtical” sözcüğünden türetilmiştir. İrtical, ön hazırlık yapmadan anlamına gelirken irticalen de içten geldiği gibi demektir. Genellikle vecd halindeyken okunan şiirler için bu kelime kullanılır.

Çalışma bölgesi itibariyle ağıtların kadın tarafından seslendirildiği ve yoksunluğun yine kadın tarafından daha şiddetli hissedildiği gözlemlenmiştir. Kadının kayıp karşısında hissettiği bu güçlü duygular, ölümü bilmesinden kaynaklanıyor olabilir. Doğuran ve doğurtan kadın, yaşam enerjisine erkekte daha fazla sahip olduğundan yola çıkarsak, toplumsal kalıpyargıları benimseyen kadının yokluk karşısında da daha büyük tepkiler vermesi olağan görülmektedir.

Kadın ekolojisini anlayabilmek için psikanalitik feminizm kuramından yararlanılmıştır. Bu bağlantıdan hareketle kadının kayıp karşısındaki duygudurumu ve bunun ağıtlara yansması özelinde kadın ekolojisi açıklanarak, egonun savunma mekanizması işlevlerinden söz edilmiştir. Kaynaklarda ilk ağdın mersiye şeklinde kadın tarafından seslendirildiği söylenmektedir. Bali (1997) ise yazılı kaynaklardan yola çıkarak Hz. Adem olduğunu, yani erkek tarafından seslendirildiğini iddia etmiştir ve ilk kaybın insanlık tarihi kadar eski olduğu anlatıları emsal göstermiştir.

Adem-Havva mitinde oğulları Habil ile Kabilin çatışmasıyla başladığı ve Habil'in Kabil tarafından katledilmesiyle ilk çığlıktan şiir ve müziğin ortaya çıktığı çeşitli kaynaklarda gösterilmektedir (Sakaoğlu'ndan aktaran; Yaldızkaya, 2018). Yine Bali'nin "Ağıtlar" kitabında bu durum şöyle belirtilmektedir: İslam âlimleri ilk şiir söyleyen kimsenin yani Hazreti Âdem'in aynı zamanda ilk mersiye (ağıt) söyleyen insan olduğunu savunmaktadırlar: Bu sırada mazlum olan Habil'i uğursuz Kabil öldürünce, Hazreti-Âdem'in gurbet ve nedamet yarası tazeleni. Dünyanın zemini ve oğlunun mersiyesi hakkında şiir söyledi: "Memleketler üzerinde yaşayan insanlar değişti, yeryüzü çirkin ve küskün bir manzara aldı. Her şeyin rengi ve lezzeti değişti. Güler yüzlerden gülme kalktı. Benim öldürülen ve kabir topraklarıyla örtülen oğlum Habil'e çok yazık oldu. Zalim düşman bize zulmetti" (Devledşah, Lugal (1963⁶, aktaran; Bali; 1997: 5). Y.M. Sokolov da ölü gömme merasimine bağlı şiiri, yani ağıtı, insanlığın en eski çağlarına kadar çıkarmaktadır: "Gömme gelenekleri ve ona bağlı şiirler kabile tipi toplumdan daha evvel çıkarılmaktadır. Ancak kabile ve aşiret tipi cemiyetin dağılıp bozulması

Osmanlı döneminde birçok şairin irticalen söylediği şiirler, daha sonra başkaları tarafından yazılmış ve günümüze kadar ulaşmıştır. <https://www.milliyet.com.tr/egitim/sozluk/irticalen-ne-demek-irticalen-dogactan-tdk-sozluk-anlami-nedir-6577375> Erişim tarihi: 27.01.2022

Devledşah (çev. Necati Lugal), Tezkire- i Devletşah, Ankara 1963, s. 38-39

⁶ Devledşah (çev. Necati Lugal), Tezkire- i Devletşah, Ankara 1963, s. 38-39

üzerinedir ki ölü gömme ve ona bağlı şiirler bütün toplumu ilgilendirmekten çıkmış, kişiyi ve aileyi ilgilendiren hale dönüşmüşlerdir⁷. Bununla beraber kabile tipi toplum yapısından ve onun düşüncesinden çok şey yaşatmışlardır. Acı ifadesi olarak; ölünün methi, umut kırıklığı, ölenin mesuliyetlerini yüklenme, ölen için bir şeyler yapmağa karar verme, intikam, ölümün moralizasyonu, talihe ve kadere isyan, dini sorguya çekme, dua, teselli gibi konular sınıflandırılmıştır (Bali, 1997: 7-8)⁸.

Rus folklor yazarı Sokolov'un araştırmaları doğrultusunda vardığı sonuç; her kadının ağıt yakmayı bildiğini, ağıtların iki-üç asırdır kadınların yaratıları olduğu ve şekil, muhtevanın gelenek tarafından şekillendirilerek, geleneksel ifadelerin ve formüllerin bu sayede kadın aracılığıyla günümüze geldiği belirtilmiştir.

Bali'nin araştırmaları doğrultusunda diyebiliriz ki ağıtın ve methiyenin epik şiirden önce olduğu, çünkü epik şiiri bilmeyen toplumların methiye ve ağıt bildikleri, bu durumda ilk şiir türünün de methiye ve ağıt aracılığıyla günümüze geldiği varsayılabilir⁹. P.N.Boratav'a¹⁰ göre ninnilerle ağıtlar metinsel bağlamda da oldukça önemli bir şiir içeriği sunmaktadır. Lirik türküler sınıfında değerlendirdiği bu tür için, gördükleri işle bağlarını koparmış ve yeni işlevler yüklenerek ağızdan ağıza yeni üretimlere dönüşme potansiyelinde önemli ürünler olduklarını belirtmiştir. "Kozanoğlu Ağıdı, Taş Bebek ve Boş Beşik" ninnileri bu dönüşüme iyi örnekler olarak gösterilebileceğini belirtmiştir (P.N.Boratav'dan aktaran; Bali, 1997). Saha çalışmamız esnasında ninni ağıt olarak söylenen birçok örneğine denk geldiğimiz bu yeni icra yapısının lirik türkü sınıflandırması içinde değil de başlı başına ağıt türü sınıflandırması içinde gösterilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Halk şiirinin ve halk müziğinin bu minvalde ele alındığı çalışmamızda ağıt kavramına ve ağıtın tarihsel olarak ele alınış şekline, literatür taraması yapılarak varılmıştır. Ölümün, dolayısıyla etrafında gerçekleştirilen ritüelin hem din hem de felsefenin önemli bir konusu olduğu görülmüş ve varoluşçuluk akımından yola çıkarak ölüm ve yokluk

⁷ Y.M. SOKOLOV (Trans.by Felix Dinos) Russian Folklore, Pensilvania, 1966, s.224 (aktaran; Bali, 1997)

⁸ Velma E. Bourgeois Richmond, Laments for the dead in medieval narative, Pitsburg, 1966

⁹ Daha geniş bilgi için bkz; Bali, M. (1997). Ağıtlar, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

¹⁰ Pertev Naili BORATAV, Türk Halk Edebiyatı, İstanbul, 1969, s. 1 64

üzerine fikirlerini öne süren önemli yazarlar ve akımları da çalışmamız kapsamında değerlendirilmiştir.

Ölüm konusunun en fazla işlendiği alanlardan birisinin felsefe olduğunu belirten Karaca (2000), Montaigne'nin; "Felsefe bize ölmeyi öğretir" sözüyle felsefenin ölüm konusuyla ne kadar içli dışlı olduğuna dikkat çekmiştir. Epikürcüler (M.Ö. 300-200), metafizik ve ahlaki olarak görülen ölüm meselesi üzerinde de durmuşlar ve korkulacak bir şey olmadığını söylemişlerdir. Çünkü *ölüm varken biz yokuz, biz varken ölüm yok*, şeklinde bir diyalektik belirleyerek, *hiçbir zaman karşılaşmayacağımız ki ondan korkalım*, diyerek bu düşünceyle ölüm korkusunun üstesinden gelinebileceğini öne sürmüşlerdir. Sartre ve Heidegger ise tam tersi bir düşünce sistemi geliştirerek ölümü, insanın en kişisel olanağı olarak düşünmüşlerdir. Sartre'a göre asıl hayat, boş ve saçma, kurgudan başka bir şey değildir. Hayat aptalca, ölüm kaçınılmaz ve ortaya çıkardığı kaygı yenilemezdir.

Varoluşçu filozoflardan Kaufmann da kişi üzerine yaptığı açıklamayı gelenekten beslenerek tanımlamış ve Goethe'nin bu konudaki düşünceleri ile pekiştirmiştir. "Bizden önce başkalarının nelere iye olduklarını tanımayı öğreninceye dek kişi kendi iye olduklarını bilemez". Ya da Faust'ta belirttiği gibi: "Babandan kalıt aldığını, kazan ona iye olabilmek için" (Faust, s. 682). İnsanların Herder'e ilişkin olarak bilme eğiliminde oldukları şey, onun halk şiirine öncü bir ilgi göstermiş ve kendi çevirilerinin bir derlemi olan "Şarkılarda Halkların Sesleri"ni yayımlamış olması ve ayrıca 1770'lerin başında, kendisi yirmilerinin sonunda ve Goethe yirmilerinin başında iken, Goethe üzerinde büyük bir etki yaratmış olmasıdır (Kaufmann, 1997: 63). Freud, yapıtlarında Goethe'yi bu yüzden daha fazla alıntının ya da tartışmanın konusu yaparken, Herder'den ise bir kez bile söz etmemiştir. Goethe'nin Freud'un düşüncesi için belirleyici önemi bu üçlünün son cildinde ele alınmıştır (1997: 65). Bir insanın değerini oluşturan şey üstlendiği dürüst sıkıntıdır. Çünkü gerçeğe ancak bu sıkıntıyla ulaşılabilirdi öne sürülmüştür (1997: 67). Hegel'e göre inanç, tinin tini tanımasıdır ve yalnızca eşit tinler birbirlerini tanıyıp anlayabilirler. Bu aşkınlık olmaksızın inançtır, bir başka dünya olmaksızın inançtır, yalnızca Tanrı iyi ve her şeye gücü yeten iken ben ise güçsüz bir pisliğim biçimindeki bir kavramı önleyen inançtır. Burada belirttiği inanç, özgür tinler arasındaki sevgi ve güvendir. Goethe bunu şöyle fenomen haline getirdi ve

sahneye taşıdı: İnsana özgü her kusuru arı insanlık kefareti eder. Hegel, düşüncelerinde ve yazılarında dinin (Hristiyanlığın) yerini alabilecek bir halk dini geliştirmeye çalıştı (1997: 176-177). Bilimsel tasarımın Kant'tan türetilmesi gibi, şiirsel tasarım da Goethe tarafından esinlendirilmiştir (1997: 191). Ayrıca Kaufmann her şeyin özü olarak tanımladığı "tin" sözcüğünü şöyle sınıflandırmıştır: Öznel tin a) dolaysız tin ya da doğanın tinidir-genellikle insanbilim (evet) denilen şeyin konusu ya da ruh; b) kendi içine ya da başkası içine özdeş yansıma olarak tin, ilişki ya da belirlileşme; bilinç, tinin görüngübiliminin konusu; c) kendi için olan tin; genellikle ruhbilim denilen psikik alanın konusudur (1997: 206). May (2010) ise bu konuda kişinin kendi varlığını olumlayabilmesi için kendi dünyasındaki problemlere bakış açısını değerlendirmesi gerekir, ölümle yüzyüze gelebilme yetisi gelişmenin önkoşuludur, insanın kendi bilincine varmasının ve kendisini bulmasının ölümle yüzleşebilmesinde görmektedir (May, 2010: 15). Bireyin kendi yokoluşunu karşısına alması yaşamın trajik yanının yaşanmasıdır. Varlığın hiçlikle yüzyüze gelmesi ve hiçlik içinde bir varlık alanı yaratması ölüm ve tekrar doğmayla karşılaşması ve yeni bir varlık alanı yaratmasıyla mümkündür.

Varlık üzerine araştırmalarıyla bilinen diğer varoluşçu ekole mensup filozof ise Sartre'dir. *Varlık ve Hiçlik* kitabında Varlık vardır, varlık, kendinde olandır, varlık, ne ise odur diyerek, insan varoluşunun yokluk karşısındaki göstergelerinden söz etmiştir. Varlık fenomeninin geçici incelenmesinin fenomenlerin varlığına atfetmemize izin verdiği üç özellik bunlardır (Sartre, 2011: 45). Hiçlik nosyonunu bilinen formu altında kullanmakta oluşumuz, varlığın önceden belirlenmiş olan özgüllüğünü (spécification) her zaman varsayar. Varlığın hiçlik üzerindeki sorgulamasını yapan Sartre, Varlığın hiçlikten önce olduğu ve bu kurulan hiçlik duygusunun insanda korku yarattığını ve bu korkunun da sıkıntı ve iç daralmasına yol açtığını belirtmektedir. Bütün eylem ve ritüellerimizin kaynağı olarak görülen korku ve arkasındaki anlamlandırılmayan iç daralmasını ise bastırma yoluyla üstesinden geldiğini ve çeşitli eylemlerle bu duyguların üstesinden gelinebileceğini aktarmıştır (2011: 70-71). Psikanalistlere göre bu duygular savunma mekanizmaları ile karşılaştığında ciddi bir direnç gösterirler. Gözlemlenebilen davranışlardan yola çıkarak güvensizlik, konuşmayı reddetme ve rüyalarını fantezileriyle karıştırıp anlatma yoluyla belirginleştiği aktarılmıştır.

Sansürün ortaya çıkması süperegounun kullanımıyla mümkündür. Bastırılan eğilimin kılık değiştirerek (ya da buna yön değiştirme de denir), toplum ve kişi tarafından kabul edilebilir düşünüş ve eylemlere yerini bırakarak bilinç düzeyinde bir rahatlama sağlanabilir.

İnsanın insanlaşma sürecinin bir sonucu olarak kendini dönüştüren bir seleksiyondan söz edilebilir. Bu durumda bazı duygulara sırt çevrildiğini belirten Freud, psişik olanın bilinçli birliğini dışladığını varsayar. Aynı biçimde Stekel'in de bir örnekle açıkladığı gibi, patolojik düzeyde frijit olan bazı kadınların korktukları hazza önce kafalarında sırt çevirmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu kadınlar, ilişki sırasında düşüncelerini günlük meşguliyetlerine yöneltmekte, ev işlerinin muhasebesine girmektedirler. Burada kim bilinçaltından söz edebilir? Kaldı ki bu hüznün kendisi de bir davranış değil midir, fazlasıyla acil bir konumlanışa karşı sihirli bir çare olarak kendini hüznle duygulandıran bilincin kendisi değil midir? Sonuç olarak hüznü nereden kabul ettiğinin önemi yoktur. Her ne olursa olsun, hüznle kendini duygulandıran bir bilinç, tam da kendini hüznlendirdiği için hüznlüdür (2011: 124-125). İzdırap çekilir ve yeterince ızdırap çekmemekten ötürü ızdırap çekilir. Sözü ettiğimiz ızdırap asla tam olarak hissettiğimiz ızdırap değildir. Bizim “güzel”, “iyi” ya da “gerçek” diye nitelediğimiz ve bizi heyecanlandıran ızdırap, başkalarının yüzünde, daha da iyisi portrelerde, bir heykelin suratında, bir trajedi maskesinde okuduğumuz ızdıraptır (2011: 171).

Sophokles'in Trakhis Kadınlarında Deianeira'ya söylediği şu sözlerle ifade etmek istediği de budur. Ölümünden sonraki yaşamın ölmeden bilinmeyeceği çok eski zamanlardan bu yana bilinmektedir. ”Andre Malraux'nun da yukarıda andığımız tümcesinin anlamı da budur. Ölüm bir nevi yaşam kaynağıdır ve yaşamı yazgıya dönüştürür. İnançlı kişiyi dahi dehşet içinde yıkan bu bilinmezlik korkusu ile baş etmenin çeşitli yöntemleri halk psikolojisinde görülmektedir. Ölüm ile bütün geçmiş ve zamansallık duraksar ve insanın bu geçmiş zaman algısı, yeniden farklı bir düzlemde yaşanarak kurgulanır (2011: 220-221).

İnsanın varoluşsal dünyası, düşünmeye başladığından bu yana birtakım farklı durumlar içine kendisini sürükler. Heidegger'e göre bu durumlar varoluşun mekân boyutunu oluşturur. Varoluşun zaman boyutu ise geçmiş kuşaklardan aktarılan kültürel olgularla ilintilidir. Ayrıca Rozanov için zamansal olarak varoluş sorgulaması, işte bu kaçınılmaz yok oluşun bir an öncesinde durmaktadır sanki. Ölüm zamanı geldiğinde zaman kesintiye uğrar. Tüm kaygı ve günahlar hatırlanarak, pişmanlık ve kırgınlıklar dağılmaya başlar. Daha önce deneyimlenmemiş olan ölüm, var olana temas ederek onu hayattan çekip alacaktır. Ölümün varlıkta “ürpertî” yarattığını belirten Heidegger, varoluşun kalbine kazınan korkunun gelen bu ürpertinin artmasıyla oluştuğunu öne sürer. Huzursuzluk oturmaya değil, harekete kışkırtır. İnsanlara biçilen yaşantının bir sınırı olmasından dolayı, yapabilecekleri de sınırlı kalmaktadır. Bu sınır, yolların kapalı olduğu anlamına gelmez. Düşüncenin sınırsızlığı ve diğer insanlar ve varlıkla içiçeliği bunun canlı fakat ruhsal olduğunu düşündürmektedir. Bu düşünceler içinde geleceğe yönelik idealler ve istekler her durumda mümkündür. Durumlar da bakış açısına ve içinde bulunulan duyguya göre değişir. Örneğin bir duvar gizlenmek için koruyucu olabilir fakat ötesine geçmek için bir engel teşkil de edebilir. Yani, içinde bulunulan durumlar yaşanan gerçeği verir. Bir başka deyişle, içinde yaşanan zaman boyutu gerçekte, geçmiş ve geleceği de kapsayacak bir biçimde yayılır ve yaşanır (2011: 225). Bu da algı ve anlamın insan bilincinde ne anlama geldiğini bilmemiz gerektiğini sorguladır.

Anlamın kutsalla bağlantısını sorgulayan Tacou (2000), Mircea Eliade'nin çalışmalarını ele alarak kendi düşüncesini oturtacak bir zemin sorgulamasına girişmiştir. Arkaik ve modern düşünce sorgulaması ile başlayarak karşılaştırma zeminini belirlemiş ve kutsalın zamanda olduğunu öne sürmüştür. Modern bilimin göstergelerinin ölçütler meydana getirdiğini söyleyen Eliade, kutsalın indigenemezliği dolayısıyla dini ölçütün esas alınması gerektiğini savunur (Tacou, 2000: 9). Durkheim, toplum tarafından kabul gören “mana”yı tanrının özü olması sebebiyle kutsal olarak tanımlar. Durkheim'in tanımına göre kutsal, toplum tarafından, ortak ülkünün bireylerce yaşatılması amacıyla meydana getirilmiş, kollektif bilincin bir ürünüdür.

Kutsalda ilahi bir değer olması gerektiğini düşünen Otto, Durkheim'in sosyolojik ve seküler bir açıdan yaklaştığı kutsal fenomenine karşı çıkar. Ruhun bir ilk verisi sayesinde insan, kutsalı keşfeder; ilahi olanla gerçekleştiren bu temasta onu çok farklı olana yaklaştıran, mistik ve tarif edilemez bir iç ilham alır. Otto'ya göre, insanlığın çeşitli dinlerinin kökeninde, insanlık tarihindeki kutsalın tecellisi bulunur (2000: 13-15). Kutsal deneyiminden; kuvvetli, temel, mutlak, anlamlı, paradigmatik, kuralcı olan neşet etmektedir. İnsan, dünya yaşamını belirlemek ve gelecek için tasarladığı hayallerine kavuşmak için kutsala başvurur (2000: 81). Kutsal ile ilişkinin sembol, mitos, imge ile dışavurumu, manevi hayatın özünü oluşturur. Değişikliğe uğrayabilen bu olgular, hiçbir zaman tamamen ortadan kalkmazlar (2000: 89).

Varlığın kutsalla ve zaman kavramının hakikatteki önemine dikkat çekerek bu anlamlandırmayı irdeleyen Levinas ise, ölümün getirdiği yokluğun, ortaya çıkardığı sorunun saf bir soru işareti olduğunu belirtmiş ve şöyle devam etmiştir: Sadece bir soru işaretidir ama bu soru işareti bir talep içerir (her soru taleptir, duadır). Kendi kendine bir soru sorabilme imkânı, ruhun o ünlü kendi kendine diyalogu, başkasıyla ilişki kurulmadıkça ve onun yüzünde soru işareti belirmedikçe mümkün olamaz (Levinas, 2006: 137). Sonsuz bir ilişki, bir ölümlünün diğer bir ölümlüden duyduğu sorumluluktur. Aynı Tevrat'ta İbrahim'in Sodom için araya girmesinde olduğu gibi (Tekvin, XVIII, 28). İbrahim diğerlerinin ölümünden dehşete düşmüş ve araya girme sorumluluğunu almıştır. Ve işte o anda der ki: “Ben kendim de kül ve tozdan yapılmayım” (2006: 141). Farklılığını ortadan kaldırma cesareti gösteren bu devrimci söyleyişte, ötekinin acısının duyumsanması ve yerine koyma mekanizmasını işlevsel kullandığı görülmektedir. May bu hususta kişinin varlığını olumlayabilmesi için kendini reddetmesi gerektiğini öne sürer. Ölümle yüzyüze gelme yetisi, bireyin kendi bilincini oluşturmasını ve kendisini bulmasının önkoşuludur (May, 2010: 22).

Marcuse (1998), ölüm içgüdüsünün verdiği gerilimden ötürü yokedici olduğunu, aksi takdirde tek başına ölüm, kendi uğruna acıdan ve yokluktan bilinçsiz bir kaçış olduğunu öne sürmüştür (Marcuse, 1998: 45). Ölüm içgüdüsünün Eros'un kine koşut giden hiçbir toplumsal örgütleniş yoktur. İçgüdünün işlediği derinliğin kendisi onu böyle bir dizgeli ve yöntemli örgütlenişten korur; yalnızca kimi türevsel belirişleri denetime açıktır.

Thanatos ve Eros çatışmasını Freud kuramında açıklayan Marcuse, suç ve arkasından gelen kefaretin bu döngüde çok önemli bir yerinin olduğunu belirtmektedir. Duyunç veya süperegonun ölüm içgüdüğü ile ortaya çıktığını belirterek, suçun toplumsal döngünün sürekliliği için bireyin kendini yok etmesiyle oluşması gerektiğini, bu arkaik kalıtın “bireysel ve kitlesel ruh-bilimler arasındaki uçurumu” birleştirdiğini varsayar. Bu anlayışın toplumsal bilimin yöntemi ve tözü için uzak-erimli imlemleri vardır. İnsan soyu yaşamı boyunca egemenlik tarafından yönetildi ve örgütlendi. Bu egemen olan kişi babaydı. İstenen her şeye hatta tüm kadınlara sahip olan kişiydi. Kadını kendi hordasına alarak diğer erkekleri gücü karşısında boyun eğmek zorunda bıraktı (1998: 60-61). Bu boyun eğen kardeş klan çocukları, egemenliği ele almak için babayı öldürüp yerine geçtiler fakat bazı sorunlar da oluşmaya başladı. Bu sorunları da getirdikleri yasaklamalarla önlemeye çalıştılar. Yönetici kardeşlere getirilen tabu ve kurallar, bir bütün olarak kümeyi koruma ortak çıkarı uğruna baskıyı uygulamaya koydukları zaman başlamıştı. Ve kardeş klânı ilksel hordadan ayıran belirleyici ruhbilimsel olay suçluluk duygusunun tabularla engellenmesi ve sosyal organizasyonların gelişmesiyle mümkün olmuştur. Uygarlık düzeyine yükselmek ve ilerleme sağlamak suçluluk duygusuyla paralel ilerlemektedir.

Günümüzdeki engellemeler ve yasaklar doyum üzerine getirilen suçluluk duygusundan kaynaklanmaktadır ve bireyler üzerine bu yansıtılarak sürdürülür. Bu durum sonucunda denilebilir ki anaerik dönemin ataerik despotluğu tarafından engellenmesi, Freud’un belirlenimleri için önemli görülmektedir. Daha sonra düşük baskıcı egemenlik ile gelen erotik özgürlük düzeyi “doğal” koşullar olmaktan ziyade babaerik despotizmin sonuçları olarak görünürler. Anaeriklik, ataerik bir karşı-devrim tarafından yerinden atılır ve bu sonucusu dinin kurumsallaşması ile pekiştirilir.

Suçluluk duygusunun devam etmesi ve endişe yaratması, haz ilkesine karşı kefaretin ödenmemesi olarak gösterilmektedir. Ayrıca günümüzde eski ile yeni kuşağın çatışmasında da bu yetkeye başkaldırı niteliğinin olduğu ve saygının veya pişmanlığın da özür dilemek gibi bir kefaretle karşılandığı düşünülürse, bu yetkenin ve ardından gelen yüceltmenin ilk dönem işlenen suç ve kefaretle bağlantısı olduğu düşünülebilir. Bu tuhaf sürekli yinelemeyi açıklarken Freud, baskılarımızın geri-dönüşü varsayımını öne sürerek bunu din ruhbilimi ile örneklemiştir (1998: 85-87).

Yaban düşüncenin bilinçdışı olduğunu belirten Lacan ise eylemleri praksis olarak belirtmekte ve bilinç alanından uzak olan fakat hayatın devamını sağlamaya muktedir önemli güçler olması dolayısıyla içgüdüden ayrı olunması gerektiğini belirtir. Lacan Praksis'i, düşünüp taşınarak gerçeği, simgeselin süzgecinden geçirerek eylemle dönüşmesini sağlayan en geniş tanım olarak vermektedir.

Levi-Strauss'un toplum statülerinin temelinde gördüğü yaban düşüncenin işleyişini bilinçdışı tezahür olarak vermektedir. Freudcu bilinçdışını da içerir mi?, gibi soruların ışığında sembolik yapının çiftdeğerli ilişkisinden söz etmiştir. Bilinçdışının işleyişini Freud'a histerik hastaları göstermiştir. Yani bilinçdışının eylemsel alanda ve devinim ile histeriği ortaya çıkardığı belirtilir. Daha önceki anlatımlarda da kaygının durağanlığı değil devinimliği getirdiği savından hareketle histerik olarak lanse edilen hastalıklı kadınların eylemsel alanda başarılı olduğu/olacağı dolaylı yoldan belirtilmektedir. Sembolik dışavurum hem kültürel hem de medikal anlamda ifade edilmiştir. Lacan, "sembolik" terimini kısmen Claude Levi-Strauss'tan almıştır. Çünkü sosyal dünyanın akrabalık ilişkilerini düzenleyen belirli sosyal yasalar olduğu ve zamanla bu yasaların yapılandırıldığına inanmaktadır ancak Lacan buraya iki temel kavram olarak "hediye" ve "değiş-tokuş" kavramlarını da ekler.

Kadının meta olarak kullanıldığı bu sembolik alışverişte, kadına uygulanan bu dizge, kullanma gerekçesinin ilkel bilinçaltında olduğu ve aynı göstergeden faydalandığını göstermektedir. Bu kavramların ağıt metinlerinde yer alması söz konusudur. Kadının kaybettiği sevdiği kişiye kurban olmak istemesi, onun yerine kendinin geçmesini istemesi Lacan'ın hediye ve değiş-tokuş kavramlarında yerini bulmakta, Freud'un yerine geçme mekanizmasını kapsamaktadır. Lacan, bu sembolik düzenin dile bağlı olduğunu ve dilin temsile ilişkin dünyasını açıkladığını belirtmiştir. Bu noktada imgesel düzen üstünde hüküm süren anneyken sembolik düzen üstünde hüküm süren ise "Babanın Adı" olarak karşımıza çıkar. Kültürel olarak oluşturulan bazı tabuların babanın egemenliğinde yürütüldüğünü ve çocuğu buna uyduran gücün de baba tarafından uygulandığını belirtmiştir. Bilinçdışının gerçekleşmemiş istek ve beklentilerin tezahürü olduğu, dolayısıyla analiz sonucu bu durumların belirli yönergeler takip edilerek ancak ortaya çıkabileceğini, Freud analizini dikkate alarak savunmuştur. Haz ve arzunun kültürel güçlerce tatmin edileceği belirtilerek arzu

dürtüsünün eşikten geçmesini, insanın yetenekleri dâhilinde gerçekleştiği belirtilmiştir (Lacan, 2013: 37).

Bilinçdışına atılan bazı istek ve arzuların farklı şekillerde ortaya çıktığı ve sorgulayıcı bir zihin ise bu hatırlamada neyin etkili olduğunun bilinebileceğinden söz edilerek, hatırlamanın dahi bir sınırının olduğu vurgulanmıştır. Tekrar ve hatırlamanın aynı şey olmadığını ve birbirinin yerine geçemeyeceği açıklanmıştır (2013: 44-45). Tekrarlamak, taklitle başlayıp farklı hatırlamalarla öznelleşen bir süreçtir. Dolayısıyla bir şeyi taklit etmek onun imgesini yeniden üretmektir. Üretilen imge sayesinde özne işlevsel alana dâhil olur (2013: 107-108). Ses dürtüsü düzeyinde de bu böyledir ve bilinçdışı deneyimine en yakın olan da budur. İlk insanlardan bu yana sese karşı duyarlılık gelişmiştir. Tehlikenin sesini bilen ve bu sesi taklit gücüne erişen insan, böylece hayatta kalma şansını yakalayabilmiştir (2013: 111-112). Taklit etmek en eski meziyetlerden biridir. Taklit ettiği şeye dönüşen insan, perde işlevinin farkında olduğu için ve onunla oynadığı için kendini orada fark eder. Maskeyle oynamayı bilen insan, onun ötesinde olan bakışın farkındadır ve maske arabulucuk görevi üstlenmektedir (2013: 115). İlk zamanlarda maske Tanrı'nın hoşuna gitmesi amaçlanarak yapılmıştır. Yani maske, onu oluşturan sanatçı için adak düzleminde bir işlev yüklenmiştir. Tanrı'nın istediği şekillere girerek imgelerle uğraşmakta ve Tanrı'yı memnun etmeye çalışmaktadır (2013: 137).

Lacan, bilinçaltının Freud'un buluşu olduğunu ve bunu bilimselleştirdiğini kabul eder. Kendisinin de bir katkısı olmuşsa, bilinçaltının dil gibi yapılandığını belirterek ve Freud'un teorisini de yapısalcı bakış açısıyla betimleyip bunu açıklayarak destek olduğunu belirtmektedir. Lacan'ın Freud takipçisi olduğu ve kendine has yeni metotlar geliştirdiği ortadadır. Sembolik, imgesel ve gerçek birbirine bağlı üç düzenden oluşur ve her halka bu düzenin her birini temsil eder fakat kesişim noktalarında belirli unsurlar yerleştirilebilir. Bunların birbiriyle bağlantısıyla sembolik dil oluşmuştur. Ayrıca imgesel, hayal dünyamızın gelişiminde de gerçek olan sembolden ayrılmaktadır. Psikolojik gelişim basamaklarında bu durum detaylı işlenmiştir.

Lacan için ego, imgesel düzende oluşan bir illüzyon yeridir ve bu da aslında imgesel olduğu kadar hayal gücü ile oluşturulan bir dünyadır. Sembolik alan erkek, imgesel alan ise kadın doğasıyla açıklanmaktadır. Olağanüstü durumları anlamak ve yorumlayabilmek için sosyal çevrenin kültürel bakış açısına ihtiyaç duyulmaktadır. Birey, içinde bulunduğu kültür ve inanç çerçevesinde zihinsel ve bilinçsel aktivitelere eşlik eder. Birey ve kitlenin düşünüş ve eyleşini anlamlandırabilmek için sosyal psikoloji ile din psikolojisi alanındaki çalışmalar; ölüm, yas, taziye, matem gibi konumuzla ilintili yayınlar değerlendirilmiştir.

1.3.1. Sosyal Psikoloji ve Din Psikolojisi ile İlgili Literatür Çalışması

Birey ve Toplum (Grup, Kitle, Kolektif) Psikolojisi

Ölüm Olgusu Üzerine Sosyolojik Tartışmalar adlı makalede Esra&Emel (2008), doğal ölümün toplumlarda kabulleniş düzeyine bağlı olarak yarattığı sosyal tepkiler ile doğal olmayan ölüme ilişkin sosyal tepkilerin farklılık gösterdiğini belirlemiştir. Doğal ölümü yaşlılık nedeniyle gerçekleşen ve beklenen ölüm olarak göstermekte, doğal olmayan ölüm ise genç birinin kaza, cinayet, intihar gibi beklenmedik bir şekilde yani doğal olmayan bir durumla ölmesi olarak açıklamaktadır. Ölüm ister doğal yollarla, isterse doğal olmayan kabullerle gerçekleşmiş olsun, ortada olan temel bir durum daha önce de vurgulanan “yoksunluk”tur. Sosyolojide yoksunluk; keder, yas, ağıt gibi duygular; cenaze ve başsağlığı gibi törenlerle birlikte değerlendirilmektedir.

Sosyal bilimlerin neredeyse tüm alanlarında ölüm hem bireysel hem kültürel bağlamda incelenmiştir. Psikolojide, yas/acı durumunda bireylerde beliren rahatsızlıkların incelendiğini, sosyal antropolojide kültürlerin değişimi nasıl karşıladığı ve ölümü nasıl anlamlandırdığı, halk edebiyatında ağıtların işlevleri ve değişimden etkilenerek edebi dönüşümü ele alınmış, din psikolojisinde ölüm sonrası dini başetme yollarının gerekliliği ve sosyolojide de ölümün taziye/yas olgusunun kimlikssel gösterenleri ve ölüm etrafında gerçekleşen ritüelin mēkan boyutuna kadar incelendiğini görüyoruz (Burcu&Emel, 2008: 34). Bu çalışmada, sosyolojik olarak ölümün nasıl ele alındığı irdelenmiştir. Sosyolojide önemli bir çalışma da Z. Bauman’ın “Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri” adlı kitabıdır. Ölüm ile ilgili düşüncelerin

olgunlaştığı diğer bir ifadeyle kendine özgü literatürünün ve akademik etkinliklerinin yoğunlaştığı bir alan olduğunu belirtmiştir. Yazar, ölümün sosyolojiden bağımsız düşünülemeyeceğini bu sayede vurgulamak istemiştir. Yaşadığınız zamanın farkında olmak çift yönlü bir bilinç pratiğidir; bir yanımız geçmişe, bir yanımız geleceğe dönüktür; bir yerde yitirdiklerimizin farkındalığı, bir yerde yeni şafakların umudu vardır. Bauman sosyolojisinde bu çift yönlü durum ele alınmıştır.

Ölüm gerçeği ve bunun pratikte görünürlüğü ile suçluluğun yoksullukla veya maddi durumu iyi olanların geleneksel olarak yaptırımı ortadan kalkmış ve ölüm eşitlik gibi bir kavramın etrafında konumlanmıştır. Ahlak anlayışının da bu olguyla birlikte kimliksizliği ve mekânsızlığı vurgulanarak genelleştirilmiştir. Bauman, bir davranışı iyi veya kötü olarak lanse etmek, ahlaki boyutunu budamaktır diyor. Bauman'ın gösterdiği üzere (2007) Zalimliğin kökeninde karakterden çok toplumsal nedenler vardır (Bauman, 2007: 223, aktaran; Demir, 2018). Toplumsalın kutsalla bağlantısı ve mekânsalla sunuluşu birçok düşünür tarafından farklı görülerek tartışılmıştır.

Fransız yazar Jean Genet, kendisi ile yapılan önemli bir söyleşide kendisi için kutsal olan şeyin “zaman” olduğunu belirtmektedir ve bu durumu da mekânın kontrol edilebilirliğine bağlamaktadır. Zamanın varoluşla bağlantısı düşünüldüğünde, zamanın merkeze alınmasıyla bir insan, toplumsal bağlamları ve mekânsal algıları yok saymaktadır. Zaman dediğimiz olgu, doğum ile ölüm arasında geçen insanın varoluş hikâyesi olarak geçmekte ve vakitle eşanlımlı kullanılmaktadır. Baumann (2000), zamanın değerliliğini şöyle somutlamıştır: Tanrının merkeze alındığı ve tüm zamanlardan ve mekânlardan münezzehe olduğu, bu yüzden her yerde ve zamanda karşılaşılabileceği belirtilerek, tüm toplumsallıkları iptal eden bir düşünce ortaya atmıştır. Bauman'ın söz konusu eseri tamamen bu ölüm diyalektiği üzerine kurulmuştur.

Levinas ise ölümle ilgili; deneyimsel olan fakat mutlak ötekimizle deneyimlediğimiz ve aktarılamayan bir deneyim olduğu için ertelenmesi ve reddedilmesi mümkün olmayan bir olgu olarak tanımlamaktadır. Levinas'a göre ölüm deneyimi, mevcut radikalliği içerisinde “tikel” olabilen durumsallığı retorize etmektedir. Yani ölüm, ona göre deneyimlenebilen ve aktarılabilen birşey olmadığı için hiçbir varlık bir başka varlığın ölüm anındaki durumunu hissedemez, bilemez ve açıklayamaz.

Ölümünün her insanın yaşaması gereken bir deneyim olmasından dolayı özgürlük mitlerinin dönüştüğünden söz etmiştir (Levinas, 2005, 22-25). Bu anlamda her türlü tespit, analiz biçimi ve kavramsallaştırma, bir “kurma biçimi” veya bir “uydurma biçimi”dir. Yani insanın yaşamı ve tarihi anlamlandırma pratiği ile gelişen bir kabul, reddediş veya onaylama sürecidir. Bu kabul ve reddediş durumu, belli kriterlere göre biçimlenmektedir. Temelinde korku ve çaresizlik olan bu kurma biçiminde estetik değil araçsal düzeyde, bazı kaygı, güven problemi ve gereksinimler doğrultusunda geliştiği belirtilmiştir. Bu kurma biçimi salt özgür bilincin doğal kararı olmadığından insan anksiyete durumundan sürekli kurtulmaya çabalar.

Marx için Praksis, tarihin diyalektik ilerleyişinde insanın kendi dünyasını yaratmak için giriştiği özgür, yaratıcı etkinliklerin üretici konumunda olmasıdır (Öztürk, 2018). Kişinin iradesini ötekine devrettiği oluşum, manipülasyon olarak adlandırılmaktadır. Daha çok zihinsel mobing olarak görülmekte ve bir insanın yönlendirilmesi, etki altına alınarak istediklerini yaptırmak anlamlarında da kullanılabilir. Bu konuda sınıflandırma yapan Schiller, manipülasyonun mitsel bir gerçeklik olduğunu öne sürer. Schiller’in bu 5 mitine değinmek gerekiyor. Bunlardan ilki “Bireysellik ve Kişisel Tercih Miti”dir. Manipülasyon esas olarak bu temel mit üzerine inşa olmaktadır. Schiller’in mitlerinden ikincisi “Yansızlık Miti”dir. Bu mit ise manipülasyonun etkililiği ile yakından ilgilidir. Etkili olabilmesi ise varlığına dair hiçbir kanıtın olmaması gerekmektedir. Zira zaten varlığını hep inkâr eden bir mekanizmadır. Bu yüzden gerçekdışı bir realite ile hareket etmesi onu güçlü kılar. Schiller’in üçüncü miti “Değişmeyen İnsan Tabiatı Miti”dir. Bu değişmezlik miti de insanda bir beklenti oluşturmaya ve bu beklenti duygusuyla harekete geçerek sosyal değişimi yaratabilmesi ile mümkündür.

İnsan varoluşunun algılamada ve davranışta etkili olduğu bilinmektedir. Kendi başına hareket ettiğini düşünen birey, sorumluluğu alabilme cesaretini gösterebilir fakat kendisinden beklendiği gibi hareket ettiğinin farkında olmayan insan bu durumda suçlayıcı ve yansıtıcı mekanizmalara başvurur. Zihin manipülatörlerine göre ne insanın doğası ne de dünya değişmektedir. Schiller’in konuya açıklık getirmesi bakımından başka bir miti ise “Sosyal Çatışmanın Varolmadığı Miti”dir. Zihin manipülatörleri de inkâr üzerine bir mekanizma oluştururlar. Bazı çatışmaların yokluğunu yani kökünde

dahi olmadığını göstermek ve sadece insanı iyi-kötü kategorisine sığdırmak onların amaçlarıdır. İnsanın sosyal çevrelerinde gerçeklerden uzaklaşarak, sadece iyi veya kötü seçeneklerinin olduğu belirtilerek, eleştirel ve tartışmaya açık her kapıyı kapatan bir düşünce empoze ederler. Schiller’in son miti ise “Medya Pluralizmi Miti”’dir. Çeşitlilik ve tercih üzerine kurulan bu mitte, insanlara hükmetmenin vaadle sunulduğu bir çerçeve sunulur (Schiller,1993: 42). Bu mitlerin başarıya ulaşmasında, insanların bunun farkında olmaması en büyük etkidir. Farkındalık arttıkça bu mitlerin geçerliliği de kalmaz. Kültürel Göstergeler kuramına göre kişinin TV izleme sıklığı arttıkça gerçek dünyayı algılama yeteneği azalmaktadır (Maybek, 2018). Kadının eve hapsedildiğini ve erkek tarafından manipüle edildiğini farkedebilmesi ancak evden dışarıya adım atmasıyla sağlanabilmekte, öteki kadının anlatı ve söylemlerinde kendini bularak farkındalık geliştirebilmektedir (Maybek, 2018). Platon’un mağara alegorisinde olduğu gibi, kişi yaşadığı yeri tek gerçeklik olarak görür, fakat dışarı çıktığında farklı bir gerçeklikle karşılaştığında öyle olmadığını farkederek, yeni gerçekliğini aktaracak zihinler bulması ise zorlaşır. İbn-i Haldun da coğrafya bazı insanlar için kaderdir ve öyle olmasında kişilerin hayata karşı tutumlarının bulundukları çevrece değerlendirilmesi gerektiği öne sürülür. Aynadaki görüntüsünün hayal ettiği imgesiyle karışması durumunda kim tam tersi olduğunu iddia edebilir.

Lacan’a göre gelişiminin narsistik evresinde özellikle ergenlerde görülen aynadaki görüntü ile gerçek görüntü arasındaki keskin ayrım, özellikle erkek cinsinde baskın olan ve daha sonraki süreçlerinde de kendi görüntüsü ile nesneleri görebilmekte ve bu kimlik ile çatışma yaşamadığı müddetçe bu libidoyla hareket edebilmektedir. Freud’un libido (scopophilia) ve benlik (kimlik) diye adlandırdığı olgular arasındaki çatışma, erkek bakışının nesneleri olarak kadının sinemasal teşhiri ile giderilmiş olur. Her iki konum da psikanalitik yaklaşımın altında yatan etken; etkin olan erkek/eril, edilgin olan ise dişi/dişil ikiliklerinden türetilmiştir. Psikanalitik kuramın sınırları içinde bile kadın seyirciliğinin mazoşistik özdeşleşme ya da transseksüel röntgencilik mekanizmalarından çok daha karmaşık mekanizmaları gerektirdiği meydandadır. Erkek bedenine bakmaya dönük tabunun tek temelini, gücünü sürdürmeye dönük çaba harcayan bu ataerkil irade oluşturmaktadır.

Acı çeken kadının sosyal ortamda kendi hemcinsleriyle daha rahat ve kendi olarak hareket edebildiği gözlenmiştir. Acı çeken kadınların bu acıları o an kaybettikleri değildir aslında. Sosyal ortamın da uygun olduğu böyle organizasyonlarda kadın, gerek ağıt yakarak gerekse de ağlayıp inleyerek sorumluları işaretlemekte ve yetersizlik duygularını tatmin etmektedirler. Sorumluların adlarıyla belirtilmesi bazı çatışmalar yaratabilme riskini doğurmaktadır. Sosyolojinin de bu tür bir işlevi olduğu belirtilerek, gerçeğin üzerindeki örtüyü kaldıran bir yapısının olduğu ve bu yapıdan ötürü bazı çıkar sahiplerini rahatsız ettiğini belirtmiştir. Çünkü sosyoloji, olayların üzerindeki örtüleri kaldırmakla sorumludur ve bu gerçekler her zaman herkes tarafından kabul görmeyen gerçekler de olabilmektedir (Bourdieu, 2002: 62, aktaran; Düzgün, 2018: 48).

Psikanalitik kuramın halkbilimi söylemelik türü olan ağıtlarda anlaşılabilmesi için sosyal bağlamın önemli olduğu görülmektedir. Bağlamında çözümlenecek olan ağıt, sadece sözleri ve ezgisi ile değil, bir bütün olarak sosyal davranışın tutumlara nasıl yansıdığı üzerinden de anlaşılabilir. Dolayısıyla sosyal psikoloji anlaşılmadan bireysel psikoloji, bireysel psikoloji de anlaşılmadan psikanalitik çözümlemenin olmayacağını düşünerek, sosyal psikoloji kuram ve yaklaşımları ile ilk betimsel çözümlemeler yapılmıştır. Psikanalitik Kuramın sosyal çevredeki yansımalarını en iyi şekilde tutumlarda görebileceğimizi söyleyen sosyal psikoloji, çalışmamızın psikanalitik yönünü açıklamamızda somut veriler sunmuştur.

Psikanalitik kuram ve kurucularının halkbilimi başta olmak üzere antropoloji, etnoloji, halk edebiyatı ile ilgili çalışmaları ağıt türüne yansıtılarak açıklanmıştır. Freud, Jung, Wundt, Adler, Frankl, Jahoda, Ross, Hökelekli, Tarhan gibi kuramcılar başta olmak üzere ağıt yakıcıların ağıtlar aracılığıyla aktardıkları sembol ve imgeler, sosyal psikoloji/din psikolojisi yaklaşımıyla açıklanmıştır.

Ağıtların genellikle kadınlar tarafından meşru bir iletişim aracı olması, sosyal psikoloji/din psikolojisinin feminist bakış dâhilinde incelenmesini de gerektirmektedir. Ağıt sözlerinin içerdiği mesajlar, kadının toplumsal konumunun belirlenmesi açısından önem arzemektedir.

Sosyal psikoloji; tutumlar ve sosyal dinamikler üzerine çalışan bir disiplin olarak tanımlanmaktadır (Kırel, 2013: 3). Ölüm karşısında ağıt yakma tutumunun sosyal dinamikleri bu minvalde incelenmiştir. Sosyal psikolojinin bireysel psikolojiden farklı bir alana sahip olması, konusunu oluşturan ortak psikolojik etkilerin ancak toplum içinde gözlemlenebilir olmasından kaynaklanmaktadır. Kolektif üretim sürecine dâhil edilen ağıtların bu minvalde ele alınması farklı bakış açıları için önemli görülmektedir.

Sosyal psikoloji, bireylerin davranış duygu ve düşüncelerinin başkalarının gerçek, hayal edilen veya ima edilen varlığından nasıl etkilendiğinin bilimsel yollarla araştırılmasıdır. Sosyal psikologların çoğu sosyal psikolojiyi, psikolojinin bir alt dalı olarak görmektedir. Grup davranışının taziye ortamında incelenmesiyle benzer duygulanımların benzer davranışları doğurduğu görülmüştür. Ağıt yakımının başlamasıyla birlikte taziye bulunan herkes ağlama davranışını aniden göstermiş, kadınlardan birinin salınmasıyla tüm kadınlar salınmaya başlamış ve ağıt bitiminde ağıtçının susmasıyla herkes birlikte susmuştur. Bu davranışsal benzetim yolunun felsefik derinliği için Taklit ve Ayna¹¹ yöntemleri de başarılı bir çözümleme için kullanılabilir. Lacan (2013)'a göre öznenin oluşturabilmesi için ötekinin varlığı şarttır. Bu da çocuğun kendisini tanımlayabileceği bir ayna evresine veya ona benzeyen bir düzleme ihtiyaç duymasına neden teşkil eder. Aynadaki öteki “benin temelini oluşturur.”

Lacan, öznenin gelişim süreçleri içinde birbirine indirgenemeyen üç düzen belirlemiştir: gerçek, imgesel ve simgesel olarak tanımladığı bu üç düzen ile özne benliğinin ortaya çıktığı belirtilmektedir. Gerçek düzende özne ne ise onu kabul eder. İmgesel düzende birey kendini dev aynasında görmeye başlamaktadır (2013: 138-140). Simgesel düzende olan birey ise kendini özne olarak sunduğu/gördüğü bir alanda konumlandırmaktadır. Lacan'ın modeli içinde en son ortaya çıkan da dildir, gramer ve kültürel yapılar gibi kavramlardan oluşmaktadır. İmgeselin gelişimin orta aşamasında olduğu ve bir dile, onun gramer yapısına ve kültüre sahip olmayan çocuğun bu evrede ayna düzeyinde kaldığı ve imgesel kavrayıştan yoksun olduğu belirtilmektedir. Gelişimin ilk evresindeki

¹¹ Taklit ve Ayna kavramının detayları için bkz; Lacan, Jacques (2013). “Psikanalizin Dört Temel Kavramı”, Çev. Nilüfer Erdem, İstanbul: Metis Yayınları. Postl, Gertrude (2009). “Tekrar Etme, Alıntılama, Altüst Etme Irigaray'ın Taklit Kavramının Politikası”, Çev. Şeyda Öztürk, YKY, Üç aylık düşünce dergisi, Bahar, sayı 58.

Gerçek'in ise, sert ve parçalanamayan bir düzlem olduğu, gelişimin kökeni oluşturan, simgeselin olmadığı ve eksik duygusunun olduğu evre olduğu öne sürülmüştür. Bu eksiklik duygusu öznenin oluşumunun çıkış/kopuş noktasıdır, fakat aynı zamanda özne, bu eksikliği ontolojik olarak hiçbir zaman kapatamaz (Arlı, 2004: 21-22). Lacan'ın çerçevesi Batı'lı öznenin gelişim süreçleriyle ilişkilendirildiği zaman önemli yorumlar çıkartılır.

Psikanalizin kurucusu Sigmund Freud, benliğin gelişim sürecinde, sosyal örgütlenmelerin ve ihtiyacı karşılayan pratik çabaların önemine değinmiştir. Cinsellik ve saldırganlık güdülerinin dışavurumunda kontrol mekanizmalarının devreye girmesiyle tehlike örtbas edilebilir. Freud, içgüdülerin doğuştan geldiğini ve ortadan kaldırılamadıklarını iddia eder. Bu içgüdüler belli bazı sosyal mekanizmalar aracılığıyla ancak bastırılabilir veya bilinçaltına atılabilirler. Onları bu karanlık zindanda tutan şey, grup tarafından uygulanan baskıların ve taleplerin içselleştirilmiş bilgisi olan süperegodur. Süperegoyu, toplumsal içgüdü olarak göstermekte ve bireyi saldırganlık konusunda dizginleme mekanizması olarak tanımlamaktadır.

Sosyal mesafenin artması durumunda egonun, azalması durumunda ise süperegonun devreye gireceği ve kişiyi kuşatıp eylemlerini kontrol altına alacağı belirtilmek istenmiştir. Psikolojide kişinin öncelleri; kendinden önce yaşamış ve geleneği oluşturmuş kişilerdir. Ardılları; kendisinden sonra yaşayacak olan ve geleneği devam ettirecek olanlardır ve kendi mesajlarının iletildiği kişilerdir. Çağdaşları ile de bu mesajları geleneksel olarak nasıl yansıtacağına dair kişilik özelliklerinin tümü olduğunu belirterek, cevap beklemeksizin devreye giren bir mekanizma olduğunu öne sürmektedir. Bu mesajları öncel ve ardıl mesajların verildiği ve tarihsel hafızada da yer alan kişiler tarafından iletilildiğini belirtmekte, onların yani öncellerin verdiği mesajların geleneği oluşturduğu ve bireyin onlara müdahale edemeyeceği belirtilmektedir. Ardıllarımızla yani bizden sonraki kuşak ile bu mesajların karşılıklı oluşturulduğu ve çağdaşlarıyla bu mesajları bıraktıklarını fakat bu defa kendilerine bir yanıt gelemeyeceği çünkü gelecekte bu mesajların nasıl işleneceğinin bilinemeyeceğini öne sürmüştür (Bauman, 1999: 98-99). Öncellerimizin bize ilettiği mesajların gelenekte dolayısıyla bölge kültüründe konumuz açısından tezahürü halk inançlarında şöyle görülmektedir:

Azerbaycan ve Anadolu’da görülen “dönme” ile ilgili inanışların; Kars, Van ve Diyarbakır sözlü kültüründe de olduğunu belirten Kalafat (2019), bu olguyla ilgili şunları belirtmiştir; bilhassa ağıt türü söylemlerde, “başına dönüm” ifadesi çok geçer, bu söylemle amaç, “sana gelebilecek marazaya ben talibim” mesajı vermektir. Keza sadaka verilirken de sadaka ile ilgili kişinin ve malın etrafında döndürülür. Kâbe ve türbeler, kutlu mekânlardır, tavaf yapmakla, kutlu mekânların kutundan yararlanılmak istenilmiş olmalı. Sadaka verilirken sadakanın başa döndürülmesi ile kut karşıtı haller def edilmek istenmiş olabilir. Ölü gömülmeden önce yatağından alınarak odanın ortasına getirilmesi ve etrafında dönülerek ağıt yakılması durumu da aynı inancın ölüm olayında tekerrür ettiğini göstermektedir.

Kutsalla temas, ziyaret fenomeninin içeriğinde vardır. Kutun bedenden ayrılması ile ölümün gerçekleştiğine inanılırdı. Hakaslara göre bir insanın ruhu dışarılarda dolaşıyor ise o kimse tehlikede demektir. Şorların inancına göre kut denilen canı Erlik yaratmıştır. Kut, insan sağlığının sembolüdür. Erlik’in yardımcılarında birisi istediği zaman insanı tehlikeye sokabilir. Ayna ruhlar, o kutu yerlerse o insan ölür ve “Ayna kutunu yedi” denilir. Ayna ruhlar o ‘Kut’u yemeyip sadece alıp götürürlerse, o zaman da kutun sahibi hastalanır. Kut geri geldiği takdirde o insan yine sağlığına kavuşabilir. Kutun geriye gelmesi sadece Erlik’in izniyle mümkün olur (Kalafat, 2019: 210-211).

Durkheim’in çok iyi belirttiği gibi: “İlkel insan için ad yalnızca bir sözcük, seslerin birleşmesi değildir, varlığın bir parçasıdır, hatta olmazsa olmaz önemdedir.” Başka önemli, aynı zamanda fark edilmesi zor bir yasak da ölünün adı üzerindeki yasaktır. Roux (2005)’a göre, tipik bir örneğin, Cengiz Han’ın adı “ayna” anlamına gelen dördüncü oğlu Tuluy’da görüldüğünü: Bir efsane söz konusu olabilir, bu Tuluy ölünce adı yasaklanır ve bu yasak günümüze kadar sürer.

Sosyal psikoloji tutumları incelerken tek bir insandan yola çıkarak genellemeye ulaşmaz -tıpkı halk deyişinin de tek başına ortaya çıkamayacağı gibi- halk yani kolektif bilinç, ortak hareket etmek zorundadır. Sosyal psikoloji, insanın grup içindeki davranışları, tutumlarını etkileyen en büyük güç olarak görmektedir. Bu hususta grup zihni ve kolektif psikolojinin önemi öne çıkmaktadır. İnsanın tek başına düşünüp

davranamayacakları bazı eylemlerin grup içinde yönlendirme ve bilinçdışı refleksin baskısıyla yapıp edeceği çeşitli araştırmacılar tarafından söylenmektedir.

Völkerpsikoloji (Völkerpsychologie), Almanca bir terimdir ve bireysel psikolojiye daha yakın bir uygulama olduğu ve halk psikolojisi olarak tasnif edilemeyeceği vurgulanmıştır. Halk psikolojisinin kültürel psikolojiyle ilgili olduğu dolayısıyla kolektif psikoloji olarak incelenmesi gerektiği öne sürülmüştür.

Wilhelm Wundt (1921) tarafından geliştirilen Völkerpsikoloji de aslında kolektif bilincin işlerliğini ve kültür içinde olan insanların belirli bir inançsal ve kültürel motifleri ortak paylaşım alanında yaşadıkları vurgulanır. Bu durumda Völkerpsikoloji de diğer kültürel akımlar gibi içinde bulunulan zaman içinde bağlamında insanı inceler. Sosyal bağlamında incelenen insan, grup zihni taşımaktadır dolayısıyla bireysel değil kitle psikolojisinin temel fikri olan “grup zihni” ile belirlenir. *Grup Zihni*, Gustave Le Bon tarafından geliştirilmiş, çeşitli psikolojik mekanizmalar aracılığıyla, insan kollektivitesinin tek bir varlık, psikolojik kitle haline gelmesine işaret eden kavram olarak tanımlanmıştır. Davranışçı Sosyal Psikoloji, 20. yüzyılın başında ABD sosyal psikolojisinde ortaya çıkan ve gözlenebilir olan olguların çalışılması gerektiğini ileri süren sosyal psikolojik yaklaşımdır (Kirel, 2013: 3).

Grup davranışının gözlenebilir çok sağlam psikolojik temelleri olduğundan, toplumsal teorilerin öne sürdüğü gibi kolayca yıkılmayacak bir niteliğe sahiptir. Grup davranışlarının zamanla değişebileceği yas ve taziye ortamlarında söylenegelen “eskiden daha derinlikli ve anlamlı yapılmaktaydı” sözü ile geleneğin, dolayısıyla içinde bulunulan kültürün dışarıya açık ve kapalılık düzeyine göre zaman içinde değişimden hızlı ya da yavaş etkilendiğini vurgulamak için söylendiği görülmektedir.

Kültür Değişimleri adlı kitabında Turhan (1969), kültür değişimlerinin çok sancılı ve uzun süreçte meydana geldiğini belirtmiş, bu değişimlerin bütün haliyle her örf, adet ve geleneğe yansıyamayacağı aktarılmıştır. Bazı durumlarda hızlı, bazı durumlarda da yavaş bir değişim ve dönüşüm yaşandığı belirtilmektedir. Bazı düşünürlerin insan zihninin ve ruhunun birlik ve aynılığını kabul edenlere tekamülcüler dediklerini, insan topluluklarının müsavi şartlar altında birbirinden müstakil ve yekdiğerine muvazi olmak

üzere aynı şeyleri meydana getireceğine ve aynı keşifleri yapabileceğine inandıkları için de bu mektep mensuplarına aynı zamanda paralelci dendiğini açıklamalarına eklemiştir (Turhan, 1969: 9). Yayılmacı kuramın kurucuları ve teorileri açıklanmıştır (1969: 11-12). Kültür değişmelerinin Avrupa’da hangi ülkelerde başladığı ve hangi araştırmacıların öncü olduğu belirtilmiştir (1969: 13-17). Şimdiye kadar ileri sürülen fikirlere göre vaziyet şöylece hulasa edilebilir: Her kültür değişmekle birlikte aynı zamanda ve aynı nitelikte bu değişimi yaşamaz. Kültürlerin değişimi kendi dinamik çerçevesi içinde gelişir. Değişimin hangi kısımda olduğu da sosyal değişimin bağlantılarında gizlidir. Kültürel değişimlerin birden yaşanmaması kültürel motifler arasındaki bağlantıların kopuk olduğunu göstermektedir (Turhan, 1969: 26). “Değişmelerin kültürün hangi kısmında daha evvel başladığı meselesi münasebetiyle şunu da ilave edelim ki bu cihet, ilerde göreceğimiz gibi daha ziyade kültür değişmelerini meydana getiren şartlara, psikolojik faktörlere, karşılaşılan kültürlerin nev’ine, seviyesine hulasa bu hususta müessir olan sair birçok tesirlere bağlı bulunmaktadır”. Tüm bu değişmelerin yönünü belirlememiz ve dünyada nasıl bir değişimin olduğunu, bizi hangi açılardan etkilediği konusunda sosyal-psikoloji yöntemleriyle saptayıp karşılaştırmalı belirtmemizin ulusal kültürümüz açısından çok önemli olduğunu aktarmıştır (1969: 30). Geçiş dönemlerinden ölüm ile ilgili olan ritüellerin değişime en fazla direndiğini gösteren saha çalışmamız, bu değişimin hangi hususlarda olduğu bilgisi dördüncü bölümde detaylıca açıklanmıştır. Kültürlerin aynı zamanda karakteristik bir yapı ortaya koyduğu ve o karakteristik yapısıyla diğer kültürler tarafından tanındığı bilinmektedir.

Göka, Türkiye topraklarında yaygın davranış ve düşünüş kalıplarının olması ve bunların tarihsel arka planının da olması durumunda Türk grup davranışı kalıbına alınabileceğini belirtmiştir. Ayrıca, Türk grup davranışının oluşmasındaki en büyük karakteristik yapının doğmasını da göç olgusuna bağlamaktadır. Göçer toplum niteliği, her yerde benzer düşünüş/eyleyiş kalıpları yaratmaktadır. Göçer toplumda kadının statüsü erkekle eşit ve işbirliğine dayalı geliştiğinden kadın, genetik olarak da özgürlüğüne, bağımsızlığına yatkın ve karşı durumun zorlayıcı baskısı sonucu bir süre bu bağımsızlıktan mahrum kalmayı başarsa da acı çekmesi sonucu yine sesini ve sözünü her daim yükseltmeyi başarmıştır. Göç psikolojisi, tüm hayat projelerinin kısa vade

üzerinden yapılandırılarak, orta ve uzun vadeli hayat projeleriyle ilgilenmeyerek, toplumsal çözümlerle baş edilmeye çalışılmasının adı olarak tanımlanmaktadır (Göka, 2006: 270).

Social Psychology Review'de Dougall (1905), Psikolojinin, sosyal ilimlerde asıl önemli yanının, insan hareketlerinin alt yapısında yer alan akli ve bedeni hareketleri idare eden ve ahlakı düzenleyerek yöneten kısmı olduğunu belirtir. Kolektifin bünyesi ve kolektif içerisinde bireylerin karşılıklı ilişkilerini belirleyen hâlbuki bu psikolojinin en ihmal edilmiş ve hala en karanlık ve karışık alanıdır. Dougall (1905), sosyal ilimleri doğrudan doğruya ilgilendiren bu yukarıdaki prosesler olmadığını belirtmiştir. Fakat bu proseslerin ahlakı düzenleme ve inançlarımızla kurduğumuz sonuçları veya mahsulleri olduğu aktarılmıştır.

Sosyal Psikoloji Tarihi, Aydınlanmadan İkinci Dünya Savaşına adlı yapıtında Jahoda (2011), sosyal psikolojiyle ilgili konuların bireyler arasındaki ve bireylerle toplumları ya da kültürleri arasındaki ilişkilerle ilgilendiğini, bu ilişkileri hem eşzamanlı olarak hem de tarihsel gelişimleri içinde ele aldığını belirtmiştir. Bu oldukça doğru olsa da sosyoloji ile sosyal psikoloji arasındaki ayrımın oldukça geç ortaya çıktığı, yavaş yavaş gelişen bir süreç olduğu belirtilmelidir. Bugün bile aralarında epeyce bir ortaklık bulunduğu söylenebilir (Jahoda, 2011: 12).

Cabanis; jestler, yüz ifadeleri, ses tonu, bakma biçimleri gibi daha pek çok işaretin diğer insan kardeşlerimizin duygularını ölçmemizi sağlayan evrensel bir dil olduğunu düşünmekteydi. Toplum olmaksızın dil icat edilemezdi, dolayısıyla toplum dilden önce geliyor olmalıydı. Ne olursa olsun, dilin sosyal ilişkilerdeki rolü modern sosyal psikolojinin önde gelen konularındandır (2011: 47).

Sosyal psikolojinin görevi, bireylerin karşılıklı psikik etkilerine bağlı olguların açıklanması ve tanımlanmasıdır; toplumun kalanının zihinsel yaşamı da toptan bu olgulara bağlıdır. Ancak, sosyal psikolojinin bireysel psikolojiden farklı bir alana sahip olması, konusunu oluşturan ortak psikolojik etkilerin ancak toplum içinde gözlemlenebilir olmasından kaynaklanır. Toplumsal fikir ve değerlerin bireylerden

bağımsız olarak var olduğunu ve bu “kolektif temsiller”in toplumun üyeleri üzerinde çok güçlü bir baskı uyguladığını ileri sürmektedir (2011: 145).

Geleneklerin aslında herkesi kendi davranışlarını belli normlara göre ayarlamaya teşvik eden içgüdüsel bir eğilimden kaynaklandığı söyleniyor. Wundt’un “kolektif zihin” kavramı Durkheim’in “kolektif temsiller” kavramından çok farklı değildir. Toplumsal ilişkiler ve iletişim Mead’e göre, toplumsal deneyimden kaynaklanan toplumsal bir yapı olarak tanımladığı düşünömsel benliğin ortaya çıkabilmesi için yaşamsal bir öneme sahiptir (2011: 214). İlginçtir ki Wundt’un en son değerli çalışmasında Kültür’e atfettiği anlam şu pasajın da gösterdiği gibi radikal bir değişime uğramıştır: “Kültür ulusaldır; dil, gelenek ve düşünösel gelişme anlamında tutarlı bir birlik oluşturan özgül bir ulusal toplulukla sınırlıdır” (Wundt, 1920: 20). Kültürün bazı dışavurumlarının evrensel olduğunu belirten Jahoda, bu durumu mitoloji örneğiyle savunmuştur. Yunan mitolojisinden alınan bir isim olan Dionysos, vahşi ve dizginlenemeyen bir vecd halinin Tanrısıydı. Bu tür kolektif durumlarda ortaya çıkan vecd’in, olağanüstü durumlarda tüm insanlarda ortaya çıkan ritüelistik bir gereksinim olduğunu belirtmiştir. İnsan toplumunun bütün üyeleri birbirlerinin yardımına ihtiyaç duyar ve aynı şekilde karşılıklı yararlanmalara maruz kalır. Gerekli yardım karşılıklı olarak sunulduğunda toplum gelişir ve mutludur (Smith 1790/1984; 1. Kısım, s. 1, aktaran; Jahoda, 2011).

Sosyal Psikoloji’nin Sosyal Kavramına Dair Öneriler adlı makalesinde Narter (2007), sosyal psikoloji tanımını yaparak bu tanımların deneysel yargılar olmamasından ötürü değişebileceği ve çeşitlenebileceğini belirtmiştir. Psikoloji alanına sosyal kavramının eklenmesiyle, sosyal davranışın bireyler üzerindeki etkisi tespit edilerek, bireyin bu sosyal rollerinin parçası olarak incelenmesi gerektiği vurgulanmıştır. Günümüzde deneysel yöntemin ve sosyal psikolojinin bugüne dek benimsediği araştırma nesnesi hakkında önemli değişimler oluşmuştur. Psikolojinin kurucusu Wundt, bu iki alanı fizyolojik psikoloji ve halk psikolojisi (volkerpsychologie) olarak tanımlamıştır.

Wundt’un halk psikolojisi (1900-1909) olarak belirttiği alanda ise dil, din, gelenek, mit, sihir ve aynı geçmişe sahip olma temel unsurları oluşturmaktadır. Bu temel unsurlar kolektiftir. Bu kolektif unsurlar bireylerin etkileşiminden doğmaktadır. Söylemin taşıdığı bilgiler dil aracılığı ile kişiler arasında yaygınlaşır. İnsanlar konuştukça,

dünyalarını karşılıklı olarak inşa ederler ve bu inşa sürekli bir şekilde devam eder. Tüm bu gerekçelerin doğrultusunda Narter (2007), sosyal psikolojinin, sosyal olanın ne olduğunu yeniden düşünülmesi gerektiğini tespit etmiştir. Sosyal psikolojiyle, insanı yaşam bağlamından, geçmişinden ve dilinden koparmadan bir bütün olarak incelemesi gerektiğini belirterek, gündelik yaşamın içinde olup bitenler, kullanılan bilgi ve hepsinin üstünde kullanılan dil ve onun anlam inşaalarının önemsemesi gereken en temel unsurlar olması gerektiği sonucuna varmıştır.

George Herbert Mead, sembolik etkileşimciliğin önde gelen kuramcılarındandır. Sosyal davranışçılık kuramıyla sentezci bir yol izlemiştir. Sentezlediği bu bakış açısı: Pragmatist köklerinin etkisinde, düalist olmayan, birey ve toplumun ilişkisel birlikteliğini yansıtan bir sosyal teoridir. Mead’ın benliğin iki yönü olarak sergilediği “ben” ve “beni/bana” analizinde, bireyin kendi ile öteki arasında kurduğu ilişkinin temeli sorgulanmaktadır. Bu aradaki kavrayışın sosyal yönden ve bireysel açıdan bireyin deneyimlediği ve refleksif zekâsını oluşturduğunu öne sürmektedir. Bireyler arasındaki anlamlı sembolik etkileşimin aslî öznelarası karakterinde bu ilişkisel faillik kavrayışın ne ölçüde etkin olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Durkheim’a göre ise sosyal veya toplumsal olgular tamamen ruhsal dışavurumlardan oluşmaz, nitelik olarak birbirini etkilemekle birlikte birbirinden farklı düzlemlerde yer alırlar. Dolayısıyla bireysel ve toplumsal ruh biliminin açıklaması birbirinden farklıdır. Bu bakımdan, aralarındaki ilişki ne olursa olsun psikoloji ve sosyoloji, herhangi iki ayrı bilimin birbirinden ayrı olabileceği kadar birbirinden ayırdırılar” (Durkheim, 2004: 28-29). İnsan, bireylerin kendi jestlerine cevap vermede başkalarının tavrını almaya başladıklarında, jestlerin “bilinçsiz” konuşmasından jestlerin “bilinçli” konuşmasına doğru yol aldıklarını savunur (Öztürk, 2018).

Ağıtların genellikle kadınlar tarafından meşru bir iletişim aracı olması sosyal psikolojinin feminist bakış dâhilinde incelenmesini gerektirmektedir. Ağıt sözlerinin içerdiği mesajlar da kadının konumunu belirlenmesi açısından çözümlenmesi gereken etkenlerdendir. Kadın sosyalleşme mekânlarında gerçekleşen yas, matem ve taziye ritüelleri bu kapsamda ele alınarak bireysel ve kolektif psikoloji açısından da ele alınıp değerlendirilmiştir. Birbirine yakın anlamlarda kullanılan bu terimlerin sosyal ve

kültürel çevre bağlamında ayrılan yönlerinin olduğu tespit edilmiş ve aradaki ayrım literatür incelenerek açıklanmıştır.

Yas; herhangi bir kayıp karşısında kişinin, kaybın yokluğuna alışma süresini içeren ve kompleks durumlarda travmatik olabilecek bir süreci belirtmektedir. Çift değerli bir anlamı olan yas, hem bir duyguyu hem de duygunun süreçteki niteliği ve ölümü anlamlandırma üzerinde geniş varoluşsal bilgileri içerir.

Matem; ölüm veya kaybın kültürel ve dramatik yönünü belirtmek için kullanılan bir terimdir. Yas olayına göre çok daha büyük değerlerin, toplumca çekilen acının ritüel şeklinde tezahürü söz konusudur.

Taziye; genellikle ölüm sonrası sosyal organizasyon olarak bireylerin bir araya gelip kayıp yakınlarına teselli edici sözler söylemesi, yükleme kuramı bağlamında kayıp için olumlama yapma sürecini kapsar.

Ritüel; genellikle önemli kişilerin beklenmedik bir anda kaza, çatışma gibi bir durum sonrası ve çok genç ölüm ardından düzenlenen dini merasimlerin tümünü kapsar. Türkiye’de en büyük matem ve gösteri niteliğindeki ritüel, Kerbela matemidir.

Tarihi çok eskilere dayanan bu ritüel, Kerbela olayında Hz. Hüseyin’i anma törenidir. Geniş kapsamda İran/Şii kesim Ritüeli olarak kutlanan bu törenin süresi kültürden kültüre değişmekle birlikte, belli düzenli bir takvim söz konusudur. Muharrem ayının ilk 10 günü büyük gösterilere sahne olmakta, sonraki günler toplumsal yas ilan edildiği için 40.güne kadar eğlenceden kaçınılmaktadır. Matem 40.gün gerekli anma ritüelleri yapılarak sona erdirilmektedir. Tanımları verilmeye çalışılan terimlerden en kapsamlı olanın ritüel olduğu, ritüelin hem derin manada matemini hem de bireysel yas olgusunu içinde barındıran genel bir kavram olduğu görülmektedir.

Durkheim’ın (2006), *Sosyoloji Dersleri* adlı kitabında toplumsal olan oluşumlardan söz ederek, kolektif bilincin birleşmiş bir bilinç yapısı olduğu ve içinde bulunan yapılardan etkilenerek oluşmasından kaynaklı bireysel bilinçten farklı bir mekanizması olduğu vurgulanmıştır. Toplumsal olgu tahlili yaparak, toplumsalın kendine özgü

gerçekliğini vurgulamıştır. Bireysel temsiller ve kolektif temsiller üzerine kaleme aldığı kitabında; kolektif kökenlerin evrensellikleri, süre açısından kalıcılıkları, özlerinde bulunan yoğunlukları nedeniyle bu duygular olağanüstü bir güce sahip oldukları için, bilincimizin çok daha zayıf haldeki geri kalanından kökten ayrıldığını belirtmektedir (Durkheim, 2006: 14-15).

Bireylerin bulunduğu koşullarda bağımsız olduğu dolayısıyla gelip geçen ve dinamik bir sürecin parçası olarak etkisinin çok kısa süreli olduğu belirtilmiş, kolektif bilincin kalıcı olduğu ve topluluğu uzun süreli dinamik bir sürecin parçası olmaya zorladığı vurgulanmıştır. Toplumsal işbölümü adlı makalesinde de toplumsal dayanışmanın suç ve ceza yaptırımlarından kaçınmak için örgütlendiği fakat tek başına bu kadar dar bir görüşle de açıklanamayacağı açıklanmıştır (2006: 16-17). Toplumsal dayanışma, yapısı gereği ne kesin gözleme ne de ölçüye gelen tamamen manevi türde bir hadisedir. Dolayısıyla bir toplumda dayanışma ve örgütlenme ne kadar güçlüyse aradaki suç ortaklığının da gücü artacağından, kolektif hareket etme ve toplulukla ilişkilerin bağımlılık düzeyine çıkması kaçınılmazdır (2006: 18).

“Toplumda insan” veya “insanda toplum”, bu iki formül eşdeğerlidir ve sosyolojiyi tanımlamak için her ikisi de kullanılabilir, çünkü insanın zorunlu olarak toplumsal bir boyutu, toplumun da en az o ölçüde zorunlu bir insani gereksinimi söz konusudur (2006: 23). Durkheim’a göre toplumsallaşma içgüdüden kaynaklanmaz fakat onun etkisiyle sürdürülür (2006: 24). Yani eşyanın tabiatı gereği, doğal olarak oluşan bir yapılanmadır. Gerçek düşüncenin oluşmasını da kolektif düşünceden çıktığını savunan Durkheim, kişiden bağımsız olarak sosyal bağlantılarla meydana geldiğini öne sürmüştür. Bu görüşüne göre, kolektif düşünce gerçek düşünceyi oluşturmuştur. Bu görüş ile insan bilincini de yok sayan anonim bir ahlaki davranışın amacı haline getirdiğimiz toplum, bireysel çıkarların düzeyini sonsuz oranda aşar (2006: 70).

Kitleler Psikolojisi adlı kitabında Bon (1997), bilinçli olarak gördüğümüz hareketlerimizin dahi bilinçaltı etkisi olduğu ve ırkın ruhunu oluşturan ataların deneyimlerinden geçtiği ve bu yüzden hareketlerimizin bilinen nedenlerinin yanında bilinmeyen nedenlerinin de araştırılmaya muhtaç olduğu öne sürülmüştür. Din, ahlak, politika, sevgi, nefret gibi duyguları ifade eden insanların bu duygulardan çoğu zaman

yoksun olduğu belirtilerek, kolektif psikolojinin bu çerçevede insanları tanımlayan, kişiyi yadsıyıp topluluğu yücelten bir yapı arzettiği vurgulanmıştır (Bon, 1997: 24-25). Milli ruhun bu çerçevede oluştuğu ve geleneğin de bu sürdürülebilirlikte etkisinin yadsınmayacağı vurgulanmıştır.

İnsanın var olduğu günden itibaren geleneği yaşatmasını bu ruha bağlamaktadır ve uygarlığın gelişimi de buna bağlanmaktadır. İnsan var olduğu günden beri bu iki şeyle uğraşmıştır: 1-Kendisine bir an'aneler zinciri meydana getirmek. 2-Bunların faydalı etkileri aşınmaya uğradıktan sonra bu gelenekleri yıkmak. Kökleşmiş bir gelenek olmadan uygarlık olmaz. Bu geleneklerin yavaş yavaş değiştirilmemesi durumunda da terakki meydana gelmez. Buradaki güçlük, kararlılıkla değişebilirlik arasında tam bir uyum sağlayabilmesindedir. Geleneğin tekrarlar yaşatıldığı ve kitleler üzerinde olduğu kadar en aydın ruhları bile etkilediği belirtilmiştir. Tekrar, aynı zamanda anonimliği de getirir (1997: 115). Bon, fert ve kitle psikolojisinin varolma mücadelesiyle hareket ettiğini ve gücün toplu hale gelmesiyle medeni seviyeye doğru yol aldığını belirtmiştir. Ağıtların taziye ortamında seslendirilmesiyle geleneksel yapının kolektif bilince tekrarlar tekrarlar yerleştiği ve bu durumun da güçlü bir ağıt edebiyatını oluşturduğu ilgili literatürlerde belirtilmiştir.

Cinoğlu (2013) da Kitle psikolojisinin sadece bireyin sosyal davranışları ile ilgili olduğunu, onun motor ya da refleksif davranışları bu bilimin ilgi alanı dışında kaldığını belirterek, psişik durumun bireysel işlediğini fakat sosyal davranışlardan etkilenerek ilerlediğini savunmuştur. Sorgulayıcı bir gözle bakıldığında kitle psikolojisinin gerçekten birçok alan araştırmasında pratik faydalarının olduğu görülmüştür. Kitlelerde ilk önce dikkatlerimizi çeken unsur, onların kesinlikle bireylerin toplamı olmadığı yani bireylerin de üzerinde ve onların kontrolünden çıkmış üst bir varlık hâline geldikleridir. Yani kitle denilince akla bireysel kural ve değerlerin pek revaçta olmadığı, kendine has işleyiş ve değerlerinin bulunduğu topluluklar gelmelidir. Bir diğer deyişle moral değerlerin belirlenmesinde ve doğru-yanlış ayrımının yapılmasında birey, tüm yetkisini üyesi bulunduğu kitleye devreder (Cinoğlu, 2013: 2-3). Kitlede oluşan diğer önemli bir oluşum ise anonimlik. Anonimlik, kişi sayısının çokluğu nedeniyle yapılan eylemlerin sorumluluğu dışlamasından kaynaklı sorumlunun bilinmediği ve bireylerin tek başına kontrol edebildikleri duygularını kitle içinde rahat bırakarak kendilerine yenilmez bir

güç kazandırdıkları oluşumların adı olarak geçmektedir. Suçluluk duygusu yaratmayan ve ceza içermeyen böyle oluşumlarda birey, bilinçdışını devreye sokabilmektedir.

Zweig’a göre ceza korkusu, gelecekteki vicdan korkusunun öncüsüdür. Hâkimiyetini yürüttükçe üst Ben’den, vicdandan söz etmenin yeri yoktur. Sonra bu dış etkenler içe girince ana - baba direktmesinin yerini alırlar. Eskiden onların gözetlemesi, yönetmesi gibi çocuğu gözetler ve yönetirler. Kontrolün dışardan gelmesi ile kişilerin kendini denetlediği ve suç veya kabahatin sorumluluğunun alındığı bilinmektedir. Bu sosyal yanlışlamalar “kabahat” olarak görülen davranışların açığa çıkmasıyla da bireylerde utanma duygusu oluşmaktadır (Zweig, 1991: 352). Bu durumda kendinden utanmanın da suçluluk duygusuyla bağlantılı geliştiği söylenebilir.

Toplumda utanma duygusu kadına maledilmiş ve bu duygunun oluşma sebebinin de ilkel bir düşünüş olan üreme organının eksikliğine bağlanmıştır. Freud’un bu devrimci yöntemi, yalnız ruh anlayışımızı değiştirmekle kalmamış, şimdi ve gelecekteki kültürümüzün başlıca sorunlarına yeni bir doğrultu kazandırmıştır (Zweig, 1991: 397). Bu noktada ölümün ve dolayısıyla kaybın ardından gerçekleşen sosyal organizasyonlardan ve grup dayanışmalarından yola çıkarak kayıp, yas, taziye, matem gibi durumların psikoloji bilimini ilgilendirdiği ve bu durumun aynı zamanda sosyal psikiyatri alanına yansması gerektiği de ortaya çıkmıştır. Aygün Cengiz (2018), Sosyal psikiyatri çalışmalarının sosyal bilimlerde işlerliğinin kazanılabilmesi için psikoloji, felsefe, antropoloji ve folklor gibi çeşitli sosyal bilim disiplinleriyle de işbirliğinin olması gerektiğini Adnan Ziyalar çalışmasını ve görüşlerini öne sürerek savunmuştur.

Çiftçi (2010) de bu husustaki terimsel kaygıları şöyle ifade etmektedir: “Sosyal” kavramının tıp gibi deneysel çalışma alanlarında geçerli olamayacağını belirten psikiyatri alanı, sosyal olgulardan hareketle bazı tedavi sistemleri geliştirdikleri de bilinmektedir. Sosyal olarak lanse edilmek istememesi, bilimsel olarak tıbbi alandan uzaklaşacağı ve dışlanacağı kaygısıyla izah edilmektedir. Bu düşüncenin yanlışlığını vurgulayan yazar, sosyal psikiyatrinin gelişimine katkı sağlanacağı düşünülen bazı öneriler sıralamıştır. Türkiye’de bu alanda yazılmış, yanlış-eksik görülmesine rağmen iki kitap olduğu ve bunların ilki 1980 yılında Adnan Ziyaların “Sosyal Psikiyatri” adı

altındaki kitap olduğu belirtilmiştir. Söz konusu kitapta sosyal psikiyatri; kültür incelemesi, inanışlar ve bunların bağlamında davranışlar ele alınmıştır.

Eklektik bir çalışma olduğu söylenen Ziyalar'ın kitabı, özgün bir sosyal psikiyatri tanımından uzak, daha çok antropoloji, etnoloji ve biyoloji eksenli hazırlandığı belirtilerek eleştirilmiştir. Ayrıca dinsel imgelerin aralara serpiştirilmiş olmasını psikiyatrinin pozitif bir bilim olmasından kaynaklı düşüncelerinin kabul edilebilirliğini zayıflattığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Öncesinde buna benzer bir kitap yayınlanmadığı için bu alanda bir ilk olma özelliğiyle yöntemsel anlamda yapılan tüm eksikleriyle değerli bir çalışma olduğunu düşünmekteyiz.

Bununla beraber sosyal psikiyatrinin bir alt dalı olan kültürel psikiyatri bu noktada devreye girmekte, toplumsal ve kültürel farkların ruh hastalıkları ve bunların tedavisi üzerinde ne tür etkileri olduğunu bilimsel çalışmalarla ortaya koymaktadır. Kültürel psikiyatri, bireydeki rahatsızlığın kaynağını sosyo-kültürel olarak da görmekte sakınca görmez. Hatta bu alanda yapılan ciddi çalışmalar sonucunda, bireysel rahatsızlıkların altında genellikle sosyal nedenler bulunduğu tespit edilerek, alana bu disiplinden güç katıldığı savunulmuştur. Kirmayer (2003), klasik psikiyatrinin, biyolojik indirgemeci belirlenimler üzerine hareket ettiğini ve Batı kaynaklı olduğunu belirtir. Batılı olmayan uygarlıkların psikopatolojisi incelenmek istense bu yaklaşımla incelenmeyeceği belirtilerek kültürel çalışmaların bu konuda destek olunabileceği vurgulanmıştır.

Çiftçi (2010) ise kültürel/sosyal psikiyatrinin gelişimi adına bazı öneriler sunmuştur: Sosyal psikiyatri bilimsel anlamda da üzerinde durulan bir uzmanlık alanı halini almalı, psikiyatrinin psikoloji ve diğer sosyal bilimlerle etkileşimini artırarak, sosyal faktörlerin ruh sağlığına etkilerini bilimsel yöntemlerle analiz etmeli ve kendi paradigmasını var etmelidir. Sosyal psikiyatrinin sosyal deneylerle oluşturulması alana büyük katkılar sunacaktır. Deneysel yaklaşım Wund'un da psikolojide başvurduğu bir yöntemdir.

Halk Psikolojisi (Völkerpsychologie 1900-1909) (1912), 10 ciltlik kitabında Wundt, geleneklerin aslında herkesi kendi davranışlarını belli normlara göre ayarlamaya teşvik eden içgüdüsel bir eğilimden kaynaklandığı belirtilir. Gelenekler doğuştan geliyor olamazdı, çünkü tarihsel gelişimin ilerleyişi sırasında değişiyorlar ve toplumun

başlangıcıyla aynı zamana denk geliyorlardı. Milletlerin psikolojisinin içinde bulunulan kültürel örüntüyle bağlantılı geliştiğini söyleyen Wundt, ağıtların da kültürel ve geleneksel motiflerinden hareketle kültürü açığa çıkaran önemli metinler olduğu vurgusu, bize ağıtlar özelinde açıklama gereğini vermiştir (Wundt, 1912, 1934). Ağıtların ortaya nasıl çıktığını derinlik psikolojisi kapsamında irdelersek, insan tasavvurunda hayatı ve ölümü anlamlandırma dizgelerinin nasıl oluştuğunu irdelememiz gerekecektir.

Yaşamın Anlam ve Amacı adlı kitabında Adler (2012), derinlik psikolojisi ile yaratıcının emilme yutulma süreci ve bu durumun yaratıcılığa etkisini açıklamıştır. Bireysel psikolojiyi ilk ortaya atan Adler'e göre yaratım süreci bireysel yetenek ile birlikte bazı iletişim durumlarından geçilerek ortaya çıkmaktadır. Yaratıcılık, etkileşim içinde bulunduğu kişilerle iletişim sürecinde tezahür etmektedir. Bu süreç, taziye ortamına giren ağıtçının bulunduğu ortamın da etkisiyle acıyı duyumsama, emilme, yutulma aşamalarından geçmesiyle ağıt yakmaya başladığını söylemek mümkündür.

Karşılaşmanın yoğunluğu; gömülmek, emilmek, kapılıp gitmek, bütünüyle dalıp gitmek gibi duygudurumsal etkenler için belirleyici olduğunu yazmıştır (Adler, 2012: 65). Vitalite'nin yaşam enerjisi olduğu, Vecd (ecstasy)'in kendinden geçecek derecede dalgınlık; kendini kaybedercesine ilahi aşka dalma; aşırı heyecan; kederlenme, ecstasy ise yoğun bir duygusal tahrik, güçlü bir duygu tarafından ele geçirilme vs. olduğu belirtilmiştir. Vecd halinin bir hazırlık safhası vardır. Ruhlarla ilişki (trans hali), Tanrıya yönelme, uyarıcılar, sanatsal yaratı, mucize, aşk, melankoli bunların hepsi de bir vecd duygusuyla sonuçlanabilirler (2012: 71). Bilinçdışı (subliminal): Bilinç eşiğinin altındaki; kişinin bilinçli olarak farkında olmadığı, saniyenin küçük bir kesrinde algılanan fakat bilince yansımayan bir film karesi olduğu belirtilmiştir.

Adler, "eksiklik duygusu" terimini ilk kez ortaya atan psikiyatrdır. Bu duygunun bilinmesiyle, insanın anlamlandırma düşüncesinin anlaşılabilceği ve davranışına sebep olan yazgısını nasıl etkilediğinin anlaşılmasıyla yüzleşme sonrasında toplumun daha sağlıklı yol alabileceği öne sürmüştür. Bu sistemin çözülmesini de fizyoloji veya biyolojinin çözemeyeceği, psikolojinin ancak bu alana katkı sunabileceği savunulmuştur (2012: 12-13). Ayrıca eksikliğin anılarla tamamlanması önemli görülmektedir. Adler,

anının kendisinin önemli olmadığı, asıl önemli olanın anıya nasıl bakıldığı, nasıl değerlendirildiği ve şimdiki yaşamla gelecekteki yaşam için taşıdığı anlamın önemli olduğu açıklanmıştır. (2012: 18-19). Psikolojinin bu iletişim kopukluğundan ortaya çıktığını belirten Adler, psikolojiyi toplumsal işbirliğindeki yetersizliklerin anlaşılması olarak tanımlamıştır. Bu tanıma göre öfke, bir aşağılık kompleksinin dışavurumu olabileceği gibi, gözyaşları ve kendini bağışlatmak istemeler de yine böyle bir kompleksin dışavurumu olabilir. Görünüşün çift değerli olabileceğini belirten Adler, bir yaşam üslubunun anlaşılmasının bir şiirin anlaşılması kadar zor olabileceğinin altını çizmiştir. Şair veya konumuz açısından yaklaşıldığında ağıtıcı, söylemlerini aktarırken birtakım sözcükleri kullanır. Kullanılan sözcükler direkt niyetiyle bağlantılı mesajlar içermeyebilir, bu niyetin üstünde bazı durumları açıklamak için de sözcükleri dolaylı yoldan sarfetmiş olması mümkündür (2012: 48). Bir insanı anlamak kolay değildir. Davranışlarımız her zaman yaşam üslubumuza uygunluk göstermeyebilir (2012: 216). Adler'in insanı değerlendirmesinde olayları nasıl algıladığı ve diğer insanlarla iletişim kurduğunda kendini nasıl değerlendirdiği önemli görmektedir.

Adler, tüm davranışların altında yerleşmiş görüşlerin etkisi olduğunu düşünmektedir. Bu yerleşmiş baskın görüşler sonucu bireyin yaşam biçimi şekillenmektedir. İnsan hakkında nasıl bir çalışma yapılırsa yapılsın, bu kişilik bütünlüğünün baskın mekanizmalar tarafından şekillendiğine tanık olacağını öne sürmektedir. Mosak'a göre bireyin kendi dışındaki dünyanın ne olduğu ve bu dünyanın ondan ne beklediği konusundaki görüşleri, kişinin geliştirdiği vicdani inançları, "doğru-yanlış" yönergesi olarak kişilik yapısının oluşumunun gerçekleştiğini savunmuştur.

Bizler hayaletlerden ya da anılardan başka bir şey değiliz diyen Stefan Zweig, *Sabırsız Yürek* adlı tamamlayabildiği tek romanındaki karakterlerden yola çıkarak psikanalitik analiz yapılmıştır. Balkaya (2019), karakterlerin anlam ve yaşam döngüleriyle ilgili psikanalitik çözümleme yapmış, özellikle Freud teorileri bağlamında karakter çözümlemesi yapan Balkaya, huzursuz karakterlerin bu huzursuzluğu ve ruhsal acı çekenlerin çevreleriyle ilişkileri sorgulanarak analiz edilmiştir. Freudyen bir havaya büründürdüğü Doktor Condor iki tür acı olmak olduğunu dile getirir: İlki, ötekinin acısıyla acılanan, zayıf duygusal huzursuzluktur ve yüreğin bu hüzünden kurtulmak için uğraştığı belirtilir. Bu acının empatik olmadığı, savunma mekanizması olarak ötekine

karşı acımak şeklinde tezahür ettiği savlanır. Diğerisi ise daha gerçek ve yaratıcı olan ve ne hissettiğini bilen, sabırla bunun üstesinden gelmeye çalışan ve katlanmaya hazır bir yüreğin acıma duygusudur (Zweig, 1943/2006: 33, aktaran; Balkaya, 2019), bireysel ve kitlesel acıma duygusunun kişinin benlik saygısı ve özyeterlilik kabiliyetlerini etkilediği sonucuna ulaşmıştır. Ağıtın kolektif ortaya çıkmasında da acıma duygusunun etken olduğu ve bunun altında da vicdan duygusunun yani süpregonun olduğu, süpregonun da dini tasavvurda karşılığı olduğu belirleniminden yola çıkarak din psikolojisi ele alınmıştır.

Din Psikolojisi ile İlgili Literatür Çalışması

“Din” kavramının kelime manasından yola çıkarak zamanla nasıl evrildiğini aktaran Türkyılmaz (2014), farklı lingustik açıklamalarla din kavramını değerlendirmiştir. Din kelimesinin Arapça bir kelime olduğunu ve dil bilimcilerin bu kelimeyi Arapça “deyn” kelimesinden türemiş bir kelime olarak kabul ettiklerini belirtmiştir. Deyn; yükümlülük, belirli bir zamanda ödenmesi gereken borç anlamına gelmektedir. Din kelimesinin anlamı zamanla değişmiştir. Örf, adet, durum, itaat, hüküm, ferman, yönetme ve yönetilme, itikat, tapınma gibi anlamlara da çekilmiştir. Din kelimesinin Latince karşılığı ise “religio”dan türemiştir. Religio kelimesi itaat, muamele etmek anlamına gelen “relegere” ile bir şeye bağlı kalmak anlamına gelen “religare” kelimesinden türemiş olduğu söylenmektedir. Din kelimesinin birden çok kelimelerden türetilmiş olduğunu belirten Türkyılmaz (2014), Dinin terim anlamı bakımından evren ve insanın yaratıcısına inanç ve bu inançlara uygun emirlere ibadet etmek anlamına geldiğini belirtmiştir. Dini yayan kişilerin psiko-biyografileri ele alınarak dini yayan kişi ile alan kişinin psikolojilerinin bu sayede anlaşılabilceği belirtilmiştir.

Psiko-biyografi, bireyle ilgili gerçek verilerden yola çıkarak kişilik analizi oluşturma yöntemidir. Karaca (2019), Psiko-biyografilerde, ister tarihsel bir kişilik isterse yaşayan biri olsun, biyografik verileri kadar ürettiği yapıtlarının da incelenip hem yaratıcının karakteri çözümlenebilmekte hem de eserleri yorumlanarak eseri hakkında fikir sahibi olunabileceği ve kişiliğinin belirlenebileceğini ifade etmiştir. Dini karakterlerin idealize edilmesi ve kutsal olarak görülüp tapınması bu liderlerin bu yöntemle ele alınabileceğini göstermektedir.

Her birey, potansiyeli ölçüsünde kendisini dünyaya takdim etmenin çeşitli yollarını denemiştir, fakat tarihi karakterleri etrafında oluşan olaylar ve kişilerin bu olayların ehemmiyeti derecesinde kendisine yüklediği misyonlar ölçüsünde şekil almaktadır. Kahraman ve mit olarak dönüştürülen bu kişiler, hem kişisel olarak içsel mit hem de dışardan gelen etkilenmeler doğrultusunda gizemli mit şeklinde aktarılırlar. Din psikolojisinin kurucusu W. James (1902/2017)’da geleneksel yapılan dini akidelerin, yapan kişiyi ön safhaya almanın çok gerekli olmadığı, çünkü rutin bir davranış sergilediğini belirterek, model oluşturan yani taklidi yaratanın din psikologları tarafından değerli görülüp araştırılabileceğini belirtir (Karaca, 2019: 13).

Hall, İsa Mesih ismiyle yayımladığı kitabında psiko-biyografi tekniği kullanmıştır. Biyografiye, İsa’nın fiziksel kişiliğiyle başlamış ve onu yücelterek adeta mitleştirmiştir. Kahraman olan karakter her zaman olağanüstü niteliklere sahip sembol dünyasında yerini alır. Hall, İsa Mesih üzerine yürüttüğü çalışmasında sıradan insan özelliklerine sahip olup olmadığını sorgulayarak betimlemeyi sağlamıştır. Daha sonra Yahudilikte aktarılan İsa karakterinin nasıl ilk başlarda yüceltilip daha sonra doğaüstü güçlerinden mahrum bırakılarak sıradan bir insana dönüştüğünü tarihi kaynakları referans göstererek aktarmıştır. İbraniler arasındaki görüş ayrılıklarının da etkili olduğu bir süreçte çıkmasının etkisi araştırılarak, Mesih oluşunda kendisini Tanrı olarak göstermesindeki başarısı (kurtarıcı) ve Yahveh isminin bu noktada etkili olduğu vurgulanmıştır. Karaca (2019), Tanrı’yı insan formunda somutlaştırmak olarak açıklanan ‘theanthropic’ kurgunun gelişiminin ele alındığı çalışmada, yazar bu olgunun “Mana” teorileri ile ilişkisini ve babalık duygusunun gelişimini de ele almıştır. Bu çalışmadan yola çıkarak Psiko-biyografi ve etno-biyografinin birlikte işlenebileceği; ağıtların türlerine göre yapılan aktarım ve yakımlarda, sosyo-kültürel ortamların, aktarımcının otobiyografisi ile işlenerek kültürel doku hakkında bilgi verilebileceği görülmüştür. Karaca (2019), aktarımda ölen kişinin meziyetlerinin sıralanması ve hikâyede ölen kişinin kurban olarak görülmesi, toplumsal gerçeklik kuramı bağlamında değerlendirilebileceğini öne sürer.

Din psikolojisi ile ilgili kaleme aldığı kitabında Köse (2017), Din Psikolojisi ile modern psikoloji arasındaki açmazları bilim insanlarının karşılıklı tenkitlerini belirterek “Din Psikolojisi”nin gerekliliği tezini savunmuştur. Din Psikolojisinin kurucusu sayılan

William James (1902), “Dini Tecrübenin Çeşitliliği” isimli eserinde dinin tecrübi yönünü psikolojiyle temellendirmeye çalışmıştır. Modern psikoloji, din ile olan ilişkisi dışında değerlendirilecek olursa, onun daha iyi bir insanı değil, daha başarılı bir insanı hedeflediği görülür. Psikolojiyi bu açıdan yargılayanlardan birisi ve belki en önemlisi Erich Fromm’dur. Fromm (1917) bu konuda şöyle der: Klasik Yunan’da ya da ortaçağda yaşayan insanların günümüz insanından ne daha iyi ne daha kötü olduğu, onların kendi yaşam biçimi ve doğayla mücadele etme zor şartları bizimkine kıyasla daha kötü olmasına rağmen anlam konusundaki sorgulamaları ve yaşamdaki sadelikleri konusunda ruhsal anlamda daha sağlıklıydılar. Din psikolojisi bu noktada devreye girerek hayatın bir anlamı olmalıydı ve insanın olgunlaşmasına, güçlerini geliştirmesine bağlı olarak bu anlam ortaya çıkmalıydı gibi sorgulamaları yürütür (Köse, 2017: 9).

Ayrıca Köse, *Freud ve Din* adlı kitabında (2000); Freud’un “Uygarlık, Toplum ve Din” adlı kitabını ele alarak; bastırmanın toplumsal boyutunun Freud psikanalizinde de incelemiş ve kolektif şuuraltını etkilemiş olduğunu belirtmektedir. Freud’a göre bastırılan saldırganlık ve cinsellik dürtüleri süperego tarafından ele geçirilirse, toplumsal yasaklamalar neticesinde yüceltilerek (sublimation), toplumun onaylayacağı şekillere bürünerek yani kültür adı altında desteklenerek varlığını sürdürürler (Köse, 2000: 30). Breuer, gerilim boşalması olan katarsis kavramını ilk Aristonun kullandığına değinmiş ve bu metodu “konuşan tedavi” veya “baca temizleme” tabiriyle tanımlamıştır (2000: 31). Metapsikoloji kitabının id ve ego bölümünde süper-egonun iki unsuru olduğunu belirtmiştir. Bunlar vicdan (conscience) ve ben ideali (ego ideal)’dir.

Vicdan kişiyi ahlaken kötü telakki edilen şeyleri yapmamaya davet ederken, ben ideali ahlaken iyi olan şeyleri yapmaya çağırır. Aslında Freud süper-egoyu yine baba ile ilişkiye indirger. Süper-ego sayesinde babadan gelen emir ve yasaklar içselleştirilmiş, baba içe sindirilmiştir. “Babam artık bana onu yapma, bunu yap” demek zorunda değildir, çünkü babam artık içimdeki emir ve yasaklara dönüşmüştür (2000: 34).

Karen Horney, Freud’un kadın ile ilgili yaklaşımlarını tamamen dürtülere bağlandığı görüşünü eleştirmiş ve evrensel gerçekler olamayacağını belirtmiştir. Nevrozun kaynağının içgüdüsel değil, çevresel ve kültürel faktörlerde aranması gerektiğini savunmuştur (2000: 59). Horney’in işaret ettiği bu nokta aslında sadece Freud’un

sistemi ile sınırlı kalmamış, psikoloji ekollerinin şekillenmesinde belirleyici olan önemli bir yol ayrımı olmuştur. Freud 1912-13 yılları arasında en önemli kitabı “Totem ve Tabu”yu yayınlarak bazı iddialarda bulunmuş ve dini ritüellerle saplantılı davranışlar arasındaki benzerlikleri sekiz başlıkta sınıflandırmıştır. Bu benzerlikler şöyledir: 1. İhmal edildikleri takdirde kişide bir vicdan azabı, bir sıkıntı oluşur. 2. Kişinin zihninde ayrı bir yeri vardır ve kişi bunları gerçekleştirirken diğer işlerden soyutlanır. 3. Tüm detayların icra edilmesine özen gösterilir. 4. Suçluluk duygusu. 5. Pişmanlık duygusu. 6. İçgüdüsel dürtülerin bastırılması. 7. Uzlaşma hali. 8. Yer değiştirme mekanizması olmak üzere sıralanabileceğini belirtir. Aradaki bazı farklılıkları da sıralamadan önce ilk üç benzerliğin genel ve herkeste olacağını belirterek, diğerlerini de makalesinin ilgili yerlerinde kullanır. Farklılıklar arasında nevrozun kişide, dinin kolektif bilinçte tezahür ettiğini ve dinin anlamlar sunarak kişinin sembolik dünyasını daha değerli kıldığını da eklemiştir (2000: 69-70).

Freud, suçluluk duygusunun cezalandırılma korkusundan geldiğini ve iç sıkıntısına yol açan bu duyguyu telafi etmezse başına kötü şeyler geleceği endişesinden hareketle ritüelin gerçekleştiğini savunmuştur. Kısacası ritüeller, düşünce ve duyguların eylemle ortaya konan sembolik ifadeleridirler (2000: 81). Freud Totem ve Tabu’da dini ve sosyal düzenlemeyi gerçekleştiren bir totemizmin olduğunu savunmuştur. Tüm kabileler küçük gruplara (klanlara) bölünmüştür ve her biri totemlerinin ismini almışlardır. Totem çoğunlukla bir hayvandır, nadiren bir bitki, yağmur veya su gibi doğal bir fenomendir. İlk planda totem klanın atasıdır. Aynı zamanda onların koruyucu ruhu ve yardımcısıdır. Buna karşın klan üyeleri kutsal bir görev icabı totemi öldürmemeli, ona zarar vermemeli, onu yemekten kaçınmalıdır. Bazen üyelerin totemin hareketlerini taklit edip dans ettikleri törenler (festivaller) düzenlenir (2000: 86). Köse, Freud’un iddia ettiği gibi insanların küçük gruplar halinde yaşadıklarını, oğulların birleşerek babayı öldürdüklerini varsaysak bile bu işlenen suç, onlar ve sonrakilere üzerinde nasıl olur da bu kadar kalıcı bir etki bırakabilir? Böyle bir etkiyi gösteren somut bir tarihi delil yoktur, demektedir. (Somut delilin olmadığını söyleyerek yazar burada hataya düşmektedir. Binlerce yıl önce yaşanan Kerbelâ olayı, günümüze gelinceye kadar matem olarak her yıl kutlanmış ve katledilenler anılmaya devam etmiştir. Kufe halkının bu suçluluk duygusunun binlerce yıldır devam etmesi, Freud’un savında haklı olduğunu

göstermektedir). O halde Freud'un meseleyi en azından şöyle bir soru çerçevesinde düşünmesi gerekirdi: Eğer babayı öldürme suçu vuku bulsaydı ve bu insanlığın ortak bilinçaltında süregelmiş olsaydı, o zaman bununla ilgili bir ağıt edebiyatı olması gerekmez miydi?, demiştir (Yazar burada da bazı eksik bilgilerinden ötürü yanlış kanıya varmıştır. Dünyada bir ağıt edebiyatı söz konusudur, ağıtların ilk zamanlardan farklı bir şekle girmiş olması, olmadığı anlamına gelmez. Bu durumda Freud doğru tespit yapmıştır diyebiliriz) (2000: 92).

Freud, ilkel insanın ölüm ötesiyle ilgili metafiziksel tecrübelerini basit bir yansıtma mekanizmasına dönüştürür ve ölen kişiye etrafındakilerin hayattayken duydukları, fakat bastırdıkları menfi hislerini o öldükten sonra onun ruhuna yansıtıklarını, dolayısıyla ruha atfettikleri bu şeytani özelliklerin aslında kendi dürtülerinin bir yansıması olduğunu söyler (2000: 100). Malinowski ve Levi Strauss bu genelleşmiş düşünceye itiraz edenlerdendir. Malinowski, kültürün ilk unsurları olan konuşma, gelenek, fiziksel icatlar ve kavramsal düşünce yavaş yavaş gerçekleşmiş, küçük gelişmelerle bizim kültür olarak tanımladığımız noktaya gelindiğini belirtmiştir. Kültürün tek bir davranıştan, bir suçtan, bir isyandan kaynaklandığını düşünemeyiz. Bu aktarım tüm kültürlerde olmamıştır, dolayısıyla Freud'un bir hikâyesi konumundadır demiştir.

Strauss ise akrabalık ilişkileri üzerine çalışan önemli bir antropolog olarak şöyle aktarmıştır: Totem ve Tabu'yu başarısız gördüğünü, bir defaya mahsus bir zihinsel sürecin genellenmesinin yanlış olduğunu belirtmiş, insan türünü etkileyecek bir fenomenin defalarca tekrarlanıp yaşanması gerektiğini, böylece kalıcı zihinsel düşünüşe o zaman yol açabileceğini savunmuştur. Bu olayların tekrarlanmamasını kültürlerin ensest durumuna karşı çıkışıyla açıklamıştır. Bazen olaylardan mitler, mitlerden de bir yapı ortaya çıkarılabilirken, bazen de olayları izah için mitler uydurulduğunu savunmuştur (2000: 116). Freud, asli günah olarak nitelediği suçun kefaretle sağlanacağını belirterek bu kefaretin ancak ölüm ile karşılanması sağlanabilirdi demektedir. Bu kefarete ölümünü gerektiren günah önce öldürülen, ama daha sonra kutsallaştırılan babanın yok edilerek kutsaliyet kazanmasıdır. Fakat öldürme hatırlanmayarak (gizli/latent kalarak) yerine kefarete fantazisi konacak ve günümüze kadar farklı şekillerde de olsa sürecektir. Tıpkı her yıl Kerbelâ Ritüelinin gerçekleştirilmesinde olduğu gibi bir gizleme ve yer değiştirme söz konusudur. Bu

kefarete eyleminin ilk başlangıcı olarak görülen Tanrının oğlu (İsa) kendisini suçsuz yere öldürtmek zorunda kalır ve tüm insanların suçunu üstlenir. Totem ve tabuda anlatıldığı gibi babayı oğullar öldürdüğü için kefareti de oğullar ödemelidir. Hristiyanlık uygulamalarının bu açıdan bakılınca önemli görüldüğü ve bastırılan suçun kefareti ödenmedikçe uygulamaların devam edeceği belirtilmektedir.

Freud Musa'nın sünnetle halkı kutsallaştırmasını da primal babanın güçlü olduğu devirlerde oğullarına uyguladığı hadım etmenin sembolik bir değişimi olarak yorumlar. Bu sembolü kabul eden kimse, kendisine acı veren bu fedakârlıkla babanın iradesine boyun eğmeye hazır olduğunu göstermekteydi. Hristiyanlığın Yahudilikten farklı tabiatında bir Tanrı imajı ortaya koymasını da Yahudiliğin baba, Hristiyanlığın da oğul dini olmasına bağlar (2000: 160-161). Suç ve akabinde ödenmesi gereken kefaretin günümüzde diğer uygulanma şekli şöyledir:

Iskat-ı salât ve ıskat-ı savm, Hanefî mezhebinde “caiz” olarak görülürken, devir şeklindeki bir uygulama, “hile” olarak ele alınmaktadır. Devir işlemlerinin, ancak madden çok yoksul olan kimseler için yapılması uygun görülmüştür. Devir işlemlerinin yürütülmesinin din görevlilerinin vazifeleri arasında olmadığı Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından belirtilmiştir. Din görevlilerinin, bunun gibi dini faaliyetlerde bulunmadan çok, kişilere yol göstermekle vazifeli oldukları ifade edilmiştir. Devir'in, delili bilinmeyen bir fetvaya dayandırıldığı dile getirilmektedir. Buna göre, ölen kişi, ıskat (ölünün azaptan kurtulması ümidi ile ölen kimse namına dağıtılan sadaka) için yeterli miktarda mal bırakmamışsa, bir miktar mal ya da para ödünç alınır ve bir fakire, “filan kişiye vekâleten bu meblağı, ölen kişinin eksik ibadetlerinin fidyesi olarak sana veriyorum” diyerek devir işlemi yapılır. Yıldız (2004) ve Adam (2001)'e göre yoksul kişi de “bunu ölen kişiye vekâleten sana bağışlıyorum” der ve bu alma verme işi ıskat bitinceye kadar devam eder diye açıklamalarda bulunmuşlardır. Psikanalitik kuramda bu olaya kefarete deniyor.

İnanç Psikolojisi, Ruh, Beden ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu adlı kitabında Tarhan (2010), anlam anlayışında dini değerleri bir olgu olarak ele almayan bilimin kendisini inkâr etmiş olacağını belirtmektedir (Tarhan, 2010: 13-14). Dinin başatme yolu olarak ölüme anlam katma yönü bile kayda değer bir gelişmesi olduğu belirtilir. Korkunun

bastırılmasında ve başka yönlelere daha yapıcı kanallara yönlendirilmesinde din inancının önemli olduğu vurgulanmaktadır.

Bireylerden Gruplara İnanç, Sosyal Psikoloji adlı kitabında Özalp (2017), çok farklı teorileri karşılaştırmalı incelemiştir. İncelenen teoriler kapsamında değerlendirmeler yapılmış ancak sembolik etkileşimci teori, diğer teorilere oranla daha sıklıkla vurgulanmıştır. Sosyal Psikolojik Din Psikolojisi'nin (The Social Psychology of Religion) yöntembiliminden ve literatüründen yararlanılarak, ülkemize Din Psikolojisi'nin çalışma alanında kendine konu olarak yer bulabilmiş ve bu alanda incelemeler yaparak farklı bakış açılarının literatüre kazandırılması sağlanmak istenmiştir.

Davranışçı psikologlar, gözlenebilen davranışların psikolojinin konusu olabileceğini savunur, gözlenemeyen davranışa itimat edilmediğinden din psikolojisini kabul etmedikleri görülmüştür. Görülmeyenin psikik rahatsızlıklara sebep olduğu zaman içerisinde anlaşılmış ve din psikolojisi alanında yapılan çalışmalar doğrultusunda ruhsal alanın psikolojide incelenme gereksinimi doğrultusunda alanda önemli görülmeye başlanmıştır (Özalp, 2017: 15-16). Sosyal psikoloji çalışmaları ile başlayan din psikolojisi çalışmaları, dini inancın, bireylerin sosyal hayatını nasıl etkilediği, bireyin davranışları üzerinde özellikle sosyal grup içinde nasıl sonuçları olduğu araştırılarak inceleme başlatılmış ve bu çözümlemeler ışığında din psikolojisi sosyal psikolojik alana girmiş olur. Bu nedenle, bu tür bir araştırma “Sosyal Psikoloji”nin yöntemlerinden yararlanarak kendine özgü bir alan yaratmıştır (2017: 21-22).

Öncülüğünü Freud'un yaptığı Psikanalitik/Psikodinamik Yaklaşımda belirtilen görüşlere göre; davranış bilinçaltı tarafından yani görülmeyen güçler tarafından yönetilmektedir. İçten gelen bu dürtüler çatışma halindedir ve iç güçler bu çatışmalar tarafından yönetilmektedir. Bu dürtülerin saldırganlık ve cinsellik olduğu ve psikodinamik görüş temelinde ruhsal yaşamın biyolojik etkileri savlanarak görüşün değerlendirildiği belirtilir. Önemsiz görülen rastlantısal olaylar, unutkanlıklar ve dil süreçlerinde bile bu gücün yani daima içten gelen biyo-psikolojik nedenleri vardır (Köse, Ali 2017: 12).).

Freud, “Saplantılı Davranışlar ve Dini Ritüeller” başlıklı makalesinde dini obsesif davranış olarak betimlemiş ve “Ritüeller” arasındaki yüzeysel benzerliklerden hareketle, dinin nevroz olduğunu öne sürmüştür. Çaresizlik anlarında olumlu etkilerini görmesine rağmen dinin yanılma ve nevroz olduğunu vurgulayan Freud, böyle bir iddiada bulunmuş ve bilimin gelişmesiyle bu hastalıktan ve saplantıdan insanın kurtulabileceğini öne sürmüştür. Onun aksine Carl Gustav Jung ise dinin ve Tanrı inancının kolektif bilinçdışının ve arketiplerin bir ürünü olduğunu, bireyin dini kabul konusunda iradesiz olduğunu vurgulamıştır.

Carl Gustav Jung (1875-1961), Freud’u psikanalize olan ilgisini takip edip “libido” kavramına verdiği anlam ile ayrılık yaşamışlardır. Jung, soyut teoriler yerine, kendi gözlemleri çerçevesinde yorumlar yapmıştır. Ritüeller, mitler, dogmalar bireysel bilinçdışından değil kolektif bilinçdışından ve bireyselliğin üstünde bir gerçekliğe sahiptir. Tanrı da kolektif bilinçdışının bir tezahürüdür. Tanrı imgesi kendini bir takım sembollerle bilinç alanına ulaştırır, bilinç alanını kontrol altına alır ve insanı etkileyerek kendisini kabul ettirir (Köse, 2017: 35-36). Freud’un aksine Jung, dini nevrozdan kurtulmak için önemli bir faktör olarak görmemektedir. Dinin sıkıntılı anlarda motive etme ve destek olma bakımından iyi bir psikoterapi sistemi sunduğunu söylemektedir.

Alfred Adler (1870-1937) ise Jung gibi başta Freud’un görüşlerini savunmuş olsa da yine Jung gibi bazı aykırılıklar yaşayıp kendi kuramsal yapısını temellendirmiştir. Bireysel psikoloji sistemine bir kitapla yanıt vermiş ve geçmiş kadar gelecek yaşantının da insanların davranışını etkilemede önemli olduğunu savunmuştur. Geçmişten çok gelecekte ne olmak istemesi insanın temel motivasyon kaynağıdır.

İnsan motivasyonlarının farkında olan bilinçli bir varlık olduğu ileri sürülerek tezini bu minvalde ele almıştır. Ona göre üstünlük arzusu herkes için temel bir güdüdür. Frankl Teorisi, Freud’un psikanalizi ve Adler’in bireysel psikolojisinden sonra üçüncü Viyana psikoterapi ekolü olarak bilinmektedir. Ona göre insandaki temel motiv anlam istemidir. Bu anlam sadece yaşanan hayatla sınırlı görülmemelidir. Bunun ötesindeki anlam arayışı için çabalamalı ve nihayetinde varoluşu (Tanrı) bulmalıdır. Bunu sağlamaya çalışan insanın engellenme karşısında varoluşsal bir boşluk hissine kapıldığı ve bu durumda da hayatın anlamsız, değersiz ve boş olduğu duygusuna kapıldığı belirtilmiştir.

Legoterapinin kurucusu Frankl'a göre, insanların hayattaki anlamı keşfetmelerini sağlamak ve hayatın herşeye rağmen yaşamaya değer olduğunu göstermek gerekmektedir. Legoterapi kişinin istemediği olumsuz durumlarla da karşılaşmasını ister. Çünkü ona göre hayat bütünüyle anlamlıdır; yaşanan acıların da bir anlamı vardır. İnsanın özünde iyi olduğunu savunan Frankl, onu indirgemeci yaklaşımla ele almanın yanlış olduğunu vurgular.

Psike vardır, hatta varoluşun kendisidir diyen Jung, psişenin bilimsel olarak incelendiği ve kabul gördüğünü belirtmiştir (Jung, 2010: 14). Bu alanda çalışan bilim insanlarının bile psişik unsurları kabul ettiği ve insan düşünce ve duygularını etkilediğine katıldıkları, görülmeyen metafizik güçlerin insanlarda belirli psikolojik değişiklikler yarabileceğine inandıkları görülmüştür (2010: 15). İlk dönemden bu yana gerçekleştirilen ritüelin amacını da bu korkuyla karışık saygıdan geldiğini belirtmiştir. Tabu alanların yaratılması ve sayılamayacak kadar çok olan bu tabuların en derininde bile güçlülük ve korkuyla gözetilip, sınırları belirlenen psişik alanlardan kaynaklandığı ve tüm bunların da kanıt sayılabileceği öne sürülmüştür (Jung, 2010: 21-22). Ritüelin içeriğinde mantıksal değil sezgisel nitelikler daha önemlidir. Çünkü bilincin (mantık) üretemediği üstün analizler ve içerikler sağladığı için ancak sezgiyle buna ulaşılabilir. *Sezgi* (intuition), insanların çok itimat ettiği ve sanki bu içine doğmuşsa gerçekliği yaratmıştır duygusuna kaptırır. Fakat sezgileri, bizim gerçekleştirmediğimiz gerçeğini hiç dikkate almazlar. Çünkü sezgiyi kişi çağırılmaz, sezgi kendiliğinden gelir kişinin içine doğar ve yeterince akıllı ve hızlıysak ne demek istediğini kavrarız (2010: 51). Kadınların sezgisel güçleri erkeklere nazaran daha güçlüdür. Bu nedenle ilk dönemlerde büyücü olarak nitelenip pejoratif durumlarla yüz yüze gelen kadın, sezgisel yetenekleriyle günümüzde birçok alanda önemli görevleri başarıyla yerine getirmektedir.

Kendi Kendine Psikanaliz adlı kitapta Horney (1993), kişinin ölümden sonraki sonsuzluğa inanmasıyla ölüm korkusu absorbe olur ve hayatı devam ettirenin de bu umut ve beklenti olduğu varsayılır. Bir başka hayatın varlığı kişide hep bir kendini düzeltme gerekçesi sunduğu için insanda ümidi hiçbir zaman yok etmez. Ümitsizlik durumunda da makul çözümler üreterek ölümü anlamlandırmış olur. Bu sorgulamalar neticesinde kendi varoluşunu ve ölüm gerçeğini, dünya üzerindeki görünen ve

görünmeyen gerçekleri kabul ederek bilgeliliğine katkıda bulunur. Bu yüzleşme ile doğru şekilde yaşadığını düşünen insan ölümden korkmamakta, doğru şekilde yaşamadığını düşünen insan cezalandırılma endişesiyle ölümden korkmaktadır.

Horney; Max Otto'nun sözleriyle bu durumu şöyle açıklamaktadır: İnsan, başta kendi varlığına sahip diğer insanlara güvenmeli ve inanmalıdır. Bu inanç ile metafizik inançlara ulaşabilir. İnsanlara karşı güven ve inanç besleyen kişi, yaşam konusunda olumlu idealler üretecektir. İnanç yokluğu durumunda ise tüm sistemi şüphe ve karamsarlık üzerine kurulacaktır (Horney 1993: 19). Horney'e göre insanın çevresiyle ilişkisi davranışlarını belirler ve bu davranışlar zamanla örgütlü bir duruma gelir. İlk zamanlarda basit olan bu davranışlar, hayatın ilerleyen safhalarında, kurulan ilişkilerin de çoğalmasıyla birlikte oldukça karmaşık tepki ve örüntülere dönüşürler (Geçtan, 1998: 237-238). Horney, kadın psikolojisi konusundaki görüşlerini açıklarken, Freud'un taraflı ve tekdüze bir yaklaşımla yanlış genellemeler yaptığını belirtmiş ve penis kıskançlığı savına katılmadığını belirterek, kadının da psikolojik olarak bulunduğu çevre tarafından şekillendiği ve kültürel olarak biçimlendiğini öne sürmüştür. Kadının bulunduğu konumu kabullenmesinde çaresizlik olgusu olduğu düşünülmektedir. Bu konuda Horney, "çaresizlik duygusu"nun her zaman anksiyeteye eşlik ettiğini, id ile süperegö arasında kalan ruhun egonun zayıflaması sonucu bu ruhsal duruma düştüğünü belirtmiştir (Geçtan 1998: 239-241). Horney, yazılarında korku ve anksiyeteyi sık sık eş anlamda kullanarak iki kavram arasındaki yakınlığı belirtmeye çalışmıştır. Korku ve anksiyete duyguları, tehlikeye karşı geliştirilmiş savunma mekanizması işlevindedir. Her iki duyguya da titreme, terleme, ölüm korkusu yaratabilecek kadar hızlı kalp atışları gibi bedensel belirtiler eşlik ederse de aralarında önemli bazı farklılıkların da bulunabileceğini belirtmiştir (1998: 239-245).

Ağrıncının ölümü şiirsel dille anlamlandırması başta çaresizliğinden gelmekte daha sonra ağrıtları hem mevta yakınlarına teselli vermekte hem de grup dayanışmasının sürekliliğini sağlama gücüne sahip bir dışavurum olarak görülmektedir. Bu sürekliliğin sağlanmasında anlam sistemlerinin yoğunluğu ve toplumsal kabul edilebilirliği önem arz etmektedir.

İnanç Psikolojisi, Ruh, Beden ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu adlı kitabında Tarhan (2010), dinin anlam arayışına cevap olduğunu ve diğer önemli pozitif bilimlerin, birbirlerinin alanlarına saygı göstererek iş birliği yapabileceklerini vurgulayarak bilimde anlam anlayışı yoğundur, din ise anlamlar sunmaktadır. Din psikolojisi hakkında diğer savunucuların görüşlerini paylaşmış ve bu anlam sürecinin hayatın devamı hususunda önemli görülmesi gerektiğini vurgulamıştır (Tarhan 2010: 13-14). Dini değerlerin bir olgu olarak ele alınıp incelenmesi gerektiği çünkü dinin hayata anlam katma gücü ile ölüme çözüm üretebilme durumunun eşdeğerde olduğu savunulmuştur. Varoluş sorgulaması yapan tek canlı insandır çünkü öleceğini bilen tek varlıktır. Tesadüfen var olduğunu düşünen kişi, öldükten sonra mutlak yokluğa inanan ve anlam sistemleri oluşturamayan kişidir. İnanç varlığında ise, ölüm sonrası gerçekliği ve sonsuzluğa inanma fikrini de beraberinde getirdiğinden, kişiye hem teselli ve güven verir, hem de yaşamına anlam katar. Bu bilgi, toplumları güçlendirerek insanlığın geleceğine de evrimsel katkı sağlamaktadır (2010: 63).

Ölüm Psikolojisi kitabında Karaca (2000) ise tarih boyunca insanların ölüm karşısında sergiledikleri tutumların; yazılı, sözlü ve davranış düzeyinde çeşitli ifade şekilleri bulmuş olduğunu, ölümün çeşitli yanlarını vurgulayan atasözlerin, deyimler, ilençler (beddua sözleri), destanlar ve ağıtlar gibi edebi eserlerde meydana geldiğini aktarmıştır. Kitabında, dünya literatüründe ölüm konusuna değinen önemli felsefik düşünürleri ve görüşlerini tanıtan Karaca, konuya ölüm psikolojisinin evrenselliği ile devam etmiştir. Ölümün insan algısında kabul görme veya yadsıma şekline göre kişide eyleme yol açtığı ve bu eylemlerin algılama ve anlamlandırma sürecinde kişinin başetme yolu olarak görüldüğünü aktarmıştır. Başetme yolunun kişiyi hayata karşı olumlu tutum içerisine almasından dolayı bu alanın teolojiyle bütünleşmesinin gerekliliği savunulmuştur. Din ve kültürün ölüm düşüncesinin şekillenmesi konusunda önemli fonksiyonları vardır. Bu bağlamda ekolojik dengenin muhafazasında ölümün zorunlu olduğunu, yani ölümün bir nevi hayat kaynağı durumunda olduğunu belirterek, tüm canlıları etkileyen bir olgu olduğunu ve ilk çağlardan bu yana tüm insanların bunu kabul ederek ritüeller düzenlediklerini aktarmıştır.

İlkel toplumlar ile modern toplumların ölü ile ilgili tutumlarını karşılaştırarak benzer yönlerini sınıflandırmıştır. Yine günümüzde ölümlere yapılan şaşılahtı törenlerin ve yasla

ilgili uyulan yasakların, ilkel insanların ölümlerden dolayı hissetmiş oldukları suçluluk duygusundan kurtulmak için yapmış oldukları törenlere benzer şekillerde uygulandığını da söylemek mümkündür. Ölüm konusunun araştırılma konusu yapılmasında insandaki enerjinin gizleme ve yer değiştirme ile başka kaynaklar tarafından kullanıldığı ve geriye az enerji bıraktığı için insan yaşamını olumsuz etkilediğine bağlamıştır. Shulz’a göre inanan ve inanmayan insan arasında ölüm korkusu oranı bir hayli farketmektedir. Dindar insanlar Adem ve Havva’dan bu yana ölümsüzlük peşinde olmuşlardır. Dindar kişiler ölümsüzlüğe inandığı için bu korku çok az düzeydedir. Karaca (2000), korkunun aynı zamanda bir savunma düzeneği oluşturduğunu, bu sayede bazı inanç sistemlerine bağlanıldığı ve din psikolojisinin bu manada önemli işlevleri olduğu vurgulanmıştır. Ölüm ile ilgili düşünceler ilk insanların daha az korku ve ızdırap çareleri aramaları ile sorgulanan bir alan olmuştur. Ölüm psikolojisi çalışmaları, genellikle ölüm korkusu ve dini inanç bağlantısı üzerine kurulmuştur.

Yas dönemini iki dönem olarak ele alan Doğanay (2019), ilk dönem kaybın meydana geldiği ya da kişideki kayıp tehdidini tetiklediği “kriz döneminde keder” olduğunu belirtmiştir. Bu dönemde kişide psikomatik belirtiler ve şok yaşanır; yadsıma, pazarlık, ağrı, anksiyete ve ağlama, suçluluk duyguları, ego işlevlerinde bölünme, öfke gibi haller görülür. İkinci dönem yas tutmadır ve bir kişinin veya nesnenin zihinsel tasarımı ile olan ilişkisidir. Yas sürecinde fiziksel kişiyi toprağa gömeriz fakat psikolojik ikizini gömemeyiz, onunla ilişkimiz devam eder. Bizim için önemli birinin ya da bir nesnenin gitmesine izin vermek istemeyiz. Çünkü bilinçdışında zaman kavramı yoktur. Birine ya da bir şeye duygusal yatırım yaptığımızda onun zihinsel ikizini (tasarımını) zihnimizin bir köşesinde saklarız. Bu saklayış kederi başlatır (Doğanay, 2019: 117-118).

Ölenin niçin ve nasıl öldüğü de yas ve matem duygusunun yönünü belirleyen ve kederin azalıp çoğalmasına sebep olan önemli faktörlerdir, herkeste değişkenlik gösteren önemli bir duygudurumdur.

İnancı güçlü kişilerde bu kabullenme patolojik duruma gelmeden başlar ve kişi kalan enerjisini hayata yatırım yaparak devam edebilecek gücü kendinde bulur. Sosyal destek yakın çevrelerden gelir ve kültürel motifler taşır. Kayıp yaşayan kırsal kesimdeki insanların en büyük sosyal destek kurumları aile yakınları ve komşular olarak görülen

halk psikoterapistleridir. Benzer inanış, din, düşünüş kişileri birbirine yakınlaştırır, inancı pekiştirir ve matemin kolektif olarak yaşanıp kültürel bir olgu olarak gerekli ritüellerden sonra sosyal yaşantıya devam etme gücü verir. Yapılan tüm ritüeller ve törenler toplumsal yapının kaybı kabul etmesiyle kişinin kabul etmesini olumlu yönden etkilemektedir. Doğanay (2019), yas sürecinde insanların tepkilerini belirleyen şeyin, kaybın niteliği, kültürel çevreleri ve dini inançları olduğu ve bu duyguların tepkileri olumlu/olumsuz şekillendirmede önemli faktörler olduğu belirtmiştir.

Kayıp sözcüğünün Arapçada “göz önünde olmayan, hazır bulunmayan, saklı” anlamlarına gelen “gayb” sözcüğünden türediği düşünülürse ölümün metaforu olarak kayıp ve Türkçe karşılığı olan yitirilmenin kullanılması, ölenin (ya da ölen kişinin hayatının) yok olmadığını, yalnızca bilinen ve/veya erişilebilir mekânların ötesine geçtiğini düşündürmek istemiş olabilir. Keza aramızdan ayrıldı, mekân değiştirdi eğretilmeleri de geride kalanlara, ölen kişinin yok olmadığı tesellisini sunar. Kayıp metaforu ise ölen kişinin hayatını kaybettiği veya kaybedildiği veya yitirildiğinin duyurulmasıdır (Saydam, 2018: 60).

Psikodinamik Yas Teorilerinde Freud’un kayıpla ilgili araştırmalarında da görüldüğü gibi (1917) bu alanda yapılan çalışmaların temel düşüncelerinin alt yapısını oluşturmaktadır. Freud yas olgusunu tek bir yitirme üzerine kurmamış, her türlü kaybın yas’a neden olabileceğini düşünmüştür. Yas ve melankoli birbirine bazı yönlerden bu yüzden benzerdir. Fakat farklı libidinal kaynaklar olmasına rağmen kayıptan vazgeçilememesini belli bir süreç gerektiği ve bu süreçte kayıpla özdeşleştikten sonra kaybın bırakıldığını savunmuştur. Parkes’in kayıp sonrası erişkinlerin verdiği tepkilerle ilgili gözlemlerine göre de bu süreç sancılı geçmektedir. Ölen kişi fotoğraflarına, eşyalarına bakılarak aranır ve ölenle yeniden bağlantı kurulmaya çalışılır. Ancak bu çabaların yetersiz kalması sonucu ümitsizlik ortaya çıkar.

Dindar kişi, “mensubu olduğu dinin inanç, ilke, pratik ve sembollerini içselleştirip bunları tutum ve davranışlarında sergileyen kişi” olarak tanımlanabilir (Kurt, 2009, aktaran; Çamdereli Erdoğan, 2019). Bireyden bireye, kültürden kültüre değişen yas olgusu, bazı psikolojik semptomların ortak olmasıyla da birleşen bir yapıya sahiptir. Bu genel tutumlar; öfke, suçluluk, üzüntü, hissizleşme, keder olarak görülmektedir.

Olumsuz olarak görülen bu tutumları Blatnet (2013), iyileşmeye çok destek olduğu ve ölümü kabullenildiği için yaşama gücü verdiğini tespit etmiştir. Aşçıoğlu (2019) ise, yas sürecinde iki türlü stres kaynağı belirlemiş ve bunlardan ilkinin gerçek kayıpla ilgili bir stres olduğu, diğeri ise geçmiş kayıpları da gündeme taşıdığı için başa çıkma sisteminin sıkıntılı ve stresli geçtiğini belirtmiştir.

Diyarbakır'daki Taziye Evlerinde Akut Dönem Yas Sürecinin Yaşanması ve Yasın Ağrılık Derecesine Etki Eden Faktörlerin Belirlenmesi adlı Uzmanlık Tezinde Karabulut (2010), Yas'ın tanımını, kültürden kültüre ve bireyden bireye çeşitlilik gösteren bir süreç olarak tanımlamıştır. Kaygı düzeylerinin artışı yakınlık derecesine ve ölümün beklenmedik, ani oluşuyla bağlantılı geliştiğini belirterek, kadınların erkeklere oranla ölümden daha fazla etkilendiğini saptamıştır (Karabulut, 2010: 3). Sevilen kişinin kaybıyla hayatın anlamı farklılaşmaya başlar, bu farklılık çoğu zaman acılı bireyin gelişimine bir motivasyon da sağlayabilir.

Günümüzde yas, toplumsal bir olay olarak kültürel ve dinsel anlamda bir takım eylemleri çağrıştırmaktadır. Bu alanda ilk ve en fazla çalışan kişilerden biri psikiyatrist John Bowlby'dir. Bowlby'nin bağlanma kuramını tam anlayabilmek için, "bağlanma"nın anlamı hakkında fikir sahibi olmak gerekmektedir. Bowlby'nin bağlanma kuramı, insanların diğerleriyle güçlü duygusal bağlar kurma eğilimini kavramamız ve bu bağlar tehdide uğradığında ya da kırıldığında oluşan güçlü duygusal tepkiyi anlamamıza yardımcı olur (Karabulut, 2010: 5-6). Yas'ın aşamalarını Diyarbakır taziye evindeki kadınlar gözlenerek şöyle sınıflandıran Karabulut; Komplike yas, anormal, atipik, çarpıtılmış, morbid, travmatik ve çözülmemiş gibi yası tanımlamaya çalışan kafa karıştırıcı terimler dizisine sahip olduğunu ve kompleks bir yapı meydana getirdiğini saptamıştır. Bu konuyu ilk irdeleyen ve açıklamaya çalışanlardan biri Freud'dur. Freud (1917), "Yas ve Melankoli" adlı makalesinde depresyonun ya da kendi ifadesiyle "melankolinin", yasin patolojik bir şekli olduğunu ve kişinin kaybedilen nesneye duyduğu öfkenin kendisine yöneltilmesi ile oluştuğunu ifade etmiştir. Bireyin ruhsal dengesini sağlayabilmesi için bazı ritüellere eşlik etmesi ve başa çıkma yöntemlerini uygulaması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Suffering in God's Presence: The Role of Lamentin Transformation (Tanrı Katında Acı Çekmek: Ağıt Dönüşümünün Rolü) adlı makalede Hall (2016), ağıdı kendileri için İsa tarafından modellenen bir Hristiyan uygulaması olduğunu belirtmiştir. Ağlamanın, acı çekmenin kafa karıştırıcı etkilerinden sonra, acı çeken kişinin anlamı yeniden inşa etmesine yardımcı olan manevi bir disiplin olduğu savunulmuştur. Ağıt, belirli bir yörüngeyi tanımlayan beş ortak unsurdan oluşan stilize bir konuşma biçimidir. Yörüngesi ise psikolojik bir hareketi, sıkıntıdan övgüye dönüştürücü bir hareketi içerir. Ağıtlardaki öğeler; Tanrı'ya bir ekler, şikayetler, talepler, motivasyon (Tanrı neden harekete geçmeli) ve Tanrı'ya güvendir.

Dünyanın her yerindeki büyük dini ve felsefi düşünürlerin öğretilerinin ve direktiflerinin önemli bir parçası acı ve ıstırapın anlamı üzerinedir. Budizm, acı çekmenin üstesinden gelmek için tavsiye edilen Buddhist dini uygulamaları, bağlılıklarımızın farkında olmayı ve acının üstesinden gelmek için bağımsızlık geliştirmeyi içerir. Hristiyan perspektif açıdan bir yanılsama olmadığını, düşünün ve günahın dünyaya girişinin çok gerçek bir sonucu olduğunu belirtir.

İsa'nın acı çekmesi, tüm Hristiyanların günahını almasından kaynaklı olduğu aktarılarak tıpkı Şii'lerin Hüseyin için acı çekmesinde olduğu gibi sonsuz bir ızdırabın kolektif bilince işlediği belirtilerek, acı çekmenin olgunluk ve zirveye ulaşmada gerekliliği, Budizm felsefesi örneğinde açıklanmıştır. İstırapın başatme yolu olarak bazı işlemlerden geçmesi gerektiği ve acının ağıt aracılığıyla Tanrı'ya ulaşacağı, bu sayede günahlarından arınacağı düstur edinilmiştir. Acı çekmek için ağıt, İncil'de, özellikle Eski Ahit'te yaygın bir temadır.

Hall, makalenin odak noktası olarak, ağıtların ilkinin erdemi geliştirme ve perspektif edinmeye ek uygulamalarının önünü açan ve kolaylaştıran yönlerini belirtmek olduğunu yazmıştır. Nasıl ki oruç tutma, kutsal yazılar üzerine meditasyon, cemaat, vb. diğer uygulamada huzur sağlıyorsa, Hristiyan övgüleri gibi ağıt da düzenli uygulanması sonucu bizi inancımızın gelişimsel yollarında şekillendirdiği için ruhsal bir disiplin olarak görülebileceğini belirtmiştir.

İncil ağıtı, “üzüntü, pişmanlık veya mutsuzluktan” kökten farklı olan beklenmedik bir unsur içerir; Tanrı’ya coşkulu bir övgü içerir. Ağıt, Eski Ahit boyunca paradigmatik olarak Mezmurlarda bulunur ve bu ağıt pasajlarına Yeni Ahit’te kapsamlı bir şekilde atıfta bulunulur. Hz. Davut’un ilahilerini Mizmar adlı çalgıyla çaldığı ve Mezmurların Zebur adlı kutsal kitapta da geçtiği belirtilerek, ilahilerin Mizmar adlı üflemeli bir çalgıyla çalınmasından ötürü bu adın Mezmur ilahilerine de verilmiş olması yüksek bir ihtimaldir.

Çağdaş ilahiler üzerine yakın zamanda yapılan bir araştırma, ilahilerin yalnızca yaklaşık yüzde dördünün mezmurlarda modellenen ağıt türlerini yansıttığı sonucuna varılmıştır. Ağıt mezmurları hakkında kapsamlı bir şekilde yazmış olan ilahiyatçı Walter Brueggemann, bu ihmalin nedenini not etmiştir. Ona göre ağıt, acı çeken kişiye Tanrı ile olan ilişkisinde güç verir ve acı çeken kişinin ortaklarının Tanrı tarafından işitildiğini, değer verildiğini ve ciddiye alındığını onaylar. Mukaddes Kitabın acılarla mücadele etmek için bol miktarda kaynak sunduğunu aktarmıştır.

Yukarıda belirtildiği gibi, Eski Ahit ağıt diliyle doludur. İsa, Lazar’ın öldüğü zamanki gibi başkalarının acısıyla yüz yüze geldiğinde ağıt yaktı. Çarmıhtaki ağıt modellemesi Matta 27’de ayrıntılı olarak anlatılır ve burada “Tanrım, Tanrım beni neden terk ettin?” (Matta 27: 46), diye sitemli bir dille Tanrı’ya seslenilmektedir. Bu çılgılık, bir ağıt mezmuru olan Mezmur 22’den bir alıntıdır. Acı zamanlarından geçen kişiler için ağıtların neden güçlü bir ruhsal disiplin olabileceğinin araştırılmasına dönen Hall, ağıtın kutsal yazılarda geçmesine rağmen en saf haliyle mezmurlarda yer aldığını belirtmiştir.

Psikolog Crystal Park, acının dünyamızdaki olayların anlamsız olduğunda ortaya çıktığını belirtiyor. Bu anlam oluşturma süreci; Tanrı, dünya, kendimiz ve hatta ıstırapın kendisi hakkındaki görüşlerimizin dönüşümü yoluyla büyümeye izin verir. Ağıt yapısı burada devreye girer. Ağıt aracılığıyla dua ederken, ağıt yapısı kaosu ortasında bir miktar düzen duygusu yeniden sağlamaya başlar. Bu şekilde, yaşamdaki önemli geçişleri işaretleyen diğer birçok Ritüele benzer bir işlev görür.

Düğün törenleri, cenaze törenleri ve mezuniyetlerin tümü, dünyada var olmanın, yeni yaşam biçimlerinin formülasyonlarına izin veren bir eşiksel yapı sağlar. Bu ritüellerin yapısı yeni anlamlar yaratmamıza yardımcı olur. Benzer şekilde, ağıtın yapısı ıstırapta anlam oluşturma sürecini düzenler ve kolaylaştırır. Suyunu yönelim bozukluğundan yeni bir yönetime taşır. Bununla birlikte, kelimeler sadece deneyimi yansıtmaz; aynı zamanda deneyimi şekillendirirler. Ağıtın şekli, Tanrı'nın gerçekliğine ve onun karakterine karşı çıkarak, sözlü deneyimlerimizin şekillenmesine neden olur. Tanrı'ya dönüş yalnız katarsis değildir. Bu ilişkiyel hareketin dönüştürücü unsurlarından biri, acıyı Tanrı'nın önüne getirmeye izin verilmesiyle ilgilidir.

Brueggemann bu noktaya değinmek için nesne ilişkileri teorisini Winnicott'ın anne-çocuk ilişkisine ilişkin tanımından yararlanıyor. Acıyı Tanrı'ya götürürken, inanan kişi Tanrı ile ilişki içinde insiyatif alabilir ve ona karşılık verebilir. Bu süreç samimiyete ve olgun imanın anahtarı olan Tanrı'ya güvenin gelişmesine izin verir. Korku ve suçluluk, Tanrı'ya kızgınlık veya performans dayalı inanç türleriyle karakterize edilen bir tür inançla sonuçlanabilir. Brueggemann'ın belirttiği gibi, ağıtların yokluğu, zorlayıcı itaat dinini tek olasılık yapar. Ağıt mezmurlarında temsil edilen çok sayıda ıstırabın nedeni vardır. Ve bazen ağıtların nedeni Tanrı'nın kendisidir: Ona en çok ihtiyaç duyduğumuzda çoğu zaman yokmuş ve tepkisiz görünen, dünyaya ya da hayatımıza beklediğimiz gibi müdahale etmeyen bir Tanrı söz konusudur. Acı çekenler, Tanrı'ya karşı bu duygular ortaya çıktığında suçluluk duyabilir veya bu şeyler doğrudan Tanrı'ya ifade edilemediğinde Tanrı'dan kopuk hissedebilirler. Acının bu ifadesi çok önemli bir ağıt unsurudur. Ağıtta acı inkâr edilemez veya en aza indirgenmez. Acı, onu uzaklaştırarak veya kendimizi ondan uzaklaştırarak ele alınmaz. Kabul edilir ve bunu yaparken acı çeken kişinin deneyimi meşrulaştırılır.

Araştırmalar, acıyı bilişsel ve duygusal olarak işlemenin büyümenin gerçekleşmesi için gerekli olduğunu göstermektedir. Bu işlem, kasıtlı olmayan, genellikle acının ilk aşamalarında ıstırabın kaynağı hakkında yanlış düşünceler şeklinde olabilir. Bu müdahaleci işlemenin odak noktası, genellikle durumun gerçekliğini kavramaya çalışmak ve onu bitirmeye çalışmaktır.

Kederin rolü burada özel olarak anılmayı hak ediyor. Klinik psikoloji, büyümek için gerekli olduğu kadar uzun yas tutmasını önerir. Tersine, yas tutmama, “daha ilkel ya da kendilik ve ötekinin daha ilkel hale getirilmesi, “savunmalar ve gerçeklik testi” gibi işlevlerde azalmalara yol açabilir. Hayat kayıplarla dolu, bazıları günlük hayatın küçük kayıpları, diğerleri daha travmatik ve yıkıcı. Bu kayıplar kabul edildiğinde ve üzüntü ve öfke yaşandığında, kayıp nesnesi yavaş yavaş terk edilebilir. Keder acı vericidir ve bazen yürek burkucudur, bu nedenle yas tutmaya direnilir ve kayıp reddedilir. Ancak bu hisler kabul edildiğinde başkalarıyla paylaşılabilir, işlenebilir ve zamanla daha katlanılabilir hale gelirler.

Dinler genellikle bu süreci kolaylaştırmak için kederi yapılandırmak için ritüeller sağlar. Ağıtın kendi başına bir anlamı yoktur. Ağıt, acıyı ortadan kaldıracı kişiye hitap eder. Wolterstorff, iki tür kurtuluş talebini birbirinden ayırır: ıstıraptan kurtulma ama aynı zamanda anlamsızlık tehdidinden kurtulma. Sefaletimizde yuvarlanmak zorunda değiliz. Tanrı’ya dilekçe vermemiz, beraberinde Tanrı’nın eyleme geçebileceğini ve durumların değişebileceğini hatırlatır. Ağıt, Tanrı’nın müdahalesiyle acının azaltılmasının hayal edilen olasılığını bildirir. Umut, anlam oluşturma ve dolayısıyla gelişmenin merkezidir. Anlam oluşturma, hastayı daha iyi bir yere götürmek için umut uyandırmalıdır. Araştırmalar bu iddiayı desteklemektedir. Örneğin bir çalışma, umudun yaşamdaki anlam duygusu ile refah arasındaki ilişkiye aracılık ettiğini bulmuştur. Diğer bir deyişle umut, hayatta anlamı olan insanların gelişmesinin nedenlerinden biridir. Ve bir din ile özdeşleşen insanlar daha büyük umut bildirme eğilimindedir. Umut bazen çok belirsiz şekillerde, iyimserliği ifade etmek ve hatta arzulu düşünceyi ifade etmek için kullanılır. Bununla birlikte, umudun Kutsal Yazılar boyunca belirgin bir teolojik anlatısı vardır.

İnancımızın sunduğu umut, mevcut acımızı gelecek eskatolojik ihtişamla karşılaştırmaz. Hala umudumuzda ağıt yakma ihtiyacı var; “beklerken inliyoruz” (Romalıları 8: 22-23). Suçlu yüzümüz kaybolmaz, ancak farklı bir bağlamda belirlenir; şimdiki yaşamımızın, umutlarımızın ve hayallerimizin bağlamı değil, gelecekteki umudumuzun çok daha büyük, görkemli (İncil’deki tanımlayıcıyı kullanırsak) gerçekliği ile bağlam her şeyi değiştirir. Motivasyon: Bu ağıt bileşeni, modern duyarlılıklarımıza en garip gelen şeydir.

Mezmun ilahileri genellikle Tanrı'nın dilekçeye neden cevap vermesi gerektiğine dair gerçekleri içerir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse mezmur yazarları, Tanrı'nın yanıt vermesi için gereken buysa, ilahi silah bükme işine giriyor gibi görünüyor. Bu ve diğer yas mezmurlarında, Tanrı'nın neden müdahale etmesi gerektiğine dair bazı ortak nedenler vardır, üzülmüşlüğü, yakıncının suçluluğu, yakıncının masumiyeti, övgü vaadi, yakıncının çaresizliği ve yakıncının Tanrı'ya güveni olarak sıralanmıştır. Mezmur yazarının Tanrı'ya neden Tanrı'nın harekete geçmesi gerektiğini hatırlatmasındaki niyetine bakılmaksızın, bu ağıt bileşeni acı çekenin yaşamında önemli bir işleve hizmet eder: Tanrı'nın kim olduğunu hatırlatır. Acı çekmek çoğu zaman sınırlarımızı bize çok açık hale getirir. Bize sonsuzluğumuzu, savunmasızlığımızı, kontrol eksikliğimizi kısaca Tanrı'ya olan ihtiyacımızı kabul etme fırsatı sağlar.

Tanrı ile yakınlık, akranların yakınlığı değildir. Kozmik oranlarda daha çok ebeveyn ve çocuğun yakınlığı gibidir. Öyleyse ağıt bize Tanrı ile olan konumumuzu hatırlatır. Tanrı adil bir Tanrı'dır. Aynı zamanda güçlüdür ve acı çeken kişi adına hareket edebilir. Öyleyse acımızı Tanrı'ya götürmek bize onun kim olduğunu hatırlatır. Tanrı'ya olan güvenin ifadesidir. Ağıtın bu kısmına geçiş genellikle “ama” kelimesiyle işaretlenir. Çoğu mezmurda, mezmurun bu bölümü okuyucuyu güvenmek, beklemek, umut etmek, sığınmak veya çeşitli metaforlar ve konuşma şekillerinde ifade edildiği gibi, Rab'be güvenmek için bir rota çizer. Tanrı zaten harekete geçti mi? Belki, ancak dönüşüm üretmede ağıtın rolü, Tanrı henüz harekete geçmemiş olsa bile, ağıt yoluyla ritüelleştirilmiş hareketin, hastayı bu övgü yerine götürebileceğini gösterir.

Yeterince aranan tüm gerçek dualar yükselir. Oraya her zaman çabuk ulaşmaz. Ama son, her zaman övgüdür. Bu durumlarda, ağıt mezmurlarının sonundaki övgü ve hikmet sözleri ve dua etmek biçimlendiricidir, insanları çaresizlik vadisinden Tanrı'ya odaklanmaya yönlendirir. Ağlama, Tanrı'ya olan ağıtımıza hitap ederken, Tanrı tarafından derinden görüldüğü için Tanrı ile yakınlaşma olasılığını ortaya çıkarır. Bu, aynı zamanda çağdaş psikolojik anlam anlayışlarıyla da uyumludur. Neimeyer, Prigerson ve Davies, yasın anlamlandırmasından bahseder; “anlam bazen yorumlar, inançlar ve öz ifadelerle çerçevelense de (...) anlam, aynı zamanda dilde, kültürel pratiklerde, maneviyatta da bulunur ve ortaya çıkar. Clearly, ağıt; acı çeken kişiyi

Tanrı'ya daha derinden bağlamayı amaçlayan ruhani bir gelenek olduğunu belirtmiştir. Park'ın anlam oluşturma modelinde, sıkıntıda yaşadığımız acının nedenini anlamamızla dünya görüşümüz arasındaki uyumsuzluk veya boşluktan kaynaklandığını öne sürüyor.

Ağıt mezmurları, acı çeken Hristiyanlar ve onlarla birlikte gelenler için zengin bir kaynaktır. Onlar manevi bir uygulamadır, Tanrı tarafından değiştirilmenin bir yolu olarak kendimizi teslim edebileceğimiz manevi bir disiplindir. Onlar değil Tanrı'ya dönmeye, Tanrı'ya ağıt yakmaya karar verilebilirken, güven ve iman otomatik olarak takip eder. Bir sürecin, kişilerarası bir sürecin sonucudur.

İlahiyatçı Todd Billings ise Augustine'in görüşlerinden yola çıkarak şöyle yazıyor: Mezmurlar, duygularımız için ilahi bir pedagoji olarak bize verilir. Tanrı'nın arzularımızı ve algılarımızı doğru şeylerde ağıt yakmayı ve sevinç duymaları için yeniden şekillendirme yolunu doğru şeylerde kanallize etmeye yarar. Hayatın devamı ve bireylerin güven duygusuyla hareket edebilmeleri için dinde anlam sunma önemli bir göstergedir. Kadının anlam sürecinde biraz sıkıntı yaşadığı ve ağlayarak isyan-protesto içerikli söylem ve ağıtlara bunları yansıttığı bilinmektedir.

İslamiyet'te ağlamanın meşruluğu kadına verilmiştir ancak sessiz ve içine akıtarak ağlama zorunluluğu vardır. Kadın sesinin erkek tarafından acı çekerken bile duyulmasının tabu olması, kadının sadece acıyı tefekkürle karşılamadığının göstergesidir. İsyan ve protesto içerikli sızlanmaların ve söylemlerin önüne geçmeyi önlemek için kadın sesi tüm topluluklarda yasaklanmış, kadın sesini içine akıtarak ama hep salınarak, söylenerek günümüzde o sesi tekrar coşturarak ağıt vasıtasıyla da olsa dışarı çıkarmıştır. Erkek, ağıt yakan kadına saygı duymaya başlamış ve onun bu büyüü söylemlerine karşı duramamıştır.

Dini öğretiler, özellikle bu alanda okuyan ve araştıran kişilerin sorgulamacı bakış açısına sahip olması gerekirken Dinç (2018), İlahiyat Fakültesi öğrencilerine yönelik yapılan açık uçlu sorularını, din musikisi dersi alan öğrencilere yöneltmiş ve onlardan gelen cevapları analiz etmiştir. Öğrencilerin kadın sesi ile ilgili görüşlerin genel anlamda kadın sesinin tabu olduğu ve bu konuda neden tabu olduğunun da mantıklı bir açıklamasının yapılamadığı yönündeki düşüncesini, araştırmasının sonucunda korku ile

karışık cevaplardan anlaşıldığını belirtmiştir. Dinç (2018), fakülteye yeni başlayan ve henüz din musikisi dersi almayan ve her açıdan bilimsel mentaliteden uzak öğrencilerin görüşleri, ileriki süreçte eğitim alıp mantıklı karşılaştırma ve sorgulama gücü kazanan öğrencilere göre daha katı görüldüğünü gözlemiştir.

Öğrenciler, musikinin kadın sesinden ilahi olarak bile okunmaması gerektiği ve kadın sesinin tahrik edici, cezbedici etkisinden ötürü sadece kadınlar arasında söylenmesi gerektiğini dini kitabı referans göstererek kendileri için de aynı şekilde uymaları gereken dini bir kaide olduğunu bildirmişlerdir. Makale sonucunda Dinç, eğitimin yaygınlaşması ve eleştirel yaklaşımın ders içeriğine eklenmesiyle bu tür katı tutumların yumuşayacağı ve duygusal ifade aracı olan musikinin yine ruhsal ifade aracı olan din bilgisinin birlikteliğiyle, din eğitmeni olacak öğrencilerin daha etkin bir sürece dâhil olacağı önerilerinde de bulunmuştur (Dinç, 2018: 530-537).

Ölüm, hemen hemen bütün disiplinlerde özellikle sosyal ve beşeri bilimlerle tasavvufi disiplinlerde anlaşılmaya çalışılan ve yorumlanan önemli bir kavramdır. Bireyler ölüme anlamlar yükleyerek hayata devam edebilme gücü kazanırlar. Yani ölüme anlam bulma bir nevi yaşam kaynağı durumundadır. Ölüme anlam ve manalar yükleme, başta inanç sistemlerinin daha sonra gelenek ve göreneklerle uygulanan ritüeller aracılığıyla benimsenmiştir. Ölüm öncesi ve sonrası ritüeller, her kültürde farklılaşmasına rağmen genelde toplulukların atalar kültürüne göre oluşturulmaktadır. Yüklenen anlamlar gelenekten ve modern yaşamdan beslenerek bulunduğu konumda anlam sistemleri oluşturulmaktadır. Yani bireyin içinde bulunduğu kültür, aynı zamanda anlam sisteminin oluşmasına da zemin hazırlayan önemli bir konumu göstermektedir (Balık, 2019:1-2).

Ölümün sosyolojik olarak incelenmesi, 1960'lı yıllarda Kuzey Amerika'da ilk defa incelenmeye başladığı ve 1990'lı yıllarda ise İngiltere'de medikal sosyoloji, ölümün din sosyolojisi, yaşlı dönemler, beden ve medya gibi konularda yoğunlaştığı belirtilmektedir. Ölüm sosyolojisi başta din ve edebiyat olmak üzere antropoloji, tarih ve psikoloji gibi ilk çalışmayı yapanlardan beslenerek yol almıştır. Tabu olan ve metafizik olarak görülen bu konu, zaman içerisinde bilim alanlarında da işlenmeye başlamıştır (Mellor'dan Akt. Kara, 2009: 29).

Durkheim, totemizm üzerinden bazı sonuçlara ulaşmıştır. “Dinsel olan toplumsal olanla özdeşir sonucu antropolog Malinowski tarafından da kabul görüp kullanılmaya başlamıştır. Tapınanları için bir tanrı neyse, toplum da üyeleri için odur” düşüncesi, insanda tanrı duygusunu uyandırmanın toplum tarafından sağlandığı ve bunun için tüm gereçlerin/gerekçelerin olduğu belirtilmiştir (Malinowski, 1990: 11). Bu düşüncelerin belirttiği gibi din, toplumsalla bağdaşan ve ondan ayrı düşünülemeyecek bir olgudur. Öyle olmasına rağmen kavşak noktasındaki ölüm bireyseldir ve yaşama aittir (1990: 26). Durkheim’ın, “Dini Hayatın İlkel Şekilleri” adlı çalışmasında cenaze ritlerinin etrafında gelişen olaylardan sembol ve onun oluşturduğu toplumsal kimlikten bahseder. Malinowski de benzer şekilde ölüm için bir üyenin kaybından daha fazlasını içerir diyerek toplumsal dengenin ve yeni kurulacak düzendeki değişimlerin önemli olduğunu vurgular. Geleneksel toplumlarda ölmek üzere olan bireyin etrafında ölümünü beklerken çeşitli ritüeller gerçekleştirilir (Balık, 2019: 15-17). Taziye evlerinin kurulmasıyla ölüme yüklenen anlamların ve sembolik yapılanmaların kurumsallaştığı görülmektedir. Geleneksel ve modernin birleşimi bir yapılanma görülmektedir.

Ölümün getirdiği varoluşsal sorun ile doğada insanı diğer canlılardan ayıran akıl ve imgelem gücünün varlığı dolayısıyla bir ürünü ortaya koymaya ve somutlaştırmaya yönelmesindeki etkenlik bu anlamı pozitif yönleri kanallara kanalize ettiğini göstermektedir. Bu yeni yapılanma kültür aracılığıyla süreklilik kazanmaktadır. Kültür, belirsiz olanı belirlemekte ve doğada insanın varlığını sağlamlaştırmaktadır. Bu olayda toplumun kültüre atfettiği değer ve aidiyet duygusu önemli görülmektedir.

Değer konusu zaman içinde değişmeye müsait görülse de aidiyet soya ilişkin olduğu için kolay kolay değişmez bir olgudur (2019: 52-54). Toplumsal yapı, özellikle ölüm gibi geri dönüşsüz bir fenomen etrafında tasarlandığında bu değer ve aidiyet duygusu, temel bazı davranışların da sergilenmesini gerektirmektedir. Ölümün meydana geldiği ilk andan itibaren etrafında dayanışma biçiminde bir takım işlemler gerçekleştirilir. Sürekli kendini tekrarlayan bir gelenek olmasına rağmen, kent merkezlerinde teknolojinin ilerlemesi ve hızlı yaşamın gereklerini yerine getirme endişesi yüzünden zamanı kısaltmakta ve bazı durumlar atlandığı için zaman içinde ritüel daha sadeleşmektedir. Zamandan ve emekten tasarruf edilmek kaydıyla kent merkezlerinde taziye evleri oluşumu yine toplumun gereksinimi doğrultusunda oluşan yeni

yapılanmalardır. Balık, Batman ilinde gerçekleştirdiği bu çalışmasında, taziye evlerinin kent merkezleri ile kırsal kesimde farklılaştığını tespit etmiştir. Kent merkezinde yaşanan göçlerin aynı mahallelerde toplanması kent merkezlerinin geleneksel ile modern bünyesinde birlikte var ettiği, dolayısıyla taziye evlerinin bu durumda zorunlu yapılaşmalar olduğuna değinmiştir (2019: 67-69). Dinsel, kültürel ve toplumsal birçok davranış kalıbı 1990'lardan sonra Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde, şehirleşmenin verdiği etkiden dolayı taziye olgusunda mekânsal ve toplumsal değişimler meydana gelmiştir. Bu değişimler yeni kavramlarla ifade edilmeye başlanmış, kostüm ve davranışa da yansımıştır.

Taziye evi veya yas evi olarak farklı adlandırmalar kullanılabilmektedir. Bu durum taziye ve yas kavramlarının açıklamasında görülmekte ve bu adlandırmanın dahi bulunduğu bağlamda ölüme hangi açıdan, nasıl yaklaşıldığını belirleyebilmektedir. Örneğin Van'da genellikle taziye evi, Diyarbakır'da ise daha çok yas evi adlandırması tercih edilmektedir (Parin vd., 2012: 221).

Kadınların taziye evlerinde acıyı en iyi yansıtanlar olarak görülmesi, acıyı en derinden kendilerinin hissettiğini göstermektedir. Ağıt yakan kadınların erkeklerden ayrı bir yerde bunu gerçekleştirmelerine rağmen sesleri her taraftan duyulmakta ve derin acının yaşandığını göstermektedir. Kadınlar erkeklere göre daha duygusal oldukları için birinin içten ağlaması bile diğerlerini etkileyip ağlatabilmektedir. Feodal toplumlarda kent merkezine yerleşmiş olursa da belli bir yere toplu yerleşme söz konusudur.

Taziye durumlarında akrabalık ve komşuluk ilişkileri olumlu yönde etkilenerken, ilişkilerin geleneksel yapıları korunup sürekliliğe de destek olduğu görülmektedir. Akraba ve komşuların bu dayanışma ile kayıp yakınlarının yanında yer alması, ölüm acısını da hafifleten manevi bir rahatlık sunmaktadır (2019: 130).

Matem törenlerine katılanları aynı potada eriten ve daha da ötesi bu törenin kendi koyduğu dinsel-kültürel sınırların ötesine taşılabilesine de imkân veren şey tam da bu yararlanabilirliğe yapılan vurgu olduğunu belirten Birdal (2013), taziyenin adaletle bağlantısına değinmiştir. Kendine acı çektirerek 'şehitlere' yapılan zulmü bizatihi deneyimlemek suretiyle kayıpla özdeşleşme ve bu yolla onu hayatta tutma isteği, aynı

zamanda doğrudan somut bir adalet çağrısına dönüşüp dönüşmemesinden bağımsız olarak, her zaman için bir haksızlığı ya da adaletsizliği de sürekli hatırlatma işlevini barındırmaktadır. Haksızlığın ya da adaletsizliğin hatırlatılması aslında Kerbela yası sürecinde insanın şiddete ve yaralanmaya ne kadar açık olabildiğine dair ilksel bir hatırlatma işlevi de görebilmektedir. Düzenli bir biçimde dizilmiş yüzlerce adam ve hatta çocuk, Kerbela “masumları” için kürsüden mersiye ve ağıtlar okurken, çıplak göğüsleri ve sırtlarını kimi zaman elleriyle kimi zaman da zincirlerle dövmek suretiyle müthiş bir acı gösterisi sunmaktadırlar. Freud’un odağını “ben”e sabitlediği için öngöremediği ve yasin ortaklaşabilmesini de açıklayabilecek noktalardan biri de bir kayıp deneyiminin aynı zamanda bir adaletsizlik ya da haksızlığa uğrama deneyimi olabileceği ihtimalidir.

Elias Canetti, neredeyse her türlü ortaklaşmayı bir ‘kitleleşme’ biçimi olarak betimlemeye çalıştığı *Kitle ve İktidar* adlı ünlü eserinde, bir “ağıt dini” olarak tanımladığı Şiiğin İmam Hüseyin’in yasını tutmak suretiyle oluştuğunu ve Şiiilerin salt bu yas sayesinde bir “kitle” haline geldiğini savunur (Canetti, 2003, aktaran; Birdal, 2013).

Roy, ritüel olayını, yazıya geçmemiş, hiç değişmeyen ifadelerin ve belirli şekilde hareketlerin kesin sıralarla oyuncular tarafından ortaya konulması olarak tanımlamış, insanlara faydalı iletişim yolunun sadece ritüel olmadığını ve özellikle dile dayalı yapılabilen önemli iletişim çeşitlerinden birisinin ritüelin oluşturduğunu belirterek, bu görüşün pek çok kişi tarafından ileri sürüldüğünü öne sürmüştür.

Bu tarifi kuvvetlendiren olaylar dinsel münasebetlerin dışında meydana gelir. Örneğin psikiyatristler; hem zihni zorlayarak meşgul eden patolojik davranış, hem de ebeveynlerle çocuklar arasındaki sağlıklı ilişkinin sağlam temeller üzerine yerleşmesine tesir ettiğini göstermek için ritüel ve seramoni terimlerini kullanırlar. John L. Austin’in anlayışında dans etme bir göstergedir. Dans etme söz verme anlamındadır, bu hemen yardım etmeyi değil, fakat daha sonra yardım edeceğinin belirtisidir. Mesaj göndericilerin mevcut durumlarıyla ilgili işaretlerin gösterge mahiyeti, işaretlerin dikkate değer önemindedir. Göstergeli iletişim sembolik harekette bulunan bir kusurdan nispeten serbesttir. Kısaca ritüel, sosyal uzlaşmanın sahneye konmasıdır. Bu sıfatla

ritüel, insan toplumunun temeli üzerine kurulan esaslı bir sosyal davranıştır. Ritüel hem sözleri ve hem de hareketleri kapsar. Sembollerin ifade ettiği şekil gibi onlara hakiki şekil verirler. Resmi tefekkürün ifadesinde mukaddes kitapla birlikte kendini gösterir. Ritüelin diğer önemli bir özelliği değişmezliğidir. Bu değişmezlik onun kudsiyetinden gelmektedir. “Cemaatler” ve “coşku” denilen sosyal kurumlar, yüce varlığın emrine verilebilen “sözleşme” ve “sohbet” denilen sözsüz iletişim yöntemleri, yüce varlığın ima edilmesi arasında yer alır. İletişim üzerindeki bir tecrübenin kendine özgü manevi hissiyatından ziyade, dilde sosyal bir adet şeklini almış mesajları birleştirirken sadece onun bilimsel nitelikleriyle ilgilenmeyiz. Mesajlar anlaşılmasız olarak veya manalı fakat anlamları iç içe girmiş kavramdan daha karışık görünürler. Bunun gibi tecrübeler, hissedilen psikolojik unsurlardır. Çünkü insanlar, sahip oldukları dil ile ayırt edilirler ve iddia edilebilir ki dilin temel yapısı, insanın yaşayış tarzı üzerinde kuruludur. Dilin bu özelliği ritüelde fark edilir (Roy, 2006: 192-193).

Yas olgusunun kültürden kültüre değişen bir diğer noktasının duyguların ifadesi ile ilişkili olduğunu belirten Bağcaz (2017), duyguların ne kadarının ifade edileceği veya nerede ifade edileceğinin de kültürle göre şekillenebilmekte olduğunu açıklamıştır. İngiltere gibi pek çok Batı toplumunda ailenin yanında dahi keder dışavurulamamaktadır, kontrol altına alınıp yalnız yaşanması istenmektedir. Birçok kültürde keder fiziksel veya ruhsal temsil edilme hakkına sahiptir. Ağıt yakılarak kederin dışavurulmasını normal karşılayan Türkiye gibi Japonya ve İrlanda gibi ülkeler, sadece aile yakını değil, aileden birini bile tanımanın bu kederi onlarla birlikte yaşamayı gerekli duruma getirebilmektedir (Walter, 2007).

Duyguların nasıl ifade edileceğinin de kültürel özellikler gösterdiği belirtilerek özellikle Asya kültürlerinde ve Latinlerde kayıp sonrasında yas belirtisi olarak somatik şikâyetlerin görülebildiği belirlenmiştir. Diğer kültürlerdeki yas duygusunu yansıtırma şekilleri şu şekilde verilmiştir: Hispaniklerin kültüründe kayıp sonrası yakınlarının güçlü olunması gerekir. Balililerde ölenin ardından gülümsenir ve ağlanmaz. Bu onların acı çekmediği ve mutlu olduğu anlamına da gelmez. Hindu kültüründe ölenin ruhunun Nirvana’ya ulaşabilmesi için kurbanlar kesilip ikramlarda bulunulur ve artık ölen hakkında konuşulmaz; ölenle ilgili duyguları bireysel yaşayıp, günlük hayattan ayırarak insanları rahatsız etmezler. Aborijinlerde saçlarını tıraş etme, beden parçalarının

mutilasyonu gibi ritüellere rastlanır. Afroamerikanlar ölümden sonra kaybın borçlarını bağış yaparak öder, üzerlerine düşen görevi yerine getirirler ama ruhun ruhani dünyaya geçebilmesi için aralarındaki ilişki sorunlarını çözmeye çalışmazlar. Yahudilerde seramoni şeklinde yas tutulur. Bütün aile bireyleri biraraya gelerek en az bir hafta tahta sandalyeler üzerinde oturup öleni yâd ederek yas tutarlar. Bu sırada evlerdeki aynaların üstü örtülür, deri kıyafetler giyilmez, kadınlar bir hafta makyaj yapmaz ve erkekler traş olmazlar. Evde yemek de pişmez, komşu ve uzak akrabaları yiyecek getirir. 11 ay sonra temsili bir taş kırılarak yas sonlandırılır, yas süreci reçetelenmiş ilaçlar gibi adım adım ilerler ve sonlandırılır (Berzoff, 2003; aktaran, Bağcaz, 2017).

Diyarbakır'da çalışan imamlarla görüşme sağlayarak, imamların, halkın yas tepkileri ve cenaze törenleri hakkındaki gözlem ve tecrübelerini öğrenerek, elde edilen verilerle modern yas kuramını karşılaştırmayı amaçlayan Adnan (2021), yas yapısının değişebilen dinamik bir süreç olduğunu ve ilk kez Freud (1915) tarafından belirlendiğini açıklamıştır. Yalom, dul kalan kadınlara kısa süreli yas grupları (destek grubu) düzenlenmiş ve bu uygulamanın etkinliğini kanıtlamıştır. Sınıflandırdığı etkileri şöyle belirtmiştir: Duygu olarak; üzüntü, kendini kötü hissetme, ölene öfke, suçluluk ve kendini eleştirme, anksiyete, yalnızlık, yarımsızlık, halsizlik hissi, şok, özlem, özgürlük, rahatlayamama ve duygusal küntlük şeklinde görülmüştür. Bunlar sıklıkla ölenin hastalığının belirtileriyle aynıdır; ancak tüm bu belirtiler bilinç dışı gelişmekle birlikte organik bir hastalık sonucu olmamakla, ölenle özdeşleşme süreci ile birlikte ortaya çıkmaktadır. Adnan (2021), tepki olarak ise; ölüme inanamama, konfüzyon, konsantrasyon güçlüğü, preoküpyon (ölenle ilgili konularda sürekli zihinsel uğraşı), varmış gibi hissetme, illüzyon ya da işitsel-görsel hallüsinasyonlar, mistisizm, depresif düşünce, depersonalizasyon olduğunu saptamıştır.

Necip Fazıl Kısakürek'in ölüm konulu şiirlerinin din psikolojisi açısından yorumlayan Ateş (2019), özellikle ölüm ile ilgili tasavvurların ve davranışların bireysel olarak o anda psikolojik olarak ortaya çıkıp görüldüğünü fakat kültürle bağlantılı bir dışavurum ile gerçekleştiğini belirtmiştir. Yani birey, ölümü nasıl algılıyorsa davranışlarını da o yönde yeniden yapılandırma yoluna girmektedir (Karaca, 2000; Koç, 2002; Hökelekli, 2008).

Kısakürek, ölüm ve doğum arasındaki bu benzerliği, “Ezan” şiirinde doğumda okunan ezan ve ölünce okunan salanın geçiş sürecindeki melodi benzerliğinden söz ederek, “ölürken aynı âhenk, salâ sesinden sızan/kulağıma doğduğum günde okunan ezan” (2006, 143), şeklinde ifade etmiştir. İnsanlar üzerinde büyük bir korku yaratan yok olma konusunda din, bazı sistemler geliştirerek bu korkuyu absorbe edebilmektedir (Karaca 2000; Holm, 2007; Kalyoncu, 2011). Bu anlam sistemlerinden biri ahiret inancı ile formüle olmaktadır. Özçetin (2000), Dinin anlamlandırma ve yok oluşu belli sistemler aracılığıyla korkudan arındırması sayesinde insanların ölümü daha sakin geçirmekte ve kabullenmekte olduğunu vurgulamıştır.

İnancında çelişki yaşayan ve sorgulayan insanda bu durum kaos yaratmakta ve düzensiz bir ruh hali ile baş etme konusunda zorluk çekmektedir. Dinin bu hususta olumlu etkileri olduğu ve ölümün, yaşamın bir parçası olarak görülmesini sağladığı belirtilerek, sorgusuz teslimiyetin bireysel olarak rahatlatıcı etkisinin olduğu vurgulanmıştır. Aşkın bir yaratıcıya teslimiyet ile sağlıklı bir yaşam sürdürdüğü sürece zihinsel ve ruhsal olarak iç dinamikleri daha düzenli işleyebilmektedir. Ölümden sonra yaşama inanma düşüncesi, genellikle insanlarda ölüme ve yaşama yaklaşımı da pozitif yönde desteklemektedir, çünkü bilinmezlik her zaman korku verir, korku ise anksiyeteye sebep olur. Ölümsüz bir İlah inancı, kişinin kendi ölümsüzlüğü inancını da beraberinde getirmektedir.

Vergote (1999), bilinçaltının sadece cinsellik ve saldırganlığı bastırmadığını, ölüm gibi kabullenilmesi güç olan durumları da bireyin bastırdığını belirtir. Varlığın yokluk üzerindeki görünürlüğü zıtlığıyla görünür kılınmaktadır. Birey hem ölümü kabullenmekte hem de itiraz ederek ölüm karşısında psikolojik bir çelişki yaşamaktadır. Bu çelişkinin yaşam doyumuyla alakalı olduğu belirtilmiştir. İnsanın yaşamdan memnun olmaması ölümü kabullenmesini kolaylaştırmakta, memnuniyeti ise ölüm korkusu ve gerginliği yaratmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, ölümü kabullenme ve ölümsüzlük arzusu çift kutuplu olup tek merkezlidir (akt; Koç, 2002). Ölüm, ölümsüzlüğe geçiş olarak nitelendirilir. Ölüm sonrası Ahiret inancı da kabullenme hususunda güçlü bir motivasyon sağlar (Vergote, 1999, 71). Ateş (2019), inançlı veya inançsız olsun her insan için ölüm, hayatı kendisine emanet edilmiş yegâne varoluş gibi göstererek ona bir bedel verebilir diye belirtmiştir. Bu bedel veya kefaretin kurbanla

bağlantısı ele alınarak, ağıtlarda geçen “kurban olurum” sözleriyle bağlantısı olup olmadığı irdelenmiştir. Dini olarak kesilen kurbanın, ilk dönemlerde insan kurbandan hayvan kurbanına döndüğü çeşitli araştırmalarda görülmektedir.

Bu konuda çalışma yapan Yavuzer (2019), bedel-kefarete karşılığı olarak değil de dini vecibe olarak takdim edilen Kurban kültüründen söz etmektedir. Kutsalla bağlantılı olduğu düşünülen Kurban vermenin çok eski zamanlardan beri neredeyse bütün toplumlar da takdim edildiği bilinmektedir. Türk kavimleri arasında da önemli bir kültürel fenomendir ve toplumlar yaşadığı sürece bazı değişiklik dışında işlevselliğini koruyacağı belirtilmektedir.

Temelinde kutsama ve kutlama olan kurban kültürü, zaman içerisinde ikram ve saygı anlamlarında da güncel formlar kazanmıştır. Türk boylarındaki birçok uygulamada olduğu gibi kurban kültüründe de eski inanç izleri bulunmaktadır (Esin vd., 1978: 100). Günümüz İslami gelenek ile gerçekleşen kanlı ve kansız kurbanın dini boyutu yanında iletişim boyutunun da olduğu belirtilmektedir (Yetkiner, 2017: 329-340). Kurban yalnız ölen için değil etrafında toplanan kişiler için de kutsama ve kutlama niteliği yanında ikram özelliği ile işlevsel olabilmektedir. Dede Korkut hikâyelerinde ziyafet amacıyla “attan aygır, deveden buğra, koyundan koç” kesilir (Ergin, 2011: 77-78). Yavuzer (2019), hikâyede kesilen hayvanların kurban olup olmadığı hususunda net bilgimiz olmasa da güç ve iletişim konusunda bir erk olarak gerçekleştiğini söylemenin mümkün olduğunu iddia etmiştir. Hikâyelerde kesilen kurbanların ‘misafir kurbanı’ ile ilgili oldukları düşünülmektedir.

Savaş (2018) da, kurban ile ilgili teorileri açıklayarak, farklı teoriler ışığında kurban ile ilgili bilgileri sunmuştur. Kurban, kelime manası olarak Arapça kökenli olduğu belirtilerek, Arapça’da hem maddi hem de manevi yakınlığı belirtmek için kendisiyle Allah’a yakınlık sağlamak için ibadet (kurbet) amacıyla belirli vakitte belirli bir cins hayvanı kesmeyi ve bu amaçla kesilen hayvanın adı olarak ifade edilmektedir (Güç, 2002: 433). Türk kültür geleneği içinde iki tür kurban vardır. Kanlı ve kansız olmak üzere verilen kurbanlar, farklı şekillerde sunulmaktadır. Bedel olarak takdim edilen ve yerine geçme durumunu da işlevsel olarak gerçekleştiren kurban, insan veya hayvan vücudundaki kanın doğaüstü güç adına akıtılmasına kanlı; süt, kımız, içki gibi

içeceklerin kutlu yerlere serpilmesine saçı yahut kansız kurban denir (Artun, 2008: 303).

Kanlı kurbanı erkeğın vermesi ve kadının kansız kurbanı sunması araştırılmaya ve toplumsal cinsiyet açısından değerlendirilmeye muhtaç bir konu olarak görülmektedir. Kadınların bu kansız kurban ritüelleri; ocağa yağ atmak, saçı ve dua şeklinde dir (Akgün 2007:144). Hemen hemen bütün toplumlarda canlı ve cansız kurban sunumu gerçekleşmektedir. İnsan kurbanı fenomeni ise tarihi çok eski zamanlarda görülen ve günümüzde bilinçaltına bastırılarak çoğu kültürlerde kabullenilmeyen ve unutulmuş bir gelenek olarak durmaktadır. Yerleşik ve tarımcı topluluklara dayandırılan insan kurbanı fenomeni, toprak anaya sunulan insan kanının senede bir gün toprağı bereketlendireceğine dair inançtan kaynaklanmaktadır. Yves Bonnefoy, insan kurbanı olayını araştırarak bitki kültüne bağlamış ve tarımcı yerleşik yaşamın bir uzantısı olduğu kanaatine varmıştır (Bonnefoy, 2000:192).

Kurbanın ritüel olarak parçalanan bedeni, parçalarından tohumlar çıkan ilk mitolojik varlığın bedeniyle örtüşür (Eliade, 2015:336). Sigmund Freud da bu konuda açıklama yapmış ve babanın ilk kurban olduğunu belirterek psikanaliz olarak insan kurbanı olayını açıklamıştır. İlk babanın tanrı olmasından dolayı baba arketipi hem korkulan hem daha sonra saygı duyulan bir güç haline gelerek insan psikolojisindeki temel suçluluğun kaynağı olarak günümüze kadar gelmiştir.

Kefaret olarak kurban edimi, işlenen ensest günahlar dâhil tanrıya karşı bir suçluluk bedeli olarak gösterilmektedir (Freud, 2014:193-195-203).

Yaşar Kalafat, tabular üzerine yaptığı araştırmasında Türk kültür dairesi içinde kurban kesmenin inançsal boyutuna değinmiştir. İnsan kurban olayının Türk kültür geleneğinde olmadığını belirten Kalafat, anonim halk edebiyatı ürünü olan manilerde sıkça dile gelen “can kurban” ve “yedi köyün kâhyasının yâre kurban olması” ifadelerinin birer özveri göstergesi olduğunu belirtmiştir (Kalafat 2012: 48-49). Kurbanın içeriğinde korku, kirlenmişlik, istek, arzu gibi olgular olduğu düşünülürse, birbirinden farklı hikâyelerden oluşan ve bu menkıbevi hikâyelerde yaşandığına inanılan hadiselerde de (Boratav 2015: 80), Oğuz kavminde cinsel bir yasağı çiğnemek kaydıyla cezalandırılan

Tepegöz, Dede Korkut hikâyesinde mitin cezalandırma mekanizmasını işlediği insan kurban olayının gerçekliğine dair bir kanıt olduğu düşünülebilir. İnsan kurban olayının sonlanması ise dini metinlerde görülmektedir; İbrahim peygamberin oğlunu Tanrı'ya kurban etmesi ve yerine geçen bir koçun gökten inmesiyle insan kurbanı sonlanmış görülmektedir. İnsan kurban olayı iki anlatımda da yeniden doğuş ve canlılığı temsil etmektedir. Sami toplumlarında gökten inen koçun insan yerine geçmesi ve Dede Korkut anlatısında da Başat'ın günahkâr olan Tepegöz'ü öldürmesiyle insan kurbanı olayının son bulduğu belirtilmektedir.

Mitik anlatılar olan bu hikâyeler, aynı zamanda toplumsal şuuraltını belirleyen ve yasaklamaların ana nedenini sorgulayan anlatılardır. Bazı ilkel topluluklar açısından dinî bir zorunluluk olarak uygulanmış insan kurbanı ritüeli, zamanla değişen şartlar ve medenileşme yolunda atılan adımlar neticesinde yasaklanmıştır. Savaş (2018) ise Dede Korkut anlatmalarının İslamiyet sonrasında yazıya geçirilmesinin bu duruma gölge düşürmeyeceğini belirtmiştir. Sözlü kompozisyon teorisi bağlamında düşünülürse bu yazıya geçmiş hikâyeler elbette uzun bir tarihsel sürecin ürünü olmalıdır. Bu sebeple halk anlatmalarının muhtevasında karşımıza çıkan insan kurban olayının, Türk topluluklarının tarih öncesi zamanlarından kalma bir gelenek yansıması olarak değerlendirmemizin doğru olacağı kanaatindeyiz.

Kurban ile ilgili görüşlerini Freud özelinde açıklayan Vryonis (2018), Totem ve Tabu kitabından yola çıkarak açıklamalar yapmıştır. Freud psikanaliz kuramını geliştirdiği ilk yıllardan itibaren, kurban olayına yaklaşımının toplumların arkaik tarihini aydınlatacağını ve bugününü anlamlandırmasına da yardımcı olacağını belirtmiştir. 1912 yılında yazdığı *Totem ve Tabu* adlı kitabında, ilk kurban olan babanın durumu detaylıca işlenmiştir. Encest tabusu ile başlayan ilk günahın nasıl meydana çıktığı ve daha sonra totem yemeği (kurban bayramı) nasıl evrimleşerek hala kutlandığının arkaik derinliği ve insan zihnine nasıl farklı şekillerde yansımış olduğu açıklanmaktadır. Sürü liderinin tüm kadınlara sahip olması ve genç erkeklerin bu durumu libidinal kıskanması sonucu, genç erkeklerin sürü liderini yiyip yutarak libidinal zevke ulaşmış fakat suçluluk duygusu ebediyet kazanmıştır. Evrensel olan bu suçluluk duygusu sonrasında bir uzlaşma sağlanarak öldürme ve encest yasağı getirilmiştir. Bu iki yasakla birlikte

yeni bir kültürel zemin inşa edilir. Varılan uzlaşma insanlardaki babayı öldürmüş olmanın suçluluk duygusunu ortadan kaldırmaz ve bu kuşaktan kuşağa aktarılır.

Erken Dönem Osmanlı Türklerinde İnsan Kurbanı Üzerine Bulgular adlı makalesinde Vryonis (2018). İnsan kurban etme geleneğini Şamanistik inanca bağlar ve çok eski bir Orta Asya geleneği olduğunu iddia eder. Bunun gerekçesi olarak, günümüzde de halk inancında hala yaşatılan hayvan kurbanı düşüncesine bağlar. Bu dünyada kurban edilen hayvanların/canlıların öte dünyada kestiren bireylere binek olacağı veya onlara hizmet edeceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. XIV. Yüzyılda, Uzak Batı Türkleri arasında insan kurbanı olgusuna rastlandığı, XIII.-XIV. yüzyıllarda Moğollarda da görüldüğü belirtilerek, Güney Sibirya’da XIX. yüzyıl gibi geç bir tarihte dahi uygulanmaya devam ettiği tespit edilmiştir. Bu olayın Osmanlı devrinde de Osmanlı askerlerinin savaş kültürleriyle ilintili olduğu görülmekte ve hiç şüphe yok ki kuvvetli bir şekilde varlığını sürdüren konargöçer kabilecilik düsturu İslam’a karşı bu âdeti muhafaza etmektedir (Vryonis, 2018). İnsan kurban ritinin olduğu ve dolayısıyla kadının da kendini değersiz görmesinden ötürü bu sözleri sarfettiğini düşünüyoruz. *Fedakar* sözüyle *kurban olurum* sözünün bağlantılı olduğu ve sorgulanması gerektiği kanaatindeyiz.

1.4. DÜNYADA ÖLÜM, YAS/MATEM VE AĞIT GELENEĞİ

Dünyada ölüm ritüeli ve ağıt yakmanın kökeniyle ilgili kimi kaynaklar Habil ile Kabil’e dayandırmakta, kiminde ise Sümer mitolojisindeki Gılgamış Destanı’na dayandırılmaktadır. Bu bölümde, ölüm ritüelleri ve ağıt hakkındaki ilk çalışmaların çalışma bağlamımız dikkate alınarak literatür taraması yapılmış ve incelenen kaynaklar doğrultusunda ağıtın tarihsel izleri ve bu izlerin etnografik açıklamaları ile sözlü ve yazılı tarih çerçevesinde açıklamalarına yer verilmiştir.

Altın Dal I, Dinin ve Folklorun Kökleri adlı kitabında Frazer (1991), ağıt konusuna şöyle değinmiştir: Zulular, bir göksel kuş arar, onu öldürür ve bir su birikintisinin içine atarlar. O zaman gökler, kuşun ölümüne duyduğu acıdan erir; yağmur yağdırarak feryat eder, ölünün arkasından ağıtlar yakar (Frazer 1991: 21). Törelere mitolojiye geçiş sürecinin incelendiği bu bölümde, arkaik insan zihninin ölüm karşısındaki davranışsal

tutumu ele alınıp incelenmiştir (1991: 29). Bilginin ilk gelişmesiyle birlikte, dua ve kurban dinsel törenlerde önde gelen yerlerini alır; bir zamanlar yasal bir eşit olarak onlar arasında sıraya giren büyü ise, yavaş yavaş arka sıraya itilir ve kötü ruhları çağırma derekesine iner.

İlk insanlar ölümden ne anlıyor? Bunu hangi nedene bağlıyor? Ve buna karşı nasıl korunacağını sanıyor? Tüm bunların cevabını ilkel insanın da bilmediğini fakat davranışında (önce eylem vardı) bunu ilettiğini belirtmiştir. Örneğin yas zamanında saç taranmaz, yıkanılmaz, kesilmez vs. büyücünün saçı bu yüzden sürekli karmakarışıktır (Frazer 1991: 191). Saç, tırnak tabusu, gizli kesilip gizli bir şekilde bir mezara gömülürdü (1991: 197). Ayin kitaplarında ağıtlar okunarak İsis ve Osiris'in kızkardeşleri Nephthys'lerin ağzından yazılmıştır (1991: 293). Ölüler kitabında (İsis'e ağıt) Osiris-Ra diye çağırılırdı, İsis ise çoğu kez Ra'nın krallık eşi diye adlandırılırdı (1991: 302). Tüm bu belirlemeler arkaik insanın düşünce yapısının davranışla ölümü, yani yok oluşun gizemli tarafını kutsallaştırdığını göstermektedir (Frazer, 1991a).

Altın Dal II, Dinin ve Folklorun Kökleri adlı kitabında ise Frazer (1991b), tarihsel dönemin ulaşamadığı çağlardan günümüze dek uzanan evrede, insan düşüncesinin ve kurumlarının gelişmesini incelemiş ve ilginç görülen törenleri aktarmıştır. Frazer'in ilkel büyü, tabular, cinsel uygulamalar, batıl inançlar ve büyücülük üzerine yaptığı incelemeler, insan imgeleminin, çağdaş kültürdeki yansımaları ve etkilerinin psikanaliz incelemesi Freud, Malinowski ve Eliot gibi büyük isimlere esin kaynağı olmuş, hemen hemen bütün insanbilimciler bu yapıttan yararlanmışlardır. Törenin yani eylemin değişmediği fakat etrafında gelişen söylencelerin zaman içinde değişen kültürle birlikte farklılaştığı ve insanlar asıl nedenlerini çoktan unutmuş olsalar da babalarının kendilerinden önce yapmış oldukları şeyi yapmaya devam ettiklerini saptamışlardır. Din tarihinde de görüldüğü gibi eski töreler yeni nedenlerle uzlaşarak yeniden hayat bulurlar. Anlamsız bir uygulamanın sağlam dayanaklarını bulmak çok eski bir girişimdir (1991: 65). Ölülerin ruhlarını ara sıra kendi evlerine döndüğü yaygın bir inançtır; bunun için de görülmeyen konuklar, yaşayanlarca hoş karşılanır, ağırlanır ve sonra da uğurlanır (Zuni töreni) (1991: 99).

Kötülüklerin bir başkasına aktarılması, zorunlu değildir ama bir hayvana ya da bir şeye aktarılabilir, ama sonuçta o nesne, o derdi kendisine dokunacak ilk kişiye iletecek bir araçtan başka bir şey değildir. Günah keçisi de buradan türemiştir. Türkistan’da da benzer bir uygulama olduğu (1991:149) belirtilmiş ve kişinin, günahını aktardığı kişiye yaşadığı müddetçe dua ettiği aktarılmıştır (1991: 143). Kars ilindeki Türkmenlerde bu uygulamaya günah satma denmektedir.

Kızılderililerin yıllık büyük şenliği, Kefaret, “birbirine sarılma” ya da arınma şenliği idi (Diyarbakır Kürtlerinde özellikle kadın toplanma mekânlarında, ölüm üzerine yakılan ağıt, dini sohbet ve zikirlerden sonra yapılan kadınların ağlayarak birbirlerine sarılma ve sırtlarını sıvazlamalarının bu uygulamaya benzer olduğu görülmüştür) (1991: 156). Bilinçdışı arzularını ve içlerindeki kötülükleri ocak ayında ikisi kara olmak üzere üç kurban kesilir ve ev temizlenir. Ölmüşlerin ruhuna da dua edilir (kurban bayramına benzetilebilir) (1991: 160). Dinsel ayin mitin ana babası olabilir ancak hiçbir zaman çocuğu olamaz (tören daha önemli, tören miti yaratır) (1991: 227). Ölülere yemekler verilir ve sonra onları rahatsız etmemesi için ev süpürülerek ve ölü dışarı atılarak kendisinden sonsuza kadar kurtulduklarına inanılır (1991b: 339).

Şamanizm adlı kitabında Eliade (1999), ölü kayıkları yönetilmekten çok çağrılır ve çağrılmaları da erkek şamanlar tarafından değil “ağlayıcı kadınlar” tarafından söylenen ağıtlarla yapılır, demektedir (Eliade, 1999: 392). Şamanlığın önemi, ilkel insanın korkularını yatıştırmasında ve olağanüstü gördükleri bu kişileri görebilmelerinde yatmaktadır. Mistiklerin “gizli dilleri“ ile geleneksel alegorik diller de daha sonra esrime öncesi “esinin” mümkün kıldığı bu türden dilsel yaratılarla oluşup biçimlenmiştir. Ayrıca Eliade, Şamanın temel deneyiminin esrimesel olduğunu belirterek bunu gerçekleştirmenin en temel yolunun da diğer ülkelerde olduğu gibi büyü “dini” müzik aracılığıyla olduğunu belirtmiştir (1999: 556).

Mit ve Anlam kitabında Strauss (2013), İnsanları incelemek isterseniz yakınına bakmanız gerekir; ama insanı inceleyecekseniz gözlerinizi uzaklara çevirmeyi öğrenmelisiniz demektedir, bu özellikleri keşfetmek için de ince farklar gözlemlenmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Jean-Jacques Rousseau da Strauss gibi yapısalcıdır. Strauss’dan farklı olarak yapının bilinçdışında olduğu ve karanlık olduğu

düşüncesindedir. Yapısalcı anlayışa göre birey sosyal bir yapının unsurudur fakat birey olarak da farklı yapıda ve eyleyiştedir. Bütün olup bitenlere sosyal ve geleneksel olarak eşlik eder fakat bunların bilinç düzeyinde farkında değildir. Levi-Strauss, sosyal hayatın bilinçdışı temellerini araştırarak sosyal hayatın şeklini oluşturan bu temellerin çözümlenmesiyle insanın ilkel veya uygar olsun anlaşılabilceğini düşünür. Zihnın bu bilinçdışı temelleri anlaşıldığı takdirde ürettiği anlatıların da arkaik derinliği çözülebilecektir. Farklı kültürlerin incelenmesi o yüzden çok önemlidir. Çünkü kültür içinde gizlenen arkaik derinlikler vardır ve keşfedilmeyi beklerler.

Levi Strauss'un, Saussure ve Jakobson linguistiğinden devraldığı ve işlediği temel fikir anlamın tek başına değil, ancak ilişki içinde var olduğunu anlamasıdır. Bu yüzden kültür içindeki bu yapıların anlaşılabilmesi sistematik olarak dıştan ilişkilerin gözlenmesi ile olmaz, ancak yapı içinde iç ilişkilerin düzeyiyle anlaşılabilceği vurgulanmıştır. Sosyal hayatın işlerliği içinde her bir eylemin sistem içinde bir anlamı vardır fakat bu sistemin bilgisine sahip değilsek bu anlam sessiz ve anlaşılmaz kalır. Kültür, tüm mitik aktarımlarıyla fiziki gerçekliğe anlam vermek için çeşitlenerek devam eder. Tüm kültürlerin sürdürülebilirliğinde en önemli araç müzik olarak görülmektedir. Bu nedenle müzik dinleyicisinin veya mitik hikâye dinleyicisinin zihninde meydana gelen bir tür sürekli yeniden inşa vardır. Müzik ile dil arasında benzerlikler olduğu gibi ciddi farklılıklar da vardır. Mitoloji hem dil hem de müzik ile mukayese edilebilir fakat mitolojide fonemler yoktur, en küçük unsur kelimelerdir.

Dil, mit ve müzik arasında, sadece dil ortak noktası ile yakınlık kurulabilir. Hem müzik hem de mitoloji dil yoluyla anlaşılır fakat farklı yollardan gelişirler. Müzikte ses anlam birimiyken mitolojide anlam boyutu öne çıkmaktadır. Ölüm etrafında yakılan ve arkaik derinliği olan ağıtlarda sesin mitsel dönüşümü söz konusudur. Şöyle ki, ağıt yakıcı ölenin olağanüstü meziyetlerini ezgili bir biçimde överek öte dünyaya sorunsuz ve suçluluğu bertaraf edecek şekilde sesini ve sözünü dönüştürerek yolcular. Bu yolculuğun geri dönüşsüz ve yaşayanlara herhangi bir zararı kalmayacak şekilde yolculaması, sesini ve sözünü yükseltmesi, ağıt oluşumunun ezgisel türün mit ile bütünleştiğini gösterebilmektedir.

Türkiye Folkloru Elkitabı adlı kitabında Alangu (1983), Rüya ve Masalların Menşei Hakkında Nazariyeler adlı makalesinde Freud'un devir açan kitabının intisarından sonra psiko- analiz metodunun verdiği neticelerin masal araştırmaları için taşıdığı ehemmiyeti tebarüz ettiren çalışmaların öne çıktığından söz etmiştir. Freud'un kitabına iki lahika yazan O. Rank, psiko-analitik mitoloji izahını, hakkında çok şeyler söylenilen sembolik üzerinde denemiştir. "Kahramanların doğuş efsanesi"nde görülen, çocuğun bir sepet içinde suya bırakılışının, rüyalarda görülen hadiselerin sembolik bir tezahürü olduğu fikrini ileri sürmüştür.

Ölen kişi, dünyada daha serbest dolaşmak veya başka şekillere girmek için, sonunda ebediyen bedeni terk eder: Hayatın iptidai bir şekilde telakkisi, iptidai insanın izaha muhtaç bıraktığı şeyleri, hayat ile ölüm, uyanıklık ile uyku bağıllığını da aydınlatan yine bu tasavvurlardır. Bu tasavvurlar dünyanın bütün iptidai kavimleri, bütün eski kültür kavimleri arasında bulunduğu gibi, bugün de kısmen yaşamaktadırlar. Bu çeşit şeyler bugün bile efsaneler halinde anlatılmaktadır. Uyuyan adamın ağzından bir hayvancağız çıkar: bir yılan, bir fare, bir duman sonra bu hayvan uyuyanın ağzına döner, adam uyanır ve hayvanın başından geçen şeyleri, kendi rüyası diye anlatır. Ruh hakkındaki bu kanaatler ve bunların masaldaki inkişafı peşine düşmeden önce, iptidai adamın hayatı ve masalların doğuşu bakımından büyük ehemmiyeti olan bir hususiyet üzerine, rüyada yaşananların, gündüz uyanırken yaşananlar kadar gerçek olduğu inancına dönmemiz gerektiği ve bunun içinde yaşanan kültürle bağlantısı olduğu aktarılmıştır (Alangu 1983: 255-257).

Kültür adlı makalesinde Briggs (2009), tanımın antropolojik kaynaklı olduğu ve ilk olarak E.B. Taylor (1871) tarafından yaşam biçiminin ta kendisi olarak tanımlandığını belirtmiştir. Zamanla entelektüel ve kültürel iletimin seçmeci doğasının bir kanıtı olarak Taylor'ın kültür tanımı sosyal bilimler alanında daha çok benimsenmiştir. Taylor'a göre kültür; "bilgi, inanç, sanat, ahlaki değerler, gelenekler ve toplumun bir üyesi olarak bireyin edindiği diğer sorumluluklar ve alışkanlıklar"dır (Briggs, 2009: 13). Kültürün doğa ve doğaüstünü de kapsayan geniş bir tanımlaması vardır.

*Okültizm*¹² *Büyücülük ve Kültürel Modalar* adlı kitabında Eliade (2016), insanların mistik güçlerle haberleşebileceği gizli, esrarengiz ritüelleri olduğunu ve bu ritüeller doğaüstü kuvvetlere inanmaya yol açtığını açıklamıştır. Ölümün Kökenine Dair Mitleri aktaran W. Lloyd Warner, Avustralyalı bir erkeğin farklı yaşam krizleri hakkında şöyle yazar: Doğumdan önceki kişilik tamamen tinseldir; yaşamının ilk yıllarında, toplumsal olarak kadınlarla birlikte sınıflandırıldığında tinsel olmayan dünyevi bir hale gelir; birey yaşlanıp ölüme yaklaşırken giderek daha fazla dinselleşmeye ve kutsallaşmaya başlar ve ölümden bir kez daha tamamen tinsel ve kutsal bir nitelik kazanır.

Dindar olmayan çoğu insan için ölüm, yaşamın anlamını yitirmesinden önce bile her türlü dinsel anlamından yoksundur. Bazıları için ölümün yavanlığının keşfi, yaşamın saçmalığının ve anlamsızlığının keşfini önceler. Meçhul bir İngiliz psikanaliste mal edilen şu açıklamayı hatırlayalım: “Hepimiz deli doğarız; sonradan ahlakı öğrenir, aptal ve mutsuz oluruz; sonra da ölürüz”. Bu son cümle “sonra da ölürüz”. İlk insanlar, yani mitsel atalar ölüm nedir bilmiyordu; yani ölüm ilk zamanda meydana gelen bir şeyin sonucudur. Gayet iyi bilindiği gibi, insanın tanrısal bir buyruğu ihlal etmesi sonucu ölümün dünyaya geldiği açıklamasına yalnızca birkaç mitte rastlarız. Elbette bu türlü mitler dünyaya dair özenle geliştirilmiş bir teoloji önvarsayarlar: Tanrı basit bir nedenle verdiği karardan dönmez, söz bir kez ağızdan çıkınca gerçekliği yaratır.

Ölümün dünyada belirmesini mitsel ataların aptalca bir davranışına bağlayan anlatılar da aynı ölçüde çarpıcıdır. Örneğin bir Melanezya miti, ilk insanların yaşamlarını sürdürürken yılanlar gibi deri değiştirdiğini ve böylece yenilenerek gençleştiklerini söyler. Ama bir gün gençleşerek evine dönen yaşlı bir kadını çocuğu tanımaz. Kadın, çocuğunu yatıştırmak için tekrar eski derisine bürünür ve bu andan itibaren insanlar ölümlü olur. Kısacası, ilk ölümün nedeni ne olursa olsun, insan ancak kendi ölümlülüğünün, faniliğinin tamamen farkında bir varlık olarak kendisi olur ve kendi özel yazgısını yerine getirir. Temelde bu, ölümün insanın ontolojik statüsünü değiştirdiği anlamına gelir. Eliade (2016), ruhun bedenden ayrılmasıyla insanın yeni bir varlık kipi oluşturduğunu öne sürer.

¹² Okültist: Olağanüstü bu kuvvetlere inanan kimse, gizemci olarak tanımlanmıştır (ç.n.) Bilinircilik; gnostisizm: Hristiyanlığın ilk çağlarında kısmen değiştirilen ve ruhani sırları bilmek iddiasında bulunan Eski Yunan ve Doğu felsefesi karışımı bir sistemdir (Eliade, 2016: 24. dipnot).

Mezopotamya Mitolojisi adlı kitabında Bottero (2017), Otto Rank'dan bir alıntı yaparak din olgusunun psikolojik kökenine ışık tutmuştur. Otto Rank'dan bu yana rahatça “kutsal” ya da “ulvi” (numinal) dediğimiz bu doğaüstü, bizde iki duyguya yol açabilir: Ya ondan korkarız ve onunla karşı karşıya geldiğimizde endişelenir ve hoşlanmayız; ya da bizi çeker, ona hayran olur ve kendisine yaklaşmaya ihtiyaç duyduğumuz hissine kapılırız. Göz alıcı her şey gibi büyüler ve endişelendirir. Bütün dinlerin psikolojik kökündeki din duygusunun başlıca iki yönü işte bu ambivalan örüntüdedir (Bottero 2017: 56). Din ve kutsal bağlantısı Sümer, Asur, Babil mitolojisinin ana çerçevesi tabletler çözümlenerek verilmiştir. Gılgamış destanı ana mitoloji olarak her bölümde aktarılmıştır (Bottero ve Kramer, 2017).

Mezopotamya Mitolojisi adlı kitabında Kramer (2017) ise ölümden sonra söylenen mersiyelerin, kentlerini yok etmeye çalışan barbar halklara ithafen okunan ve Sümerler tarafından geliştirilen trajik yazın türü olarak betimlemiştir. Yeremya mersiyeleri ve Kitab-ı Mukaddes benzeri yazın türünün önceli olduğu öne sürülmüştür. Ur kentinin yok edilmesine ağıt yakan, dört yüzden fazla dizesi olan uzun bir şiir orijinal haline getirilmiş ve yayınlanmıştır. Nippur'un yok edilmesi ve yeniden kurulmasıyla ilgili benzer bir yapıtın onarımının Sümerologlar tarafından sürmekte olduğu belirtilmiştir. Sümerlerin bütün olarak yok edilmelerini konu alan ağıt/merciyenin büyük bir parçası okunabilmiş ve buna “ağlayan ana” türü olarak adlandırmalar ile kayıt altına alınmıştır.

Yazar, İÖ üçüncü binyılın ikinci yarısının başında hüküm sürmüş Naram Sin'in yönetimi sırasında, Agade kentinde meydana gelen bir felakete yakılan merciyenin büyükçe bir parçasının olduğunu da eklemiştir (Bottero ve Kramer, 2017: 40).

Tarih Sümerde Başlar adlı kitabında Kramer (1986), Sümer tabletlerini yorumlayarak ağıtlarla ilgili şu ifadelerle değinmiştir: Sümer ağıtları, şairlerin yaşadıkları şehirlerin düşman eline geçmesiyle birlikte çeşitli baskılara maruz kalırlar. Bu baskıların ve çekilen acıların yetenekli şairler tarafından ağıt şeklinde okunduğu ve tabletlere yazıldığı öne sürülmüştür. Sümer kentleri önce Akad kralları tarafından ele geçirilip yağmalanmış sonra da Gutiler tarafından benzer şekilde insanlar öldürülmüş, şehirler yağmalanmıştır. Fakat gerek Akad ve gerekse Gutiler zamanından kalma ağıt bulunmayıp daha sonraki Yeni Sümer çağı (MÖ 2110-2005) veya Sümer Rönesans

döneminde bu ağıtlar ortaya çıkmıştır. Yeni Sümer çağı her yönden Rönesans olarak kabul edilir. Şairlerin en coşkulu şiirleri hem yeniden doğuş adına hem de geçmiş günlerin hatırlanıp çekilen acıların tekrar hatırlanarak ağıtlar şeklinde bu dönemde yazıldığı düşünülmektedir (Kramer 1986: 279-289). Elamlılar Ur şehrini yakıp yıkarak yağmalayıp kral İbbi-Sin'i de esir almışlardır. Bu olay halk üzerinde derin bir etki yaratmış ve şairler de uzun ağıtlar yazmışlardır.

İbbi-Sin'den yaklaşık 50 yıl sonra İşme-Dagan tarafından Ur şehrinin yeniden kuruluşunu anlatan uzun şiirler ortaya çıkmıştır. Nippur şehrinin yıkılışı için yakılan ağıtların ancak bir kısmı şehrin ele geçirilip yağmalanmasını anlatır. En önemli ve yaygın olanı ise yeni Sümer çağı ağıtı olan Ur-Nammu ağıtıdır ve bu ağıt, Sümer kralı Ur-Nammu'nun ölümünü anlatır ve nasıl ruhlar alemine geçtiği destansı bir şekilde aktarılır. Ur-Nammu'nun sarayında sedye üzerinde yatması, halkın yas tutması betimlenir. Sonra Ur-Nammu yeraltı dünyasındaki tanrılara hediyeler götürür. Burada rahipler tarafından kendisine ayrılan yere gelir. Kardeşi Gılgamış burada ona ölümler âleminin kurallarını öğretir. Daha sonra Ur halkının ağıtları ona ulaşır. Onun tamamlayamadığı işler, şehrin surları ve yalnız kalması üzerine üzüldür. Artık ölmüştür ve onu sevenler de oldukça üzgündürler. Gılgamış Destanı'nın başka yerinde ise yasla ilgili şöyle deniyor: "... Senin için Uruk halkına ah ve figan ettireceğim, mesut kimselere etrafında matem tutturacağım ve ben senden sonra etrafımı mundar bir hâle getirip, senin için kendimden vazgeçeceğim. Sırtıma bir aslan postu atıp çöllere düşeceğim". Eski Mezopotamya'da ağıtçı kadınların bulunduğunu ise Gılgamış'ın şu sözlerinden anlıyoruz: "Beni dinleyin! Siz ihtiyarlar, beni dinleyin! Ben Enkidu için ağlıyorum. Arkadaşım için, ağıtçı kadınlar gibi acı sızı döküyorum".

Ölümün öte alême yolculuğu esnasında kalanların arkasından iyi sözler sarfetmesi, gideceği mekânın kültürden kültüre değişse de yaşadığı yerden daha iyi bir yer olmasını dileme, yok oluşun getirdiği kasveti hafifletme amacıyladır. Öteki taraf ile ilgili bilgilerin aktarıldığı çalışmada Yolcu (2013), Muhsin Akbaş'ın konuyla ilgili şu görüşlerine yer vermiştir: "Şeol" bütün inananların gideceği yer olarak tasnif edilir. Tevrat'ta geçen bu sözdeki yer, İslamiyette ahiret olarak gösterilmektedir. Sevgili oğlu Yusuf'un öldüğünü öğrendiğinde babası Yakup'un kendisini teselli edenlere şöyle dediği rivayet olunur: 'Oğlumun yanına ölümler diyarına (şeol'e) yas tutarak ineceğim'.

Ölümün yok olmakla aynı olmadığı bu sözlerden de anlaşılmaktadır. Kutsanmış kişilerin de sıradan kişilerin de gittiği yerin aynı olduğunu görüyoruz. Babylon kralının İsrailoğullarına türlü eziyetler yaptığı bildirilmiş ve bu eziyetleri tahkir edilerek; ‘haşmetin ve santurlarının velvelesi ölümler diyarına (şeci) indirildi; senin altına kurtlar serildi ve senin üzerini kurtlar örtüyor’, şeklinde aktarılmıştır (Akbaş 2002: 40-41).

Ölümler diyarının tümüyle iyiler ve kötülerin mekânı olarak ayrışması ise İran dinleriyle Mısır monoteizmi olan Akhenaton dininin önemli etkileri olduğu belirtilmiştir. Bu dinin dışında mitolojide de Osiris kültü ve ölümlerin tanrılar önünde yargılandığı hesap günü inancı, Semitik kültüre etkisi olduğu görülmüştür. Bugünkü anlamda cehennem inancı bir zıtlık paradigması içinde gelişerek günümüzde bir ceza yerine dönüşmüştür. Bu etkinin bugüne ulaşmasında, Kenani kavimlerin Kudüs yakınlarında yaptıkları Baal ve Molek adındaki tanrılara kurban sunma törenlerinin Yahudi kültürüne yansısıyla mümkün olmuştur. Bu kavimlerin aynı zamanda ge-hinnomda Molek adına büyük bir ateş yaktıkları ve çocuklarını bu ateşe atarak kurban ettikleri belirtilmiştir (Yolcu, 2013: 246-247).

Doğanın ve mistik deneyimin birikimleriyle insanın kültürel belleği gelişmiş ve animist inançlar, ölüm sonrası hayat fikrinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bedenden ayrı bir ruh inancının izlerine ilk olarak avcı-toplayıcı topluluklara özgü inançlarda rastlamaktayız. Bu dönemdeki ölü gömme uygulamalarında, mezarlarda ölen kişinin mahiyetine ve eşyalarına rastlanması, yeryüzündeki yaşamın bir benzerinin öbür hayatta da devam edeceğine dair inançların izleri olarak değerlendirilmiştir. İnançların sürekli bir biçimde evrimi; iklim, bitki örtüsü, ekonomik ve toplumsal yaşam tarzı, bu tarzın yaşam koşulları ve kültürle etkileşimi, mitolojik düşüncenin ahlak kurallarıyla kaynaşması sonucu dinin doktrin haline gelmesiyle gerçekleşmiştir. Cennet ve cehennem inançları, sadece toplumu düzenlemede tepeden inme kontrol mekanizmaları değil, aynı zamanda toplumun geçirdiği çeşitli kültürel devrimlerin bir yansımasıdır (2013: 248). Tüm bu düşüncelerin ve inançsal belirlenimlerin altında korku kültürünün olduğu görülmüş ve ağlayarak ağıt yakmanın da suçluluğu bertaraf etme ve cezadan kaçınma yöntemi olduğu düşüncesini desteklemiştir.

Kadın Folkloru, kuram ve yöntem üzerine yazılar adlı kitapta Yolcu (2017), içerik ve mesajlar seviyesinde ağıtların itiraz folkloru olmadığını, aksine bir kadın konumunun onun hayatındaki kilit erkeklerin durumuna bağlı olduğu gerçeğiyle birlikte bu ağıtlardan yola çıkarak, ataerkil ve tarımsal akraba topluluklarında kadınların güvensiz statülerinin nasıl açıkça okunabileceğini göstermiştir. Ritüel ağıtları, bu güvensizliğin inkâr etme veya altüst etmeye çalışmaz; ağıtlar vasıtasıyla, statükoya boyun eğer, statüko hakkında şikayet eder ve hem Tanrı hem de insanlardan yardım diler.

Ritüel ağıtının dili, soyun gerçekten anne üzerinden düşünüldüğü bir zamandan geçmiş, anaerkil ya da en azından ana soylu akrabalık sistemi hakkında bazı anıları muhafaza etmiştir. Doğal olarak bu temel ilişkinin (anne-çocuk), ölüm ve ayrılığa rağmen; ağıt ve Ritüel aracılığıyla kadınların, yaşamın sürekliliğini vurgulamaya çalıştıkları bu durumlarda ön plana çıkması önemlidir. Ağıt dili kadınlar tarafından yaratılmıştır ve kuşaktan kuşağa kadınlar aracılığıyla aktarılmıştır (2017: 107-108).

Kitle ve İktidar adlı kitabında Canetti (2006), yas ve ağıt konusunun işlendiği bölümde bildiği en etkileyici yas sürüsünün tasvirini Orta Avustralyalı Warramungalar'ın yapmış olduğunu ve Şii kesimin taziye törenlerine benzerliklerini açıklayarak karşılaştırmalı yöntemi uyguladığını belirtmiştir. Ölüm gerçekleşmeden başlayan feryatların ve kendini yaralamaların ölecek olana bir kefaret niteliği taşıdığını belirten Canetti, ölmeden önce kendisi için ne kadar acı çekildiğinin görülmesini ve bilinmesini istediklerini çünkü bu sayede ölümün getireceği korkunç kirlilikten arınacaklarını düşündüklerini aktarmıştır. Olay aktarılırken yaşayanların abartılı yas ritüellerini korku ve suçluluk duygusuna bağlayarak, ölenin intikam almak için geri gelmesini engellemek ve daha ölmeden kendisi için nasıl acı çektiklerini, ölünün görmesini sağlamak maksatlı bu ritüellerin yapıldığını belirtmiştir. Günümüzde de uygulanan bu ritüellerin tarihi geçmişi, arkaik derinliği ve halk psikolojisindeki tezahürü verilerek farklı kültürlerin benzer alt yapısına ışık tutmuştur. Ölüm gerçekleştikten sonra görevini yapmanın huzuruyla büyük bir rahatlamanın olduğu ama acı çekmeye devam edildiği, bu acı çekme ve yası devam ettirme gereğinin de grubu birarada tutmak amaçlı olduğu açıklanmıştır.

Ölü gömüldükten sonra ardında kalan tüm eşyası evi dâhil hemen ortadan kaldırılır. Tekrar özleyip gelme ihtimaline karşılık tüm bu işlemlerin yapıldığı belirtilmiştir. Ölene karşı sorumluluğun gömülene kadar olduğu, bu durumun da kendilerine ölen tarafından gelecek bir musibeti engelleme kefareti olarak karşılandığı düşünülmektedir. Kendilerini yaralamaları ve yara üstüne yara açmaları aynı zamanda kefaretin büyüklüğünü göstermektedir. Kendisine karşı gerçekleştirilen bu iyi niyet ile kendisine öteki tarafta da saygı duyulduğunu göstermek istemişlerdir. Vücutlarındaki izlerle bunu kanıtladıkları için artık öteki olan kişiden gelecek kötülüklere karşı bir önlem alınmış olabileceğinin işaretleri olarak da yaşadıkları sürece ölen kişiden kendilerine zarar gelmeyeceği düşüncesiyle yapıldığı açıklanmıştır. Birçok niyetin bu olayda göz önüne alınabileceği belirtilmiş fakat bu olayda önemli olanın heyecan olduğu ve toplu halde ağıt yakılarak bu heyacana ulaşıldığı öne sürülmüştür. Ağıtın önemini belirtirken, şiddeti ve ertesi gün aynı şekilde devam etmesini, bireylerin birbirini harekete geçirmek için belli kalıplarda fakat şiddetinin sürekli artarak sürdürülmesi gerektiğini ve bu yüzden ritmin de çok önemli işlevi olduğu belirtilerek, bitkin düşüp bayılına kadar baştan başlayıp tekrar tekrar aktarılmasını da ağıtın başlı başına önemli görülmesine bağlamaktadır. Suçun kolektif paylaşıldığını ve bu sayede gelecek musibetten korunulacağı belirtilerek, ölen kişiyle akıbetlerinin aynı olacağı endişesi ile hem ölene karşı sorumluluğun yerine getirildiği hem de bireysel olarak yaptıkları günahlar varsa toplu şekilde kendilerine verdikleri cezayla kurtulacaklarını düşünmüşlerdir.

Freud'un Totem ve Tabu kitabında ilk babanın öldürülüşünde söylediği gibi suçun kolektifleşmesi ile sosyal organizasyonların sürekliliği bu sayede sağlanmış oluyor. Ölenden geri kalanları yok ederek ve ölümü kendilerinden uzak bir yere taşıyarak ölümü de kendilerinden uzaklaştırdıkları düşüncesini taşıyan grup, bu sayede varoluşunu uzatmış olmanın huzurunu da yaşamış olmaktadır.

Canetti'in ağıt sürüsü olarak tanımladığı, ölümle birlikte biraraya gelen toplulukların gelişiminde temel öneme sahip faktörler şöyle belirtilmiştir: İlki, henüz ölmemiş ortada duran ve ölmekte olan adamın etrafında çift duygulu bir yığının birikmesi, ikincisi, Öldükten sonra ölü adamın dokunduğu herşeyden korkarak onlardan kaçış şeklinde tasvir edilmiştir (Canetti, 2006: 109-111).

Ölümle birlikte dünyada var olan tüm dinlerde özellikle Hristiyanlık'ta önemli değişimler meydana gelmiş ve evrensel uygulamalar ritüel özelliği kazanarak işlevsellik kazanmıştır. Bu dinlere mensup gruplara direnç gücü kazandıran haksızca yok edilmiş bir insan ya da tanrının etrafında gerçekleşen efsanevi bir anlatı olduğu belirtilmektedir. Tanrının yeryüzünde adalet dağıtmasının makul olmadığı fakat teslimiyetin de sorgusuz yapılması gerektiği inancının çift değerli etkisinden ötürü ritüeller aracılığıyla bu suçluluk duygusunun bertaraf edildiği açıklanmıştır. Bu inleyişin korku ve suçluluk duygusundan kaynaklı ortaya çıktığı görülmektedir. Örneğin; “seni çağırıyorum ve ağlayışım cennetten duyulana kadar ağlayacağım, ama sen beni ıstırmıyorsun. Gene de yeryüzünde sevdiğin kız kardeşimim ben; benden başka hiç kimseyi sevmedin sen, kardeşim benim”. Korkunun ve hatırlamanın getireceği bertaraf düşüncesinin işlediği bir ağıttır. Kurbanın genç olması olası bütün biçimlerde vurgulanır; her şeyden önce o, ölmemesi gerekendir. Yas tutanlar, onun ölümünü kabullenmezler, onun yeniden canlanmasını isterler.

Avustralya yerlileri arasında da gözlenen arkaik ağıt sürülerinin ölenin etrafında başladığı ve yaşayanların büyük bir coşkuyla bedenlerini ölene yakınlştırarak geri almak istedikleri belirtilmiş, öldükten sonra da ona seslenerek onu yalnız bırakmadıkları vurgulanmıştır. Ölenin ölümler dünyasına gittiğinden emin olduktan sonra, geri dönmeyeceğine emin olduklarında ise başka eylemler gerçekleştirildiği aktarılmıştır.

Ağıt sürüsü olarak nitelendirdiği ve büyük bir grubun çoğalarak acıyı paylaştığı bir organizasyonda, bu görkemli biraradalığının en önemli gerekçesini, suçun paylaşılması noktasında olduğu belirtilmiştir. Kefaretin toplu ödenmesiyle çilenin çekilmiş olmasından kaynaklı yaşamlarını devam etme hakkını ve kurtuluşu garanti altına alma düşüncesinin oluşması ile kendisine haksızlık yapılarak ölen kişiye karşı sorumluluğun bertaraf olduğu inancıyla bu dinamizmin sağlandığı belirtilmiştir. Ağıt, çok ileri giden ve sonuçları olan ani bir taraf değiştirmedir; insanları birikmiş olan öldürme günahından ve ölüm sırasının onlara da geleceği korkusundan kurtarır. Başkalarına yaptıkları her şeyi, şimdi bir başkası üstüne almaktadır; ona inançla ve hiçbir şey esirgemeksizin bağlanarak, intikamdan kurtulmayı umarlar.

Şiilerin cennette bile Hüseyin'in yasını tutacaklarını belirtmesi ve Arapçada geçen “Şii gözyaşından daha dokunaklı” şeklindeki deyiş ile bu inanca bağlı olan modern Hintlilere göre bile Hüseyin için ağlamak yaşamın ve ruhlarının ödülüdür; aksi takdirde cümle mâhlukatın en nankörü olacaklarını düşünmektedirler. Cennete gitmek için kutsal kitabın okunması ve buyurduğu her şeyi yapmanın yetmeyeceği belirtilerek, Hüseyin için gözyaşı dökmenin hepsinden önemli bir görev olduğunun altını çizmektedirler.

Ağıt, yani mersiye okumak Şiiler için en yüksek dini görevdir, diğer bütün sevaplardan veya iyi işlerden daha kudretli bir iş olarak görülmektedir. Canetti, bu tür ritüellerde bir ağıt dininden söz etmek için yeterli gerekçeler olduğunu belirterek, ancak ıstırap piyesleri sırasında bu kitlenin galeyana geldiği yer tiyatrolar olmadığını altını çizmiştir. Bu kitlenin düzensiz ama otomatik adımlarla ilerlemesi ve gerilemesi, yanlamasına hareket etmesi disiplinli ve düzenli bir uygulamanın olmadığını göstermektedir (2006: 148-159). Bunun yanında belli bir ritimle sırtlarına zincir vurmaları, göğüslerini dövmeleleri ritmin bu hususta etkili bir araç olduğunu ve birlikte yapılan eylemin sorumluluk anlamında paylaşıldığını göstermektedir.

1.4.1. Geçmişten Günümüze Türklerde Ölüm Etrafında Gerçekleşen Ritüeller

Tarih adlı kitabında Herodotos (2006), Eski Türklerde cenaze ve defin İşlemlerinde uygulanan gelenekleri şöyle aktarmıştır: a. Yas Tutma ve Kendini Yaralama Âdeti: Türkler ölüm gerçeğini kabul ettiğinden bu yana ölüm etrafında gerçekleşen bir takım uygulamaları memnuniyetsizliklerini ve üzüntülerini belirtmek için çeşitli yas ritüelleri uygulamışlardır. Görülen amacı kayıp kişiye üzüntü olsa da görünmeyen amacında atalar kültü yani ölenin memnuniyetini kazanıp ruhunu teskin etmek ve aynı şekilde kendisine de benzer muamelenin yapılmasını isteme gereksiniminden doğmuştur. Böylece kızgın olan ve istemeyerek bu dünyadan ayrılan ruhun yaşayanlara zarar vermesi engellenmiş oluyordu. Bu gerekçelerle Türk kültür çevresinde, ölen insanların ardından benzer bir takım yas tutma ve üzüntüyü dile getirme yöntemleri kullanılmıştır.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki Kürtler arasında takdiri ilahi ile ölen genç kişiler için büyük yas törenleri düzenlenir. Kader olarak algılanan bu durumun yaratan tarafından verildiği için tesellisi din ve inanç sistemlerinde aranır. Fakat intihar eden genç, isteyerek bu dünyayı terketmiştir ve topluluk için kaderin belirlediği yazgıyı bozmuştur. Bundan dolayı ölen kişiden artık korkulmaz, özellikle sunni Kürtlerde ağlama, sızlanma hatta dua okunması bile günah sayılır. Çünkü bu kişi Allah'ın iradesini yok saymış, kendi canına kıyarak yüce yaradanın emirlerini ihlal etmiştir. Bu durumda cezanın görünmeyenden gelmesi söz konusu olmadığından dolayı ölen kendi canına kıymakla topluluğu bu suçun ödenmesi konusunda yapılacak ritüellerden de alıkoymakta ve kendileri de öleni cezalandırarak suçunun kefaretiyle onu yalnız bırakarak suçun paylaşımından muaf tutmak istemektedirler.

İskitlerden bahseden Herodotos, “cenazenin ardından insanlar bir kulaklarının memesini keserler, başlarını çepeçevre kazırlar, kollarının etini çizerler, alınlarını ve burunlarını yırtarlar, sol ellerine ok saplarlar” diye nakleder (Herodotos, 2006: 322-323). Van ilinin Tuşba ilçesinin Karahan köyünde daha önceleri kayıp genç bir ölümden sonra mevtanın en yakını saçını başını yolarak, gözlerini çıkararak acısının derinliğini gösterirmiş, yakın çevreleri tarafından da bu durum takdir ve saygıyla karşılanırmış. Şaşalı törenlerin ve abartılı yaralamaların olmaması özellikle yaşlı kişileri endişelendiren bir durum olarak gözlemlenmiştir. Atalara yeterince saygı gösterisi yapılmadığından cezalandırmanın ve yerine geçmenin verdiği bir korku ve suçluluk duygusu olduğu düşünülmektedir.

İbn Fazlan Seyahatname'sinde İbn Fazlan, Orhun kitabelerinde geçen yoğçı, sığıtçı adlarının bu işi meslek edinen kişilerin varlığını gösterdiğini belirtmiştir. Ölen arkasında tertip edilen bir törenin ve cenaze, defin geleneğinin eski Türklerde de ehemmiyetli bir yeri olduğunu hatta görevleri salt bu olan yani kurumsallaşan bir taziye geleneğinin mevcudiyetini vurgulamıştır. Kitabelerde geçen ifadelerle; Yasçı, ağlayıcı, (Yogçı, Sığıtçı) doğuda gün doğusundan Bökli Çöllü halk, Çin, Tibet, Avar, Bizans, Kırgız, Üç Kurikan, Otuz Tatar Kıtay, Tatabı, bunca millet gelip ağlamış, yas tutmuş denilmektedir (aktaran: Ergin, 2006: 34). X.yüzyılda Bulgarlardaki mevcudiyetini aktaran Arap elçi, ölenin ardından ağlama ve haykırmanın olduğu hatta bunu gerçekleştirenlerin bildiğimizin aksine kadınlar değil erkeklerin gerçekleştirdiğini seyahatnamesinde nakletmiştir (İbn Fazlan, 1995: 67).

Kaşgarlı ise *Divan-ü Lügat-it Türk*'te eski Türkler'de ölü için konumuna uygun defin ve yas törenleri tertiplendiği ve bu törenlerde; ağıtlar yakıldığı, haykırarak ağlandığı, yüz yırtıp, saç yolunduğu, elbiselerini parçaladıkları ve ölü aşısı hazırlayarak gelenlere dağıtıldığı gibi değişik âdetlerin varlığından söz etmiştir. Matem âyinlerine yuğ, ağıtlara sagu, matem yemeğine yuğ basan dendiğini yazmıştır. Orhon yazıtlarında, Dede Korkut Hikâyeleri'nde ve Dîvânü lugâti't-Türk'te bu hususlarla ilgili geniş bilgiler ve sagu örnekleri yer almaktadır.

Türklerle ait görülen en eski ağıtın Hunlara (M.Ö. 119) ait bir ağıt olduğu görülmektedir. Hunlar, topraklarının bir kısmını Çinlilere kaptırıp büyük çölün kuzeyine çekilince yaşanan kayıp dillendirilmiş ve Çin kaynaklarına kaydedilmiştir.

Yen-çi şan dağını yitirdik
Kadınlarımızın güzelliğini aldılar
Sı-lan-şan yaylalarını yitirdik
Hayvanlarımızı üretecek yeri aldılar (aktaran: Şimşek, 1993: 2; Yaman, 2014: 7-8).

Freud'un da belirttiği gibi yas, sadece kayıp olan insan için değil, ülke, ilke, yurt vb. durumlarda da oluşabilmektedir.

Alp Er Tunga ağıtında, Kaşgarlı Mahmut, *Divan-ı Lügat-it Türk*'de İran hükümdarı Afrasyab ile karşılaştırıp aynı kişi olduğunu belirtmiştir. Ağıtta geçen Alp Er Tonga İran Hükümdarı Afrasyab'dır.

Hakan Afrasyab öldü mü?

Kahpe dünya ondan kurtuldu mu?

Zaman ondan öcünü aldı mı?

Şimdi onun milki üzerine zaman neye kızarak yürek parçalanır (Kaşgarlı, 1985: 41-42).

Edebiyat Araştırmaları I adlı kitabında Köprülü (2004), Türklerde ilk şiirin Şamanlar tarafından farklı yer ve zamanda bunlara verilen ehemmiyet derecesiyle giydikleri kıyafetten, kullandıkları musiki aletine kadar yaptıkları işlere göre takındıkları tavırların değiştiğini belirtmiştir. Fakat semadaki mabutlara kurban sunmak, ölünün ruhunu yerin dibine göndermek, fenalıklar, hastalıklar ve ölümler gibi fena cinler tarafından gelen

işleri önlemek, hastaları tedavi etmek, bazı ölümlerin ruhlarını semaya yollamak, hatıralarını yaşatmak gibi muhtemel vazifelerin tümünün şiir okuyup, saz çalan Şamanın görevi olduğunu belirtmiştir. Baksıların bir kısmının derviş olduğundan da söz eder (Köprülü, 2004: 72). Şamanların görevlerinin ölüm esnasında topluluk adına yapılan ayinlerle beslendiğini belirtmiş ve bu kadim geleneğin çok eski tarihlerde de varlığına işaret etmiştir. Türklerin dini hayatı hakkında bilgiler veren Köprülü; ölüm ayinlerinden ve yuğlardan (matem ayinleri) bahsederek eski zamanlardan kalma bazı gelenekleri taşıdıklarını belirtmiştir. Muhtelif yerlerdeki Türkler arasında hala devam eden bu kelimeye ilk defa Orhun Kitabeleri'nde tesadüf etmekle beraber, matem ayinini Türklerde daha eski devirlerde de görüyoruz: Miladın altıncı asrında Türk hakanı Türgiş, yanındaki Roma sefirlerini babasının matemini tutmaya mecbur etmişti; Menandere'nin verdiği bu bilgiler, Çin tarihçilerinin ifadelerine tamamıyla uymaktadır.

Stanislas Julien, bu zamana ait olan yuğ merasimini Çin kaynaklarından şöyle aktarıyor: Bir adam ölünce cesedini çadırına koyarlar. Orhun kitabelerinde anlatılan yuğlar hakkında Thomsen şöyle demektedir: Kültigin öldüğü zaman, kardeşi Bilge Kağan ağzından Yulıg Tigin onun cenaze merasimini şöyle anlatıyor: Ağlayıcı ve sızlayıcı olarak, Çin hakanı tarafından o dönem önemli olan tüm hükümdarların çağrıldığı ve matem ettikleri belirtilmiştir.

Şamanizm ve Eski Türk Dini adlı kitabında Gömeç (2020), İbn Fazlan'ın aktardığı bilgileri naklederek, eski Türk dininden olan Oğuzlar'ın ölü gömme merasimlerini Köktürklerinkine benzediğini belirtmiştir (Gömeç 2020: 29). Ayrıca kıyametin belirtileri ve mahşer inancının olduğu ve bu inancın ışığı kesilmek-ölmek inancı ile bağlantılı geliştiği aktarılmıştır (2020: 76). Eski Türklerde ölüm ile ilgili kavramlar (Köl Tigin hk) aktarılmış (2020: 99), kanlı-kansız kurban ve saç geleneğinin olduğu belirtilmiştir (2020: 100-101). Ruhun şekil değiştirmesi-donuna girmek inancının varlığına, Hacı Bektaş Veli'nin öldükten sonra güvercin donuna girmesi ile açıklık getirmiştir (2020: 115). Eski Türklerde ölüye saygı, özellikle önemli kişilerin mezarının önünden geçerken bile saygı duruşunda durulması ile açıklanmıştır (2020: 142-143). Kök Türk yazıtları başta olmak üzere eski Türklerde yas geleneği ve sığıtçı denilen özel ağlayıcılar ve yas tutucuların görev aldığını ve bunların bilhassa kadınlar olduğunu belirterek, bu âdetin izlerinin hala Türkiye Türkleri folklorunda da yaşamakta olduğu

görülmüştür. Geleneğin değişen yönlerini geçmiş-bugün karşılaştırması yaparak belirtmiştir (2020: 150). Eskiden, yok olmaktan veya yıglamak (ağlamak) fiilinden gelen “yog” merasimleri tertip edildiği bilgisi verilmiş, yog teriminin ve genel olarak yas geleneğinin detaylı açıklaması yapılmıştır (2020: 155-160). Alkış-kargış kullanımının ise ölüm olayında suçluluk duygusunun oluşmasını engelleyen bir mekanizma sonucu söylendiği ve durumu bertaraf edecek şekilde telafi edilecek cümlelerle yükleme yaptıkları anlaşılmaktadır.

Altay Şamanizmi adlı kitabında Potapov (2012), Altay Şamanistlerinin ölüm ve ölümden sonraki hayat hakkındaki telakkileri hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir (Potapov 2012: 22-25). Altaylıların ölüm hakkındaki görüşleri, ağıtçı-sığıtçı ve Şaman tefi'nin bu transtaki işlevleri ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır (2012: 199-202).

Sayıların Gizemi adlı kitabında Schimmel (1991), esas olarak Kürtlerin yaşadığı bölgelerde yaygın olan Ehl-i Hak tarikatında 3 sayısının geniş ölçüde kozmolojik söylencelerde kullanıldığı belirtilmiştir. Büyük İslam geleneğinde İslam (teslim olmak) ve iman'ın (inanç) kuranik bölünmesi, ihsan'ın (iyilik etme) eklenmesiyle artmış ve böylece dinin üç parçalı niteliği netleşmiştir. Yasal kategoriler de üçün katları biçimindedir: Haram (yasaklanmış olan), helal (yapılması caiz) ve müşebbih (şüpheli), olmak üzere inanç kapsamında belirginleştirilmiştir.

Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri adlı kitabında Schimmel (2004), ise bir insanın saldt'ı (namaz) bittiğinde tekabbei ullah, “Allah kabul etsin” dileğinde bulunulur, çünkü namaz, yanıtlanması gereken bir arzu halden oluşmaz; namaz daha çok kabul edilmesi gereken bir kurbandır (Schimmel 2004: 188). Bedenin en önemli bereket merkezlerinden birisi saçtır; bundan dolayı saçın örtülmesi gerekir. Bir insanın saçını dağıtması, ağıt ayinlerinde kadınların yaptıkları gibi, kederi dile getirmenin işaretidir: Kerbela trajedisini anlatan mersiyeler genellikle Hüseyin'in çadırında saçı başı dağınık bir halde ön saflara gelen kadınların kederini niteler (Schimmel 2004: 232). Bu hayatın yalnızca bir uyku gibi gelecek hayata hazırlanmaktan başka bir şey olmadığı duygusu, dinsel düşüncelerin birçoğuna nüfuz etmiştir.

Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı adlı kitabında Bayat (2006), Ritüel'in, kaybolmakta olan kozmik bilgiyi simge ve sembol aracılığıyla topluma hatırlatma vasıtası olduğunu belirtmiştir (Bayat 2006: 27). Sufi'nin ve dervişin geçmişi Şamanlığa dayanır yani bazı mertebeleri geçerek Şamanın çizdiği yolu izlemiş olur (2006: 89). Şamanlığın anaerkil temele dayandığını iddia eden Bayat, toplayıcı-avcı döneme dayanarak kadın uğraşısı olduğunu öne sürmekte ve ilk Şamanın kadın olduğunu belirtmektedir. Demirin keşfi ve kullanımının erkek egemenliğine geçmesi ve avcılık ile hayatın devam ettirilmesi dolayısıyla güç kadın elinden erkek eline geçmiştir. Kadın Şamanlar zamanla sıkıştırılırlar da bugün bile güçlü Şamanlar olarak tanımlanmaktadırlar (2006: 120). Şamanın irticalen söylediği kozmogonik, animistik ve mitolojik görüşler aslında toplumun uzun yıllar koruduğu genel değerlerdir. Şamanlık, sembol ve simgelerle donatılmış özellikli bir varlığa verilen isimdir, dolayısıyla sembollere dönüşmüş bilgi sisteminin taşıyıcı konumundadır.

Şaman musikisinin etkisi uzun yıllar topluluk üzerinde liderlik kurmasına sebep olmuştur. XX. yüzyıla kadar etkisi devam eden Şamanlar, trans ve vecd sistemli bu uygulamaları ile günümüz tıp alanında da psikoritmoterapi adıyla bilimsel anlamda işlevselliğini devam ettirmektedir (2006: 264). İlk psikoterapist olan Şaman geleneği örnek alınarak günümüz tedavi sisteminde iyileştirici yanı hastalar üzerine denenmiştir.

İran-Hint kültürünün ve Med devletinin kâhinleri olan magaların/magların da Şamanlarla birçok ortak yönü olduğu kaydedilmiştir. Bununla ilgili Biruni'nin vermiş olduğu bilgi de çok önemlidir (2006: 277). Bu olgu Şamanlıktan Hristiyanlığa ve İslamiyet'e geçmiş, göçebe Türklerde ise halk sufizmine dönüşmüştür. Bu düşünce ve ruhsal arıtma sisteminin toplum üzerindeki etkisi, Türk halk edebiyatının çeşitli türlerinde incelenmektedir. Şamanlık, birçok fenomenolojiyi anlamak noktasında temel düşünceyi oluşturmaktadır (2006: 287).

Ergin, Orhun abidelerinde; “Kül Tigin koyun yılında on yedinci günde uçtu. Dokuzuncu, yirmi yedinci gün yas töreni tertip ettik” (Ergin 2006: 28) ve yine “bu kadar kazanıp babam Kağan köpek yılı, onuncu ay, yirmi altıda uçup gitti, Domuz yılı, beşinci ay, yirmi yedide yas töreni yaptırıldı” denilerek, ruhun varlığı ve öte alênde yaşam inancının olduğu gösterilmeye çalışılmış ve bu şekilde bir kayda rastlandığını

belirtmiştir. Ergin'in Dede Korkut kitabında ayrıca beş hikâyede ağıt yakıldığı görülmektedir. İlk destandan başlayarak ağıt yakılan destanlar şunlardır: Dirsehan Oğlu Boğaçhan, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu, Başat'ın Tepegözü Öldürmesi, İç Oğuza Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü Boy olarak görülmektedir. İç Oğuza Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü destan, gibi anlatılarda Anadolu ağıt geleneğinde görülen “öç alma”, “tavsiye”, “vasiyet” ve “dua” olarak çeşitli mesajlar içermektedir (2006: 55).

Dini-Tasavvufi Türk Edebiyatı El Kitabı adlı kitabında Güzel (2012), ağıtla ilgili olarak Alp Er Tunga'dan yola çıkarak açıklama yapmıştır. VII. yüzyılda yaşamış bir kahraman olduğu aktarılmış ve savaşçı niteliğinden söz edilerek uzun süre mücadele ettiği, İran'lı Med'lerin hükümdarı Keyhüsrev'in davetinde hile ile öldürüldüğü belirtilmiştir. Bu kahramanca mücadelenin hatıraları uzun yıllar hem İran'lı Med hükümdarları hem de Türkler arasında sözlü olarak aktarılmıştır.

Alp Er Tunga, Asur kaynaklarında Maduva, Heredot'ta Madyes, İran ve İslam kaynaklarında Efrasyab adlarıyla anılmaktadır. Orhun yazıtlarında “Dokuz Oğuzlar” arasında “Er Tunga” adına yapılan “yuğ” merasiminden söz edilmektedir. Güzel (2012), bu değerli Saka hükümdarı ve kahramanı hakkında önemli bilgiler ve bir de sagu (ağıt) tespit edildiğini aktarmıştır.

TDV İslam Ansiklopesi Ağıt Maddesinde Uludağ (1988), Sümerler'de, Eski Çin'de Tibet'te, eski Şinto geleneğinde vb. kültürlerde ölenin arkasında ağıt düzen grupların varlığının kayıt altına alındığını belirtmiştir. Ağıtların yaşlılardan çok gençler için yakıldığı ve eski Yunanda korainai denilen ağlayıcı kadınların toplum içinde belirgin bir yerleri ve saygınlıkları olduğu aktarılmıştır.

Yahudilerde bu geleneğin ehemmiyetini ise; yedi gün olarak sınırlandırılan bu yas tutma olayında, ağıt yakıldığı, ağlandığı ve bunları ağıtçı ve hünerli olan ve bu işi meslek edinmiş kadınların yaptığı, ölen kişinin meziyetine göre de şekillenen ve uzayıp kısalan bir ağıt şeklinden söz edilmiştir. Ağlayarak-haykırarak, koro ve vokal olarak bu ağıtların iki söyleme biçimi şeklinde ifade edildiği açıklanmıştır. Hz. Dâvûd'un Saul (Tâlût) ve Yonathan için yaktığı ağıtın bu tarza örnek olan bir şiir olduğu

belirtilmektedir. Görüldüğü gibi, ölünün arkasından yas tutma ve ağıt yakma töreni, Doğu'da da Batı'da da önemli bir yere sahiptir. Yalnız Yahudilik'te ve bazı eski geleneklerin tesiri altında kalan ilk dönem hariç, Hristiyanlıkta ağıt mefhumu bulunmamaktadır. Uludağ (1988), Hristiyanlıkta ağıtın bulunmadığını yazmakta fakat eski ahitte İsa'ya ağıt ve mezmurların olduğu görülmektedir. Hristiyanlıkta kilise dini ayinlerinin birçoğu ilahi mezmurlar ve lament tarzında yakarışlarla doludur, Hristiyanlıkta İsa'ya yakarışın ağıt-mezmur olarak ortaya çıktığı görülmekte ve yazarın bu bilgiyi gözardı ettiği görülmektedir (bkz., Hall 2016).

İnsanın Anlam Arayışında Din ve Mitlerin Rolü adlı makalesinde Hakkı (2012), geleneksel süreçteki insan için inancın kendisinin en güçlü motivasyon kaynağı olduğunu belirtmiştir. Din, bir temsiller sistemini (inaçlar, mitler, dogmalar vs.), bir örgütü (kiliseler, tarikatlar, mezhepler vs.) ve ritüelleri bir araya getirir. Başka bir deyişle din, aşkın veya kozmik bir düzene ait inançları, yaşam kurallarını ve ibadet biçimlerini içinde toplayan örgütlenme biçimi olarak tanımlanır (Hakkı, 2012: 676).

Ölümle ilgili halk inançlarının pratiğinin neler olduğu sırasıyla veren Ersoy (2016), halk inançları kapsamında literatür taraması yaparak, eksik bilinen bazı bilgilerin yorumlamasını açıklamış ve tüm bilgileri farklı kaynaklardan referanslar kullanarak, günümüzde yorumlanan eksikleri karşılaştırarak aktarmıştır.

Ağıt ile ilgili kaynaklardan şunlara değinmiştir: Kitabelerde Bilge Kağan, Kültigin için yapılan yas töreninden şöyle bahseder; *“Küçük kardeşim vefat etti. Ben yaşlandım. Görür gözüm görmez gibi; bilir bilgin bilmez gibi. Ben yaşlandım. Zamanı Tanrı takdir eder, kişioğlu hep ölmek için türemiş. Böyle yaşlandım. Gözden yaş gelerek, etten (?) gönülden feryat gelerek yanıp yıkıldım. Çok fazla yaşlandım. İki şad (ile beraber) Küçük kardeşim ve kardeş oğullarını (?) oğullarım, beylerim ve kavmim gözü karşı (ağlamaktan) fena olacak diye sakındım”* Bilge kağan'ın oğlu babası için diktirdiği yazıtta da şöyle der; *“bunca kavimler, saçlarını, kulaklarını kestiler”* (Orkun, 1987:50-52,70). Türklerde ilk ağıdın yazıtlarda olduğunu kanıtlayan ifadelerin mevcut olduğu bu yazıtlardan yola çıkarak belirtmek mümkündür. Bu durum da gösteriyor ki sözlü kültürde ölüm arkasında yapılanlar vasiyet niteliği taşıdığı için yazılı olarak gösterilmesi ve ağıt fragmanının anıt olarak dikilmesi bir vazife olarak görülmüştür.

Kaşgarlı Mahmud'un Divan'ında ise, Afrasyab yani Alp-er Tunga için yapılan yas töreni şu ifadeyle tespit edilmiştir. “Herkes kurt gibi uluşuyor, yakasını yırtarak üzü çıkasıya bağırıyor, gözü örtülesiye kadar ağlıyor” (Atalay, 1985, C. 1: 189). Cenaze törenindeki yas ve ağıt uygulamalarının Dede Korkut hikâyelerine yansımaları da görülmektedir: Beyrek Hikâyesinde “beyreğin ölüm haberinin duyulması üzerine Beyreğin babası Kaba Sarığı kaldırıp yere çaldı, çekti yakasını yırttı, oğul oğul deyerek böğürdü. Feryat ve figan etti. Ak pürçekli anası boncuk boncuk ağladı, gözünün yaşını döktü, acı tırnak ak yüzünü aldı çaldı, al yanağını yırttı, kargı gibi kara saçını yoldu, ağlayarak sızlayarak evine geldi. Bay Püre Beğ'in Penceresi altın otağına feryat figan girdi, kızı gelini kahkah gülmez oldu, kızıl kına ak eline yakmaz oldu. Yedi kız kardeşi ak çıkardılar kara giydiler”, sözlerini referans göstererek açıklamıştır (Ergin, 1971:172, aktaran; Ersoy, 2016).

Bir Anadolu Ozanı- Yaşar Kemal adlı biyografik kitabında Şeker (2011), uygarlık tarihinde ağıt olgusunun birçok destanda karşımıza çıktığını belirterek devam etmiştir: Örneğin Truva destanında cenaze törenleri ayrıcalıklı bir yer tutar. Savaşan taraflar bazen ara verirler, verilen bu arada ölümler toplanır, ölenlerin ruhları Hades'e gitsin diye dualar edilir. Ölüm, insanın görünmez kısmını Hades'e götüren bir araçtır.

Ölenlerin bedenlerini yaktıkça, yükselen duman ve koku arasında bilinen kin, yeni bir savaşın habercisidir. Truvalı kadınlar Hektor'un cesedi başında ağıt yakarlar, ağıtları efsunludur. Nakarat, günahlar lanetlenirken, hasta iyileştirilirken kullanılır. Şiddetli bir isteği belirtir nakaratlar. Çalışırken aynı hareketler ve aynı seslerin yinelenmesi azmi kamçılar, işi kolaylaştırır, verimi artırır. İlyada destanında örnekleri görülen bu yas ve ağıt yakma oldukça görkemlidir. Kadınların yanaklarını tırmalamaları, ağlamaktan gözlerinin kan çanağına dönmesi ve göğüslerini dövmekten ellerinin yorulduğu betimlenmiştir. Matemde karalara bürünen kadınlar, bu karalara bürünmenin bir simgesi olarak da kendilerini kül ve kömürlere banarlar. Ölen kişiye, cenazeye sahipliklerini de ölen kişinin başını tutarak göstermişlerdir ve elleri ölen kişinin göğüslerindedir. Cenaze sırasında yakılan ağıtlar, toplu yakarmalar, ölen kişinin geri dönmemesine dönüktür. Ölen kişi eğer tanrı ya da yarı tanrıysa yapılan tören daha bir ağırlaşır.

Kurbanlar kesilir, kişinin kendine dönük acı çekmesi yine bu törenlere tekabül eder. Attis adına yapılan törenlerde kurban (hayvan ya da insan) kanının akması oldukça önemlidir. Rahipler tören sırasında cinsel organlarını keserler. Meni yerine akan kan bereket olarak yorumlanır. Meslekten ağlayıcı kadınlar ise bu törenlerin daha bir dokunaklı olması için sözle bezenmiş ağıtlar yakarak, ölen kişilerin kahramanlıklarını, ölüm anlarını sanki kendi başlarından geçmiş gibi anlatırlar. Çukurova bölgesindeki ağıtçı kadınları gözlemleyen Kemal, mitolojik dönemlerde gerçekleştirilen ölüm ritüellerinin hala Anadolu’da yaşadığını Yunan mitolojisi ile karşılaştırarak aktarmıştır (Yücel, 2007: 5-6, aktaran; Şeker, 2011).

Orta Asya’da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar adlı kitabında Roux (2005), Tanrı için kurban kesmek veya ölen için kurban kesmek benzer manalarda kullanılmıştır. Yeryüzünde her şeyin tanrıya ait olduğunu ve kendisine ait olanın yine kendisine sunulması olarak görülmüş, ayrıca ölenin de tanrıya yükseldiği kabul edildiğinden geride bıraktığı hayvanları ve eşyaları kendisine ait olduğu için ya kendisiyle gömülmüş ya da günümüzde olduğu gibi yoksullara dağıtılarak onun adına hayır adı altında dağıtılmıştır (Roux, 2005: 47). Radlov, kendi gözlemlerine ve Ortodoks misyonerlerin yüzyıl başında kaydettikleri XIX. yy şarkılar ve ezgiler üzerine yazılan metinlere dayandığını belirtmektedir; Verbitski daha sonra bu metinleri gözden geçirmiş ve tekrar yazmıştır. Söz konusu ayinde iki şeyin çok önemli olduğu ortaya çıkmaktadır: Sürekli dönerek kozmosla bütünleşme arzusu ve kozmik eksenin aranması. Bu eksen yalnızca ateş, ağaç, direk veya mezar taşı, yani yeryüzünden göğe doğru yükselen ve ölenin öte dünyaya ulaşmak için tırmanacağı bir sütundan oluşur. Dönüslere gelince, aktardığımız ilk öyküden, bunun amacının ölüyü kozmik hareketin içine çekmek olduğu anlaşılmaktadır.

Türklerin efsanevi kahramanı Alp Er Tonga’nın ağıt’ında (cenaze şarkısı) “insanlar kurtlar gibi uludu” denir. Afrasyaba yandıkları için herkes kurtlar gibi uluşuyor, haykırarak yakasını yırtıyor, bazı kere ırlayıcının sesi gibi ses çıkarıyor, gözyaşları gözü örtünceye değin ağlıyor (Atalay, 1985: 189).

Freud gibi biz de tabuda “kutsal, kutsanan ve endişe verici, tehlikeli, yasaklı, murdar olarak iki karşıt anlamın” bulunduğu inanıyoruz ama bu iki anlamın ikisinin de olması gerektiğini biliyoruz (Roux, 2005: 168-169). Ölen kimse bir çadıra getirilir, giydirilir ve tütsülerle güzel kokması sağlanırdı: Dokuz erkek çocuk üç gün boyunca ağıtlar söyler. Sonra ölü, erzakla birlikte bir tahtaya konularak bir ağacın üstüne yerleştirilir (Roux, 2005: 182). Cenaze törenleri sırasında yas tutanlar betimlenmiş ve bu büyük acının göstergesi olarak, yüzlerindeki derin çizik ve kesik izleriyle birlikte, saçlarının kesilmesi şeklinde ortaya konmuştur.

Kurban törenleri iki yerde gerçekleşir; ölenin evi veya çadırının önünde veya mezarının başında kesilir. Ortaklaşa yenen her yemek bir kardeşlik etkinliğidir ve yenen yemek, öte dünyadaki güçlere, hatta yüce Tanrı’ya adanan kurbanın etinden yapılmışsa bu kardeşlik daha da pekişir. Yemek vücutta kaldıkça bu kardeşlik devam eder, tıpkı bizde *misafirlik tuvalete gidinceye kadardır* deyişinde olduğu gibi. Adak ve ardından gelen kurban yemeği, yaşamın da birliği anlamında ve evrensel güçlerle dayanışmanın açık bir ifadesi olarak verilmekte ve sadece ayrıcalıklı kişilere değil; başta Tanrı’ya daha sonra tinlere, atalara, put-ongon’lara vb. yönelik de bu adak verilebilmektedir (Roux, 2005: 218-219).

İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş adlı kitabında Esin (1978), Kuzeyli göçebelerin ölen bir kimsenin tabutunu iple çekerken söyledikleri, hayâtın akıbetine ağlayan bir matem havasının da Buddhist musikisinde yaşatıldığını belirtmiştir. Buddhistlerin “Maitrmmmit” gibi temâşâ şeklinde eserlerine Türkçe “körünç” deniyordu. Kök-Türk devrinde Türklerin “yoğ” (cenâze) merâsimine Çinliler “Kubbeli otağ altındaki tabut” adını verirdi. Çünkü Türk geleneğinde ölen kimsenin cesedi, kubbeli otağ altına konarak, otağın etrafında at koşturulurdu. Otağın kapısına gelince matem tutanlar yüzlerini ve kulaklarını bıçaklardı. Matem işareti olarak saç da kesilirdi. “Kokuluk” (tütsü) kullanılır, çınar ağacı ve “yug yıpar” (tütsülü matem meşalesi) yakılırdı. Ölen hükümdar ise cesedi yakıldıktan sonra ilkbahar veya sonbaharda bengütaş adı altında külleri gömülür ve bengütaş ağıt yazılırdı (Esin, 1978: 103-104).

İslamda Ölüm Anlayışı adlı kitabında Bowker (1993), beşer, baser: beden ya da et anlamında (beşer şaşar). İnsan, beşer, nefis ve ruh birleşimidir. İlk günah ile (Adem ile Havva) ölümün yaratılmış bir ceza olarak verildiğine değinilmiş fakat ceza olarak değil de sınaama olarak kabul edilmesi gerektiği savunulmuştur. Kuranda geçmeyen bazı ifadeler hadislerle yorumlanıp sunulduğu ve kabul görüldüğünü belirtmiştir. Kutsal kitaplardaki ölüm, yeniden dirilme ve kefaretle ilgili maddelere ve açıklamalara yer verilmiştir. Yine kutsal kitabımızda yasın uzatılmasının, ağlamanın ve ağıt yakmanın günah olduğu, sorgu meleklerinin o esnada ölen kişiye “sen böyle misin” diye sualler sorduğu ve cezalandırabileceği belirtilmiştir (Bowker, 1993: 388-26-27). Liminality: psikolojide şuur eşiği, metinde ise bir geçiş yeri olan mezardaki süre kastedilmektedir. Buna göre canlı-ölüm/mezar-ahiret burada mezardaki süre ahirete bir geçiş yani eşik dönemidir.

Ölü/Ölüm Etrafında Gelişen Kült İnançlar ve Grubun Yeniden Bütünleşmesi (Sinop Lala Köyü Örneği adlı makalesinde Güven (2019), Gürcü cenazesinden yola çıkarak ölüm ritüellerinin kimliksel yönünün olduğunu ve bu durumun da kültürel olarak farklılığa sebep olduğunu belirtmiştir. Ölüm, dünyadaki bütün kültürlerde hayatın son dönüm noktasıdır. Bu dönüm noktası kültürel olarak her gelenekte farklılaşmaktadır. Farklı disiplinlerde de bu alan önemli görülmeye ve araştırılmaya başlanmıştır. Ölüm ile ilgili; biyolojik, sosyolojik, antropolojik, psikolojik bir olgu olduğu öne çıkmıştır. Toplumsal yaşamın merkezinde yer alan ölüm, temelinde yoksunluk olduğunu ve kökenini gelenekten aldığını belirtmiştir. Ölüm öncesi ve sonrası yapılan uygulamalar ile grup birliği pekişmekte, farklı dinsel-büyüsel ritüellerle grubun/toplulun birleştirici yönü oluşmaktadır. Yoksunluğun psikolojik bir terim olmasından kaynaklı Freud özelinde bazı açıklamalar yapılmıştır. İnsanlık zaman içinde çok farklı inanç ve düşünce sisteminden geçmiş, bunlardan mistik, dinsel ve bilimsel olanları günümüzde hala işlevseldir. İlk geliştirilen inanç sisteminin Animizm olduğu görülmekte ve bu dünyanın doğasını tümüyle bu sistemin doğru bir şekilde açıklayacağı belirtilmektedir (Freud, 2013: 119). Animizmin insanlar arasında hala varlığını sürdürüyor olması, bilim dünyasının da bu alanda yaptıkları çalışmalarla önemi ortaya çıkmış, özellikle Freud’un, üç düşünce sistemi arasında en geçerli sistem olarak göstermesi ve kabul etmesinin etkisi büyüktür. Ancak kuramın çıkış noktasını ölüm olgusu oluşturmuş olsa da

ilkelerde ölümsüzlük algısı doğal bir şey olarak görülmüş, ölümlü olma düşüncesi biraz geç bir zamanda, duraksamayla benimsenmiştir (2013: 115-116).

Ölümün getirdiği korku ve yalnızlık hissi insanları biraraya getirmiş ve ritüeller de bu iletişimde birleştirici ve bütünselleştirici bir rol almıştır. Kimliklenme ve soya ilişkin bu tür törensel sosyal organizasyonların gelenekselleşmesiyle birlikte, korkuyu azaltma ve yoksunluğu bertaraf etme gibi hayati işlevleri de yerine getirme gücüne sahiptir (Malinowski, 2014: 45). Bu gerçekleştirilen kutsal ve geleneksel eylemler aracılığıyla ölümden duyulan acı, topluluk arasında bölüştürülerek, hafiflemeye yerini bırakmıştır.

Ölüm ile birlikte varlığı sorgulama, yaşamın gözler önünde sona ermesi ile sosyal bir yapının oluşması, grup üyeleri arasında yoksunluk merkezli bir birleşme ve toplumsal ruh oluşumuna meşru bir zemin hazırlamış olmaktadır. Ancak ölen etrafında oluşan bu birleşme sadece geçici bir sorgulama sonucu olmayıp başka mekanizmalara tabidir. Bu mekanizmalardan en önemlisi kutsal ile ilişkilidir. Diğerleri ise kimlik ile gelişen kolektif bir oluşumun birleştirici yönüdür. Kolektifin oluşması ile hem kimlik birliği sağlanmakta hem de varlık koşulu olan dil birliği aracılığıyla diğerlerinden farkı ortaya konabilmektedir. Bu farklılık özellikle günümüzde teknolojinin yaygınlaşmasıyla tek tipleşen insanın önünde büyük bir değerdir. Günümüz folklor tanımlarında da görüldüğü gibi farklı kültürler farklı kodlar arasında yer almak, ortak belleği veya paylaşılan deneyimin birlikteliğini ve zenginliğini oluşturmaktadır (Oğuz, 2007: 6).

Kolektif bağlar aynı zamanda bir görev bağı vermekte, gruba bir amaç yükleyerek sürdürülebilir geleneğe katkı sunmaktadır. Ölüm Ritüelleri; geleneğin sürekliliğini sağlamakla birlikte ekmeğin, suyun, ışığın yaşamsal döngüsüyle açıklanabilecek kozmik bir gerçekliğin tezahür ettiğini göstermektedir. Tüm bu birleştirici, bütünselleştirici, olumlu özelliklerin yanında cenazenin imlemesi ile kimliğe dair bir belirlenim sağlandığından, diğerlerine bir öteki olma negatif yönelimi de olmaktadır. Bu gibi kapalı topluluklarda, dışardan etkinliğe eşlik edilmesine müsaade edilmez, Gürcü cenazesi gibi, cenaze işlemleri esnasında grubun kendi üyeleri dışında kalan herkesi dışta bıraktığı için temeli kimliğe dayalı bir bölünmenin varlığını kanıtlar niteliktedir (Güven 2019: 550-551).

1.4.2. Türk Dünyası ve Anadolu Folklorunda Ölüm Ritüeli ve Ağıt Geleneği

Anadolu Folklorunda Ölüm adlı kitabında Örnek (1971), Anadolu coğrafyasında ölenle ilgili yasın süreci açıklanarak, bu durumun ölüm biçimi ve şeklinin toplumsal duruma bağlı olarak birkaç hafta sürebileceğini ve bu süre içerisinde “ağıtçı” kadınların, yas yerinde bulundurulmasına dikkat edildiği açıklanmıştır. Anadolu’da yas tutma süresi kadın ve erkekte farklıdır. Erkeklerde en fazla bir hafta on gün tutulurken, kadınlarda en az kırk güne kadar yas tutulup ağıtlar yakılmaktadır. Erkekler, yakın dostlarının aracılığıyla bir berbere sakalları traş edilmek kaydıyla yastan çıkarlar. Kadınların yastan çıkma işlemlerini yakın akrabaları gerçekleştirir. Banyolarına götürüp yıkarlar ve temiz kıyafetler giydirerek yastan çıkarırlar. Yasın tanımı olarak, bizim için önemli olan yakın kaybının acı ve üzüntüsünü, kolektif ve geleneksel yollarla ifade etme olarak belirtmiştir (Örnek, 1971: 222). Sosyal betimlemesi yapılan yas ritüelinin kadınlar tarafından farklı şekilde yansıtıldığı hatta yasın süresinin bile erkeklere göre kadınlarda daha uzun olduğu görülmüştür.

Örnek (1971), halk inanışında, yaklaşan ölüm hakkında belli belirtiler sezilir. Bu belirtiler özellikle hayvanlarla, düşlerle, hastadaki psikolojik ve fizyolojik değişimlerle ilgili olanları daha çok önemsenmekte ve daha yaygın görünmektedir. Halkın inanışında düşünle gerçek arasına keskin bir çizgi çizilemediği, rüyalarda veya düşlerde görülen görüntülerin ölümün habercisi olduğu ve bu simgelerin bağlamla bağlantılı çeşitlendiğini aktarmıştır. Ruhun varlığı, ölümden sonra da yaşadığını dair inanç birçok âdetin büyüsel özelliğini oluşturmuştur. Bu, ruhun varlığı ile de bazı uygulamalar gerçekleşmektedir. Ölenin kıyafetlerine sinen bu ruh, hem korku hem de teselli bulmak adına çift değerli bir öneme sahiptir. Geride kalan eşyanın belli bir süre sonra evden çıkarılmak istenmesi korkunun bulaştırdığı etkiyi yoketmek gereksiniminden kaynaklanmaktadır. Ölenin geri gelmesini engellemek için yapılan bu uygulama sonrası “Hayır yapmak” isteğiyle ölenin giyimlerini yoksullara, ölüyü yıkayanlara, hocalara vermek âdetiyse çok yaygındır. Bu esnada hane halkına bu uygulamalar esnasında yardımcı olan herkes de hakkını helal etsin diye memnun edilir. Ölünün anılması da gelişigüzel olmamakta, belli günler seçilmekte, anmalar ritüel bir nitelik taşımaktadır. Bu günler içinde en yaygın olanları “kırkıncı”, “elli ikinci” günleriyle “yılı”dır. “Üçüncü” ve “yedinci” günleri de yukardakiler kadar yaygın olmamakla beraber önem

taşımaktadır. Bu günlerin de belli bir amacı vardır, gelişigüzel seçilmez. Dinsel, büyüsel ve geleneksel olarak görülen bu günlerde, belli uygulamalar yapılması ve ölünün günleri olarak yâd edilmesi gerekmektedir. Ayrıca mezarlık ziyareti için perşembe, cuma gibi İslâm dinince kutsal sayılan günlerle yine arife, bayram ve kandil gibi kutsal sayılan zamanlar yeğlenmektedir. Yas çevresinde toplanan âdetler, hem ölü adına hem de topluluğun düzenini devam ettirmesi adına sürdürülmektedir.

Ölü aşı/yemeği de hem ölenin öte dünyada diğer ihtiyacı gibi yemeğe ve içmeye de ihtiyacı olabileceği için hem de cemaatin dayanışma ve kaynaşmasını sağlamak için verilmektedir. Mezarlığa su dökülmesi de ölenin ruhunu teskin etmek için yapılmış olduğunu düşündürmektedir. Ölü yemeğinin geleneksel yollardan yapıldığı ve bu alışkanlıklarda başta ailenin maddi durumu etkili olduğu görülmüştür. Mevsimine göre çok değişmeyen ve yaz-kış bulunabilen yemekler tercih edilmektedir. Yeri ve zamanı önceden belirlenmektedir. Hem ölenin ruhuna hem de başsağlığı dilekleri için gelen konuklara teşekkür mahiyeti de taşıdığı düşünülmektedir. Başsağlığı dilekleri, kısa süreliğine de olsa yakınlarına teselli vermekte, yalnızlığını gidermekte ve sağaltım sağlayarak kabullenmeyi gerçekleştirebilmektedir. Dinin, başetme hususunda etkili olduğu görülmektedir. Getirdiği yasaklamaların da inanma tutumunu destekleyici olduğu fakat bunların kök nedenlerini açıklayıcı ve çözümleyici olmaktan çok, kuru bir yasaklama olarak görülmektedir.

Dinin işlevlerinden biri de özellikle ilk zamanlarda korkuyu azaltmasında kısa süreli bir çare sunmasında yatmaktadır. Bozulan dengeyle birlikte ruhsal durumun da bozulduğu görülmekte, toplumsal ilişkilerin tekrar gözden geçirilmesi için belli işlemlerin bu yüzden yapılması önemli sayılmaktadır. Ayrıca Örnek (1971), komşuluk ve akrabalık ilişkilerinin daha fazla ketlenmesine fayda sağlayan bu uygulamaların, toplumsal dayanışma başta olmak üzere birçok olumlu yönü bulunduğunu belirtmiştir.

Anadolu'da Ölümün Tarih Öncesi (Bir Gelenegin Oluşum Süreçleri) adlı arkeolojik kazılar sonucu elde edilmiş bilgilerin bulunduğu kitabında Uhri (2010), ölümün arkaik derinliğini aktarmıştır. Ölü gömmenin kuramsal açıklamalarını yaparak terminolojiyle ilgili özgün kullanımların; gelenek, adet, ayin, tören, rit ve ritual gibi kavramlar olduğunu belirtmiştir. Antropolojik olarak tanımları ve arkeolojide nasıl

kullanıldıklarını belirten yazar, giriş bölümünde tartıştığı kavramları, kullanılan terminoloji üzerinden bir uzlaşa sağlamaya çalıştığını; varılan sonucun ise ölü gömmenin Türk kültür tarihi içindeki yerinin incelendiği birinci bölümde anlatılanlar eşliğinde değerlendirilerek sonuçlandırıldığını belirtmiştir.

Giriş bölümüne tinsel bir sözle, Freud'un bir sözüyle başlamıştır. Geleneği; insanın geçmişten aldıklarını geleceğe aktararak yarattığı sürecin ta kendisi olduğunu belirterek kısa bir tanımlama yapmıştır. Tören ve ayin arasındaki farkı şöyle belirtmektedir; törenler sekülerdir, ayin ya da ritual ise kutsalla ilintili olmasından kaynaklanmaktadır. Asıl sorulması gereken, ölü gömme uygulamalarının ilk ne zaman başladığı ve ölüm bilincinin insanın zihninde ilk ne zaman doğduğudur. En önemlisinin atalar kültü olduğu ve daha sonra ölüyü açıkta bırakmanın bazı gündelik zorlukları da beraberinde getirmiş olduğu gerçeğinde yattığını belirtmiştir.

Ölenlerin, hatıralarda ve anılarda saklanması ve gerekli zamanlarda bu ortamdan çıkarılarak belli ritüeller dâhilinde hatırlanması, ölene karşı hem saygı hem de vefa olarak görülmektedir. Bu uygulama çift değerli bir anlayışın sonucudur. Geriye doğru hatırlama, ileriye doğru ise hatırlanmayı sağlamak için uygulanır. Çünkü insan, atalarına gösterdiği kadar saygı bekleyebilir ardındakilerden (atalar kültü) geçmişte böyle bir amaç yoktur. Ölümlerin kendilerine zarar vermemesi ve korunmak için böyle ayinler düzenlenmektedir. Totem-tabu etken olan faktörlerdir (Uhri, 2010: 37-38).

Ruh kelimesinin etimolojisi ve diğer dillerdeki karşılığı verilmiştir (2010: 39-41). İlkel insanda mezara hediye bırakma işlemi bu dünyaya paralel bir dünyanın varlığı ve ölenin kaldığı yaşamına orda devam edeceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca ölenin özel eşyasının kendisiyle birlikte gömülmesi (kendisinin yapmış olduğu veya özel olarak onunla artık özdeşleşmiş tüm eşyalar-maddi kült eşyalar) veya yakılması ve yahut günümüzde evde tutulmayıp başka kişilere verilmesi, geride kalanların elinde kaldığı sürece mevtanın eşyalarını almaya gelebileceğinden duyulan korkudan kaynaklandığını açıklamıştır. Hatta ölenin eşyaları evde durdukça kendisine zarar gelebileceği endişesini de taşımaktadır (2010: 137). Diğer başlıkta İşlevsel ve seküler anlamlar açısından mezar buluntuları açıklanmıştır. Mezarlarda ortaya çıkarılan bütün buluntuların; ölüm geçiş ritleriyle bağlantılı olduğu, ayrılma, geçiş-eşiksellik ve öte

dünyaya ulaşma ile bütünleşme sağlamayı kolaylaştırdığı ve bu üç evrenin biri ya da birkaçı için mezarlara belli bir takım malzemelerin konmuş olabileceği söz konusudur.

Türk Dünyası Ortak Edebiyatı adlı kitapta ağıt ile ilgili yazdığı makalede Yaman (2014), en eski ağıt türü olarak görülen tarihi kişiler ile ilgili görülen ağıtı, Atilla'nın ölümünü anlatan ağıt olarak göstermektedir. Düğün gecesinde ölen Atilla için bütün yönettiği kavimler şaşkınlık ve büyük bir üzüntüyle ağıt yakmışlardır demektedir. Aynı olay Kerbela Ritüelinde Hz. Ali'nin damadı Kasım'ın düğün töreni için de söylenmiştir. Kasım'ın katledilmesiyle geçmişten günümüze hala kendisine ağıt yakıldığı görülmüştür.

Hun şarkısı olarak günümüze gelen ağıt metni şöyledir: *Hunların efendisi, Kral Atilla, Muncuk adlı babadan olma, en cesaretli kabilelerin efendisi, İskit ve Germen krallıklarının hükümdarı (...). Bunu kim ölüm olarak adlandırabilir, intikam alacak hiçbir şey yokken?* (İnsan bilincinin ölümü reddi, Freud bu konuda biri tarafından öldürülmedikçe insanın kendi kendine ölümünün kabul edilemeyeceğini belirtmektedir) Ağıtı yakanlar Hun ordusundaki ozanlar olduğunu belirten Kocatürk, ağıtın günümüze gelmesini sağlayanların da Bizans tarihçileri olduğunu belirtmiştir (Vasfi Mahir Kocatürk 1970: 6; aktaran Yaman, 2014). İslâm'dan önceki Arap toplulukları arasında ağıt yakma ve yas tutma merasimlerinin olduğu belirtilerek, bu ağıtlara ve ağıt yakanlara niyâha-nevha, nedb-nüdb, resâ-mersiye, mâtem, bükâ ve na'y gibi isimler verildiği açıklanmıştır. Meslek olarak icra edilen ağıtçılığın (nâiha-nâihât), günümüzdeki gibi şaşalı bir gösteri niteliğinde ağıtları yaktıklarından söz edilmiştir. Kaybın toplulukta bıraktığı boşluğu, iyilikleri ve fedakârlıklarını tek tek sayarak söylemeye ve ölü üzerinde “ah vahla” ağlamaya nedb veya nüdb denir. Bu tür uygulamaların günah sayılmadığı ve Hz. Peygamber'in, oğlu İbrâhim ölmek üzereyken ağladığı ve bunu garip karşılayan Abdurrahman b. Avfa, “Gözümüzden yaş akar, kalbimize hüzn çöker; ama dilimiz Allah'ın rızasına aykırı bir söz söylemez” sözüyle göstermiştir (İbn, takdire razı olmama ve kadere isyan etme mânasına gelen ifadelerle birlikte bulunmazsa mubahtır). Aşırı hareketlerin daha sonra yasaklanması ve İslâm'la birlikte bu uygulamaların câiz görülmeyip yasaklandığı aktarılmıştır.

İslam’la birlikte Fıkıh âlimleri, ağıt yakanlar bir yana, sesli bir şekilde ağlayıp haykırmayı Allah’a şirk koşmakla suçlanmışlardır (Mâce, “Cenâ’iz”, 60; Müsned, I, 204). Bu türlü davranışlar Hanefî ve Mâlikîler’e göre haramdır. İmam Birgivî Vasiyetnâme’sinde, “üzerime sağı sağmayalar” diyerek öldüğü günde, ölümünün yedinci veya ellinci gününde de yemek pişirilip ölü aşı verilmemesini açıkça istemiştir. Sünnî âlimlerin sürekli karşı çıkmalarına rağmen ağıtçılık, Ehl-i sünnet muhitinde her zaman varlığını muhafaza etmiştir.

Günümüzde ağıtçılık yasaklanmasına rağmen Anadolu’nun hemen her yerinde özellikle kırsal bölgelerde yakılmakta ve acı çekildiğini gösteren üst-baş parçalama, saç-baş yolma gibi aşırı davranışların da sergilendiği görülmektedir. Günümüzde Ağıt/merziye yakma/söyleme en aşırı şekilde Şîî-Alevî zümreler arasında ve Alevi kesim içinde yaşama ve gelişme imkânı bulmuştur. Bugünlerdeki yas törenlerinde mûyeger ve nevha-künende denilen merziyeciler en aşırı biçimde gerekli ritüelleri gerçekleştirmektedir. Bıçaklarla başlarını yarar, yüzlerini keserler, zincirzenler zincirlerle sırtlarını döverler ve sinezenler göğüslerine vurur, ah vah edip çılgınlık atarlar. Bu suretle âyinler Şîîler’in saflarını sıklaştırmaları ve birliklerini perçinlemeleri için bir vasıta olarak kullanılmaktadır. Yazarın görüşüne göre; Şîîlik’te merziye edebiyatının ve matem âyinlerinin gelişmesini sağlayan ağıtçılık, İslâm’ın birliğini ve bütünlüğünü devamlı olarak zedelemekten başka bir sonuç vermemiştir. Yaman (2014)’a göre çeşitli Türk lehçelerinde yasla ilgili ağıt, deşek, sagu, şîven, bayatı, tavsı ve köris gibi elli kadar kelimenin bulunması, bu geleneğin Türk kültüründeki yerini göstermektedir.

Türk Folklorunda Ağıt adlı bildirisinde Bayat (2011), İslamiyet’ten önceki Türklerin defin merasimlerinin çeşitli (yakma, gömme, ağaçtan asma) olduğu hakkında kaynaklar bilgi verseler de onların değişmeyen adetlerinden ağıt yakmakla, ölü aşı vermek geleneğinin hem Hunlarda hem Göktürklerde hem Uygurlarda hem Kırgızlarda hem Altaylı Türklerde hem Sibiryâ Türklerinde hem de Orta Asya Türklerinde ortak olduğunu karşılaştırarak ve örnekler üzerinden teyit ederek sunmuştur. Türkler Hun döneminden beri ağıt söylemiş, Çin kaynakları da bunu teyit etmiştir. Profesyonel ağıtçılar, irticali buluşları ile ölenin yaşadığı döneme ait bütün özellikleri iyi bilen kişilerdir. En eski ağıt şeklinin dörtlüklerden oluştuğu ve mâni türünün şekil özelliğinde olduğu belirtilmiştir (Bayat, 2011: 265).

Ağıtlar adlı doçentlik tezinden derleyerek çıkardığı *Ağıtlar* adlı kitabında Bali (1997), Y.M.Sokolov'dan alıntı yaparak, ölü gömme merasimine bağlı şiiri, yani ağıtı, insanlığın en eski çağlarına kadar çıkarmaktadır: Gömme gelenekleri ve ona bağlı şiirler kabile tipi toplumdan daha evvele çıkarılmaktadır. Ancak kabile ve aşiret tipi cemiyetin dağılıp bozulması üzerinedir ki ölü gömme ve ona bağlı şiirler bütün toplumu ilgilendirmekten çıkmış, kişiyi ve aileyi ilgilendiren hale dönüşmüşlerdir.

Ağıt türünün varlığını tespit ettiğimiz yerlerde ya ağıtın merkez olup onun etrafında bir takım geleneklerin oluştuğunu, ya da bir takım hadiselerin merkez olup onların etrafında oluşan adetler içinde ağıtın bulunduğunu görüyoruz, demektedir. Eski Türk yas geleneklerinin Kıpçaklar arasında da devam etmekte olduğunu belirterek, matem alameti olarak elbiseyi ters giymek ve ters oturmak göze çarpan özellikler arasındadır. “Kırgız-Kazakların bazı boylarında kadınlar ağıt söyleyip ağlarken (Coktav söylerken) ters oturur, yüzleri duvara bakar ve elbiselerini ters giyerler”. Bu geleneğin Van/Muradiye ilçesine bağlı Karahan köyünde olduğuna dair araştırmacılarından Sedat Veyis Örnek, bu geleneğin Anadolu’da da aynen yaşadığını, ölüm, ağıt, yas geleneklerinin son bölümü olarak ortaya çıktığını belirtmektedir. Yastan sonra yas boyunca giyilen kıyafetlerin de çıkarıldığı Van’ın Muradiye İlçesine bağlı Karahan Köyü örneğinde açıklanmış ve yas bittiğini gösteren bir uygulama olduğu belirtilmiştir.

Yemek yenilmeden önce, kadınların ters giysileri düzeltilir, başlarındaki kara yazmalar alınır, yerine al veya ak bir yazma bağlanır”, ifadesinde verdiği bilgi doğrultusunda saha çalışması yapılmış olup, verilen törene ilişkin bilgilerin kısmen doğru olduğu fakat ters giyme motifinin olmadığı görülmüştür (Bali, 1997: 57-58). Bali’nin kitabında değindiği ağıtların muhtevası ve inanç yapısı, çalışmamızın din psikolojisi ve psikanalitik çözümlemede başvurulan savunma mekanizmalarına örnek teşkil etmektedir.

Ağıtların İnanç Temeli başlıklı aktarımında belirttiği özellikler; bazı ağıtlarda kaderine razı olmuş bir kulun tevekkülü, bazılarında alın yazısına rıza, kara bahta teslimiyet, bazılarında ise isyan ve itirazın, hiç değilse en azından sitemin hâkimiyeti vardır. Bunlardan bir kısmı ölenin ağzından söylenmekte, bir kısmı da arkada kalanların davranışlarını belirlemektedir: a) Alın yazısı (yazı, kader, kara yazı): “Meğer bahtım kara yazım böyleymiş” gibi örneklerle pekiştirmiş ve tabiatüstü güçlere seslenen

ağıtların da olduğunu, tabiatüstü güç sahibi olarak “felek”, ağıt metinlerimiz arasında muhtevada en çok yer alan kavramlar olduğu görülmüştür. Daha çok ondan şikâyet edilir, ona sitem edilir; çarhı tersine çevirdiği söylenir, hatta ölüme sebep olan bile odur. Ağıt kahramanlarının aşına ağı katar, kulları birbirinden ayırır, onunla baş edilemez: “Men feleğe neyledim Felek bana baktı kem” gibi sözlerin kullanıldığı ayrıca ilençlerin de dini unsurlar taşıdığını belirtmiştir. Yer-mekân, eşya-giysi, şehir, insan, hayvan gibi adların da ağıt içinde sıklıkla kullanıldığını örneklerle açıklamıştır. Ağıtlarda dini duygu sanıldığı kadar önemli bir yer almamakta, Anadolu insanı her türlü dini baskıdan uzak ölüm karşısında duyduğu acısını en etkili bir biçimde ve kadere isyan ederek ağıtlarda dile getirmektedir. Bunun gibi sözlerin derlediğimiz ağıtlarda örnekleri mevcuttur (1997: 235-281).

Hun Sanatı adlı kitabında Diyarbekirli (1972), Hunlarda gömme merasimlerinin ancak muayyen zamanlarda adet bulmasının sebebini “büyük kurgan” yapılarını inşa etmenin çok emek ve geniş zaman isteyen bir meşgale olmasından kaynaklandığını belirtmiştir. İlkbahar ve sonbaharı beklemek bir nevi zaman kazanmak oluyor ve bundan istifade edilerek Kurgan inşası mümkün kılınıbiliyordu. Ölü ev ev dolaştırılır ve kendisine gömülene kadar ziyafetler verilirdi. Öteki dünyada hayatın devamına inandıklarından en önemli yiyecek kendisine sunulurdu. Ölü etrafında gerçekleşen ritüel detaylarını vererek mevta yakınlarının ölüye dönüp diz çökerek matem ağıdı okuduklarını nakletmiştir.

Bu karakterde yapılan dini merasimlerin, vücutlarını da bir öne ve bir arkaya sallayarak kullanmalarını karakteristik bir özellik olarak emsal göstermiştir. Cenazenin dışarıda yapıldığını, bir grup erkeğin uzaktan gelerek ölü önünde diz çöküp matemdekilere sessizce eşlik etmelerinden anlıyoruz. Bağırış, çağırış ve saç-baş yolma yoktu (Çin kaynaklarında kurt gibi uludukları yazıyor, bağırış, çağırışın olmaması, sadece müzik yapma amaçlı olması, Çin prenslerinde matem törenini normal karşılanmasına yol açardı ve taklit edilecek bir durum olarak görülmezdi sanırım). Bunların vazifesi sadece bu tarz müzik yapmaktı diyerek de eksik bilgi vermiştir. Grubun vazifesi olarak görülen bu tür icraların içinde çok önemli ağıt/mersilerin çıktığı görülmüştür. Kırgız ve Kazaklarda matem ve yas içinde ağıt yakmaya cektav veya yoğlama denir. Ağıtlar ve ölü aşı için at kesme matem ve yas sürecinde önemli gösterenlerdir.

Otağ ile ilgili Türk dünyasında verilen bilgileri derleyen Demirci (2019), Altay coğrafyasında mesken tipleri ve kültürel konumlanışı ile ilgi bilgileri şöyle vermiştir: Kazak ve Altay Türklerinde ateşin hayat kaynağı olduğu belirtilerek, bu ateşin sönmemesi için çeşitli uygulamalar yapıldığı belirtilmiştir. Kazaklar ateşe yağ dökerek, Altay Türkleri ise yeni eve ayak basan gelinin ocağı sönmesin diye komşular tarafından eve odun taşınarak ocak korlanır. Buryat Moğollarında ise çocuksuz ve babasız kalan ev için “evimizin ateşi söndü” dedikleri ve (Ögel, 2019: 640-641) bundan dolayı çok duyulandıkları, ağıtlar yaktıkları bilinmektedir (Demirci, 2019: 146). Kalafat’ın da ocak iyesi olarak nitelendirdiği cins kadındır. Ocağın sönmesi kadının yokluğuyla, tütmesi de varlığıyla açıklanmaktadır. Kadın, ateşin sahibi ve dolayısıyla yuvanın da bütünleştirici en önemli nitelikleri barındıran ferdi konumundadır.

Türk kültüründe aş ve aşhane adlı makalesinde Memiş (2019), Dede Korkut Hikâyelerinde, vasiyet olarak kahramanların ölünce aşımı veriniz dedikleri bilinmektedir. Bu söyleyişte sadece aş yani ölü yemeği kastedilmemekte, genel anlamda ağıt, matem ve yas olayı ifade edilmektedir. Divanü Lûgat-it Türk’te aş veren övgülenmekte dolayısıyla eski Türkler’de önemli bir gelenek olduğu görülmektedir. Bu ikramların toplum içinde itibari bir yeri de vardır.

Nogay Türklerinde yakılan ağıtlar uzun ve destansı niteliktedir. Ölü konuşturularak ağıt yakılır. Dobruca Nogaylarına ait Akim Destanı’nda yakılan ağıtta; aş aşamay, suw ısmiy “yemek yemeyerek, su içmeyerek” ifadesinde “aş” vermenin önemi görülmektedir. Manas Destanı’nda “aş dökme” hem ölü yemeği anlamında hem de Dede Korkut hikâyelerinde olduğu gibi şölen anlamında kullanılmaktadır. Anadolu Oğuzları, Selçuklular ve Osmanlılar döneminde de aş verme önemli görülmekte, iktidarı belirten semboller olarak göze çarpmaktadır (Memiş, 2019: 161-162).

Issık Göl Seyahati Günlüğü, 1856 başlığını taşıyan makalede Duisebayeva (2019), Çokan, (ŞŞUBTŞJ, 1: 333) Kırgız kadınların heyeti uzaktan görür görmez “Rus, Rus” diye bağırarak saklandıklarına dikkat çeker. Çokan, bunun üzerine arkadaşlarına Kırgızca bir türkü söylemelerini salık verir. Kendisi de bir Kırgız gibi giyinir. Kadınlar dışarı çıkarlar, hatta biri ağıt yakar. Çokan, Dağlık Kırgızlarda Kazaklarda olduğu gibi kocası vefat eden bir kadının yas tuttuğunu, “bizden biri” dedikleri, daha doğrusu bir

Müslüman geçiyorsa yüksek sesle ağıt yaktığını belirtir. Kazak veya Kırgız çadırının üst kısmında, herhangi bir bayrak (tuğ) asılı ise o ev, yas tutmaktadır. Bayrağın veya bayrak yerine asılmış kumaşın rengine bakarak ölenin yaşını tahmin etmek mümkündür: Kızıl ise genç; kara ise orta yaşlı, ak ise yaşlı olduğu anlaşılır (Duissebayeva, 2019: 255).

Türkler ve Ölüm- Geçmişten Bugüne Türklerde Ölüm Kültürü adlı kitabında Tryjarski (1991), Atilla'nın muhteşem cenaze töreni tasvirinin genel çerçevesini aktararak ritüelin ilginç noktalarına değinmiştir. Özellikle T'u-küelerin geleneklerinin ilginç noktaları vurgulanmış ve eski Türk kültüründe benzerlikleri gösterilmiştir. Atilla örneğinde bir farklılığı aktararak eski Türk kültüründe benzer bir durumun olmadığı vurgulanmıştır. Üç tabutla defnedilmesi yüksek statünün işareti olarak gösterilmiştir (Tryjarski 1991: 26). Darhan bölgesindeki ayinlerin de eski Türk inancıyla benzer olduğu, ateşin etrafında merasimlerin yapılması ile açıklamıştır (1991: 27).

Ölü etrafında dönme, yaralama gibi yas geleneği ve yas tutma ile ilgili iki göstergeden söz edilmiştir; ev halkının ve akrabaların ağıtları ile kadınların saç örgülerini çözmelerinin Çin Ritüelleriyle benzeştiğini söylemektedir. Hint-Avrupa halkları dâhil diğer pek çok kültürde ağıtçı kadınların var olduğu gerçeğinin araştırmalar sonucunda netleştiğini de belirtmiştir (1991: 53-60). Sık sık eski Türkler ve eski Perslerde gözlemlenen belirli kültürel benzerliklere değinilmiştir. Gerçekten de eski Türkler ve hatta günümüz Türklerinin, örneğin Kürtler ve Osmanlı Türkleri ve İran halklarıyla İslamın ortaklaştırıcı etkisiyle açıklanabilecek benzerlikler bulunmaktadır (1991: 61).

Ağıt yakmanın yasaklanması müslümanlık öncesi Zend Avesta (Eski İran inancı olan Zerdüştlüğe ait kutsal kitap, Zerdüşt gatalar denen dörtlüklerle öğretisini aktaran tek kitap) geleneğinde görülen bir uygulamadır. Ölünün köprüyü geçerken sesin kendisini şaşırtacağına dair bir inanış olarak görülmektedir (1991: 68). Müslümanlıkta Münkir ve Nekir adlı iki meleğin (iyilik-kötülük) mezara indirilen her ölünün yanından, onun hayatını sorgulamak üzere geldikleri bilinmektedir. Öbür dünyada da bu dünya gibi bir yaşamın olduğuna fakat daha az acı çekileceğine dair inanış söz konusudur (1991: 104). Ağıt konusunda ise ağlanma, sızlanma ve bağırsımalardan oluşur, erkekler ağıt yaksa da sesleri duyulmaz daha çok kadınlar tarafından feryat figan edilerek yakılır. Mezarlığa gidip döndükten sonra bu ağıtlar söylenmeye devam edilir denmektedir.

Ölenin meziyetleri abartılı (daha çok Kırgızlarda) bir şekilde ağıtta söylenir (1991: 158). Yakutlar, Kumandiler, Tuvalılar ve Tofalılar ölü evde bulunduğu süre içerisinde ağıt yakarlar. Tuvali şaman kadınlar, ölüm gerçekleştiği andan itibaren ağıt yakarlar ve ölü çadırdan çıkarılıp uzaklaşınca kadar ağıt yakımı aralıklı devam eder. 7 sayısının ölüm ve diğer işlerdeki önemi Türkler için önemlidir (1991: 218). Müzik aletiyle ağıt yakıldığı ve doğaçlama bir biçimde olduğu ifade edilmiştir. Ölenin onuruna yakılan bu ağıtların Türk kültürü ve sanatı açısından bir ilk olduğu belirtilmiş ve 8.yy'a ait olan "İr", "Yır" adıyla yakılan bu ağıtların ilk şarkı türü de olduğunun altı çizilmiştir. Ölü yemeğinde de müzikle veda yemeği verilmektedir (1991: 252-260).

İbn Fadlan ve İbn Batuta Seyahatnamelerini referans göstermiştir. Ölenin özellikle atıyla gömülmesi (1991: 303), öte dünya yaşamının olduğunu ve orda da bu dünyada olduğu gibi temel ihtiyaçlarının karşılanması gerektiğinin göstermektedir. Mutlak bir yok oluş söz konusu olmadığından mezarlık oluşturulurken en sevdiği eşyaları da birlikte gömülür, ya da ölenin en sevdiği eşyaları, bu dünyada kalması onun tekrar gelmesini sağlayacağı için korku nedeniyle eşyaları kendisiyle birlikte gömülmektedir. Türk kültüründe ölüden ayrılmak ağıt yakarak, methiyeler düzerek, dualar edip, ölü mezara konduktan ve üzerine tahıl taneleri serpilip mezar kapandığında son bulur (1991: 314). Ağıtların geliştirilmesi ayrılığın kabullenilmesinin geç olmasından kaynaklı çeşitlenmelere de sebebiyet vermektedir. Tahtacılar, günümüzde de müzik aleti eşliğinde mezarlık şiir sanatı olarak adlandırılan ağıtlar okunmaktadır. Lamentasyon (ağıt) eski devirlerde yaralama ile bağlantılıydı (1991: 316).

Kitapta yer yer Sedat Veyis Örnek ve Anadolu kültüründeki yas geleneğiyle karşılaştırmalar yapılmıştır. Dördüncü bölümde (1991: 347), ölü gömme döngüsünün üçüncü aşaması olan defin sonrası ritüellerden söz etmektedir. Ölüyü anma merasimleri, cenaze yemeği gibi bilgiler genel olarak açıklanmıştır. Anma törenlerini ölenin 3, 7, 9, 12, 21, 40. 49. 52 ve 1. Yıl dönümünde yapıldığı ortaya çıkmaktadır. 40 sayısının kutsal, 52 sayısının dikkate değer olduğu ifade edilmiştir. S.V. Örnek 52.gün burun kemiğinin düştüğünü belirtmiştir. Ölünün bunu hissetmediğini ve acının hafıfladığını söyleyen bir inanış olduğundan söz eder (1991: 349).

Diyarbakır Kürtlerinin bir kısmı 52.günde hayvan sakadatı, özellikle hayvan kafasını pişirip 52 yemeği olarak dağıtırlar. Bu geleneğin maksadı da ölünün bu gün itibariyle başta burun kemiğinin düşeceği ve diğer düşen parçaların ölüye rahatsızlık vermemesi için hayvan uzuvlarının onun yerine dağılıp, dualar eşliğinde acısının hafiflemesini sağlamak amacıyla gerçekleşmektedir. Acının yer değişimi, kefarete bağlamında bağlanma kuramına eşlik eden bir rit olması olasıdır. Eski Türklerde ve İslamiyetle birlikte Türklerde Ölü gömme ve yas ritüelleri verilmiştir. İslami geleneğin birçok ritüeli değiştirdiği ve dindışı ağıt ve müziğin yerini dini dua ve ilahilerin aldığı belirtilmiştir. Alkolün yerini diğer alkolsüz içecekler almış ve dökme (saçı) ortadan kalkmıştır (1991: 335-374).

Halk bilgisinin İnanış Temelli Temsilleri başlıklı makalesinde Aça (2016), Ölümle İlgili İnanış ve Uygulamalar başlığıyla ölümün din psikolojisi açısından önemini de vurgulamış, yokluğun varlık üzerindeki korku ve endişesinden kaynaklı sorgulanan varoluşsal bir alan olduğunu ve bu sorgulamaların nedeninin ise ölümden sonra canlıları neyi beklediğinin bilinmezliği nedeniyle ve bu bilinmezliğin çeşitli ritüeller vasıtasıyla, korku ve sarsıntıları en aza indirmek için uygulandığını vurgulamıştır. Bu hususta dinlerin anlam bulma izahatlarının etkileyici olduğu, ölümden sonra hayatın varlığı ile tanımlanmış, iktidarlar ve ideolojiler kapsamında ise bu yok oluşun anlamlı kılınması için “şehitlik” üzerinden ölümü kutsadıklarını belirtmiştir. Korku uyandıran bu belirsizliğin aynı zamanda kişiyi dinamik kıldığı ve toplumca onaylanan eylemlere zorladığı bilinmektedir. Bilinmezliğin güzel adlandırılması korkunun en aza indirgenmesinde önemli bir etkidir. Ruh veya benzer bir sembolün varlıkta ve yoklukta bedene güç verdiği, hem iyi olabileceği hem de yoklukta yaşayanlardan öd alma gibi kötü özelliklerinin de olduğu belirtilerek kişide bir eşik baskısı yarattığı söylenebilir. Ölen kişinin ruhunun yaşayanlarla bağlantısı eski inançlarda görüldüğü gibi devam etmektedir. Eski inanç sistemlerinin birçoğunda özellikle Museviliği, Hristiyanlığı ve İslam’ı benimseyen Türk grupları, bu dinlerin ruh, ölüm ve öteki dünya ile ilgili tasavvurlarını benimsemekle birlikte, eski inanç sistemlerine ait pek çok unsuru da yaşatmışlardır.

Mitolojik gelenekle birlikte ölümün yeraltına ait bir fenomen olduğu, dolayısıyla karanlık, bilinmez kötü olduğu tasavvur edilmiştir (Aça, 2016: 479-480). Anadolu’da ölünün başında ya da başka bir odada toplanan kadınların, bir ağıtçı kadının önderliğinde ölenin arkasından ağıtlar yakması, yakın dönemlere kadar yaygın bir uygulamaydı. Yakılan ağıtlarda ölenin güzel hasletlerinden, geride kalan öksüz-yetim yavrularından, eşlerden, nişanlılardan, yine geride kalan beşik ve oyuncaklardan, giyilmek için hazırlanıp da giyilemeyen gelinliklerden söz edilir; ölen kişi eğer öldürülmüş ise ölüme sebep olan kişilere beddualar edilir, feleğe olan sitemler dile getirilir. Kadınların bir araya gelerek birlikte ağlamaları, ölenin geride kalan yakınlarının acılarının paylaşılması ve ölümün toplumsal bir olgu olduğunun kabulü bakımından önem arz etmektedir (2016: 486-487). Sibirya’da yaşayan Türklerin ölüyü giydirme adetleri göz önünde tutulduğunda, Tahtacıların bu geleneklerini Sibirya coğrafyasından Anadolu’ya taşımış oldukları görülecektir (2016: 489).

İmam, mezarın baş tarafına oturup ölüyü annesinin ismiyle çağırır ve ona sorgu meleklerine vereceği cevapları kolaylaştırmak amacıyla bir takım sözler söyler. Buna halk arasında “telkin” ya da “tövbe talkın” denilmektedir. Halk arasında kişinin öldüğünü ancak bu sırada ya da herkes mezarlığı terk ettikten sonra fark ettiğine inanılmaktadır. Ölünün annesinin adıyla çağrılmasında kanaatimizce iki şey etkilidir. Bunlardan ilki, annenin mutlak belli olduğu düşüncesi, diğeri ise mezarın ana rahmini simgelemesidir. Toprağa verilen kişi, yeniden doğmak üzere ana rahmine geri verilmiştir. Burada mezarlıkların, canlıların dünyasından ölümler dünyasına geçişi sağlayan, canlılarla ölümlerin bir araya geldikleri bir “eşik” olarak görüldüğünü, bu eşikten eve dönmenin canlılar dünyasına geri dönme, yani yeniden doğum anlamına geldiğini, yıkanma ya da arınmanın doğumdan sonraki kırklama işlemine benzediğini de belirtmek isteriz. Anadolu’da ölen kişinin sağlığında dini anlamda farz olarak görülen namaz, oruç gibi borçların ölünce yakınları tarafından ödenmesi fidye verilerek kapatılması zorunludur. Bu işleme, devir ya da ıskat denilmektedir (Örnek, 1979b: 59, aktaran; Aça, 2016: 492-494).

Türklerde Ağıt Yakma Geleneği ve Himmet Hoca'ya Yakılan Ağıtlar adlı kitap bölümünde Yakıcı (2021), Türklerde ağıt yakma/söyleme geleneği, insanın tarih sahnesine çıktığı, kendi yarattığı dilini; Türkçe'yi sözlü olarak kullanmaya başladığı günden itibaren var olduğu bilinen ve günümüzde de varlığını sürdüren bir kültür mirası olduğunu belirtmektedir. Anonim niteliğe bürünmesini dilden dile dolaşması olarak gösteren Yakıcı, ağıtın toplumsal bir kabulleniş ve dolayısıyla bu kabullenişin tekrarlarla birlikte sözlü kültürde yaygınlaşmasını yani kültürün sürekliliğine katkıda bulunduğunu açıklamıştır. Konuları bakımından 'ölüm' ağırlıklı bir tür olduğu için türkü tasnifleri içinde yer verilmiş ve ölüm türküleri başlığı altında gösterilmiştir (Yakıcı, 2013: 251; Uludağ, 1988, Örnek, 1979).

Ağıt geleneği içinde izleyerek, duyarak ve ortamda bulunarak edinilen bir yetenek olan "Ağıt söyleme" deyimini bu gelenek içinde ağıtın söylendiği coğrafya ve topluluklara göre 'ağıt yakma', 'ağıt düzme', 'ağıt tutturma' vb. terimlerle karşılık bulmuştur (Koçak-Yakıcı, 2007: 234). İlk edebi türler olarak gösterdiği ağıtların, yuğ törenlerinde; Ozan, Kam, Şaman, Baksı/Bahşı aracılığıyla söylenmeye başladığı ve tahminen ilk ağıtın da Milattan önceki 7.-5. asırlarda yakılmış olabileceği vurgusu yapılan Alp Er Tonga ağıtı/sagusu olduğu belirtilmektedir. "Alp Er Tonga/Afrasiyab Han öldü mü; hırçın ve kötü dünya onsuz kaldı mı; felek ondan intikamını ve öcünü aldı mı; şimdi zamana kızmaktan ve onun saltanatına üzülmekten yürek yırtılır" (Ercilasun-Akkoyunlu, 2018: 19). İlk kez Orhun Kitabelerinde farkedilen ağıt sözcüğünün daha eski bir tarihi olabileceğini Miladın altıncı asrında Türk hakanı Türgiş'in yanındaki Roma sefirlerini babasının matemini tutmaya mecbur kıldığından söz ederek, Menandere'nin bu matem merasimi hakkında verdiği bilgilerin Çin tarihçilerinin bilgileriyle uyduğuna değinmiştir. Ayrıca Köprülü'nün notlarında, Stanislas Julien'in bu zamana ait olan yuğ merasimini Çin membalarından naklen anlattığı bilgisi de eklenmiştir (Köprülü, 1986: 87-88). Köprülü ve Dizdaroğlu referans gösterilerek eski yuğ törenlerinin Orhun Yazıtlarında görüldüğü ve günümüze kadar özünden çok şey yitirmeden yaşatıldığı bilgisi eklenmiştir (Yakıcı, 2021: 281-282). Bengi Taşlardaki metinlerde de görüldüğü gibi günümüzdeki ağıtçılara eski Türklerde yuğcı denilmekteydi. Almanların milli destanlarından Nibelungen ve Dietriche adlı

destanlarda yakılan ağıtlarda da Atilla'nın göçler yoluyla Avrupa'ya taşıdığı ozanlık geleneğinin etkisinin olduğu belirtilmektedir (2009: 3-12).

Ağıt yakmaya dair bilgilere 11.asırdaki İslami dönemin ilk eserlerinden Divanü Lügati'türk'ün yanı sıra Kutadgu Bilig'de de yer verildiği görülmektedir (Arat, 1979: 459). Mitolojik bağlantısı ve ritüel değeri olan, Türklerin sosyal ve kültürel hayatının etkin bir ürünü olarak görülen yas töreni ve ağıt yakma/söyleme değişik coğrafyalarda yaşayan Türkler arasında vazgeçilmez bir gelenek olarak yüzyıllarca yaşamış ve yaşamaktadır. İletişim araçlarının yoğunluğu, hızlı kentleşme vb. değişmelere rağmen günümüzde de varlığını ve etkisini sürdürdüğünü 1995 yılında vefat eden ve ardından aşıkların irticalen, doğaçlama olarak karşılıklı atışma/deyiş biçiminde ağıt yakarak andıkları aktarılmıştır (2021: 285). Himmet hoca için yakılmış/söylenmiş ve yazılmış ağıtlar, şiir metinleri halinde yazan kişilerin adlarıyla verildikten sonra sonuç kısmına geçilmiştir. Kültür ve kimlikle bağlantısının sözlü kültür ortamında geliştiği ve başlangıçta psikolojik rahatlama amacıyla gerçekleşen ağıt yakımı ve ağıt törenlerinin zamanla sözlü tarih bellekleri geliştirerek önemli bir edebi türü de meydana getirdiği söylenmektedir.

Milattan önceki 12.-11.asırlarda yaşadıkları tahmin edilen ilk Türk devlet toplulukları Çu'lardan itibaren günümüze kadar önemini sürdüren ağıt yakma ve yakılan ağıtlar, Göktürk yazıtları, Divanü Lügati't Türk gibi tarihi yerli kaynaklarla birlikte Milattan iki asır önceki Hun-Oğuz dönemi Çin kaynaklarında ve Atilla dönemi Bizans kaynaklarında da yer almıştır. Ağıt yakma geleneği insanlarda ölüm ve ayrılık olduğu, yaşadıkları dönemde sosyal afetler meydana geldiği, kıtlık ve yokluklar yaşandığı sürece varlığını devam ettirecek, yeni yeni ağıtların ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılacaktır (2021: 291-292).

Ağıt ve Türkülerimizde Bu Dünyadan Öte Dünyaya Göç adlı makalesinde Yardımcı (2011), Türklerin geçmişten günümüze, ilk belgelerinden günümüz yazılı ve sözlü kültür kaynaklarına kadar, profesyonel ağıt yakan ve mersiye düzen kişilerden sıradan yakımları gerçekleştiren kişilerin belirttiği şey; ölüm bu dünyadan öte dünyaya göç olarak düşünülmektedir ve mutlak bir yok oluş söz konusu değildir. Bu makale, halk şiirinden (ağıt, türkü) örnekler vererek bu konuyu ortaya koymaktadır.

Ölümün göç olarak algılanışı hem teselli hem korkunun bertaraf edilmesi hem de savunma mekanizmaları açısından önemli görülen bir anlamlandırma sistemidir. Ölümün bilinmezliği karşısında bir bilinirlik yaratmak her zaman bünyeyi rahatlatan bir işlevdedir. Gidilen yerin sonsuz olarak görülen “Ahiret” olması ve bu yerin suç-cezaya göre şekillenmesi de göç durumunun aynı zamanda zorlukları olduğunu da düşündürmektedir. Tasavvufta bu göç olayı devir olarak görülmekte ve Tanrı’dan insana insandan Tanrı’ya kozmik bir bütünleşmeyi simgelemektedir. Sonuç olarak Türklerin varlığını kanıtlayan ilk yazılardan bugünkü eserlerimize, ağıt yakan- türkü diyen bu konuda en bilgili kişiden, halkın içinden sıradan birine kadar ölüm bu dünyadan öte dünyaya göç olarak görülmüştür. Göçer toplum psikolojisinin geleneğe işlediği ve devam ettirildiği görülmektedir.

Eski Türk Mitolojisi adlı kitabında Roux (2011), ölüm ve ağıtla ilgili olarak Eski Türk halklarının bu dini ritüelinin göç olarak algılandığı ve ebediyete bir yolculuk olarak tasarlandığı belirtilir. Önemli Türk gruplarının özellikle Kazak-Kırgız geleneğinde ölüleri ağaca asma geleneği görülmektedir. Bu uygulama ile hem zorlu kış şartlarında ölünün yaban hayvanlar tarafından yenilmesini önlemek hem de bahara kadar zaman kazanmak olduğu verilen bilgiler arasındadır. Mistik görüşe göre ise ölüyü göğe yükselterek yüceltmek anlamında tasavvur edilmiştir. Roux, *Ağıt, Matem* ezgisi başlığında ağıtı, ölünün gömülmesi sırasında yapılan nutuk olarak tanımlamıştır. Ayrıca eşanlamlı kullanılan sığıt sözcüğü ile benzer bir anlamı olduğu düşünülen ağıt (yagıt) sözcüğü, yine de eşanlamlı bir sözcük olmadığını belirterek aradaki farklılığı şöyle ifade etmiştir; gerçekte, yakınma ezgileri (sığıt) ile ölünün gömülmesi sırasında yapılan nutukları (ağıt) birbirinden ayırmak gerekir.

Ağıtlar genellikle ölümün gerçekleştiği ilk andan, ölünün gömülüşüne kadar olan sürede söylenir. Daha sonra da aralıklı olarak yıldönümlerinde tekrarlanır. Bu ritüel, belli bir sırayı takip ettiği için kurumsallaşmıştır. Eskiden büyük şahsiyetlerin vasiyeti konumunda olan ve sözlü kültürde söylenerek unutulmasının önüne geçilen ağıtların yazıtlara kaydedildiği ve genelde Yenisey Irmağı kıyısında bulunan yazıtların çoğunun bu tür metinler içerdiği görüşü ağır basmaktadır. En azından Talaş II bölgesine ait yazıtta böyle bir metin mevcuttur; yazıtı kaleme alan kişi açık bir biçimde “bu onun

ağıttır” demektedir. Orhun ırmağı kıyısındaki yazıtlarda da geçen bu ağıt fragmanları özellikle Bilge Kağan ve Alp Er Tunga adına dikilmiştir.

Roux, eski Türklerin ahiret inanışları ile ilgili “yokbol” ifadesinin ahiret ile bağlantılı olduğu ve belirli kişiler için kullanıldığını ifade etmiştir. Roux atalar kültüyle ilgili de eski Türklerde gerek ölüler kültü, gerekse atalar kültünün mevcut olduğu ve kimi durumlarda atalar kültünün bir hayvan kültüyle de karışabildiğini; eğer yüceltilen ata bir hayvan idiye, bunun totemizm anlamına geldiğini belirtmiştir. İki tür atanın varlığı söz konusudur, biri kavmin imparatorluğun kurucuları olan atalar, yani büyük soy kütüğüne ve dolayısıyla ihtişamlı ritüellerin gerçekleştiği kişilerin olduğu, diğeri ise neslinin devam etmesini sağlayan boyun soy kütüğü, ataların soy kütüğü olduğunu ifade etmiştir. “Cehennem” sözcüğünü Soğd kökenli olduğunu ve şu ifadeler ile karşılandığını belirtmiştir: Codex Cumanicus’da tamuk, Kitab al-idrâk’da tamuv, Kâşgarlı Mahmud ve Houtsma tarafından yayımlanan lügatçede “tamu” olarak adlandırılmıştır. Bu sözcüğün çok geç bir zamanda ortaya çıktığı ve yabancı bir dinin (Budizm) etkisiyle geleneğimize yerleştiği belirtilmiştir. Daha önceden Uybat Yazıtında ifade bulmasından kaynaklı Türkler’in de bu inanca sahip olduğu söylenebilir. Cehennemin biliniyor olmasını bir suçun işlenmesi durumunda cezanın da kabullenildiğini ve kaçınmak için ritüellerin ve sosyal organizasyonların meydana geldiği belirtilmeye çalışılmıştır. Ölümden sonraki yaşama da inanıldığını ve asıl ruhun enkarnasyondan önce hayvan biçimine girebileceği ve bunun da ölümden sonra gerçekleşeceği ile birlikte tüm yaşamı boyunca da doğana dönüşmüşse öyle kalacağı açıklanmıştır

VII. yüzyıldan itibaren ölü yakma işleminin özellikle ileri kültürel yapılar açısından sona erdiği, ölüyü toprağa vermek anlamında kullanılan “kôm” sözcüğünün kullanılması dolayısıyla böyle bir kaniya varıldığı, fakat küllerin de toprağa verilmesini de içeren bu sözcüğün iki anlama da gelebileceği açıklanmıştır. Çin yıllıklarından ve İbn-Fadlan seyahatnamelerinde ağıt ile ilgili bilgilerin ve ağıt örneklerinin verilmiş olduğu belirtilerek İbn-Fadlan tarafından erkeklerin çığlık atıp en vahşi biçimde uludukları aktarılmıştır. Sığıtöûar (umumî ağıtçılar), törenin ikinci kısmında katılmaları dolayısıyla cinsiyetleri belirtilmemiş olsa da kadın oldukları düşünülmektedir. Roux ölü gömme ritüellerini şöyle açıklamıştır:

Ölünün Gömülmesi (Roux, 2011: 105-110). Ruh'un farklı bir kılığa girerek yer değiştirmesi; söz konusu kavramla ilgili Türkler'in birden çok ruha sahip olduğu aktarılmıştır. Sıgıt kelimesi Kâşgarlı Mahmud'un açıklamasına göre “mersiye” olarak tercüme edilebilmektedir. Orhon Yazıtlarında sıgıt, ağıt sözcüğünün yanında yer almakta ama ağıtla aynı işlevde olmadığı açıklanmaktadır. Ağıt/mersiye dendiğinde, buna yüzün tırmalanması ve ölü gömme ile ölüleri anma törenindeki çaresizliğin değişik belirtileri yansıtılır. Toy yani eğlence, ölünün gömülmesi, bir düğün, eğlence ile sonlanmaktadır, korkulan nesneden uzaklaşmanın verdiği bir sağaltım ritüeli olarak görülmektedir. Tören olarak adlandırılan sistem, kurban kesmek ve ölünün gömülmesi merasimleri ile ilgilidir. Gayet görkemli olan bu törenlerin ritüel niteliği kazanıp kazanmadığı bilgisine ulaşılammıştır. Uçmak kelimesi ölümden sonra yükselmek anlamında kullanılmıştır. Türkçe'deki uç- fiili Orhon Yazıtlarında sıkça kullanılmaktadır; ya basit fiil (uçtı) olarak ya da bar- fiili ile oluşturulan bileşik sözcük (uçabar-) olarak kullanılmıştır.

Sıgıt yarlık kelimesi ise Uygurlar döneminde kullanılan ve “yarlık” sözcüğünün Budist etkisi altında fevkalade önem kazanmasından etkilenen bir sözcük olduğu, ilk çevirmenler bu sözcüğü “merhamet”, “acıma” veya benzeri ifadelerle tercüme ettikleri belirtilmiştir (2011: 135-136). Yog töreni ise ölü gömme törenlerinin bütününe kasteden ölünün gömülmesine kadar geçen törenin içeriğini ve verilen ziyafeti anlatmak üzere kullanılmıştır. Eski metinlerde söz konusu olan muhtemelen ölü gömme törenidir.

Kaynak kişi Nazgül İsabaeva ile yaptığımız sözlü görüşmede (Ekim-2021): Kırgız kültüründe yas-taziye ile ilgili güncel bilgileri şu şekilde aktarmıştır: Dağlık bir bölge olan Kırgızistan'da, göçebelik devam ettiği zamanlarda, hava soğuk ve karlı ise ölü çadıra konarak ve başında nöbet tutularak muhafaza edilirdi. Çadırı olmayan kişiler ölüyü ağaca asıp baharın gelişine kadar nöbetleşe başında bekler, böylece bir hayvanın mevtayı yemesi önlenirdi. Sonra havanın düzelmesiyle birlikte ölü toprağa gömülürdü.

Günümüzde Kırgızistan'da yeni ölen birinin şişmesini önlemek için üzerini beyaz bir örtü ile örttükten sonra karnına buz, taş, bıçak gibi ağır bir şeyler bırakılır. Mevtanın başını yıkayan yakınları, gövdesini ve ayaklarını yıkayan yakınlarına yıkadığı yerlerine uygun hediyeler vermek zorundadır. Başını yıkayana en baş hediyeler (diğerlerinden

daha önemli), vücudunu yıkayan kişiye; mevta kadın ise elbisesi, erkek ölü ise pantolonu verilir, ayaklarını yıkayana ise ölünün cinsiyetine uygun yeni ayakkabılar hediye edilir. Yıkayan kişiler en yakınları olduğu için yüklü miktarda bağış yapmak zorundadır. Hediye alıp yerine yüklü miktarda para bırakarak taziye masraflarını ödedikten sonra mevta kefenlenip tabuta yerleştirilerek mezarlığa götürülüp defnedilir.

Ölü soğumamış, sertleşmemiş ve ağırlaşmamışsa o evden bir ölü daha çıkacağı inancı oluşur, mevta yakınları telaşlanırmış. Bu kehanetin kendini doğruladığını söyleyen kaynak kişi Nazgül, bu durumda olan hanelerde aynı evden üst üste ölümlerin olduğunu bildirmiştir. Bu ölümleri durdurmak için son ölen kişinin mezarına bir kilit açık bir şekilde götürülüp o mezarın başında kilitlenerek, mezarın başına kilit kapalı bir şekilde bırakılarak bir daha kayıplar da bu kilit gibi kapansın, bu eve uğramasın diye dua edilerek eve dönüldüğünü belirtmiştir. Ölü gömülmeden önce en yakınları feryat-figan ağlayarak ağıtları ölü başında söylemeye başlar. Daha önceleri mevta kendi evinde 3 gün kalırmış ve 3 gün boyunca ağlamalar ağıtlar eşliğinde devam edermiş.

Göçebe olan ve çadırdaki yaşayan Kırgızlarda 3 gün boyunca erkekler nöbetleşerek mevtanın başında beklemek zorunda, çünkü hayvanlar gelip ölüyü kapıp götürebilir, yiyebilir korkusu ile onu o süre içinde korumak zorunluluğu vardır (Atalar kültü hala devam ediyor). Şimdilerde Molla (İmam) günah olduğunu söylediği için ölünün aynı gün gömüldüğü aktarılmıştır. Kadınlar ölüyü gömmeye erkeklerle birlikte gidiyor, mezarı başında da ağlayıp sızlayarak ağıtlar yakıyor ve daha sonra taziye evi veya çadırına doğru hep birlikte gelip orda taziyeleri almaya başlıyorlar. Bulunulan mekânda ağlaşıp ağıt yakıyorlar ve her taziye gelen de onlarla birlikte ağıtlara eşlik ederek ve ağlayarak akşama kadar yası devam ettiriyorlar. Taziye evinden ayrılmadan önce bir kadın su dolu bir iblik ile gelip kadınların gözyaşlarını yıkamasını sağlıyor.

Gözyaşları ile kendi evlerine gitmesinin kötü olduğunu, orda acının bırakılarak gitmesinin başka acıları getirmeyeceğine dair bir inanç söz konusudur. Ayrıca gözyaşını silmek için iblik getiren kadına çıkmadan önce belli bir miktar (maddi durumuna göre) paranın bırakılmak zorunda olduğunu, o paranın da mevtanın hayırına yoksullara veya imama verildiği belirtilmiştir. Mevtanın en yakınları çok yüklü bir para bırakmak zorunda, onların ölüsü olduğu için sahip çıkmak zorunluluğu söz konusudur.

Taziye için ölü aşı veriliyor, durumu iyi olan bir kayıpsa at kesilmesinin makbul olduğu, maddi durumu iyi olmayan bir kimse ise inek veya küçükbaş bir hayvan kurban edilerek taziye gelenlere pilavla birlikte ikram edilmesi, ölünün statüsüne göre ikramların dağıtılması gerekmektedir. Ölü aşı, mevtanın maddi durumuna göre çok zengin sofralar kurularak hep birlikte yeniyor. Et ve pilav yapmak herkesin vermesi gereken yiyeceklerdir. Maddi durumu iyi olmayan kişilerin ölü aşı, topluluğun kendi aralarında imece usülü ile topladığı para veya hayvanla karşılanıyor.

Genç kadının eşi/kocasını ölmüşse, kadın kesilen hayvanın kemiği ile yüzünü kesmek zorunda ve dul olduğunu çevreye ilan etmek zorundadır. Eşi ölen kadının kaynanası tarafından sürekli hakarete uğradığı, oğlundan sonra evlenmesini önlemek için yüzünü parçaladığı ve geline ilençlerde bulunduğu aktarılmıştır (Oğlum öldü, sen kaldın, niye onun yerine sen ölmedin, uğursuzsun gibi).

Mevtanın 1.3.7. ve 40. ve 1. yılı (Ölünün arşı, sene-i devriyesi) gününde büyük yas Ritüeli gerçekleştirilerek, kaybın mevkisine, yaşına, ölüm şekline göre taziyenin süresi belirleniyor ve acının süresini de bu nitelikleri belirliyor. Ölü arşında (Sene-i devriyesi) yemek verildikten sonra yemek kazanı ters çevriliyor ve dua ediliyor. Bu kazan bir daha ölü için değil düğün için açılsın diye. Toplumda yeterince acı çekip ağlamayan, ağıt yakmayan kişiler kınanıyor ve hoş görülüyor. Mevtanın arşından sonra (sene-i devriyesi) evine getirilen maddi-manevi her şey yakınları tarafından not ediliyor ve getirilen para, at, inek, yemek vs. katkılar daha sonra getiren kişinin ölüsü olduğu zaman kendisine iade ediliyor (sosyal karşılıklık ağı).

Bir yıl boyunca yas tutan kadın, yas boyunca üzerinden çıkarmadığı siyah elbisesi en yakınlarının getireceği renkli yeni elbiselerle değiştirilip yas tutan kadının yastan çıkarılması sağlanıyor. Ayrıca son ölü aşı da yani ölünün arşında genellikle at kesilerek, 1.gün verilen yemek gibi dualar eşliğinde ve zengin sofralar kurularak, fakat artık çok ağlamayıp sadece hayırlar dilenerek yemekler ve tatlılar hazırlanıp, hep birlikte yenerek yas sonlandırılıyor.

Türkiye’de Yaşayan Pamir Kırgızlarının Ağıtları adlı Kırgızca makalesinde Kayıpov (2017), Van’ın Erciş ilçesine bağlı Ulupamir Köyü’nde yaşayan Kırgız topluluğunun ağıt yakma ve yas tutma geleneğinin tüm detaylarıyla inceleyerek değişen ve değişmeyen yönlerini aktarmıştır. Günümüzde Türkiye topraklarında yaşayan bu Kırgız topluluğunun ağıtları arkaik derinliği ile birlikte folklor alanına yeni ürünler olarak katılmaktadır. Konservatif bir yapı gösteren bu folklorik ürünler, içerik bakımından yeni düzene uygun seslendirilmektedir. Önemli kişiler üzerine destansı yakılan ağıtların önemli bir yer edindiği belirtilerek, genellikle kadınlar tarafından doğaçlama yakıldığı vurgulanmıştır.

Ağıtlara “koşok”, söyleyene ise “koşokçu” denmekte ve irticalen şiir söylemek anlamında kullanılmaktadır. Birisi tarafından doğaçlama yakılan ağıt için “koşup iylap catat” yani “irticalen ağıt yakmakta (ağlamakta)” derler (Kayıpov, 2017: 59-60). Elimizdeki ağıtların %50’si kadınlara ait olmasına rağmen, erkeklerden derlenen metinlerin büyük bir kısmının çıkış itibarıyla kadınlara ait olduğu dikkate alınırsa, ağıt yakma geleneğinde kadınların baskın rolü açıkça görülür.

Yas töreninde ağıt iki türlü yakılır: Birincisi, vefat eden insanın en yakınları tarafından içten gelerek yakılan ve dövünerek aktarılan ağıtlardır. İkincisi ise diğer yakınlarının ve komşularının yas tutan yakınlarının yanına gelerek onların hareketini onları memnun etmek için taklit ederek ve üzüldüğünü gösteren sesler ve dövünmeler eşliğinde sergiledikten sonra belli bir süre sonra gelenlere yol vermek için giden kişiler oluşturmaktadır. Merhumun en yakınları eve bağırarak (bakırıp) yaklaşmakta olanların seslerini duyunca, gelenlere sırtını dönerek, hepsi biranda ağıt yakmaya başlar. Bu doğaçlama olarak sık tekrarlanan ağıtlar dinleyicilerin hafızasına yerleşmesine vesile olur. Bu ezberlenmiş ağıtlar donmuş statik bir halde icra edilmez, her yakıldığında ana melodi ve kalıplaşmış bazı sözler dışında farklılıklar da oluşmaktadır fakat bambaşka bir ağıtı da ortaya çıkarmaz. Van Kırgızlarının profesyonel ağıtçıları da daha önce önemli kişiler üzerine ücretle ağıt yakmışlardır. Günümüzde bu işi yapanın kalmamasıyla meslek edinme durumu da söz konusu değildir. Ağıtlar sadece yas töreni esnasında ortaya çıkar görüşü her zaman için geçerli değildir. Daha çok ırçı, apız olma yeteneği olan insanlar yas töreni bittikten sonra da duygularını yansıtmak, merhumun ismini “ebedileştirmek” kastıyla ağıt metnini oluştururlar (2017: 61-62).

Bu tür durumlarda ağıt ses kaydına alınarak hatırası için saklanır. Günümüzde ağıt yakma geleneğinin bu türü şuanda da varlığını korumaktadır.

Kırgızlarda ağıtlar destansı özelliğinden dolayı diğer lirik türlerden çok farklıdır. Ölenin önemli meziyetleri idealize edilerek aktarıldığı için ağıtlar biyografik prensip üzerine kurulur. Irçı'ların ağıtlarında sübjektif bir bakış açısı baskındır. Ağıtın bir kompozisyon gibi özenle oluşturulması ve bitişinin kalıplaşmış, formülleşmiş olması önemli niteliklerindendir. Ağıtların kompozisyonunu, tekrarlar, psikolojik ve stilistik paralelizmler, monolog, diyalog, alıntı sözler gibi teknik araçlar oluşturur (2017: 63-64). Van Kırgızlarının ağıtları resitatif, uzun hava şeklinde ve doğaçlama olmak üzere üç şekilde yakılmaktadır. Ezgi bakımından zengin olan örnekler daha çok ırçı ve apız'ların yaktığı ağıtlardır.

Ağıt metinlerinde sıkça görülen alkış-kargış gibi paremiolojik eserlerin köken itibariyle eski inançlara dayandığı, yani mitolojik, simgesel ve metaforik örneklerle bezeli olduğu aktarılmıştır. Animizm etkisinin olduğu ağıtların da çok olduğu belirtilmektedir. Ağıtların edebi olarak çok çeşitli sanatlarda ifade edildiği ve zengin bir metaforla bezeli olduğu görülmüştür. Van Kırgızlarında ağıtlar, sözlü geleneğin başka türlerle birleşerek hayatiyet kazandığı ve kültürün önemli geleneksel parçası olduğu görülmüştür (2017: 65-66).

Eski Türklerde Yas ve Ölü Gömme Adetleri adlı kitabında Kocasavaş (2002), Şamanizm etkili Manas destanında üç yerde defin töreninden söz edildiğini belirtmiştir. Matem (yas) ve alâmetlerini açıklayarak, yas tutanların çadırın etrafında atlarla dolaştığını, bağıra çağıra ağladıklarını, saçlarını-başlarını yoldukları ve atlarının kuyruğunu kestiklerini aktarmıştır. Kırgız ve Kazaklarda matem olduğunu belirtmek için çadıra kara bayrak asılır. Daha önce ise Kazakların beyaz başörtüsü taktıkları tespit edilmiştir.

Kırgız ve Kazaklardaki bu törenlerin Göktürk ve Oğuzlarda benzer olduğu ve XIX. yy.'ın ortalarına kadar devam ettiği belirtilmiştir. Kırgız Kazakların bazı boylarında kadınlar ağıt söyleyip ağlarken ters oturur ve elbiselerini ters giyerler. Bu âdetin Anadolu yörelerinde de olduğu belirtilmiş ve matem göstergelerinden kabul edilmiştir. Halk inancında bunun derin anlamları olduğu görülmüş ve yalnızca matemle

ilgili olmadığı tespit edilmiştir. Ölen kişinin doğadaki vahşi ve korkulan hayvanlara benzetilerek ağıt yakıldığı ve doğadaki diğer önemli olan ay ve güneşe benzetilerek yüceltildiği belirtilmiştir. Ağıtçıların muhakkak olduğu ve önemli şahsiyetlerin töreninde hepsinin toplatılarak meziyetini gösterdiği açıklanmıştır. Bu ağıtçıların seslerinin halka daha iyi duyurulması düşüncesiyle çadırın kapısını açıp keregeyi örten keçeleri yukarı kaldırır. Kırgız geleneğinde ağıtın bireyleri ölümsüzleştirmek için kullanıldığı bilindiğinden varlıklı ve saygın kişiler daha yaşarken ağıtını özenle yaktırır, ölümünden sonra okunmasını vasiyet ederler. Kadının kocasından sonra yüzünü tirmalaması, saçını yolması, giysilerini parçalaması adetiyle ilgili G. S. Zagryacskiy 1870 yılında şöyle yazmıştır: Kadının yüzü ne kadar çok yolunsa ona o derece hürmet gösterilmiştir.

Ölen kişi, mezara götürüldüğünde kadın, kocası için ağlar, yüzünü tirmalayıp, ağıt yakarak mezara yönelir, karşıdan köy görüldüğünde sesini yükseltmiştir. Köyün kadınları onu attan indirir, gözyaşını ykar, ayran-kımız içirir, dinlendirir, ondan sonra ata bindirerek gönderirmiştir. Ata binmesiyle birlikte o, ağıtını yakmaya devam eder.

Hunların cenaze merasimi âdeti hakkında arkeoloji ilmi de şu bilgileri vermektedir. Hun kadınları kocaları öldüğünde saçlarını kesip kocalarının mezarına koyarak tekrar evlenme, mutlu olma hakkının olmadığını göstermek zorunda ve saçıyla birlikte canının da kocasıyla gömüldüğünü topluluğa göstererek topluluk içinde onurlu bir kadına yaraşır gibi yalnız veya çocukları varsa sadece onlarla ilgilenecek yaşamaya zorlanır. Bu gelenek Anadolu kültüründe hala yaşatılmaktadır (Kocasavaş, 2002: 67-75).

Kazak Türkçesinde Ölümle İlgili Tabu Sözcükler ve Örtmece Kullanımı adlı makalesinde, Ospanova (2016), Kazaklarda ölümün tabu olduğu belirtilmiş, dolayısıyla ölümle ilgili her türlü kavram ve ifadelerin de tabu sayıldığı açıklanmıştır. Tabu, ta “işaretlenmiş” ve pu “sürekli, devamlı” şeklinde olup “işaretlenmiş, tayin edilmiş” anlamlarına geldiği gibi, mecâzi anlamı ‘günah, yasak, haram, dokunulmaz’ demektir. Tabunun örtmece ile gizlenmesi Howard’a göre “uygunsuz, sert, patavatsız ifadelerin daha belirsiz, yumuşak ve dolambaçlı olanlarıyla değiştirilmesi olayıdır” (Howard 1985: 101). Örtmece en genel tanımıyla “örtük adlandırma”dır. Kötü çağrışımı olan bir ifadenin iyi olanla yer değişmesi olayı örtmecedir. Anlamı değişmediği halde algılamayı değiştirip farklı bir

nitelik kazanmaktadır. Soyut ve metafizik kelimelerin halk bilincinde uğursuz sayılması ve kötü olaylara sebebiyet vereceği korkusu dolayısıyla bu yola başvurdıkları görülmektedir. Ölümün korkunulan ve dolayısıyla sakınılması gereken bir durum olduğu eski Türklerde de mevcuttur.

Folklor Yazıları adlı kitabının *Ağıtlar Üzerine* adlı yazısında Başgöz (1986), Ağıtlar, türkülerimiz içinde en az üzerinde durulmuş olan nevidir, demektedir. Fakat günümüzde neredeyse üzerinde en çok durulan folklor ürünleri olarak görülmektedir. Hâlbuki Anadolu'nun birçok yerlerinde “ağıt etmek” âdeti bütün canlılığı ile yaşamaktadır. Bu nevin incelenmesi de şüphesiz türkülerin doğuş, yayılış ve değişimleri meselelerinin halline yarayacak ipuçları verecektir. Bu yazısında Gemerek'te tespit ettiği bir ağıt hadisesine dayanarak ağıtların mahiyeti, doğuş ve yayılışları üzerinde durmuştur. Ağıt, kadınlar arasında ediliyor, erkek meclislerinde böyle bir âdet yok. Gemerek'e ağıt etmekle tanınan kadınların varlığı aktarılmış ve ağıt eden kadınların yanına ölünün elbise ve eşyaları getirilerek ağıt yaktıkları belirtilmiştir. Ağıt etmek olarak tasnif ettiği kadın, ağıtlarını ayrıca merasim türküleri grubuna giren bu ağıtların bu şekilde yayılmış halleriyle lirik bir türkü olarak görülmesi gerektiğini belirtmiştir. Bunun için “zaten yeni vaziyetleriyle onlar şekil ve fonksiyon bakımından bir türküde bulunabilen her şeye maliktir”, demiştir.

Türk Halk Edebiyatı Kitabının 3.bölümü olan *Türk halk şiiri* başlığında Aslan (2008), ağıt konusunu ele alarak konuyla ilgili şu bilgileri vermiştir: Eski Şamanist Türk toplumlarında ölen bir kişiyi toprağa vermeden önce Yuğ töreni düzenlenirdi. Bu törenlerde Ozanlar tarafından, ölen kişinin kahramanlıkları, başarıları ve ölümünden duyulan acıları, sagu denilen ölüm manzumeleri ile anlatılırdı. Divan edebiyatında mersiye olarak adlandırılan ve halk şiirinde ağıt adıyla bilinen bu şiirlerin eski Türk inanç sistemini belirleyen “yuğ”ların devamı olduğu ve halk şiirinin en eski türleri olduğu vurgulanmıştır.

Kalafat (1995) da ağıt hakkında; Yuğ/Yığ/Ağ kökünden türediğini ve ağlamak anlamını taşıdığını aktarmıştır. Ağıt, ağu, ağlamak, yığlamak, yığut gibi sözcükler hep birbiriyle bağlantılı olduğu ve Yığlamak/Yuğlamak sözcüğünün ağlamakla eşanlamlı olduğu belirtilir. Ayrıca bu kelimenin Yo/Yoğ/Yok kökünden yok oluşu da çağrıştırdığını

eklemiştir. Türk geleneğinde çok eski olan bu şiirlerin, genellikle kadınlar tarafından ve 8 heceli şekilde seslendirildiği ve gösteri niteliği taşıyan bu ağıtların, tören şeklinde günümüze ulaştığı, Anadolu'nun hemen her yerinde yakımların yapıldığı belirtilmiştir.

TDV İslam Ansiklopesi Ağıt Maddesinde Şenel (1988), ağıtı; ölen kişinin ardından nağme ile terennüm edilen sözler; yas törenlerinde söylenen şiir, şarkı ve türküler olarak tanımlamaktadır. Türk yazılı edebiyatında eski dönemlerden bu yana nasıl yas tutulduğu ve yasın nasıl anlamlandırıldığı açıklanmıştır.

TDV İslam Ansiklopesi Ağıt Maddesinde Uludağ (1988), Ağıt'ın kelime mânasının "ağlama" olduğunu; bu mânasından dolayı yas törenine katılanları ağlatmak amacıyla ölünün arkasından ağlanarak söylenen sözlere ve bu sözleri söyleme fiiline ağıt denilmiş olduğunu belirtmiştir. Ağıt geleneğinin geçmişten günümüze gelen kadim bir gelenek olduğu ve neredeyse bütün kültürlerde mevcudiyetini aktarmıştır.

Dedem Korkutun Kitabı adlı yapıtında Gökyay (1973), ölenin ardından şiddetli biçimde ağlama geleneği Türk toplumunda İslamiyetten sonra da varlığını devam ettirmiştir. Dede Korkut Hikâyelerinde öldü sanılan Beyrek'in ardından Oğuz beylerinin özgür özgür ağlaştıkları anlatılır (Gökyay, 1973: 42).

Dede Korkut Kitabında Eski İnançlar ve Gelenekler adlı makalesinde İnan (1969) ise, Dede Korkut hikâyelerinden anlaşıldığına göre, Oğuzların cenaze ve yas törenleri, biraz İslamileşmiş olmakla beraber bunlar ve Gök-Türklerin cenaze ve yas törenlerinden farksız olmuştur. Ölünün bindiği atın ya kendisiyle gömüldüğü ya da kuyruğunu kesip kendi hayrı için aşının verildiği belirtilmiştir. Saç baş yolma, yüz yırtma ve ölü etrafında atlarla dolaşma ritüelini vermiş ve aş vermenin önemi üzerinde durmuştur (İnan 1969: 154).

Anadolu Folklorunda Ölüm konusunu ele alan Örnek (1971), araştırmasından elde edilen sonuçları ana çizgileriyle belirtmiş ve tüm bu geleneğin oluşumunu korku kültürüne bağlamıştır. Ritüellerin oluşma sebepleri farklı olsa da dayanışma ve birliktelik duygusunu pekiştirdiğini belirterek, Anadolu folklorunda ölümün eski Türkler

tarafından uygulanan şekliyle uygulamaya devam ettiği ve mistik, büyüsel özelliğini kaybetmediğini belirtmiştir.

Avşar Ağıtları adlı bildirisinde Makal (1982), Avşarlar denince akla gelen büyük halk ozanı Dadaloğlu'nun halkın acılarını mısralarında seslendirdiğini belirtmiştir. Dadaloğlu, Avşar'ların tarih içindeki önemli bir karakterdir. Avşarlar doğayla iç içe olan bir boydur. Dolayısıyla şiirlerinde ve ağıtlarında da doğadan izler ve mitolojik kalıntılar söz konusudur. Yaşamla zorlu mücadeleleri, aşkları, acıları ağıtlara dökmede ustadırlar. Avşar ozanları bu nitelikleriyle günümüzde dahi araştırmalarda sözü edilen ve sözlü kültür açısından değerlendirilmeye değer yapıdadırlar (Makal, 1982: 283). Anadolu'nun farklı bölgelerine dağılan Avşarlar, yüzyıllar boyunca onbinlerce ağıt söylemişlerdir. Türk Milletinin bütün kollarında ağıt yakma geleneği süregelmiştir. Bir genç ölünün ardından, bir deprem, su baskını, büyük yangın ardından söylenen ağıtlardan bir kısmı derlenip yayınlanmıştır.

Kuzey Çukurova Kozan Yöresi Ağıtları adlı bildirisinde Yaşar (1982), saha çalışması sonucu yörelerinde yapılagelen geleneği aktarmış, ölenin ardından ağıt söyleme geleneğinin yıllardır sürdürülmekte olduğunu belirtmiştir. Ağıt söyleme, ağıt yakma olarak da tanımlanır. Ağıtlar, özellikle ölen kişinin en çok yakınları tarafından söylenir. Söyleyen kişiler genellikle kadınlardır. Bunlar ölen kişinin karısı, kız kardeşi, halası, teyzesi, nişanlısı veya çok yakın akrabası olabilirler. Bu gruba çevrenin ünlü ağıtçılarını da ekleyebiliriz. Bunlar da ağıt söylerken, ölünün yakınları olmasalar bile onun bir yakınıymış gibi davranırlar. Ağıtçı kadınlar sanıldığı gibi, bu işlerini yaparlarken ne maddi ne manevi hiçbir çıkar gözetmezler. Ağıtların söylenme vakti diğer geleneklerde görüldüğü gibidir. Ölü evden çıkmadan başlar, mezara kapatılıncaya kadar devam eder. Kadınlar ölüye yakın oturur ve ağıt söyleyen kişi her beyiti veya kıtayı bitirdiğinde, diğer kadınlar toplu halde ağlama tonlarını yükselterek “Oy” “vay” diye bağışırlar. Bu arada saçlarını başlarını yolarlar, kendini yerden yere atanlar, yüzlerini çırmalayıp yolarlar, yara bere içinde kalanlar çok görülür.

Şamanizm ve Eski Türk İnanç Yapısının Günümüz Anadolusundaki Yansımaları adlı bildirisinde Gündüz (2015), günümüzde uygulanan pek çok adet, geçmişte Şamanizm inancının etkisi ile halen devam etmektedir. İslamiyetle yoğrulup yeni biçim alan bu geleneklerin alt yapısında eski geleneklerin izleri hala görülmektedir. Eski Türklerden günümüze gelen bir düşünce de ruhun bedeni terketme süresidir. Bu uygulama Anadolu'nun pek çok yerinde düzenlenen 40 mevlitleri ile benzer bir anlayışadır. Arkaik toplumlardaki insanlar karşılaştığı kötü doğa olaylarına ve sosyal olaylara karşı çaresiz kalmış ve bazı büyüsel işlemlerle bu olayları kontrol altına almak istemiştir. Kötü olayların ruhsal alêmden geldiğine inanan insanlar onu kovmak için çeşitli büyüsel pratikleri geçmişten bugüne taşımışlardır.

Şamanizm sonraki süreçte eski Türk dinine ait olan atalar kültü, ölüler kültü, dağ kültü ve ağaç kültü gibi kültleri kısa zamanda kendi bünyesinde tekrar tanımlamış ve yeniden kurgulamıştır. Şamanist Türklerin ve diğer Orta Asya Türk toplulukları ile ilgili ilk bilgiler Çin yıllıklarında ayrıntılı bir şekilde aktarılmıştır. Defin törenleriyle ilgili Kırgız ve Kazak Türklerinde görüldüğü gibi yakma, ağaca asma, toprağa gömme şeklindedir. Ruh olayının evden çıkmadığı ve gerekli büyüsel işlemler yapılmadığı takdirde ev halkından birinin ruhuyla temasa geçip hasta edebileceği vurgulanmıştır. Bu yüzden eski Türkler ölünün değil öncelikle ruhunun evi terketmesini beklerler ve ruhunun evi terkettiğine inandıkları zaman ölüyü gerekli törenler yaparak defnederler. Bu süre, kırk gün olarak sabit bir sayıya zaman içinde dönüşmüş ve günümüzde dahi kırk günün sonunda insanlar gerekli ritüelleri gerçekleştirerek yastan çıkmış, rahatlamış olmaktadır. Anadolu'da bu gelenek ölünün 7.ve 40.günü Süleyman Çelebi'nin yazdığı mevlidin okutulması ile halen yaşatılmaktadır. Taziyyeye gelen akrabalar mevtanın evinde üç gün geceleri uyumadan dua okuyarak geçirirler. Ölü aşısı verme geleneği eski görkemli yapısından uzaklaşmış olsa da her ölü yakını kendi maddi durumuna göre muhakkak ölü yemeğini vermek zorunda hisseder. Ata ruhlarının doğadaki nesnelere sinmiş olduğu düşüncesi, insanların animizm inancının devam ettirdiğini ve doğayı canlı olarak algılamasına yol açar.

Eski Türklerde eşik inancı da günümüze kadar gelen önemli bir gelenektir. Anadolu'da özellikle hayatın dönüm noktalarında eşik kutsanır. İyi ve kötü ruhların topladığı ve kötü bir hareket olması durumunda kişiyi çarpacağına inanılır. O yüzden eşığe oturtmak

ve özellikle eşikte dururken kolların bağlanması kısmetin kapanacağına ve şeytanın çarpacağına dair bir olumsuzluk işareti olarak görülür.

Arap ülkelerinde mezarlar gösterişli olmamasına rağmen diğer birçok İslam ülkesinde ve Anadolu’da saygı unsuru olarak mezarlar çok bakımlı ve gösterişli yapılmaktadır. Bunun izini aradığımızda ipuçları bizi Eski Türk kavimlerin ölümlerle ilgili inançlarına götürür. Eski Türkler öleni unutmamak ve saygı göstermeye devam etmek için ölümlerinin yerini belli bir yere konumlandırmışlardır. Korku kültüründen dolayı ölümler suyun öte tarafı dedikleri ve ruhların insanlara kolay ulaşamayacak bir yere yerleştirilirdi.

Halkbilimsel yönden bakıldığında ölüm hayatın geçiş dönemlerinin sonuncusudur. Arnold Von Gennep ve Victor Turner ile genişletilen geçiş dönemleri halk inançları kapsamında da birçok açıdan değerlendirilmiştir. Mezarların bu geçişin somut delilleri ve atalar kültürle bağlantılı birer totem olarak görüldüğünü ve hala bu korkuyla karışık suçluluk duygusunun toprağa bağlı anaerkil yapısının devam ettiği, mezarlık ile ilgili sembolik ifadelerin de bunu doğrulamasından kaynaklı bu işlevselliğini koruduğunu söyleyebiliriz.

Günümüzde Mezar Taşları ve Kadın: Umurlu Örneği adlı bildiride Veren (2015) ve Aylar’a (2012) göre mezar taşları, tarihi ve kültürel kalıntıları barındırdığı için bilimsel alanda da “mezaroloji” adı altında incelenmeye başlanmıştır. Sadece ölünün konumu açısından değil, kalanların dini görüşleri, gelenek-görenekleri, sosyal konumları, yaşam tarzları ve ölüm olayına yaklaşımları hakkında da çok geniş bilgi vermektedir. Ayrıca mezar taşları, değişik hat örnekleri, geleneksel süsleme çeşitleri ile mimarlık ve sanat tarihinin; içerdiği ikonografik anlamlarıyla da din ve mezhepler tarihinin konusu da olmaktadır (Veren, 2015: 36).

Ölümlerin annelerinin adıyla talkım verilerek gömülmesi olayı, eski bir anaerkil yapıdan kaynaklanmaktadır. Herodot, Likyalıları (M.Ö.1450-M.Ö. 350) anlatırken anasoylu olduklarını belirtmiş ve kişi sadece öldüğünde değil yaşarken de soy olarak annesinin adıyla anılır demiştir (Erhat 1973). Macaristan’da da ana soylu bir yapı olduğu ve günlük uygulamaların bu soy üzerinden gerçekleştirildiği belirtilmektedir.

Orhun yazıtlarında da anne ifadesine yer verildiği; “annem” ve “annem hatun” şeklinde belirtilerek övgüyle söz edildiği görülmektedir. Bununla birlikte Müslümanların ölü gömme ritüelindeki telkin pratiğinde (halk arasında talkım vermek de denir) mezara konulan ölüye annesinin adı ile birlikte seslenilmektedir (2015: 42). Mezarlıkların mevtanın evinden sonra en yanık şekilde ağıt yakıldığı yerler olduğu kaynaklarda ve gözlemlerimiz arasında yer almaktadır.



Resim 1: Batman Asri Mezarlığı, Songül Çakmak Kişisel Arşivi

Şadi Cındık (2013), ağıt ve ağıtçının niteliklerini sanatsal bir biçimde betimlemiştir; ağıtları, ölen kimselerin ardından yakılan türküler olarak tanımlamış ve folkloristlerimize göre biraz daha fazla işlevi olduğuna değinmiştir. “İçine yoğurt doldurularak, her iki ucundan büzülmüş süzme torbası gibidir ağıt. Gözü yaşlıdır, sızlayan yüreklerin ıslaklığını arzeder kurumayan gövdesinde” diye açıklamıştır. İçine dökülen yoğurdu ağır-ağır işler, şekillendirir o torba, ağıt da ağır ağır kişiyi işler.

Taziye törenlerinde toplanan yaşlı-genç ve dul kadınların ağıt yakmasını birbirlerine karşı bir üstünlük gösterme çabası olarak göstermiştir. Genç kızların şuur altında, yekdiğeri ile yarışıp, o’nu mathetmek yatar. Ondan veya onlardan daha evvel koca bulmak yatar. Ölü, kaybedilen bir nesnedir. Eğer kişi, kaybettiği bir varlığının ardından, üzüntü duyabiliyorsa ve bu üzüntüsünü çevreye de kanıtlatabiliyorsa, sahip olduğu nesnenin kıymetini bilme olgunluğuna erişmiş olmaktadır.

Türk Dünyası Coğrafyalarında Ağıt ile İlgili Yapılan Çalışmalar

Kırgızistan Kültüründe Ağıt Geleneği

Bir Babanın Ağıtı: Kırgızlarda Bir “Koşok” Örneği adlı makalesinde Kırgız Sağın (2011), Kırgızistan kültüründe ölen kişinin arkasından duyulan kederin, bazen gözyaşı olup aktığını bazen de dile gelip ağıt olduğunu belirterek koşok, yani ağıtın Kırgız halk edebiyatındaki en eski manzum türlerden birisi olduğunu belirtmiş ve Manas destanının bir ağıttan ortaya çıktığını belirtmiştir (Kırgız Sağın, 2011: 183). Serbest sayıdaki mısra kümeleri halinde de söylenebildiği gibi bazı “ır” türlerinde “kayıрма” yani nakarat vardır; ancak nakarat çok yaygın değildir (Kırgız Sağın, 2011: 183).

Kırgız Halk Edebiyatı 1 - İrlar / Ezgili Şiirler-Türküler adlı kitabında Yıldız (2007), bazı ırlar hece ölçüsüyle söylenmiştir; ancak bir bentteki mısraların değişik hece ölçüsü kalıplarıyla veya tamamen ölçüsüz olarak söylendiği örnekler de vardır. ır türlerinden biri olan koşoklar da bahsedilen bu şekil özelliklerine sahiptir. Yazıya konu olan koşok 95 dizeden oluşmaktadır. Genel olarak 8’li hece ölçüsünde söylenmiştir. Koşok, kendi içinde bir bütünlük oluştururken ikili, dörtlü vb. olarak hem şekil hem anlam bakımından uyumlu mısraların oluşturduğu gruplardan da bahsetmek mümkündür. Ağıtların içerik olarak analizini yapan yazar, ağıtın muhtevasının bentler halinde ele alınması ile açıklamanın daha kolay olacağını belirtmiştir (2011: 186). Sonuç olarak, bütün ailesini kısa bir süre içinde kaybeden, yapayalnız kalan ve başına gelenleri sorgulayan Kudaş Erzurumlu’nun yaktığı bu ağıt, hem şekil hem de muhteva bakımından Kırgız ağıt tarzına yani ’koşok’a tipik bir örnektir. Bunun yanında koşoğun yakın bir zamanda derlenmiş olması, bu halk geleneğinin hala canlı olduğunu göstermektedir (2011: 192, aktaran; Yıldız, 2007).

Geçmişten Günümüze Ağıt ve Ağıtçılar (Batken, Toktogul, Kara-Kulca Bölgeleri Ağıtları Örneklerinde) adlı doktora tezinde Nergiz (2020), binlerce yıllık tarihe sahip olan Kırgızlar’ın eski zamanlarda göçebe bir hayat yaşadığından ve XIX. yüzyılda Hokan Hanlığının yıkılmasıyla birlikte Rus İmparatorluğunun hâkimiyeti altında yaşamaya başlayarak yerleşik hayata da geçtiklerini belirtmiştir. Bunun içindir ki Kırgız halkının geçmişini unutmaması ve asimile olmaması için akın denilen halk ozanları

oldukça önemli roller üstlenmişlerdir. Bu akınlardan biri de Cenicok'tur. Onun ölümü sadece Kırgız halkını değil zamandaş ozanları da oldukça üzmüştür. Dönemin en ünlü ozanlarından biri olan Toktogul, Cenicok'un vefatı üzerine onun evine gelmiş bir ağıt yakmıştır. Toktogul vefat edince de onun çırağı olan Korgool usta ozan için bir ağıt yakmıştır.

Manas Destanından sonra en çok varyanta sahip olan destanlardan biri de Kurmanbek Destanıdır. Kurmanbek Destanında da Manas Destanında olduğu gibi düşmanla savaş ve Türk halklarını bir araya toplama çabası vardır. Bu savaşlar esnasında hayatını kaybeden Kurmanbek için hanımı şöyle bir ağıt yakmıştır: “Dağlarda tilkilerin başını boş bırakmadı (Tilkiden kasıt düşman) Altın kapalı olan yiğidim. Tanınmış mangıtın içinde, (Mangıt aşiretin adı) Arayıp bulduğum yiğidim.” (Akmataliyev, 1998: 279). Kocacaş Destanı da Kırgız Destanları içinde hacmi küçük bir destan olarak hesaplanabilir ancak diğer milletlerin destanlarıyla karşılaştırıldığında oldukça hacimli bir destandır. Tıpkı diğer destanlarda olduğu gibi Kocacaş Destanında da Kocacaş için yakılmış bir ağıt örneği mevcuttur.

Kazakistan Kültüründe Ağıt Geleneği

Türklerde Yas Âdeti Temelleri ve Sonuçları adlı Nejat Göyünç armağan kitabı yazısında Hacıgökmen (2013), Kazak kültüründe ölüyü gören kadın ve akrabalarının ulumaya benzer bir sesle ağlamaya başladıklarını ve kadınların iğneyle yüzlerini parçaladıklarını, saçlarını yolduklarını belirtmiştir. Kazak ve Kırgızlarda ölünün ardından yas/matем tutmak önemli bir gelenektir ve ölü aş verilineceye kadar devam eden bir matem simgelemektedir. Bu kültürde kadınlar acı çektiğini sembolik olarak göstermek için ağlar, elini yüzünü parçalar ve yıl boyunca karalar giyerek sosyal çevre tarafından yadırganmayacak şekilde hareketlerine dikkat ederek yaşarlar. Ölü sazı çalma âdeti, Ege ve Antalya Tahtacılarında görülen bir uygulamadır.

Kazak ve Kırgız Türklerinde Defin Sonrası Bazı Uygulamalar ve Aş Verme (Aş Toyu) adlı makalesinde Aça (1999), eski Türk inanç sisteminde, hayat tarzlarından kaynaklı ölüm ve yas törenlerinin bazılarının din ve medeniyet dairesi tesiri altında ortadan kalkmasıyla birlikte birçoğunun şekil değiştirerek günümüzde hala uygulandığını

belirtmiştir. Kazak ve Kırgız Türklerinin ölümün üçüncü, yedinci ve kırkinci gününde anma günleri yapmasının gerekçesi, ölümden sonra ruhun bedenden ayrılışı mitiyle alakalı bir düzenlemedir. Ölüyü hemen defnetmeme ise mevsim şartlarına göre oluşan bir durumdur. Diğer ilginç gelen ağaca asma veya uzun süre evde bekletme durumu tamamen ölüye saygıdan ve bedenini de sağlam bir şekilde gömmeye isteğinden kaynaklanmaktadır. Günümüze kadar gelen bu geleneklerdeki bilgeliğin kökleri eski Gök Tanrı inancıyla bağlantılı oluşan ve deyim ile çeşitlenerek, güncel formlarla desteklenerek yaşatılmıştır. Değişen ve yeni yönelimlere uygun dönüşen geleneklerden biri de aş toyundaki değişimdir. Yemek vermek külfetli olduğu için yerini helva dağıtmaya ve sadaka vermeye bırakmış görünüyor.

Türk Destanındaki Karşılıklı İlişkiler Üzerine - (Manas, Nurgun Bootur, Alıp Manaş) adlı bildirisinde Kızırbayeva (1982), Kırgızların Manas destanı önemli iki ana etnik - kültürel bölge olan Güney Sibirya ve Orta Asya'da oluşmuştur. Manas destanı, tarih içindeki bütün gelişim düzeylerinde, Türk - Moğol epik geleneğiyle genetik ve tipolojik ilişkilerini sürdürmüştür. Kanımızca, Güney Sibirya, Altay ve Kuzey Moğolistan'da Türk - Moğol halklarının değişik jenealogik rivayet, efsane ve ilk destanları arasında doğrudan temas vardı. Bu bölgelerde pek çok motif ve süje olgunlaşmış, birbirlerini zenginleştirmiş ve yöreden yöreye geçmiştir. Koşuk-ağıtlarında da iki destanın birçok ortak yönü görülür. Benzerlikler konu ve tasvir sanatı alanında belirir. Her iki destanın koşuk ağıtlarında ölenin soyluluğu, halkının huzur ve mutluluğu uğrunda hizmetleri anlatılır. Her iki destanda ölenin arkasından yakınları ve akrabaları ağıt yakarlar.

Kırgız destanında ayrıca bahadırın erleri de ağıt yakanlar arasındadır. Alıp-Manaş'ın eşi Kümüjek-Aru'nun koşuğu, anlatım biçimi bakımından, Kırgız destanındaki benzerlerine uygundur. Bahadır eşinin derin acısı Altay destanında sentaks paralelleriyle dile getirilir. Manas destanında ise bahadırın ölümü bir halk koruyucusunun ölümü, tüm halkın trajedisidir. Bize kalırsa, Altay destanındaki ağıt bahadır soyunun varolduğu dönemi yansıtırken, Manas ağıtı bu geleneğin tarih boyunca yeni bir devamı olmaktadır (Kızırbayeva, 1982: 281-282).

Kazak Türklerinin Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri adlı doktora tezinde Nauanova (2020), ölüm şeklinin sınıflandırılarak verilmesi ve bu sınıflandırmanın inançsal pratiği desteklediği görülmektedir. Er ölüm, haram ölüm, ez ölüm, it ölüm, surausuz ölüm (hırsız, terbiye olmayan vs), ölüm türlerine göre defin işlemi ve mezarlık konumu belirlenen mevtanın, toplumdaki saygınlığına göre ağıt yakıldığı belirtilmektedir (Nauanova, 2020: 188). Ölümle ilgili halk inançları kapsamında değerlendirmeler yapılarak geçiş döneminin sonuncusu olan ölümü, bu süreçte uygun yaptıkları pratikleri halk inanışları olarak göstermiştir (Nauanova, 2020: 208). Ağıt geleneği/töreni ile ilgili şu bilgiler verilmiştir: Sav/sagu veya yog/yug kelimelerinin, Joktav yani ağıt anlamında kullanıldığı ve belli kurallarla söylenen lirik şiirlerin genel adı olduğu belirtilmiştir. Joktav'da; ölünün güzel meziyetleri, bahadırılığı, hatipliği, erdemleri, zenginlik ve beyliği ne kadar güzel huyları varsa bunlar birer birer sıralanır. Onunla aynı zamanı paylaşmış maruf ve meşhur kişiler, ağıtta yâd edilir (Kurbanali 1910: 493-494).

Kazak Türkçesi ile yazılan ağıtlar türlerine göre sınıflandırılmış fakat içeriği ve müziği ile ilgili bilgi veremediğimiz ağıtların temaları şöyle belirtilmiştir: Ölüyü Evden Çıkarırken Söylenen Ağıt, İnsan Sağ Tarafına Koyulduğunda Söylenen Ağıt, Avluda Söylenen Ağıt, Sabi Çocuklara Ağıt, Babaya Ağıt, Anne Babaya Ağıt, Gelinin Kayınpedere Ağıtı, Gelinin Kaynanasına Ağıtı, Karısının Kocasına Ağıtı, Dedeye Ağıt, Annenin Çocuğuna Ağıtı, Kardeş Ağıtı, Ağabey Ağıtı, Küçük Kardeşe Ağıt, Ölünün Yedisine Kadar Söylenen Ağıt, Kocasının Kırkında, Merhumun Anısında, Merhumun Ölümünün Birinci Yılında gibi türlere ayrılmıştır. Matem rengi olarak, Kara Bağlama “Kara Turgızuv”: Kazak Türklerinin yas âlâmetlerinden birisi de ölü çadırına kara bağlama geleneğidir. Kazak Türklerinde kara ve beyaz ikisi de matem rengi olarak görülmektedir. Başsağılığına gelenler şiirsel bunu dile getirerek baş sağlığı dilerler. Karşıllayanlar da aynı şekilde görüş şiiri ile karşılık verirler (2020: 210-223).

Azerbaycan Kültüründe Ağıt Geleneği

Anadolu Ağıtları adlı kitabında Esen (1997), aynı biçim ve söyleyiş nitelikleri taşıyan metinlere Azerbaycan geleneğinde de rastladığını belirtmiştir. Şivan başlığı altında kümelenmiş metinler Dede Korkut Kitabı'nda da belirtilmektedir. Azerbaycan folklorunda yakım, bir yakınlarının ölümü haberini duyan kadınların ağzından

söylenmiş ve derin acıyı anlatır nitelikte sıralı sözler şeklinde aktarılmıştır (1997: 18). Atların son kez sahibinin kıyafetleriyle sokakta gezdirilmesi ve sonra mezara götürülerek boğazlanıp sahibiyle gömülmesi Siverek ve Azerbaycan geleneğinde ortak görülen bir uygulamadır. Böylece topluluğun yaşantısına ölmüş kişinin son defa olmak üzere bir türlü “katılığı” canlandırılmak istenir (1997: 21-22, aktaran; Esen, 1997).

Türk Folklorunda Ağıt adlı kitabında Bayat (2011), bugün Azerbaycan Türklerinde, Irak Türkmenlerinde, Doğu Anadolu’da yaşayan ağıtların mani şeklinde olduğu, ancak hecenin on birliğinde olan ağıtların da varolduğu söylenmiştir. Ağıt yakma geleneğinin günümüze kadar uzanan süreçte özellikle dine bağlılığın ağır bastığı bölgelerde yavaş yavaş ortadan kalkmasının temelinde, İslamiyet’in bu konuyla ilgili tutumunun etkili olduğu belirtilmektedir.

Ağıtların Konusu ve Şiirsel Yapısı hakkında ise eski Türklerden bugüne kadar ağıtlar avazla, yanık sesle okunan şarkılar olarak bilinir. Daha eski çağlarda ağıtlar iki simli musiki aletinin, kopuzun eşliğinde söylenirdi. A. Hakverdiyev’in “Azerbaycan’da Teatr” adlı makalesinde verdiği bilgilere göre özel olarak davet edilmiş yugçu (ağıtçı), önce ölen kahramanın yiğitliklerinden konuşarak onu tarifler, sonra ise kederli şarkıyla kahraman için ağıt söylerdi. Özellikle Azerbaycan sahasında ağıtlar, genelde mani (bayatı) şeklinde olup kafiye düzeni aaba şeklindedir (Bayat, 2011: 265).

Halk Edebiyatına Giriş adlı kitabında Elçin (2004), aynı şekilde Azerbaycan’da, hususiyle ölen genç bir delikanlı ise anasının ağzından söylenen nesir söz başı şöyledir: “Açılmayan tüfengin, sivrilmeyen hançerin, öz canga kurban. Ay kimi doğdun, gün kimi batdı minende at bağırı yardım. Düşende yer bağırı yardım. Saydığında selam virding, saymadığına yan virding düşmanına dirsek gösterding ganiminge kan uddurdung. Altıyın (altındaki) bedevil atına çigning süzen tüfengine terkiying dolu hurcuna ağzıying seferli sözüne anang karlıdu” diye sözlerin yakılarak oluştuğundan söz etmiştir.

Özbekistan Kültüründe Ağıt Geleneği

Özbekistan'da Defin Sonrası Uygulanan Gelenekler adlı kitapta Biray (2015), Ağıt yakma ve yas tutma ile ilgili şu bilgileri paylaşmıştır: Özbekistan'da yas tutmaya äzä tutiş denir. Bazı yerlerde äzä yerine yäyäs kelimesi de kullanılır. Ölenin ölüm şekli ve yaşına göre yas süresi belirlenir. Yaşlılar için yedi ay, genç ölümler için ise duruma göre dokuz veya onbir ay matem tutulur. Yakın erkek akrabaların yas süresince kafalarına doppi taktığı, sırtlarına çapan giydiği ve bellerine kuşak bağladığı belirtilmiştir. Bu giyinme üç ile yedi gün arasında yapılır, daha sonra günlük kıyafetler giyilir. Ayrıca bu giyinmenin yirminci günde yapıldığı ve bayramlarda tekrar ettiği eklenmiştir (Açık, 2004: 146). Matem renginin bölgelere göre değiştiği ve Fergana Vadisi Özbeklerinde genellikle mavi elbise giyildiği belirtilerek, Ävväl köyünde matem rengi baba ölünce siyah, anne ölünce mavidir. Näukät köyünde kırmızı başörtü matemî simgeler. Bu kırk günlük yas dönemine Özbekistan'da çile devri denir.

Özbeklerde Ölümle İlgili Sözel Folklor adlı çalışmasında Tuychibaev (2021), çalışmada Orta Asya'daki en kalabalık Türk halkı olan Özbek Türklerindeki ölümle ilgili inanış ve uygulamaların sözel folklore nasıl yansıdığını değerlendirmiştir. Çalışmada nitel yöntem olarak yoğun bir şekilde etnografi çalışması gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda ölüm sırasında söylenen ağıtlar incelenmiş, çeşitleri ve halk arasında nasıl kullanıldığı araştırılmıştır. Özbeklerde ağlama ve ağlama sırasında merhumu anarak söylenen şarkılar yani ağıtların faydaları hakkında belli inanışlar bulunmaktadır. Özbeklere göre, ölen için ağıtın çok yararlı olduğu, ağıt söylenmeden defnedilen birisi için öteki dünyanın kapıları açılmadığı düşünülmektedir. İnanişâ göre ağlama şarkıları aracılığıyla ruhlar dünyasına onların sayısı bir taneye daha çoğaldığı haberi verilmekte, bu haberi alan ruhlar da ağıtı söylenen merhumun yoluna çıkıp onu karşılamaktadırlar (Örayeva, 2004). Eski Türk halklarında kadınlar başta eşi olmak üzere diğer yakın akrabaları için de ağıtlar söyler, saçlarını yolar, yüz ve kulaklarını tırnaklarıyla delerlerdi (Aydarov, 1971). Kadınların ağlamasına ilişkin saç yayma ve kendine acı yaşatmanın farklı şekilleri Panjikent'teki eserlerde, Tekkale'de bulunan çömleklere işlenen resimlerde de yansımıştır (Rempel, 1987).

P. Maev'in notlarında Taşkentli bayanların yas sırasında saçlarını yayıp, yüzlerini yolarak ağladıkları aktarılmaktadır (Maev, 1876). S.S.Gubayeva da Fergana Özbeklerine göre ağlama ve kendine acı verme sırasında yüzlerinin kanamaması ayıp sayıldığı bilgisi verilmiştir (Gubayeva, 1991). Ağıt söylenirken merhumun yaptığı iyilikler, onun erdemleri, özellikleri dile getirilmekte, ölmesinden ötürü duyulan acı dinleyicilerle paylaşılmaktadır. Ağıt söyleyen kadınlara Özbekçe de “aytuvchi” denir. Benzer görevli kişiler Fergana vadisindeki bölgelerde de bulunmakta, burada onlara “göyanda” denilmektedir (Aşırov, 2007). Kaynaklara göre kadınların yüksek sesle, saçlarını yayarak ve kendini vurarak ağlama âdeti eski Sakalar, Sogdlular, Harezemliler arasında da çok yaygındı (Yöldaşeva ve Payziyeva, 2002). Hâlihazırda başka halklarda olduğu gibi Özbeklerde de kadınların saçlarını yayarak gezmeleri bir anlam ifade etmeyip, aksine bazen tarz olarak görülmekte olsa da, anneler zaman zaman kızlarının saç yaymalarını eleştirmekte, “öldüğümde saçlarını yayacaksın” ya da “ben öldüm mü ki saçını yayıyorsun” ifadeleri kullanılmaktadırlar. Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki Kürtlerde ise genç kız somurtarak uzun süre oturuyorsa, “kocan mı öldü”, veya “birinin başını yakacaksın bu suskunlukla” diyerek genç kızın içine kapanması engellenmeye çalışılır. Meydanda solduran ölümdür. Merhumun kızı, annesi ya da kardeşlerinin söylediği ağıt en etkili olarak değerlendirilir. Ağıt söyleyenler kendileriyle beraber cenaze törenine katılanları da etkilemekte ve ağlatmaktadır.

Matem merasimlerinde ağıt söylemenin başka bir çeşidi gevrek (gerdek) görmeyenlere yöneliktir. Ona “yar-yar” ağıtı denilir. “Yar-yar” aslında bir düğün şarkısının adıdır. Ama böyle durumda düğün görmeyen gencin bu dünyadan “Yar-yar”sız geçmemesi niyetiyle, onun ağıtına bu sözler eklenip söylenir. Bu tür ağıtlar daha çok Fergana bölgesinde görülmektedir. Taşkent-Fergene bölgelerindeki Özbeklerde merhum defin edildikten sonra üç güne kadar sabah erkenden ağlamak, ses çıkarmak âdeti vardır.

İran Kültüründe Ağıt Geleneği

Muharrem Ritüellerinde İslam Öncesi İnanç İzleri: İran Türkleri Örneği adlı makalelerinde Bekbayi ve Başar (2020), Şii ritüellerinin eski Türk inanç sistemiyle benzerliğini vurgulayarak, Şamanın ruhsal iletişimle nasıl transa geçerek toplumsal işlevini yerine getiriyorsa meddah da riteli başarılı bir şekilde tamamlayabilmek için

mersiye okuyup topluluğu birarada tutar ve topluluğun kimliksel bütünlüğünü korur. Kutsalın yeryüzündeki temsilcisi gibi transa girip kendinden geçen meddah, bu meziyetlerinden ötürü topluluk içinde saygı görür demişlerdir. Şii ritüellerinin Şamanizmden izler taşıdığını ve benzer yönlerinin günümüzde bile devam ettiği aktarılmıştır.

Geçmişten Günümüze İran Zerdüştilerinde Defin Şekilleri adlı makalesinde Sular (2017), İran Zerdüştilerinde ölen kimsenin yakınları üç gün boyunca et yemezler. Et yemenin tabu olması ve yenildiği takdirde haneden bir kişinin daha öleceğine dair inanç dolayısıyla bazı yasaklamaların ortaya çıktığı görülmektedir. Feryat-figan ağlamanın ve ağıt yakmanın da tabu olması, ruhun Çînvad Köprüsü'nde (Çînvâd, bedenden ayrılan ruhların toplandığı ve burada yapılan yargılama neticesinde iyi ruhu cennete, kötüyü cehenneme götürdüğüne inanılan köprüdür) geçerken kendisini şaşırtabileceği, iyi bir ruh olmasına rağmen dışardan gelen feryat-figan yüzünden köprüden düşebileceği emsal gösterilerek yasaklanmıştır. Ayrıca bu düşünceyle uygulanan törenlerde, iyi ruhlar için köprünün genişlediği ve rahat geçtiği, kötü ruhlar için de köprünün daralarak kılıç keskinliğine döndüğü ve geçemeyerek düştüğü belirtilmektedir. Geçişin iyi ruh, kötü ruh olarak adlandırılması (Behrâm Fraveşî, Cihân-ı Fraverî: 117-119) ve ardından ağıtlar yakılmayarak Avesta adındaki kutsal kitabın okunması, diğer geleneklerden ayrılan yönüdür. Ölü gömülüp toprağa atılincaya kadar kimse üzüntüsünü dövünerek ve ağlayarak göstermez. Zerdüşti gelenek, ölü için ağlamayı yasaklar (Hurşîdyan, Cihanbîni-yi Eşû Zertoşt, s. 135). Zerdüştilerin bu kurala uymada hassas olduğu görülmektedir. Zerdüşti rahiplerinin önceki yıllarda her yıl Zarîr'in yasını tutarak onu andıkları da belirtilmiştir.

Geleneksel Türk Tiyatrosu adlı kitabında And (1985), Taziyeler her zaman acıklı dramlar şeklinde görülmez. İran Zerdüştilerinde olduğu gibi İran'daki Bazar-ı Şam adlı taziye oyunu da böyle bir farklılık göstermektedir. Hatta bu acı, düşman lanetlenerek ve düşmana gülerek acı ters tepilerek gösterilir. Bunlardan en önemlisi Ömer Koşan ya da Katl-ı Ömer diye bilinen Rebiülevvel'in 9.günü yapılan ve üç gün süren halk güldürüsüdür. Burada söz konusu olan Ömer, Şii'lerin gerek Hazret-i Ali'nin hakkı olan halifeliği haksız olarak alan ve ayrıca İran'la savaşmış olmasından büyük kin duydukları ikinci Halife Ömer'dir. Onu Ebu Lülü Feyruz adında bir İran'lı öldürmüştü.

Müslüman bile olmayan Ebu Lülüe Feyruz'u Şii'ler "Şücaeddin" başlığı ile onurlandırır. Bu çeşitli örnekler ve işlevleri araştırılınca İran'daki Katl-i Ömer'in de İslam öncesi kuttörenselle kaynaklı köylü tiyatrosu geleneğinin kalıntısı olduğu anlaşılır. Kuttören gösterileri ile modern tiyatro karşılaştırması yapılmıştır (And, 1985: 45-47).

Bulgaristan Türklerinde ve Diğer Türkmenlerde Ağıt Geleneği

Bulgaristan Türkleri Halk Edebiyatında Ağıtlar adlı makalesinde Erdi (2008), Bulgaristan Türklerinde ağıt türüne örnek vermiş ve bazı ağıtların tarihî zemini açıklanmıştır. Yazar, makalesinin Bulgaristan Türkleri halk edebiyatının önemli bir kısmının ağıtlara ait olduğunu belirtmiştir. Ağıtın göçenin ardından onu yüceltmek için belli makamlarla söylenen manzum eserler olarak tanımlamıştır. Ağıtların temalarının türkû gibi çeşitlenebileceği ve aşk türkûleri, askerlik türkûleri, eşkıya, iş türkûleri gibi bir türkû türü olup onlara ölüm türkûleri de denilebilebileceğini belirtmiştir. Başka kültürlerde de ağıtlar vardır. Anglosaksonlarda ölen bir kimse için duyulan acıları anlatan şiire, manzum şeklinde anlatılan öyküye ağıt anlamına gelen ballad, elegy ya da requiem derler (Erdi, 2008: 19).

Ağıtlar, Bulgaristan Türkleri arasında yaygın olan ve Türkülerin azlığı nedeniyle yerini dolduran bir türdür. Eski dönemlerde yaygın olduğu ve ücretli bu işi yapanların cenazede ağlama, sızlama ve acıyı çoğaltma gibi önemli işlevleri olduğu yaşlı kaynak kişiler tarafından belirtilmektedir. Örf ve âdetlerimizi bilmeyen bazı Bulgarlar böyle bir geleneği hâlâ sürdürmekte olduğumuzu sanırlar ve bunu tartışma konusu yaparlar. Biz Türkler de Bulgarlar için aynı şeyi düşünürüz. Bu söylentiler geçmiş yıllarda Bulgaristan Türkleri geleneklerinde klasik anlamda ağıt yakmanın var oluşunu işaret etmektedir.

Bugün Bulgaristan Türklerinin ağıt diye kabul ettiği ve söylediği halk edebiyatı ürünleri, söyleme kaideleri ve kafiye düzeni bakımından değil de, içerik olarak ağıt unsurları taşımaktadırlar (Erdi, 2008: 20). Örneğin bir genç kız yakarırken bahtsızlığına, babasının sebep olduğunu düşünür, onun şahsında aşkının katilini görür, beddua eder. Folklor ürünlerinin yaratıcısı halk olduğu için, çeşitli tarih dönemlerinde ve toplum düzenlerinde, o kendi hayatını, çektiklerini, beklentilerini, toplum olaylarına karşı

davranışlarını dile getirmiştir. Onlarda, tarihî olay ve ortamların, halkın ruhunda ve hafızasında bıraktığı izleri görmek mümkündür. Folklor, kronolojiye dayalı tarih değilse bile, gerçek tarihsel olayların sanatsal yankısı, sanatsal yorumudur.

Anadolu Türkmen Ağıtlarının Yapısı adlı makalesinde Öztürkmen (2019), ağıtı çoklu disiplinler açısından elverişli bir tür olarak görmekte ve şöyle ifade etmektedir; ağıtlar icraya bağlı bir türdür, bundan dolayı sadece sözlü kısım ile değerlendirilmemelidir. Acı sonrası ezgili bir şekilde ağlama, inleme ve çarpınmalar, bireyin ve doğanın dönüştürücülüğüne verilen tepkilerin, ses ve hareket yoluyla somutlandığı ve bir ağıt icrasında kültürel düzleme taşındığı belirtilmiştir. Ağıtların yapısal ve işlevsel değerlendirilebilmesi için ezgisinin ve bağlamda yer alan bireylerin bedensel ve sözselsel etkisinin birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu çalışmada Anadolu Türkmen ağıtları sosyal medya üzerinde paylaşılan videolar incelenerek yapısal bir yaklaşımla ağıtların içeriksel, ezgisel ve eylemsel düzlemi ele alınmıştır. Anadolu Türkmen ağıtlarının geçmişten bugüne düzenli bir ağıt şekli olduğu ve bu durumun toplumsal düzenle alakalı olduğu vurgulanmıştır.

Türkmen geleneğinde ölüm sonrası, kaostan dengeye çeşitli ritüeller yapılarak gerçekleştirilmektedir. Ağıtlar bu süreci kolaylaştıran önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Ağıt içeriğinde ölümün kendisinden çok öncesi ve sonrası işlenmektedir (Öztürkmen, 2019: 580). Ağıtların yakınında toplumsal birçok işlev görülmektedir. Sitemler, beddualar, talepler, intikam istekleri ve serzenişler ağıt yakanın dilinden o bağlamda bulunan muhataplara ağıtlar yoluyla duyurulur. Çalışma sürecinde internet ortamından izlediği ağıtları daha önce bağlamında incelemeyi fakat inceleyen araştırmacıların verilerinden yararlanarak, ağıt videolarında görülmeyen noktaları doldurduğunu belirtmiştir. Bu eksikliğin, ağıtın ezgisel ve beden hareketlerine dayanan icra nitelikleri ile ilgili değerlendirmelerini sınırlandırdığını belirtmiştir (2019: 581-582). Türkmen ağıtlarında ölen kişi hem bedensel hem de kişilik özellikleri toplumsal olarak idealize edilerek aktarılır. Hafızada yer alan bu kişilik ve bedensel nitelikler uzun süre hafızada saklanır.

Bireyin nasıl öldüğü ağıtların içeriğinde önemli bir yekûn tutar ve yaşayanların dilinden bazen dua bazen de sebep olanlara beddua ederek uzun süre düşmanlıkların yaşatılmasına da sebebiyet verir. Türkmen ağıtları, ölüm sonrası ceza olayına inanmamakta, ölenin geride kalanlarının yoksunluğunu gidermek için ve hafızalarda iyi yer edinmesi için ağıt yakmaktadırlar. Ölümün bulaşıcı etkisinden kurtulmak için çeşitli uygulamalar yaptıkları ve ölünün acı çektiğine inandıkları için ölümden korunmak için bu uygulamaların yapıldığı belirtilmiştir. Ağıtlarda sıklıkla yer alan ifadelerden “kurbanın olaydım” ya da “senin yerine ben ölseydim” serzenişleri, ruhu yaşayanların dünyasını terk etmeye çağırın ikna çabaları olarak da yorumlanabilir (2019: 586).

Kan davasını körükleyen ve bitmesi isteniyorsa ona göre ağıt yakıldığı da eklenmiştir. Birçok kültürde olduğu gibi Türk kültür tarihinde de ölüm öncesi ve sonrası ölenin ağzıyla konuşma yani ölünün konuşturulması söz konusudur (Roux,1999: 63-65, aktaran; Öztürkmen, 2019: 588). Türkmenlerde ağıt yakanlar genellikle kadınlardır. Öztürkmen (2019), ağıtların kadınlar tarafından söylenmesini ataerkil aile yapısına bağlamıştır. Ağıtların içeriğinde kadınlar tarafından ölüme sebep olanları suçlayıcı dolayısıyla beddua içerikli ağıtların fazla olduğu söylenmektedir. Aile bireylerinin harekete geçmesini telkin eden bu ağıtların kan davalarına yol açtığı belirtilmektedir. Kadınların bu sayede çıkacak tartışma ve kavgalarda koruyucu bir duvar etkisinden söz edilmiştir. Okuma-yazma oranının kadınlarda erkeklerden daha az olması sebebiyle sözlü kültürün katışıksız sürdürülebilirliğini sağlayan olumlu özellikleri olarak göze çarpmaktadır (Aydın, 2006: 107-118). Ölüm ötesi düşüncelerin oluşmaması mitsel tezahürleri azaltmakla birlikte, yaşayanların bu dünyadaki işlerini düzeltme işleviyle ilgili olduğu aktarılmıştır. Ölen kişinin öte dünyasıyla ilgili dilekler daha çok dualara yüklenmiştir.

Ağıtlarda geçen “kurban” temasının ölen kişinin ruhunu teskin etme işlevinde olduğu belirtilmiştir. Altay Türklerinde ölenin eşyasıyla birlikte gömülmesinin sözel boyuttaki karşılığı olarak görülmektedir. Fakat ölen kişinin ardından ölmeyi istemek yalnızca ağıtı dillendiren kişi ile sınırlı kalmamaktadır. Ağıt yakan kişi, ölünün ardından kendisi dışındaki kişilerin ölüye kurban olmasını dileyebilir;

Kadan’ alayım İrahma

Dememkine ben Hacı’mı

Onları kurban ederim

Her köydeki bir bacımı (Özdemir, 2001: 145, aktaran; Öztürkmen, 2019: 591).

Emirdağ yöresi Türkmen ağıtlarında da Yıldızkaya (2018), yakın çevresindeki kadınlardan derlediği ağıtların eski Türk inanç ve geleneklerini barındırdığını ve sembollerden hareketle derinliğe sahip bir yapıda olduğunu belirtmiştir.

Yazılı Edebiyatta Ağıt

Türk edebiyatında Taziyetnâme adlı makalesinde Çakır (2006), ölüm temasının işlendiği belli başlı edebî türleri; “sagu”, “ağıt” ve “mersiye” olduğunu belirterek, bununla beraber ölümle ilgili olduğu halde üzerinde pek fazla durulmayan bir türün daha varlığını hatırlatarak, onun da “taziyetnâme” olduğunu belirtmiş ve taziyenameler hakkında genel bilgiler vermiştir. Taziyetnâme bir ölümle ilgili bir mektup türüdür; vefat eden birinin yakınına, akrabasına başsağlığı dilemek amacıyla yazılır. Muhtevalarına bakıldığında bir çeşit mensur mersiye niteliğindedir (Çakır, 2006: 269-270). Ölümle ilgili âyet, hadis ve hikmetli sözlere yer verilmesi eski taziyetnâmelerin en temel özelliklerinden biridir. Mesihî de mektubunda Kur’an-ı Kerîm’den âyetlere yer verir. İlahî bir emir olan ölüm karşısında elden bir şey gelmeyeceğini ifade eder (2006: 275-276). Halk psikolojisi ile ilgili bir yaklaşım sergileyen taziyenamelerin, sosyal organizasyonlar adına önemli nitelikleri olmuştur.

Kayıpla yaşantının sonlandırılabilmesi için sosyal desteğin öneminden söz eden çalışmalar neticesinde, kaybın birey psikolojisinde normalize edilebilmesi için kültürel olarak gerçekleştirilen ritüellerin önemi açığa çıkmaktadır. Bu ritüellerin kültürden kültüre değişmesi ve bulunduğu kültür içinde anlamlandırılması çalışmamızın derleme, saha çalışması, katılarak gözlem yapmamızı gerektirmiştir. Taziye ritüeli ile ilgili yapılan çalışmalarda taziye tanımını özetlersek; Ta’ziye; belâ vukûunda sabretmek, tahammül etmek anlamına gelen Arapça, azâ’ kelimesinden türetilmiş olup “baş sağlığı dileme” manasında kullanılır. Bir yakını vefat edene “teselli verme”, başın sağ olsun demektir. Farsça’da “ta’ziyet” suretinde de kullanılır (Şemseddin Sâmî, 1987: 416; Ali Nazîma ve Faik Reşad, 2002: 20, 497) ki bizde umumiyetle bu şeklinin tercih edildiği söylenebilir. Ölünün ardından ağlamaya dair rivayetlerin değerlendirildiği çalışmada

Mollaibraimoğlu (2018), mevta için gözyaşı dökmenin mekruh olduğu, feryat figan ederek isyan edercesine taşkınlık edenlerin, saç baş yolup ağıt yakanların İslam'a aykırı hareket ettikleri için günaha girdiklerini ve caiz olmadığını hatta ölene ceza olarak geri dönüleceğini âlimlerin düşünce ve yorumlarını dikkate alarak açıklamıştır.

Ölüm Etrafında Gelişen Sembolik Yapının Farklı Disiplinlerdeki Yansımaları

Sahanın Sesleri, (İletişim Araştırmalarında Etnografik Yöntem) adlı kitapta Ergül (2013), niteliksel saha araştırmalarında kullanılan belli başlı tekniklerin yanı sıra yorumlama, veri analizi ve raporlama konularına da odaklanıyor. Ayrıca ilgili okura, niteliksel araştırmanın epistemolojik arka planına dair bir giriş de sunuyor (Ergül 2013: 23). Çünkü mekânın bir dili var. Oraya girdiğiniz zaman biz, o mekânın diline uygun bir dille konuşmaya başlıyoruz demektir. Saha çalışmasının başlı başına bir metot ve sözlü kültürü aktarımında yöntem olabileceği aktarılmıştır.

Türklerde Ölüm Anlayışının Çağdaş Türk Resminde Göstergebilimsel Açidan İncelenmesi adlı makalesinde Yılmaz (2016), ölüme yaklaşım, temelinde toplumun sahip olduğu inanç sistemi ile bağlantılı gelişir ve bu inanca bağlı olarak şekil alıp algılanır. Eski kültürlerde farklı algılanış ve uygulanış şekli olduğu ve semavi dinlerde göç olarak algılandığı yani sonsuzluk olarak görüldüğü belirtilmiştir. Ölümün bir geçiş olduğu belirtilerek bir yaşamdan başka bir yaşama ebedilik olduğu belirtilmiştir. Ölüm “öl” kökünden türetilmiştir. Öl; ıslak, yaş anlamına gelir (Kaşgarlı, 2012:456, aktaran; Yudahin, 1998: 608). Bu anlamların her birinin su kaynaklı olması, su yoluyla elde edilmesi, ölmek fiilinin kök anlamının su olması, suyun da hayat anlamına gelmesi nedeniyle, ölümün anlamı hayat bulmak şeklinde çiftdeğerli bir anlama gelebileceği düşünülmektedir. Ölümün mezarda sonlanması ve mezarlık anlayışının da mezar kültürü olarak atalar kültürü bağlantısıyla günümüzde özenle ve saygıyla ziyaret edildiği bilinmektedir. Mezarın ya da mezarlıkların varlığı ölümden sonraki hayata olan inancın bir kanıtı ve ifadesi olarak da görülmektedir.

Genel Hatları ile Kültür ve Sembol İlişkisi adlı makalesinde Koca (2010), insanlar ihtiyaçlar doğrultusunda, belirli zaman, mekân ve şartlarda kültür üretir ve bu ürettikleri kültür zamanla aktarım gerektirir. Kendi içinde tekrarlar oluşan kültür yerelden başlayarak sürekliliğinin ve kadimliğinin verdiği güçle evrensel değer olarak belli bir yere konumlanma gücüne erişir. Kültürün varlığı sembolik ifade gücünün yoğunluğuna da bağlıdır. Türkçe simge olarak ifade edilen sembol, hem maddi hem de manevi olguları karşılamak için oluşturulmuştur. Sembolik dil, zaman ve zemin gözetmeksizin her toplumda önemli ve özellikli bir iletişim dilidir. Açık ve gizli olmak üzere iki şekilde gösterilebilen semboller, gözlenebilir ve gözlenemeyen şeklinde de görülmektedir. Bu ifadeler ancak kültür içinde ve bağlamında anlaşılabilen bir yapıdadır ve belirtildiğinde herkeste aynı çağrışımı ve algıyı oluşturmaktadır. Kültürden kültüre değişen semboller aracılığıyla kültürel nitelikler daha belirgin duruma gelebilmektedir (Koca 2010: 87-93). Kültür içinde kadın-erkek cinsiyet belirleyen ifadelerin kullanımı ve bunların anlatılara, yakımlara yansıma şekilleri incelenmiş ve ikinci bölüm olan psikanalitik ve feminist kuram açısından ağıtların bu sembolik yapıyı nasıl gösterdiği çeşitli referanslar ve saha çalışmamız esnasında farkedilen yönleri yansıtılmıştır. Kadının bulunduğu toplum içindeki yeri ve bunu ifade ediş şekilleri tamamen bilinçdışı görülmekte ve bu bilinçdışı aktarımın konumuz olan ağıtlarda bir çıkış yolu bulabildiği tespit edilmiştir.

2. BÖLÜM: PSİKANALİTİK VE FEMİNİST KURAM AÇISINDAN AĞITLAR

2.1. ‘PSİKANALİTİK VE FEMİNİST’ KURAMLAR, ‘TOPLUMSAL CİNSİYET’ VE ‘EKO FEMİNİZM’

Tanrılardan ateşi çalıp insan yüreğine ağıtlarıyla taşıyan ve sonra gözyaşlarıyla ateşi söndürmeye çalışan büyücü kadınlardır ağıtçılar...

Kadın duygudurumunun gizil yönleri, ağıtlar aracılığıyla açığa çıkma potansiyeline sahiptir. Kadının gerçek duyguları acı çektiğinde ortaya çıkmakta ve kadın, toplum içinde bunu meşru bir araç olarak ağıtlarda dile getirebilmektedir. Dile getirdiği ağıtlar kadını hem nitelikli kılmakta hem de ötekileştirmesinde etken olan özellikli bir formun açığa çıkmasına da vesile olmaktadır. Bu ambivalan durumun, toplumsal yapı içinde cinsiyetinin başta kalıpyargılar olarak öne sürülen duygusal yapısından kaynaklanıp kaynaklanmadığı sorunsalını irdelememizi gerektirmiştir. Diğer bir önemli sorunsalın da kadın duygularının özellikle Anadolu topraklarında açık ve cesur bir şekilde açığa çıkmasında, güçlüğün verdiği bir savunma mekanizması olarak ağıtların işlevsel boyutunu oluşturmaktadır. Kadın yaratımı olarak öne sürülen ağıtlardaki bu gerçekliğin derinliğini ortaya çıkarabilmek için öncelikle kadının varoluş amacı hakkında öne sürülen kuramsal yapının incelenmesi ve ilgili literatürde; özellikle “Psikanalitik Feminist Kuramlar” başta olmak üzere toplumsal cinsiyet ve diğer disiplinlerde kadın hakkında öne sürülen düşüncelerin ele alınması gerekmektedir. Eklektik bakış açısıyla bu kuramsal yapının ağıtlardaki izleri sorgulanarak ve bu disiplinlerdeki tanım ve kavramlar dikkate alınarak konumuz olan kadın ağıtlarının savunma mekanizması işlevi olarak kullanmasındaki derinliği sorgulanmıştır.

Kadının yaktığı ağıtlarda kurban konumunda olmayı tercih etmesi ve bunu bir erdemmiş gibi savunarak faillik durumundan kurtulması gerileme savunma mekanizması olarak görülmektedir. Yaşam alanlarını savunma gerekçeleri de ekolojist bakış açısıyla incelenmeye değerdir. Yas ortamlarında bütün acı çekenlerin dertleriyle dertlenmek olgusu da özgeciliğin kadınlar arasında önemli bir kızkardeşlik bağı olarak görülmektedir.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinin birçok köyünde kadın belli bir yaştan sonra başat rol almaktadır. Toplumsal kuram kapsamında değerlendirildiğinde kadının erkeksileşerek bazı erksel işlevlere sahip olduğu gözlemlenmiştir. Bir kadının belli bir yaştan sonra doğurduğu kız-erkek çocuklarının sayısı, erkek çocuğun da fazla olması durumunda, toplumdaki statüsünü pozitif yönde etkilemektedir. Gelin ve torun sahibi olduktan sonra cinsiyetsizleşen kadının bu toplumda saygınlığı artmakta, kadın güç kazanmaktadır. Bu güç kazanımı kolay olmamakta, yerine geçme mekanizmasını kadınlığından vazgeçerek oluşturmaktadır.

Kürt toplumunda, kavga-çatışma yaşandığında kadın araya girme cesaretini gösterebilmektedir. Başındaki tülbent veya kıtan u hürbiy¹³ denen ve kadının isyanını belirten başörtüsü, kadın tarafından çıkarılarak çatışmanın ortasına atılmaktadır. Bu gösteriyi görenlerde derin bir suskunluk olmakta ve kadın konuşmaya başlamaktadır. Araya girme gücü olan kadının bu çatışmayı ve kan dökülmesini önleme misyonu özellikle aşiret yapılanmasındaki yaşlı ve saygınlık kazanmış olan Kürt kadınında mevcuttur. Çıkan çatışmayı durdurma gücüne sahip diğer kişiler ise o bölgenin saygın İmâm'ı ve Şeyh'idir. Araştırma bölgesindeki insanların İmamlara ve Şeyhlere karşı derin saygıları olduğu görülmüştür. İmamın veya Şeyhin bölgede güç kazanması yaşı ile ilintili gelişmez. Daha çok bilgi, görgü ve saygınlığı ölçüsünde araya girme gücü vardır. Din adamı ve kadının bu noktada ortak bir misyonu olduğu düşünülmekte, o da kutsallık olarak göze çarpmaktadır. Kürtlerde anaerkil bir yapının olduğu, erkek kişinin annesinin adıyla anılmasından anlaşılmaktadır. Ahmedê Xanî, Feqiyê Teyran, Karabetê Xaço vs. kadın soylu şair yazarlardır.

¹³ Tülbent üstüne bağlanan ve fes görünümü veren ince, renkli eşarp.

Din adamı ile benzer saygınlığın bir diğer gerekçesi, kadının ev işi yükünün azalmasıyla birlikte din bilgisini daha fazla genişletme ve sofuluğa doğru daha fazla yönelme olarak görülmektedir. Kadının gücü ele alması, kadın cinsiyet kimliği ile değil, cinsiyetsiz olarak tahayyül edilen melek ve Tanrı olarak kutsanmasından ileri gelmektedir. Kadının dini ortamlarda yönetici, erkek toplantılarında söz sahibi ve evde idareci statülerini elde edebilmesi için ölen eşinin yerine kimseyi almaması ve kendini çocuklarına feda etmesi ile sağlanabilmiştir. Çünkü bu konuma erişmiş olmasında en büyük gerekçe, vefat eden eşinin geride kalan gücünü ve saygınlığını erkeksileşmek kaydıyla devralmasıyla mümkün olmuştur. Belli bir yaştan sonra bu konumu hak kazanan kadın, toplumdaki saygınlık derecesini artırmaktadır. Erkin kazanılması, kadınlığın yok edilmesi ile kazanılmış bir hak olmaktadır.

Kadının araya girme olumlu işlevi olsa da ağıtçı kadınların ağıtlarında arayı açma negatif gizli işlevleri de söz konusudur. Ağıtlarında ölen şahsın kimlerle husumetli olduğu, kimlerin kendisine düşmanlık edip hayatını sonlandırmak istediği tek tek aktararak, geride kalan yakınlarında derin bir saldırganlık güdüsü ve nefret söylemlerine dönüşen bir düşmanlığa sebebiyet vermektedir. Nefret ifadelerinin topluluk tarafından ciddiye alınma biçimleri olayla bağlantılı konumlanmakla birlikte, sonuçta bu durum nefreti körükleyen dolayısıyla yakınlaşmayı önleyerek ötekileştirmeye de sebep olmaktadır. Öteki olan kadının yer yön değiştirerek yani ötekileştirerek nesne durumundan özne durumuna geçişi, ağıt yakımında ve sözlerinde görülmektedir.

Cengiz'in Bir Lider Oluşunda Kadın: Annesi Ho'e-Lün ve Eşi Börte adlı bildirisinde Dağdeviren (2018), Cengiz Han'ın bir döneme damga vuran liderliğinin gizli kahramanı olarak annesinin verdiği mücadelenin ve bu davranışın altında yatan libidosuna ait nesnesini koruma çabası yatmaktadır. Kültür ve medeniyetin oluşum sürecinde kadın ve erkeğin birlikte hareket ederek inşa ettiği maddi-manevi unsurların bu çabanın ürünü olduğu belirtilmiştir. Bir milletin yaşam biçimi, inançları, giyim kuşamları gibi pek çok unsur, kültür ve medeniyetlerin doğup şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir. Bu unsurların gelecek kuşaklara aktarılmasında da kadının özel bir yere sahip olduğu belirtilmiştir. Hangi toplumda ve hangi çağda olursa olsun, kadının her zaman vazgeçilmez bir varlık olarak karşımıza çıktığı belirtilerek, kadının, erkeği ve

çocuklarıyla beraber toplumda, binlerce yıl geriden gelen bir yaşamın ‘Tarih’ini geleceğe taşıyan ve aktaran bir aracı durumunda olduğu aktarılmıştır (Dağdeviren, 2018: 28). Kadının bu sürdürülebilirlikte doğurganlığı dolayısıyla da doğa ile benzeşen tabiatı da etkili olmaktadır.

Din, Ekoloji ve Kadın adlı makalede; derin ekoloji belirleniminden hareketle, insan doğa birlikteliğinin önemi açıklanmış ve insan merkezli çevre anlayışlarını reddederek yerine doğa merkezli bir anlayış ortaya koymanın önemi vurgulanmıştır. İnsan–doğa işbirliğini savunan toplumsal ekoloji ise, ekolojik toplum inşasının ancak kadın öncülüğünde gerçekleşeceğini savunmuştur (Alakırın Sesi, 2021: 33). Doğanın kutsandığı ve korunduğu dönemlerde, insanın doğa üzerinde herhangi bir baskısı bulunmaz. Arkaik dönemde doğa ile ilgili karanlık ve mistik bilinmezlik dolayısıyla insanın doğadan korkmasına sebep olmuştur. Bu durumdan ötürü doğa kutsallaştırılmış ve totem haline gelerek din ve toplum, inanç sistemine yerleşmesinde etkili olmuştur.

Modern dönemde insanların doğadan uzaklaşmasıyla birlikte saldırganlık güdülerini kendi cinsine yön değiştirerek uygulanmaya başlamış, doğaya da kullan-tüket-at mantığıyla yaklaşım, tahrip edilmeye ve telafisi imkânsız hasarlara yol açılmıştır. İnsandaki saldırganlık güdüsünün kendi cinsine yansımalarıyla bazı cezalandırma sistemleri caydırıcı olmuş, saldırganlık güdüsünün yönü bu defa tekrar doğaya dönmüştür. İnsanın saldırganlığının ilk zemini genellikle doğa olmuştur. Çevrenin tahrip edilip bozulmasında daima saldırgan güdülere sahip insan elinin etkili olduğu belirtilir (Alakırın Sesi, 2021: 34-35).

Feminist hareketlerin bir uzantısı olarak akademiada yer alan Ekofemizm (1974), kadının baskı altına alınmasıyla doğanın baskı altına alınmasının aynı kaynaktan yani erkek tarafından geldiğini savunmaktadırlar. Feminist hareketin çevreci hareket ile birleştirilmesini savunan Fransız feminist Françoise d’Eaubonne literatüre sokmuştur. Baskı kaynaklarının aynı olduğunu savunan ekofeministler, doğanın tahribinde genel olarak insan merkezci değil, erkek merkezci bir yıkımın olduğunu savunurlar. Ekofeminize göre sömürünün doğa üzerinde kalkmasıyla kadın üzerinde kalkması benzer sonuçlara sebep olacak ve doğa kendini kadın gibi yenileyebilecektir. Kadın sorunları ve çevresel sorunlar bu görüşe göre aynı görülmekte ve ataerkillik sistemine

bağlanmaktadır. Bu görüşe göre kadın da doğa gibi aynı baskıcı düşünce tarafından sömürülmektedir.

Dinlerin doğaya bakışı hümanist merkezlidir. Bugün yaşadığımız ekolojik kriz ile dinlerin işlevinden saptığı ve etkileme gücünün azaldığını göstermektedir. Çünkü Tanrı'nın yarattıklarını iyi olarak düşünen, doğal dünyayı iyiliksever bir Tanrı'nın eseri olarak gören insan, dünyayı iyi sayma ve koruma güdüsüyle donanması gerekirdi. Tevrat'ın yaratılış pasajı öyküsünde, “Tanrı her şeyi yarattıktan sonra bunun iyi olduğuna kanaat getirdi” denir. Buradan anlaşılacağı gibi Tanrı tarafından yaratılmak bile onu değerli ve kutsal görülmesine yetmekte, bu yaratılışın araçsal değil mistik olduğunu göstermektedir. Böylesine dinsel bir bakış açısı Tanrı'nın doğal yasalarının doğal teoloji olarak yorumlanmasıyla uyuşan bir yaklaşımdır. Bu teolojik bakış açısına göre toplum değil doğa kutsaldır. İnsanlar toplumdan uzaklaşıp doğayla bütünleştiklerinde Tanrı'ya yaklaşmış olurlar. Bu öğretilerin kutsal kitaplarda düstur edinilmesi zamanla ve doğa tahribinin önüne geçilmek için oluşturulmuştur. İlk zamanlarda böyle ilkelerin olmaması, insanda dinsel ruhsallığın olması, doğal olarak doğayı mistik ve kutsal kabul etmesine bağlanmaktadır.

Mitolojilerde ve semavi dinlerde Tanrı inancının doğadaki varlıklarda tezahürü olarak görülmesi ve bu inanışların Ritüel şeklinde pratiğe dönüşmesi, insanın henüz doğayla arasına bir sınır çizmediğini göstermektedir. Doğal nesnelerin kutsal olarak görülmesi ve tapınma objesi olması da bunun kanıtı olarak gösterilmektedir. Çoktanrılı dinlerde başta bitkiler olmak üzere doğadaki bütün varlıklar kutsal kabul edilmiştir. O dönemde doğadaki varlıklar Tanrı tarafından ve onların yardımcılarının mistik güçleri tarafından korunduğuna inanılmaktadır. Bu yüzden Tanrı'nın gazabından korunmak için onlar da doğal kaynakları koruma gereksinimi hissetmiştir. Doğa yasalarına karşı kendilerine izin verildiği gibi davranarak Tanrı'nın öfkesini yatıştırdıklarına inanan çok Tanrılı dinlerde, bu korkuyla doğayı korumuşlardır.

Doğa ve insanın bütünleşmesi, toplumsal dengeyi de sağladığından doğanın toplumsallığı ile insanın toplumsallaşması aynı ve bir olarak görülmektedir. Ekolojik dünya görüşü gereği, insan-doğa birlikteliğinin aynı ve tek kaynaklı olması, mistik olduğunu ve aynı gerçekliğin farklı parçaları olduğunu düşünmelerine yol açar.

Kadının kutsanmasında da benzer nitelikler görülmüş, kadın adet görme ve doğurma özellikleriyle kutsanmıştır. Bütün var olanların kutsal olması düşüncesi ve aynı enerjiyle yöneltildiklerini düşünme, doğa ve Tanrı'nın bir olduğu düşüncesini doğurmuştur. Mistik gelenekler, insan merkezli değil varlık merkezlidir dolayısıyla bu değer ve anlam doğada zaten vardır. Ayrıca mistik geleneklerde insan, üstün görülmemekte ve diğer varlıklarla eşit kabul edilmektedir.

Mistik geleneklerden olan Ahimsa'nın sözlük anlamı; öldürmeme, yaralamama, zarar vermemedir. Hinduizm, Budizm ve Caynizm gibi Hint kökenli dinlerdeki terim anlamı; düşünsel, sözel ve fiziki açıdan hiçbir canlı varlığı incitmeme şeklindedir. Tasavvuf felsefesinde de her şey birliğe yöneliktir. Yani, tüm doğa ve tüm varlıklar bütünlük içinde ele alınır. Bu bütünlüğü Yunus Emre, Tanrı'nın yaşamın içinde, insanın özünde olduğunu, başka bir âlemde aranmaması gerektiğini vurgulamak için söylemiştir. Dini-tasavvufi bu görüşlerin de belirttiği ortak yönlerden ötürü, ekolojinin doğaya bakış açısıyla aralarında benzerlikler vardır. Bu dini inançlar çerçevesinin dışında da “doğa, insanın hizmetine sunulmak için Tanrı tarafından yaratılmıştır”, düsturu da yaygın bir görüştür. İncil'deki ayette bu açıkça belirtilmektedir. İslam anlayışına göre de insan yaratılmışların en şerefli ve en üstünü olarak tasvir edilir. Bu anlayışın diğer dinlerin metinlerinde de görüldüğü ve bireyin çevreye karşı “sahip olma” ve “emanet olarak görme” şeklinde iki temel yönelimin ortaya çıktığı görülmektedir. Sahip olma anlayışı, Fromm'un da belirttiği gibi kullan-tüket-at mantığıyla hareket etmeyi ve değerden yoksunluğu belirtmiştir. İnsan, bu anlayışla doğaya yaklaştığı zaman doğaya zarar vermede bir sakınca görmez. Sahip olma anlayışı yerini emanet olarak görme eğilimi aldığında ise sorumluluk bilinci yükselir, ona hükmetme yerine ondan gereğince faydalanma ve koruma güdüsü harekete geçer.

Doğal çevrenin emanet olarak kendisine verildiğini düşünen insanın tutumu, doğayı israf etmeden ve kaynakları yerli yerinde ondan gerektirdiği şekliyle gerektiği kadar istifade etmesiyle bağdaşır şekildedir. Düşünen ve irdeleme yeteneği olan insan için bu konuda yeterince deliller vardır. Doğal denge konusu Rahman ayetinde: “O, göğü yükseltmiştir, dengeyi koymuştur. Artık dengeye tecavüz etmeyin. Dengeyi doğru tutun. Dengeyi bozmayın” ifadeleri açıkça doğa lehine söylenmiştir. Yaratılan varlıklar, yaratanın kendilerine verdiği haktan mahrum bırakılmaz. İslam'da da insan

sorumluluğunun ve haklarının yer aldığı birçok ayet bunu kanıtlamaktadır. Haklar sorumluluğu sadece izler, ondan önce gelmez. “Göğü yaratan Allah dengeyi de koymuştur, sakın dengeyi bozmayın” denmekte, başka bir ifade de; ”Allah’ın size emaneti olan kadınlara karşı hoşgörülü olunuz diye tabir edilen kutsal söylemde bile doğa için düstur edilen düşünce kadın için de benzer şekilde vurgulanmakta, kadın-doğa birlikteliği görülmektedir. Bu söylemin yanlış algılamalara yol açtığı düşünülmektedir. Kadının bir eşya, korunmaya muhtaç bir cins olduğu kutsal kitaplarda belirtilerek, bu ayrımın erkek bilincinde korunmaya muhtaç, öteki gibi yerleşmesine de sebep olduğu görülmektedir. Bu düsturdan iki anlam çıkmaktadır. Kadın fiziksel özelliğinden ötürü narindir, kaba kuvvet kullanarak incitmeyin, diğeri ise kadın da doğa gibi kullanılması ve tüketilmesi gereken bir metadır, erkekle bir tutmayın anlayışında toplanmakta ve genellikle ikinci düşünce toplumda uygulanmaktadır.

Doğayla iç içe yaşamdan kaynaklanan anaerkil sistemde kadın, doğadan gerekli şekilde faydalanan, doğayı yaşatıcı ve koruyucu model alan olarak göze çarpmaktadır. Ataerkil yapıyla birlikte kadının da doğanın da düzeni sarsılmış, ekolojik kriz ve kadın sorunları ortaya çıkmıştır. Bunu aşmanın en önemli yolu kadının toplumsal cinsiyet kalıplarından kurtulmasıyla mümkün olduğu belirtilir. Kadının doğayla ilk ilişkisi sorgulanarak ekolojik paradigmalar bunun üzerine inşa edilmelidir. Ekolojik krizin daha had safhalara gelmesinin önünü bu düşünceyle hareket edilmesine bağlayan ekolojistler, aksi takdirde ataerkil, sınıflı yaşam modeli kendini farklı şekillerde tekrar ettirecektir ve doğa da kadın da sorun olmaya devam edecektir demişlerdir. İnsan-doğa ilişkisinin bütünleyici ve hayatın devamını sağlayıcı bir şekilde sürdürülmesi için dini bakış açılarının koruyucu işlevlerinin güncellenmesi gerektiği belirtilir.

Din ve din öğretilerinin insan merkezli değil, eski anlayışlara göre varlık merkezli görünümüyle, doğaya hükmetme arzusu yerine emanet olarak görme mistik anlayışı oluşacaktır. Oysaki iyice irdelendiğinde görülecek ki dinler doğayla sağlıklı ilişki kurabilen insanı merkeze almaktadırlar ve iyi insan olabilmenin yollarından birinin de doğaya karşı aldıkları pozisyonun belirlediği görülmektedir.

Kadın ve Doğa İlişkisi Bağlamında Ekofeminizmin Sanata Yansıması adlı makalesinde Özgenç Erdoğan (2020), sosyolojik açıdan kadının konumu irdelenmiş ve erkeğe bağımlı ikircikli/öteki görülmesinde, fizyolojisinin dolayısıyla doğurganlık özelliğinin etkili olduğu gösterilmiş olsa da toplumsal cinsiyet kalıpyargılarıyla şekillenen bu bakış açılarının etkin olduğu görülmektedir. İnanç sisteminde gelişen anlayışların da bu bakış açısının şekillenmesinde çok büyük etkisi olmuştur

Ataerkil düşünceden kaynaklı yapı ve bu yapının öne çıkardığı felsefe de kadına bakış açısını olumsuz yönde etkilemiştir. İlk dönemlerde kutsallığın toprakla dolayısıyla kadınla özdeşleştirilmesi, kirlenmemiş saf özelliğinin üzerindeki perde kaldırılarak günahkâr ve günahların sebebi olarak görülmüş ve tahakküm altına alınma sebebi olarak kadına baskı uygulanmıştır. Ekofeminizm hareketinin oluşma sebebi de tam olarak bu doğa ve kadın sömürüsüne erkek tarafından gelen maddi-manevi sömürünün kaldırılması noktasındadır. Birçok yazılı kaynak bu sömürünün en önemli nedenini, batı felsefesinin düalist anlayışında görmekte ve bu anlayış doğrultusunda ortaya çıkıp yayıldığını düşünmektedir. Ekofeminizmin sanatla bağlantısının incelendiği bu makalede; kadın doğa ilişkisinin tarihi sorgulanarak, kadının bu duruma nasıl getirildiği araştırılmış ve sanatsal platformlarda çeşitli şekillerde sunulmuştur (Özgenç Erdoğan, 2020: 35).

Ana tanrıça kültü, kadının toprak aracılığıyla doğa ile kurduğu ilişki yüceltilmiş ve kadın mistik ve kutsal görülmüştür. Kadının doğurganlığı ile doğanın yenilenmesi benzetilerek, doğaya karşı korunmasız olan arkaik erkek zihniyeti, kadını da doğayı da koruyarak aslında kendi yaşamını koruma altına almıştır. Yerleşik düzenin oluşmasıyla ekonominin el değiştirmesi dolayısıyla anaerkil yani Ana Tanrıçanın yerini Göksel Eril Tanrılar almış ve toplumsal rollerle birlikte kalıpyargılar da kadının aleyhine gelişerek sosyokültürel yaşam içinde konumunu belirginleştirmiştir.

Yerleşik yaşamın korunması ve sürdürülmesi gerektiği fikirlerinden yola çıkarak artık mistik güçlerin değil, aklın önemli olduğu anlaşılmış ve aklın da ilk dönem filozoflarının erkeğe lütfetmesi dolayısıyla akıl-erkek tasavvurları geliştirilerek, kadın akıldan yoksun, duygularıyla hareket eden bir cins olarak görülüp aşağılanmış ve ikinci cins durumuna düşürülerek, gittikçe gerilemeye başlamıştır.

Doğa ve kadının nesneleştirilmesi, tahakküm altına alınmasını gerektirmiştir. Batının bu algısının oluşmasında da Platon ve Aristoteles'in etkili olduğu belirtilmektedir. Platon idealar dünyasında bunu akılla ve dolayısıyla erkek cinsinin bir parçası olarak temellendirmiş ve doğayı da kadın gibi dizginlenmesi gereken bir materyal olarak göstermiş dolayısıyla dişil olanın beden ve doğayla özdeşliğini, eril olanın akıl ile bağdaşlığını savunmuştur. Bu genelleme ile doğanın ve kadının değersizleşmesine yol açtıkları ve bu iki nesnenin erkeğe hizmet için yaratılmış olduğu düşüncesini doğurduğu savlarıyla yeni düzenin bu temeller üzerine inşa edilmesine sebebiyet verdiği vurgulanmıştır (Kıran, 2019: 357). Aydınlanma döneminde doğa tahakküm altındaydı. Bu sömürüden faydalanarak doğaya bakış açılarının kadına çevrilmesine sebep olanlardan en önemlisinin Francis Bacon (1561-1626) olduğu belirtilmekte ve “doğanın dişil, bilimin eril olduğu” düşüncesini yayarak, “insan doğayı anlar ve hükmeder” anlayışıyla bazı olumsuzluklara neden olduğu görülmektedir. Bu görüşü hem nesnelerin özelliklerine hem de kadının zihnine bakarak geneller (Bacon, 2012: 15) ve doğal seleksiyonu savunarak evrimsel bakış açısıyla bu durumu savunur. Platon'dan günümüze kadar bu bakış açıları, eril hâkimiyetin kadın ve doğaya karşı olan bu baskıcı tutumunun ilk ve en önemli nedenleri olarak görülmektedir.

Kadın ve doğa üzerindeki egemenliğin ve tahakkümün eril zihniyet ile ilişkili olduğunu gören çevreci feministler bu durumu tarihi, sosyal ve felsefik temellere dayandırmışlardır. Çevre sanatının gelişmesiyle birlikte doğayı taklit etme ve kopyalama yerine estetize bir şekilde yansıtma ön plana çıkmaktadır. Ekofeminizmin sanata yansması daha çok kadın çalışmacılar tarafından yürütülmektedir. Çünkü ekofeminizm, Gaia ve toprak ana fikirleriyle bağlantılı olmuş bir sanat akımıdır ve gezegeni ilk zamanlardaki gibi kadının koruyacağı anlayışıyla hareket ederek aktivist bir duruş sergilemişlerdir (Özgenç Erdoğan, 2020: 39-41). Çevreci yaklaşımlara güçlü bir muhalefet alanı yaratan ekofeminizm, çevre problemlerinin kadın-doğa bağlantısı üzerinden hareket ederek yeni bakış açıları sunmuştur. Doğa-insan ilişkisi açısından bakıldığında; içinde hiçbir ayrıştırıcı, ideolojik, felsefik, siyasi ayırım katmaksızın doğa ve doğaya ait tüm yaşamlara saygı düstur edinilmiştir. Bu anlayışın uygulanması ve insani olana yönelim sadece ekofeministler ya da çevrecilerin katkılarıyla değil, aktivistlerin ve sanatçıların da dâhil olduğu geniş bir yelpazede sorunların tartışılması

ve öneriler sunularak genişletilmesi, uygulanması gerekmektedir. Bu değere sahip çıkmaksa tüm insanlığın görevidir. Bu doğrultuda sanatın, toplumun doğa bilincine erişmesi açısından edineceği roller yadsınamaz bir aciliyet içermektedir (Özgenç Erdoğan, 2020: 44-45).

2.1.1. Psikanalist Feminist Kuram Açısından Kadın Ağıtlarının Toplumsal İşlevleri

Kadın Cinsiyetinin Toplumsal Yönleri Üzerine Yapılan Çalışmalar

Psikanalizin 1900'lü yıllarda yaygınlaşması, insanın biyolojik olarak incelenmesiyle başlamıştır. Biyolojik olarak incelenen insanın, bu durumda yetersiz bazı durumlar ortaya koyduğunu farkedilen bilimci, daha sonra dilbilimsel bir yaklaşımla kadının kültürün bir parçası olduğunu görmüş ve kadın, sessizliğinin evrensel ve değişmez bazı durumların sonuçları olarak değerlendirilmiştir. 1960'lardan sonra psikanalizde kadın dili ya da kadın yazını incelenerek kadın hakkında tahakküm edilen bütün fikirler yapı bozuma uğratılmış (deconstruction) feminist bakış açısıyla bu değerlendirilme yapılarak, kadın dilinin gizli yönleri keşfedilmeye başlanmış ve kadın diline yeni yorumlar getirilmiştir. Freud'un biyolojik olarak, Lacan'ın ise dilbilimsel olarak mizojinist yaklaştığı kadına, dönem koşullarının aleyhte etkisi büyük olmuştur. Lacan, insan bilinçdışını dilbilimsel açıdan inceleyen bir psikanalist ve Freud taraftarı yorumlarıyla antifeminist tavırlar sergilemiştir. Fransa'da yaşayan ve Fransız feministler olarak da adlandırılan Julia Kristeva, Luce Irigaray ve Helene Cixous, Freud ve Lacan'ın kadın hakkındaki olumsuz düşüncelerini eleştirerek, farklı yorum ve düşüncelerle psikanalist feminizmin ortaya çıkması ve gelişmesine destek olmuşlardır.

Psikanalist feminizmin "kadın dili"ne ilişkin teorilerinin üzerine kurulduğu dönem Lacan'ın¹⁴ "imgesel düzen" olarak tanımladığı dönemdir (Demirkan, 2003: 15-16). Sembolik düzenin babanın düzeni olduğu ve imgesel düzenin de annenin düzeni olduğu belirtilmiştir. İmgesel alanın egonun ayna evresi sırasında yansıyan imgesiyle, kişinin kendini tanımlaması ve bunun sonucunda narsizm ile birlikte kişinin kendine

¹⁴ Freud ve Lacan kadın doğasının farklılığını cinsellik ve dil üzerinden tanımlamaktadır. Daha geniş bilgi için bkz., Demirkan, Volkan (2003). Kadın Sessizliğine Psikanalist Feminist Bir Yaklaşım, Örnek: Dora ve Cazibe, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Türkel Minibaş, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, İstanbul.

yabancılaştığı alanı tanımlamak için bu terim kullanılmıştır. Lacan, kadının imgesel düzenden sembolik düzene geçişinin psikanalizle mümkün olabileceğini belirtmiştir. İmgesel düzenin sembolik düzenden önce olduğu ve şiirin de bilinçdışı bir dışavurum olduğu belirtilerek, bu durumda ilk şiirin kadın tarafından rüyaya benzer bir yapıda ortaya çıktığı, sayıklama olarak görülen bu türün, kadının ilk yaratımı olduğu savını kabul ettikleri görülmektedir. Kadın, ataerkinin yani erkeğin bilinçdışıdır diyen Irigaray (1985), erkeklerin başarısız bir şekilde bastırdıkları ve kadınların da çığlık olarak, ağlama ve ağıt olarak dile getirdikleri bu bilinçdışı, erkeğin kendinde yok saydıkları bu meziyetin aslında kadının doğasıyla ortaya çıktığını savunmuştur.

Ağıtlarda kullanılan ilençlerin büyüsel bir tarafı vardır. Kadın ilençlerde bulunduğu bunun gerçekleşeceğine de inanmaktadır. Dolayısıyla bu duygu ve düşüncesiyle büyücü niteliği de kazanmaktadır. Ağlama, haykırma (kadın sesinin doğal olarak tiz ve ince olması güçsüzlüğüne bağlanmaktadır), saç-baş yolma (mazoşizme yorumlanmaktadır, karşıt tepki verme), kahkaha atması (Medusa kahkası, manipüle eden, erkeğin gücünü elinden alan kadın gibi görülmektedir) gibi eylemsel durumların da histerik olmasıyla özdeşleşmiştir. Büyücünün ve histerik kişinin sanatsal yapıtlarda üretime çok büyük katkıları olmakla birlikte, bu iki niteliği kadının tek başına yüklenmesi sessizliğinin de altında derin anlamlar olduğunu göstermektedir. Ayrıca ağıtların içeriğindeki imgesel yapıdan yola çıkarsak, kadın kullandığı dil ile sanatsal üretimler yaratmış ve sembolik düzende işlevsel üretimler gerçekleştirmiştir diyebiliriz. Erkek, sembolik alanda hapsolmüştür fakat kadın sembolik alana daha gevşek bağlarla bağlıdır, onu dönüştürüp kendi diliyle harmanlayabilme gücüne sahiptir. Bu durumda kadının konuşmasında ve yazısında müziğin çağrışımsal mantık etkisi daha baskındır diyebiliriz. Bilinçdışıyla, imgelerle düşünen kadın, dilinin akışkan ve değişken yapısı düşünüldüğünde, felsefe ve edebiyatın analitik mantığını daha etkileyici ve yaratıcı bir yapıda kullanabildiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Feodal toplumda sesini duyuramayan kadın, sesini duyurabilmek ve ötekiliğini protesto edebilmek için kayıp arkasında aşırı büyük hareketler sergilemek zorunda kalmıştır. Kadın o “an” tek şansının bedenini ve sesini parçalamak olduğunu bilir. Ağıt yaktığı mekânların farklılaştığı fakat kaybın ilk günlerinde yaptığı taşkınlığın nasıl, nerde olduğunun önemsiz olduğunu gören kadın, isyan edercesine toplumsal alanlarda rahat hareket imkânı da yakalamış olmaktadır¹⁵. Kadının ilk dönemdeki mistik ve yaratıcı gücüne kavuşması gerektiğini savunan feministler, kadının bu duruma gelmesine sebep olan akım ve ekolleri eleştirmiş ve bunun nedenlerini kadının da sorgulaması gerektiğini, doğasına uygun bu hareketlerin öncüsü olması gerektiğini ve kadınlığından ödün vermeden yazın alanında bir dil oluşturması gerektiğini savunmuşlardır.

Feminizm, kökeninde Latince kadın manasına gelen “femine” kelimesinden türeyen ve cinslerin (kadın ve erkeğin) eşitliği kuramına dayanan, kadınlara eşit haklar isteyen, temelde kadın ile erkek arasındaki iktidar ilişkisini değiştirmeyi amaçlayan bir siyasal akımdır. Bu akım aynı zamanda kadınların kurtuluş hareketi olarak görülmekte ve insanlığın yarısını oluşturan bir demografik grubun ve uygarlık tarihi boyunca hep ikincil konumda yaşamak zorunda kalan bir cinsin (kadınların) bu durumdan kurtuluşunu önemsemektedir. Toplumsal bir hareket olarak başlayan akımın politik olarak ilerlemesi ve uluslararası boyutlara ulaşan ideolojik yankısı sayesinde ki kadının yetenekleriyle varlığı, felsefik ve sosyolojik boyutlarda da araştırma nesnesine dönüşmüştür (Arat, 2010: 25-26).

Feminist Sanatın Kadın Algısı Üzerine Etkisi adlı makalesinde Bircan (2019), Feminist kuramın, toplumsal cinsiyet anlamlandırmalarındaki söylemsel çözümlemelerini, diğer politik ve kurumsal alanlarla ilişkilendirerek aktarması gerektiğini savunmuştur. Butler’dan yola çıkarak, kadının yeniden anlamlandırma ve yeni durumlara uygun üretimlerini değerlendirmiş ve bunu özne olarak gerçekleştirmesi gerektiğini savunmuştur. Yani kadının öncelikle kendisini kalıpyargılardan kurtararak, kendisine benimsetilen güzel, alımlı ve yüce misyonlarının dışında kendi bedensel ve ruhsal özelliklerinin gerektirdiği yönlerde hareket etmesi gerektiği vurgulanmıştır. Feminist sanatın amacı da bu noktada kadına destek olmaktır. Feminist sanat her dönemde

¹⁵ Histerik ve büyücü kadınlar için detaylı bilgi bkz., Cixous, Helen (1985). The Laugh of the Medusa, New French Feminisms: An Anthology (eds. Marks, Elaine and Courtivron, Isabelle), GB: The Harvester Press.

kadının çok yönlülüğüne vurgu yapmış, yaratma ve üretme becerisine saygı duyulması gerektiğini savunmuş ve sanattaki her tür ötekileştirici tavra karşı çıkmıştır (Bircan, 2019: 115-116).

Agonistik Feminizm Tartışmaları Bağlamında Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek adlı Yüksek lisans tezinde Öztürk (2015). Butler'ın sözünden yola çıkarak birisini yitirme olarak açıkladığı yas kavramına feminist kuram kapsamında açıklamalar getirmiştir. Butler, birini yitirme sonucu oluşan kaybın ve arkasından yaşanan yasın, bizi yeni bir oluşuma ve koşula hazırlanmak konusunda yapıcı bir işlevi olduğunu da öne sürer. Yas'ın özdeşleşme gibi psikolojik gereksinim duyulmaksızın insanları biraraya getirebilen insani bir görev olduğunun altını çizer. Butler'ın vurgulamak istediği, bir yasla öncelikle bir kaybın farkına varmış olduğumuz ve bu kaybın “ben” denilen varlığı oluşturan ciddi bir kayıp olduğudur. Buradaki ilişki, farklılıklarımızla oluşturduğumuz çoğulluğa gönderme yapmaktadır (Butler, 2005: 37). Yazar, yas türünden derin acı ve hüznün, bireyi derin ye'is'e sürüklediği, yalnızlaştırıp bireyselleştirdiği anlayışına karşı çıkar. Kişiyi yaşamdan izole ettiği anlayışı yas/taziye oluşumunun birleştirici yönünü inkâr anlamına gelir. Oysa yas, kolektif bütünlüğün içinde, toplumsal bir ilişkiselliği zorunlu kılan bir oluşumdur. Acı ve kederin tarafsız olması gerektiği ve insani olan bu tür yaklaşımların herhangi bir ideolojik fikirle bağdaşmayacağı savunulur (Butler, 2005: 45). Agonistik davranışın ritüel davranışa yol açtığı, ritüel ve nümayişin (gösteri) davranışları en yaygın agonistik davranış olduğu görülmektedir.

Kadın Psikolojisi adlı kitabında Horney (2019), Freud'un erkek ve kadınla ilgili görüşlerini eleştirerek kadın özelinde açıklamalarının yetersiz ve kişisel olduğunu vurgulamıştır. Freud'un hiçbir sağlam dayanağı olmadan kadını aşağılayan görüşlerini ileriki zamanlarda değiştirdiğini ve toplumsal bazı durumlardan etkilenerek kadın ve erkek farklılığının kısmen psiko-sosyal davranışa yönlendirilmesinin gerekçesi olabileceğini ve kültürel nedenlere bağlanabileceğini belirtmiştir. Her kültür ve farklı toplumlar da cinsiyet ile ilgili durumların farklı yansıdığı belirtilmiştir. Kadınların edilgin olmasını talep eden sosyal yapılara karşı durulması gerektiği belirtilerek, bastırılmanın farkedilmesi talep edilmektedir. Baskılamanın bastıranda ruhsal anlamda mazoşist eğilimler doğurduğu görülmektedir. Mazoşist eğilimli kadınlığın üretilmesi ve kadının içe dönük yıkıcı eğilimlerinin cinsellikle ortaya çıkması doğal bir sonuç olarak

görülmektedir. Özünde biyolojik bir yönelim olduğu belirtilmiş ve Freud bu eğilimi ilkeleri yüzünden göremediği için eleştirilmiştir. Freud kültürel olarak kadını incelemeyeceği için kadın psikolojisini eksik ve hatalı göstermiştir. Her kültürde kadın farklıdır, bu farklılığın sosyal koşullarda aranması ve bu koşullar dikkate alınarak kadın ruhsal yapısı hakkında fikir yürütülmesi gerekmektedir.

Psikanaliz Kadını Nereye Koyuyor? Psikanalizde Mazoşizm ve Kadın adlı bildirisinde Anlı (2009), Psikanaliz/psikanalitik bakış açısıyla kadın gelişim modelleri incelenerek sınıflandırılmıştır; mazoşizm, penis haseti, pasiflik gibi pasifize edici durumlarla tasnif edilen kadın, bu bakış açıları yüzünden hastalıklı lanse edilmiştir. Freud kuramı kapsamında kadın mazoşizmi ele alınmış ve mazoşizm sınıflandırılarak kadın özelinde açıklamalar getirilmiştir. Mazoşizm, dışa çevrilemeyen saldırganlığın içe yönelerek yıkıcı eğilimlerin cinsel anlamda kullanılmasıdır. Freud tarafından üçe ayrılan bu mazoşizm; erotojenik, ahlaki ve dişil olarak ifade edilmiştir. Kadını özellikle dişil mazoşizm kapsamında inceleyip aşağılayan Freud, psikanalizin oluşma aşamasında bunu yaydığı için kadın aleyhine ciddi yankılar uyandırmıştır.

Bu çalışmada kadın mazoşizmi çeşitli hipotezler geliştirilerek anlaşılmaya çalışılmıştır. Sosyokültürel güçler tarafından belirlenen ve kadının nesneden özneye dönüştürülmek istenmesinin gerekçesi olarak, acıyı kendi bedenine uygulaması gösterilmiştir. Mazoşist olarak görülen kadının, kendisine layık görülen hayattan memnuniyetsizliğinin göstergesi ve dışavurumu olduğu görülmemiş, dolayısıyla bu isyan ve protesto içerikli bedeni yaralama hareketi yanlış lanse edilmiştir. İlk nesnesinden vazgeçme dürtüsü ile ortaya çıkan mazoşist yaklaşım, kadının ötekine yapamadığını kendi bedenine yaparak yer-yön değiştirme mekanizması ile bu duyguyu sağalttığı görülmüştür. Sadistin ötekine doğrudan yapabildiği her türlü eylemi mazoşist kendi bedenine yapmaktadır.

Mazoşistik tatmin, sadece fiziksel şiddetle doyuma ulaşmaz; bu tatmin zihinsel işkence görme, aşağılanma ya da kaygı ve suçluluk hisleriyle de ortaya çıkabilmektedir. Mazoşizmin görünümdeki tanımları ise şu şekillerde ele alınır; mazoşizm, agresyonun içselleştirilmesidir dolayısıyla bir yer-yön değişimi söz konusudur. Sadistik duygunun kişinin kendi kendisine yönelmesidir, böylece nesne saldırıdan korunmuş olmaktadır.

Anksiyetenin libidinalize edilmesine olanak tanır. Acının erotize edilmesidir (Blum, 1976:159).

Laplanche ve Pontalis'e göre mazoşizm, cinsel sapma olarak görülür. Yani, tatminin nesne tarafından verilen aşağılanma ya da acı çekmeye bağlı olduğu cinsel bir yer-yön değiştirme mekanizması işlevi gördüğü belirtilir (Laplanche & Pontalis, 1974: 89). A Critical Dictionary of Psychoanalysis (Rycroft, 1977: 97) adlı kitapta kavram şu şekilde açıklanmıştır; kişinin aşağılanmaktan ve bu durum sonucu kendine acı vermekten, cinsel türden bir haz almasıdır.

Freud, mazoşizmi çocukluk cinselliğine bağlayarak "id" ile hareket ettiğini dolayısıyla sapkınlık olarak belirlemiştir. Bu id etkisi birincil mazoşizm olarak görülmekte ve ölüm içgüdüsünün, kişinin kendine yönelmesi olarak da tasnif edilir. İkincil mazoşizm ise sadistiktir yani kişinin yer-yön değişimi ile başkasına saldırısının engellenmesi sonucu kendine yönelmesidir (Freud, 1924: 192). Her iki cinsten de olabilmesine rağmen, erkeklerin bu yöndeki fantezileri incelendiğinde bunların kişiyi tipik olarak dişil bir konuma soktuğu fark edilebilir; yani kastre edilmiş, kendisiyle çiftleşilmiş ya da bir bebek doğurmuş kadına yakıştırıldığı görülmektedir. Sonuç olarak; Psikanalizin oluşması ve gelişmesi aşamalarında Freud'un dişil mazoşizmi ayrı bir biçimde ele alması ile psişik alanın kadına bakış açısını etkilemiştir.

Evrimsel süreç içerisinde kadın kimliğini "pasiflik ve edilgenlikle" tanımlayan bilimadamları, kadının hastalıklı ve zayıf karakterli oluşuna adeta zemin hazırlamışlardır. Bu düşünceler dolayısıyla kadını önce hasta edip sonra üzerinde deney yaparak hastalığın biyolojik yani doğasından kaynaklı olduğunu ve toplumsal yapının etkisinin olmadığı ispat edilmeye çalışılarak, kadın ötekileştirilmiştir diyebiliriz.

Kadın kendisine benimsetilen kadınlık biçimini kabul etmek ve benimsemek zorunda kalmıştır. Bu sistem kadının kendi var oluşunu yaşamasına izin vermemektedir. Bir cins başka bir cinsin varlığına müsaade etmez, onun öznelliğini ellerinden alırsa, kendi gücünü ve taleplerini öne atmış olur ve gücünü diğer cins üzerinde kutsamış olur. Ataerkil toplumlarda kız çocuğuna gösterilen ilginin eksikliği dolayısıyla, kız çocuğu ödipal evrede erkek çocuktan farklı olarak, bağ kurduğu ilk nesneyi terk etmek ve diğer

nesnenin sevgisini kazanmak durumundadır. Dolayısıyla bu durum, kadın akımlarının doğmasına sebep olan erkek egemenliğin kadın hakkında mizoşinist ve pejoratif yaklaşımıdır. Kadının histerik veya mazoşist yönü bazı sanatsal üretimlerde önemli özellikler olarak görülmesine rağmen bu nitelikler hastalıklı bir yapının göstergesi olarak lanse edilmiştir. Kadın, erkek egemen toplum içinde üretime ve geleceği sürdürmeye devam edebilmesi için özellikle korunmak için kendi içinde bazı savunma mekanizmaları geliştirmiştir.

Kadın folkloru çalışmaları, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin vurgulanmaya başladığı Feminist kuramlar çerçevesinde ele alınmaya başlanmıştır. Anadolu kültüründeki kadın imajı ve bunun ağıtlardaki yansıması bölge sosyo-kültürel bağlamında irdelenerek, kadının sosyal statüsü ve toplumsal kalıpyargılar dikkate alınarak ağıtlar aracılığıyla tespit edilmiştir. Cinsiyet eşitsizliğinden ziyade gelenekte kadının sosyal statüsü ve kadın yaratımı olan ağıtların oluşumu değerlendirilmiştir.

Birey, içinde doğduğu kültürün cinsiyet algısına göre rolünü belirler. Dolayısıyla “toplum” psikolojik yapıyı oluşturuyorsa, Freud’un süperegö kavramındaki “üst benlik”in yani toplum’un hem biyolojik hem de psikolojik yapıyı biçimlendireceğini söylemek de mümkündür. Ona göre kadın bulunduğu toplum içinde “erkek olmayan” ya da “eksik erkek” olarak tanımlanır, bu nedenle de bir özne olarak görülmez. Lacan da buna benzer şekilde “kadın yoktur”, erkek egemen sistemin oluşturduğu dil ve bu dilin bize öğrettiği bir düzen vardır demiştir. Bu düzen içinde kadının erkek ile aynı konumda yer alması imkansızlaşmıştır ki bunun en basit örneği Adem ile Havva mitindedir. Dolayısıyla cinsiyet ve toplumsal cinsiyet babaerkiil yasa tarafından oluşurken hem eril hem de dişil konum imlenen, babaerkiil yasa ise imleyen olarak karşımıza çıkar (Arslan 2020: 15-16). Genellikle kadın yaratımı olan ağıtların söyleniş nedenleri üzerinde durularak, kadının sosyal rolleriyle ilgili (ekonomik nedenlerden ötürü erkeğe bağlı) serzenişleri feminist kuram çerçevesinde ele alınmıştır. Kadının konumunu genel olarak belirten yaklaşımları aktardıktan sonra toplumsal cinsiyet ve kadının bunu ifade biçimlerine değinilecektir. Kadın neden ağıt yakar? Kadın ağıtlarda ne ifade eder? Kadının kaybettiğini düşündüğü ve üzerine ağıt yaktığı aslında nedir?, gibi sorulara cevaplar aranarak, kadın psikolojisinin ağıtlara ve ağıt törenlerinde yakılan ağıtların sözlerinden yola çıkarak, sembolik anlamları ve davranışa yansıyan yönleri hakkında

fikir yürütülebilir. Ayrıca ağıt yakan kadının; ücretsiz ev işçisi, toplumsal cinsiyet baskısına maruz kalan, ekonomik özgürlüğü olmayan kadın olduğu görülmektedir. Kadının bir kayıp karşısındaki olağanüstü yoksunluk ve çaresizlik görüntüsü, kendisine aynı zamanda kendi duygularını, kapalı bir işlevle gerçekleştirmiş olsa bile, açığa çıkarma mecraları sunmaktadır.

Foucault'tan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri adlı makalesinde Sarıtaş (2016); kendi varlığında ısrar eden özne, tanınmak için şiddetli bir arzu duyar; bu öznenin kendi madduniyetidir. Maddun olan birey, kendi olarak madduniyetini ifade edemez, hep kolektif olarak konuşur. Konuşması bile anlaşılır olmayan mırıltı şeklinde çıkar. Birey olarak konuşmaya başladığında ise artık maddun değildir, koşullarına neden bu kadar derinden bağlı olduğunu böylece açıklar. Kendi varlığıyla hareket edemeyen insan, tanınmak için de mücadele etmez. Egemen söylem nasıl tanımlamışsa ona göre hareket eder. Toplumsal kategoriler, madduniyet ve varoluşu bir arada imlerler (...). Varlık hep başka bir yerden ihsan edildiğinde, tabiyet varolmaya duyulan arzuyu sömürür, var olabilmek için Öteki'ne ilksel bir savunmasızlık niteliği atfeder (Butler, 2005b: 27, aktaran; Sarıtaş, 2016: 310-311).

Ölümü ölüm olarak algılamamıza neden olan yorumlayıcı çerçeve, yas tutmamızı engelleyerek aslında öfkelenmemizi de engeller, zira 'açık yas, öfkeyle ilgilidir' (Butler, 20 iS, s. 43, aktaran; Sarıtaş, 2016: 315-316). Irk, din ve etnisite ayrımına dayalı normatif insanlık tanımının yarattığı tanımın taraflı olduğu ve bu tanımın istikrarsızlığını gören feminist akım, bu tanıma daha fazla ifşa ediyor ve insanlık tanımının ufku genişletmeye çağırıyor. Yas, yaşanabilir bir yaşam sahibi olup olmamanın turnusol kâğıdı işlevini görür; idrak edilemez yaşamlar aynı zamanda yası tutulamaz ölümlerdir. Yasın inkârı ise yalnızca ötekilere karşı sorumluluğun değil aynı zamanda hayatta kalmak için onlara duyulan bağımlılığın da inkârı anlamına gelir. Varoluşsal bağımlılık, yaşamın kırılganlığının nedenidir; yasin ve bağımlılığın inkârı ise kırılganlığın inkârına ve sahte özerklik fantezilerine neden olur (Sarıtaş, 2016: 323-324). Kadın en çok doğurduğuna haykırır, çünkü geleceği elinden kayıp gitmiştir. Yapmak isteyip de yapamadığı tüm öznesel durumları çocuklarından bekleyen feodal toplumlardaki kadınlar, libidolarını çocuklarını yetiştirmek ve çocuklarının kendi istedikleri özneliği kazanmalarına şahit olmayı isteme üzerine kurarlar.

Çocukları geleceği ele aldığında, kadın mutludur ve istediği yerde konumlanma hakkına sahip olacağı için çocuğu üzerinden güç kazanabilmektedir.

İnsanın doğası adlı kitabının sekizinci bölümünde Adler (2017), kadın-erkek işbölümünün yaşamsal bir gereklilik olduğunu ve bu gerekliliği yerine getiren insanların huzurlu ve mutlu bir yaşam süreceğini belirterek, aksi durumlarda insan ilişkilerinin kaosa neden olacağını vurgulamıştır. Kadın erkeğin karmaşasıdır derken, kadının bir ruhu olup olmadığı sorunsalı ortaçağa dayandırılan bazı kavramlarla ve kutsal kitap ile Homeros'un kadını aşağılayan kötülüklerin/günahın kaynağı olarak göstermesiyle açıklamıştır. Kadının bu duruma düşürülmesini sağlayan erkek, yeteneklerini görmezden gelerek ve gücünü önyargıyla engelleyerek bunu başarmıştır. Kendini yetersiz ve yeteneksiz gören kadın da bu önyargılar doğrultusunda erkeğe boyun eğmiştir.

Kadın ve Sosyalizm adlı kitabının 1.bölümü olan İlkel Toplumda Kadının Konumu, İlk Çağların Ana dönemleri adlı başlıkta Bebel (2013), Tarih öncesinden Kapitalizme uzanan bir süreci açıklamıştır. Kadın ve işçinin ortak yanının ezilen taraf olmalarından kaynaklandığını, baskı biçimlerinin zaman içinde ve çeşitli ülkelerde değiştiğini fakat baskının kaldığını detaylarıyla açıklamıştır. Ekolojik yaklaşımın da temel savını oluşturan bu düşüncede, Marx, Engels ve Lenin'in ortak düşüncelerini içeren *Kadın ve Aile* adlı kitap, aynı zamanda tarih öncesi çağlarda toplumsal cinsiyet ile ilgili bilgiler sunan ilk çalışmalardan biridir. Engels'in 1884'te yayımlanan *Ailenin, Özel Mülkiyet'in ve Devletin Kökeni* isimli çalışması bu konuda önemli bilgiler sunmaktadır. Yunan ve Roma yazılı kaynaklarına dayanan bu etnografik araştırma, dayandığı sonuçlar hiçbir arkeolojik bulguyla test edilememektedir.

Engels, anaerkil ilkel komünal düzenden ataerkil toplum yapısına geçiş ile kadının gerileyen statüsünü bu kitabın Aile Bölümü'nde ele almıştır. Kadının iktisadi çöküşünü, kadın-erkek arasında daha önceki toplumsal durumlardan bize miras kalmış bulunan eşitsizlikten kaynaklandığını, bu durumun da hiçbir zaman kadının iktisadi baskı altında oluşunun nedeni değil, sonucu olduğunu belirtmiştir. Çalışma, sınıflı ve sınıfsız toplumların bir karşılaştırmasıdır. Konuya evrimsel bir çerçeveden bakan Engels, özel mülkiyetin nasıl ortaya çıktığını ve ortaya çıkar çıkmaz nasıl temel ekonomik birim

olarak aileyi, mülkiyet eşitsizliğini ve son olarak da sömürüye dayanan sınıflı toplumları yaratarak eşitlikli bir kabile düzenini bozduğunu göstermektedir.

Kadın Beyni adlı kitabında Brezendine (2011), kadınların ve erkeklerin yaşam koşullarındaki farklılıkların hem davranışsal hem de biyolojik bazı etkenlerin aktifleşmesinden etkilenerek oluştuğunu ve tüm bu tepkimelerin hem biyolojik hem de sosyolojik temellerinin sonucu olarak ortaya çıktığını vurgulamıştır. Empati yeteneğinin dişil bir yeti olduğundan söz ederek, kız çocukların neredeyse bebek denecek yaşta kazanılmış bir becerisi olduğunu öne sürmüştür. Bu yeteneğin daha sonra bazı çevresel etkenlerin etkisiyle kız çocuklar üzerinde ömür boyu sürebilecek bazı travmalara neden olabileceği açıklanarak, empatinin çevresel faktörlerle hem takdir edilip geliştirilebileceği hem de engellenerek azaltılabileceği vurgulanmıştır.

Kitabın diğer bölümlerinde de genel olarak kadınların doğdukları ilk andan itibaren ayrıntıcı olmalarını; yüz okuma konusunda ve konuşma konusunda yetenekli ve istekli olduklarını aktararak bu durumun da biyokimyasal nedenlerine şöyle değinmiştir; kadın hafızası özellikle duygusal detaylar konusunda hassastır. Bunun nedeni ise yazara göre, kadınların amigdalaları erkeklere göre daha kolay harekete geçme potansiyelindedir. Amigdala özellikle gerilim yaratan durumlara karşı bir tepkidir. Amigdala ne kadar güçlü tepki verirse hipokampus de o an veya deneyimle ilgili olarak o kadar anı depolayacaktır. Bilim insanlarına göre kadınların daha geniş bir hipokampusleri vardır ve bu yetenekleri doğrultusunda kadınların, iyi ya da kötü duygusal deneyimlerin ayrıntıları söz konusu olduğunda; ne zaman oldu, kimler vardı, hava nasıldı, restoran nasıl kokuyordu gibi ayrıntılara odaklanmalarını daha geniş bir hafızaları olduğuna bağlamışlardır. Tüm bu yaşanmışlıkların sonucu olarak öfke kontrolü ve diğer oto kontrol sistemlerini çok iyi kontrol edebildiklerini, bu sayede daha uyumlu ve barışçıl olabildikleri üzerinden örneklerle konu pekiştirilmiştir. Ağrıların kadınlar tarafından yakılmasının önemli bir gerekçesi de ölüm olayını duyduklarında ölen kişiyi ve toplumsal statüsünü çok hızlı bir şekilde hafızasında canlandırıp, onunla ilgili methiyeleri hemen düzebilme yeteneğinde görülmektedir.

Kitap sadece kadınların nörobiyolojik ve kimyasal özelliklerinin doğal tepkimelerini açıklamıyor, bunun nedenlerine ve erkeklerle karşılaştırmasına sıklıkla değiniyor. Kadını erkekten ayrıcalıklı kılan bu nitelik, toplumsal kalıpyargılar nedeniyle kadında zorunlu olarak ortaya çıktığını düşünmek olasıdır.

Kadın, İkinci Cins, Genç Kızlık Çağı adlı kitapta Beauvoir (1993), Kadının ne olduğundan yola çıkarak, toplumsal olarak hangi sıkıntılardan geçtiğini referans göstererek aktarmış ve kadın sorununun nasıl başladığına ilişkin tarihçesini de çok özenli bir şekilde sunmuştur. Erkeklerle ilgili neden kitap yazılmadığını da asıl sorunsalın kadın olduğunun altını çizmek için kullanmıştır. Öteki cins olarak adlandırmasının nereden çıktığını E.Levinas'ın öteki varlık tanımlanmasından doğduğunu ve karşı kutup olan kadının ayrıcalıklı olan erkekten nasıl farklı görüldüğünü belirtmiştir. Kadının toplumsal ve iktisadi hayatta nasıl ikircikli (öteki) olarak görüldüğü ve dışlanmış ezilmiş olduğunu hisseden kadının nasıl bu duruma geldiği girişte bazı kaynakları ve tarihleri ele alarak açıklamıştır.

Yazgı olarak adlandırdığı bölümde, kadın-erkek arasındaki biyolojik farklılıkların kadınıla erkeği farklılaştırmak için yeterli olmadığı, hatta kadını bu noktada vurmanın da erkek hegemonyasının çıkarı gereği ortaya çıktığı ve erkeğin uyguladığı yanlışlar olduğu belirtilmiştir. Biyolojik ve fiziksel farklılıkların cinsiyet olarak kendilerini farklılaştırdığını, bazı tepkimelerin bu özellikleri dolayısıyla ortaya çıktığını fakat bu durumun onu ötekileştirmesini gerektirmediğini de detaylarıyla açıklamıştır. Daha sonra ruhçözümsel yaklaşımlarıyla tanınan ünlü isimlerden Freud, Maranon vd. nin kadını çözümlerken erkeğin tamamlanmamış hali, zayıf ve düşkün olduğunu belirterek önyargıları nasıl pekiştirdiklerinden söz etmiştir. Ayrıca erkeğin gücünün tek bir organda birleşmesine rağmen, kadının iki ayrı güç kaynağı olduğu vurgusu yapılmıştır. Kültür ve sanatla ilgilenmeye çalışan kadınlara kötü gözle bakmaları, dışlamaları ve taşlamaları bu yöndeki yeteneklerinin de baskılandığı diğer bir ötekileştirme olarak görülmektedir.

XIX. yüzyılda da kadının erkek işçilere nazaran çok fazla sömürüldüğü ve aşağılandığı, bir erkeğin iki katı kadar fazla çalışmasına rağmen geçimini sağlayamadığı, ev işlerinin ve el emeği zanaatlerinin de fabrikalara taşınması dolayısıyla çalışma alanının Fransa’da çok daraltıldığı belirtilmiştir. Erkeklerin elindeki iktisadi ayrıcalık kadını aciz bırakmış ve kadın o dönemde erkeğin kendisinden beklediği gibi davranmaya zorlanmıştır.

Efsaneler bölümünde, erkeklerin kadın üzerindeki tahakkümü ve varlıkbilimsel, ahlaksal yapılarına uygun olduğunda gücünü korudukları söylenmektedir. Yaratılan efsanelerde kadının hep ikinci cins olarak aktarıldığı belirtilerek, erkek kötü olarak aktarılabilecekse bile yine bunu aktaranın da erkek olduğu dolayısıyla kadının anlatılarda hiçbir işlevinin olmadığı ya da erkeğin istediği şekilde hareket etmediyse önemli vasıfları gizlenerek aktarıldığı vurgulanmıştır.

Fransız aktivist Simone de Beauvoir, kadının erkeğin gözünde ikinci cins/öteki görülmesinin tarihsel sürecini aktararak, sorunun biyolojik temelli olmadığını dolayısıyla erkeğin gücünü mutlak olarak sağladığı ilk dönemden bu yana kadın üzerinde büyük tahakküm sahibi olduğu aktarılmıştır. Erkeğin kurguladığı bir dünyada bilim adamlarının görüşlerini ve bilimsel yaklaşımlarının tarafı olduğunu eleştiren yazar, biyolojik farklılıklarının asla bir erkeği güçlü kılamayacağını, biyolojik farklılıkların bir kadını güçsüz kılmaya yetmeyeceğini belirtmiştir. Tüm biyolojik, psikanalitik ve tarihsel gerçekliği yok sayan yazar, kadının kültürel olarak bu duruma getirildiğini ve iktidar mücadelesinin bir sonucu olarak kadın üzerinden güç elde edildiğini belirterek, bu gücün tamamen kurgusal oluşumların sonucunda kitleler tarafından kabul edilmesiyle giderek kötüleştiğini vurgulamıştır. Erkek tarafından kadın hem istenilen hem de ürkünülen bir varlık olduğu için ilk dönemlerde doğaya meydan okuyan ve ele geçirmeye çalışan erkek için kadın da doğa gibi dizginlenmesi ve ele geçirilmesi gereken bir türdür. Erkek, kadının gücünün farkında olduğundan ve kendi gücünü (erk) korumak zorunda kaldığı için ilk dönemden bu yana bu gücü farklı şekillerde kadın üzerinde sürekli kullanmıştır. 1949 yılında Simone de Beauvoir’ın “kadın doğulmaz, kadın olunur” biçiminde ifade ettiği toplumsallaşma süreci, kadınlar tarafından farklı biçimlerde dillendirilerek devam etmiştir. Kültürel düzeydeki bu önyargıların kadın-erkek farklı biyolojik özelliklerinden kaynaklanan bu ayrımın bir erk mücadelesini de getirdiği ortadadır. Günümüzde bu kadar baskın olmasa da kadın hala

şiddete uğramakta, aşağılanmakta ve erkek hegemonyası altında farklı şekillerde kullanılmaktadır. Bu mizojinik durumun kadının yeteneklerini sergilemesini engellediğini ve sonraki dönemlerde bilinçdışında histerik ve mazoşist bir tutumla sanatsal yaratımlara dönüştürdüğü birçok araştırmacı tarafından kanıtlanmıştır.

Kadın, İkinci Cins, Evlilik Çağı kitabında Beauvoir (2010), evlenme yaşına gelen kadının eş seçme özgürlüğünün olmadığını, evleneceği erkeğin gönlünü hoş tutması gerektiği ve erkeği elde etmek için bazı flört kurallarını öğrenmesi gerektiğini bir hikâye aracılığıyla aktarmıştır. Anne-babasının öngördüğü ölçüde davranması ve iktisadi durumu uygun değilse muhakkak kadının evlenmesi gerektiği vurgulamıştır. Kadının iktisadi gücünün olamamasını ve dolayısıyla evlenmeye sürüklenişini ve kültürel olarak kodlanan bu kalıpyargının yapılan araştırma ve sonuçlarının da belirttiği üzere, kadının mecbur kaldığı için erkeğin elinde olan kendisinde olmayan maddi yoksunluktan ötürü evlendiğinden söz edilmiştir. Kadının evle bütünleşen yaşamı örneklerle sunulmuş ve günümüzde de karşılaştığımız bazı sorunların üstesinden gelemeyecek durumda oluşunda, öğretilmiş bir çaresizliğin sonucu olarak sorunları görmezden gelmek zorunda kaldığından söz edilmiştir. Hayal ettiği bir hayatın içinde olmadığını farkında olan kadının, sıkıntılı evlilik yaşantılarından ve baş etme yollarından bahsedilmiştir.

Olgunluktan yaşlılığa giden kadının nasıl çaresiz bir dönüşüm geçirdiği açıklanmıştır. Kadının biyolojisindeki değişmelerin çok sıkıntılı geçtiğinden ve hayatını kadınlığıyla kazanmış kadınların bu durumda depresyona girdiğinden söz edilmiştir. Yaşadığı sıkıntıları anlamlandıracak yaşta olmasına rağmen artık bunun bir çaresinin olmadığını farkına varan kadının, histerik kahkahalar atarak katarsis sağladığı ve bu duruma düşmesinin de özgürlük ve bağımsızlığını geri getirememesinden kaynaklı olduğu belirtilmektedir. Evlilik çağında kadınların dönüm noktalarından en riskli ve bağımsızlığının bir elden daha acımasız başka bir ele geçtiğinden söz edilmiştir. Süreci kadın merkezli ve daha çok modern zaman öncesi aktardığından, kadının evliliğinin istem dışılığından, toplumun baskısından ve iktisadi gerekliliklerden daha çok söz edilmiştir. Kadının döngüsel yazgısının genellikle değişmediğinden ve kaçınılmaz bir sona erdiğinde bağımsızlığının da gözünde çok değerli olmadığını belirterek tamamen köle-efendi ilişkisi boyutunda düşüncenin öğrenilerek pekiştiğini iddia etmiştir.

Kadın, İkinci Cins, Bağımsızlığa Doğru adlı kitabında ise Beauvoir (1993), kadının geleneğe önem vermesini aslında geçmişteki yaşamının gelecek yaşamdan çok farklı olacağını düşleyememesine bağlamaktadır. Dün nasıl bir durum yaşamışsa gelecekte de hep aynı döngünün olacağının kehanetini edinmesi dolayısıyla geçmişe takılıp kaldığı açıklanmıştır. Bundan dolayı sözlü ve simgesel iletişiminin güçlü olduğunu çünkü kendilerine bahsedilenin sadece bu özellikleri olduğunu düşünmektedir. Kadının fiziksel ve zihinsel yorgunluğa bir erkekten daha fazla katlanabildiğine, yeri geldiğinde çok yoksul yaşayabildiği ve yine bir erkeğin hayat standardındaki talebinden daha az bir taleple hayatını sürdürebileceğine değinmiştir.

Kadının yüce amaçlarının olmamasını erkek duygusunun baskıyla elinden alınmasına bağlayarak, yaşadığı gibi düşünmeye zorlandığını ve bu durumun da kaçınılmaz olduğu gerçeğine vurgu yapılmıştır. Erkeğin kadın hakkındaki olumsuzlamalarını ise hem kanadını kırıp hem de uçamamasının gerekçelerini kalıpyargılarla ifade ettiklerini belirterek eleştirmiştir.

Sofu kadın bölümünde, kadının sevgilide tanrıyı aradığını, bundan dolayı erkeği çok yücelttiğini, istediği Tanrısal özelliklere sahip olmadığını anladığında gerçek Tanrıya yöneldiğini aktarmıştır. Hastalıklı bir durum olduğundan ve birçok sofu kadında Tanrı-erkek karşılaştırmasının ruhsal bir dengesizliğe de yol açtığından sözedilmiştir. Kadının özerkliğe giden yolların da çok çetrefilli olduğu, kendisine dayatılan hayatın dışına çıkmaya hem istekli hem de cesaretsiz yaklaşımıyla çok fazla bocalama yaşadığı belirtilmiştir. Kadının bu zor süreçten geçerken sadece kendisinin hazır olmayışından değil, toplumun da kabullenmesinin zor olduğu bu tür değişimleri doğal karşılaması gerektiği dolayısıyla bu dengenin olmaması durumunda bazı sıkıntıların da kaçınılmaz olacağı düşünülmektedir. Ötekiliğin insan düşüncesinin ilksel bir özelliği olduğunu ve kadın-erkek arasındaki çelişkilerin belirli bir kültürel düzeye ulaşıldığında bu ötekileştirmede erkeklerin kadınları öteki konumuna ittiğini günün birinde görececeklerini belirtmiştir.

Feminist Teori, Entelektüel Gelenekler adlı kitabın dördüncü bölümünde Donovan (2014), Feminizm ve Freudculuk konusunu ele almıştır. Freud'un aslında feminist akıma katkısı olmadığı ve asıl incelemeye değer görüldüğü noktanın araştırma konusu olan aile içi ilişkiler ve çocuk gelişim dönemleri olduğu için feminizm incelemelerinde kuramsal yapı olarak tetkik edilebileceği düşüncesiyle ele aldığını belirtmiştir. Freud'un erkeği sadist, kadını ise mazoşist olarak gördüğü savı feminist teori çerçevesinde tartışılmıştır. Bu kuramsal yapıda erkek çocuğun önüne oedipus karmaşasının çıkması durumunu, asıl sevdiği kişi arasında büyük bir tabu olarak oluştuğunu ve bu karmaşa dolayısıyla zorunlu olarak erkek çocuk üzerinde büyük bir baskı olarak yansıdığı belirtilmiştir. Kız çocuğun da bu hususta kendini eksik hissetmesine sebep olduğu ve düşük libido sebebiyle erkek gibi davrandığı keskin görüşleri eleştirilse de varlığı mevcut görülmektedir.

Kadınların ileriki süreçte kendilerini sevmelerinin gerekçelerini de bu görüşle örtüştüren Freud, bundan dolayı kadınların sevmeye değil seilmeye daha çok ihtiyaç duyduğunu, bunun da penis kıskançlığından kaynaklandığını belirtmiştir. Kızların babaya düşkünlüğünün anneden nefrete dönüştüğü elektra karmaşası terimini de reddettiğini belirtmiştir. Oedipus karmaşasının doğal sonucu olan elektra karmaşasının neden reddettiğini açıklamamıştır. Sadece bu durumun kompleks bir yapısı olduğunu ve sadece tek bir terimle açıklanamayacağını vurgulamıştır. Kadın hakkında şimdiye kadar yazdıklarında keskin bir ifadeden kaçındığını, bu noktada kadın duygudurumunun karmaşıklığında aranması sonucu ortaya çıkan bir muğlaklık olduğunu söyleyebiliriz. İkinci dalga feminizmin en önemli kısmının Freudcu düşünce ve analiz yapısının kadını küçümseyen, aşağılayan kuramsal çerçevesini reddetmeleri ile gerçekleştiği görülmektedir. Bu bölümde genel olarak kadının psikanalitik tahlillerinin yanlış ve taraflı olduğu belirtilmiş ve sado-mozoşist düşüncenin çok ötesinde bir yapısının olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca Freud ve Aristoteles'i bu olumsuzlamaların yani kadınları eksik erkekler olarak gören anlayışın savunucuları olarak göstererek eleştirmiştir.

Feminizm hareketleri; kadının erkekle toplumsal anlamda aykırı ve önyargılı bakışının sorgulandığı ve eşitlemenin yollarının arandığı, çözüm yollarının önerildiği önemli hareketlerden oluşmaktadır. Kadın manifestosu kapsamındaki bu çözümleme ve öneriler sayesinde, kadının özgürleşmesi ve hayatın her alanında kendini ifade etmesinin ilk önemli adımları olduğu görülmüştür.

Maskülen, Erilliğin Farklı Yüzleri adlı kitapta Jung (2015), erilliğin toplumda baskın karakter olarak yansması ve simgeleştirilmesinin etkenlerinden söz etmiştir. Jung, kişinin animasının dışarıdan gelen baskıyla değil, kendi içinde bazı kabullerle gerçekleştiğini, dış etkenlerin de bu durumu desteklediğini belirterek farklı bir görüş ve iddialı bazı psikolojik tahliller öne sürmüştür. Eros-logos ikileminde erosun kadın bilinçdışı eylemini yönlendirdiği, logosun ise erkeğin mentalitesi olduğu kesin yargıyla belirtilmiş olmasına rağmen, bunların bu şekilde tanımlanmasının bile toplumsal cinsiyetle ilgili net bilgiyi veremeyeceği kanısındadır. Bu durumun toplumsal olarak geliştiği fikri ilk zamanlarda kendisinin kabul etmediği ve kişilerin mitsel, arketipsel yaratımları sonucu meydana geldiği düşüncesini daha sonra toplumsal dayatmalar şeklinde ortaya çıktığı gerçeğini kabul ederek devam etmiştir. Daha sonra kahramanın ortaya çıkışı ve kökeni hakkında bizi bilgilendirmiş ve psikanalitik açıklamalarla konuya derinlik kazandırarak, yeni boyutlar kazandırmıştır.

Arkeolojik çalışmaların resimlerinden faydalanan ilkçağ insanı hakkında mitsel-arketipsel ve sembolik açıklamaları psikodinamik çerçevede açıklamış, güneşin ve cinselliği çağrıştıran diğer işaretlerden hareketle ikisinin de libidoyu¹⁶ temsil ettiğini açıklamıştır. Bu durumlar sonucunda kahramanların gezgin olduğu ve nesnesini, arzusunu bulmak için yitik anneye duyulan özlemin sembolü olarak dolaştığı belirtilmektedir. Güneş benzetmesi de yer değiştirme anlamında buna işaret edilerek açıklanmıştır. Kahramanın zaaflarının bir iç esrime ile kendine döndüğü Zerdüşt ilahi metin aktarımı ile belirtilerek, libido kavramını kişinin kendine dönmesi şeklinde açıklamıştır. Kendine dönen libidonun en derinlere sürüklenişini ise anne karnına geri dönüşü simgelemesiyle tasvir etmiştir.

¹⁶ Libido; insana yaşam gücünü veren enerji olarak adlandırılmaktadır.

Kahramanın bu durumu kabul etmesi bilinçdışı olarak geri dönüşü ensestle açıklanmış ve bu durumun genellikle kahramanda bilinçaltı olarak bastırıldığını belirtmiştir. Mitsel hikâyeler üzerinden libidonun çözülüşü aktarılmaya ve çözümlenmeye çalışılmıştır. Gılgamış üzerinden aktarılan bu mitsel yaklaşımda, annenin kahramana yardımcı olup olmaması bu durumun sonucunda ise kahramanın anne sevgisi veya nefretine yol açacağı açıklanmıştır. Daha sonra eriliğin başlangıcı ve gelişimi üzerinden ataerkillik yine psikodinamik bir süreç olarak ele alınmıştır. Erkekteki gelişim süreci dikkate alınarak açıklamalar yapılan bu bölümde, kendisinden önce yapılan çalışmaların da dikkate alındığı, bazı noktalarda aynı bakış açısının izlendiği görülmüş, erkeğin gelişim döneminin ilk safhasında fiziksel bir farklılık dışında kızlardan pek farklı olmadığını, ikinci gelişim döneminde benin kaybolması ve animanın devreye girmesiyle farklılaşmanın başladığını belirtmiştir. Hayatın evrelerini 35-45 yaş ergenlik ve orta yaş olarak belirlemiş ve döngünün en fazla etkilendiği yaş aralığı olduğunu vurgulamıştır.

Hayatın döngüsünü güneşin hareketlerine benzeten Jung, bu döngünün her değişiminden insanların da etkilendiğini ve bunu genç nesil üzerinde farklı, orta yaş üzerinde farklı tesirleri olduğunu belirtmiştir. Farkına varmanın orta yaş ve üzerinde gerçekleştiğini ve dolayısıyla bu yaşlarda bunalımın ve depresyonun arttığı, yaşam koşullarının kendi tercihlerine göre ayarlanmaya çalışılırken, yaşın verdiği bir geç kalmışlığın da bu buhranı olumsuz yönde etkilediğini öne sürmüştür.

Jung, bilinçdışının psikolojisi üzerine yaptığı araştırma sonucunda, gençlikteki bazı belirtilerin anneden tamamen kopuşa yol açmadığını göstermektedir. Kopuşun bilinçdışındaki ilk tezahürünün erkeğin erkekliğe giriş törenin yapıldığı ilk zamanında net olarak gösterildiğini belirten Jung, erkeğin (bizdeki sünnet) bu süreci onu diğer cinslerden yalıtan (erkekler ocağı, kutsama mekânı) ve önemli misyonlar yükleyen yeni bir kimliğe bürünmesini sağlayan bir süreç olarak tanımlamaktadır. Bu durumun sonuçlarının da ilkel bir imge gibi görmüş, bilinçdışına yansımaları olarak maskülen kimliğin oluşmasının gerekçeleri olarak açıklanmıştır.

Anima kavramının arketipsel ve fenomenolojik aktarımına değinerek bu kavramlara açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Zıtlıkların kişiselleştirilmesi ve tuzun bu noktada yorumuna ve anlamına değinilerek çözümleme yapmıştır. Psikolojik süreçleri maddeye yansıtarak da bazı açıklamalarda bulunmuştur. Acılık ve bilgelik olarak iki zıt kavramı tuz metaforu üzerinden aktarmıştır. Kadın ve erkeğin yine Merkür aracılığıyla sol ve luna karakterindeki yansıması olarak yansıttığı erkeğin, kadını kendi karanlık tarafı gölgesi olduğu için inkâr ettiği ve görmezden geldiğini belirtmiştir. Bunu yaptığında birçoğunun da kadın-erkek farkında olmadan çoğu zaman davranışa dönüştürdüğü, farkında olarak yapanların ise bilge bir tavır ve ikna yoluyla yaptığını açıklamıştır.

Animanın, ilgili ilkel psikolojinin bulunabileceği her yerde ortaya çıktığını ve terimin tanımlanmasının karmaşasına değinilmiştir. Ayrıca animayı erkek psikolojisinin dışıl kısmı olarak ifade etmiştir. Masallardaki erkek bilge, yol gösterici ve olağanüstü güçlere sahip bir fenomen olarak görülmektedir. Masallardaki olay dizgesinin de rüyalarındaki gibi gerçekdışı motiflerle bezeli olduğunu ve nasıl bir mesaj verildiğinin toplumsal bakış açısına göre belirlendiği üzerinde durmuştur. Kitap genel olarak erkek beyninin işleyişinin psikanalitik çözümlenişini sosyal psikoloji açısından çözümleyerek irdelenmiştir. İnsan psikolojinin derinliğine inen ve bunu hem mit-arketipsel olarak hem de rüya üzerindeki gerçekdışıyla bağlantısı sorgulanarak incelenmiştir. Erkeğin gücünün ve etkililiğinin öncelikle mitsel dönemden geldiği, daha sonra dinsel yapıyla pekiştirilip toplumsal zihniyete dönüşümünün psikolojik çözümleme ve tahlilleri yapılmıştır. İlk çocukluk döneminde cinsiyet ayrımının olmamasının daha sonraki süreçte korkunç şekilde dayatılması şeklinde erkek çocukta oedipus, kız çocuklarda elektra karmaşasına dönüşen ciddi cinsel sapmalara yol açtığı ve bu durumun uzun sürmesi sonucu hayatın ileri aşamalarında da hayatlarını olumsuz yönde etkileyebileceği görüşü öne çıkmaktadır.

Feminen, Dişillığın Farklı Yüzleri adlı kitapta ise Jung (2015), personadan söz eder, ilk bu sözü ortaya atan kendisidir ve Türkçe karşılığı maskedir. Bireyin günlük yaşamdaki ihtiyaçları ile ilişkili olan tavrını betimlediğini belirtir. Ayrıca bilinç ile bilinçdışı arasında sürekli bir yer değiştirmenin söz konusu olduğunu ve aralarında ciddi bir aykırılık olmadığını belirtir. Jung, her kim ki ciddi bir persona oluşturmaya çalışırsa bunu öfke ile ödemek zorundadır demektedir.

Erkeğin sosyal rollerinin ve duygusal animasının çok farklı olabileceği, içindeki dişinin uygun ortamda kendisini çok hassaslaştırabileceği belirtilmiştir. Hatta bu hassasiyetin artması durumunda erkekteki feminen yapının kadında dominant karaktere dönüşümü sağladığı ve ev içinde maskülen yapının kadına yansıdığı fakat aynı zamanda rollerin değişebileceği de vurgulanmıştır. Modern insanın karanlıkta gizlenen animaya da personaya da ihtiyacı olmaması gerektiğini belirterek, sinir krizi geçiren iyi, dürüst, onurlu bir adamın evinde dehşet yaratabilecek bir duruma gelmesi durumunu animanın bu durumda işlevini yitirdiğinin belirtisi olarak görülmesi gerektiğini belirtmektedir.

Jung'un bu noktada eleştirdiği, kişilerin üstüne yapışmış rollere alıştığı, farkına vardığında -ki onurlu bir karakterse bunun farkına varabileceği- çok ciddi ataklar yaşayabileceği ve atakların arada durmaya yakın kişiyi sakinleştirebileceği fakat gittikçe dozunun artacağı ve hayatını çekilmez durumlara getirebileceği belirtmektedir. Erkek sağlam bir karakter değilse bir ayağının ilkel dönemdeki mağara adamı gerçekliğinde diğer ayağının ise modern hayal dünyasında kaldığı ve bu çelişkinin hayatını olumsuz yönde etkileyeceği vurgulanmıştır. Animanın ve animusun işlevlerinden bahsedilmiş ve animusun bilinçdışı işlevi olduğunu, bilince pek katkısı olmadığını öne sürmüştür. Personanın ise bilinçle bağlantılı olarak bir işlev edindiği belirtilmiştir. Bu olguların bilinmesi gerektiğini, teorinin ise daha sonra öğrenilmesi gerektiğini çünkü olguların öğreniminin teorilere göre daha öncelikli olduğu ifade edilmiştir. Modern kadın-erkek ilişkilerinin artık değiştiğini ve psişik duyguların etkili olduğu bir sürece girildiği belirtilmiştir. Bu durumda kadının avantajlı duruma geçtiği de vurgulanmıştır.

Kadına tapmak, ruha tapmaktır adlı başlıkta, daha önce dile getirdiği kadının psişik olarak kendine ve erkeğe bakış açısından hareketle bu durumda erkeğin ruha ya da kadına tapmasını aynı ve bir olarak görmektedir. Bu bölümü somutlamak için Dante'nin İlahi Komedya metinleri referans gösterilmiş ve Tanrının bile kadının psişik duygusuna yenilip insan olması şiirsel bir dille, kadına methiyelerle aktarılmıştır.

Kadın kutsaliyetinin olduğu dönemlerde Meryem Ana nitelikleri kirlenmemiş toprak, berrak bir nehir gibi algılanırken tüm kadınların bu minvalde olmaması ve kirli görülmesi mitinden hareketle kadına düşmanlık ve saldırganlığın başladığını, bu mizojinik durumun da ortaçağın sonuna kadar devam ettiğini aktarmıştır.

Kadının nesnelleşmesini kutsal kase örneği ve bedenindeki dikkat çeken uzuvları ise veryüzündeki güçlü yapılara benzeterek, kadının sadece ruhsal değil fiziksel üstünlüğünün de imge-simge yapısıyla metaforik bir şekilde yansıtıldığını belirtmiştir. Gerçek sevginin dinsel inanışla sıkı bir bağının olduğu belirtilerek koşulsuz güven ve kesin teslimiyeti örnek göstererek karşılaştırmıştır. Gerçek sevginin Tanrı gibi olduğu, her ikisinin de kendisini sadece cesur insanlara gösterdiği belirtilmiştir. Bir erkeğin bir şeyi niye yaptığı değil nasıl yaptığına bakılmasının değerini, eğer sevgi ile yapıyorsa kutsaliyetinin olduğunu ve bu durumda kendisinden hesap sorulamayacağını vurgulamıştır.

Psikolojik bir ilişki olarak evliliğin ele alındığı bu bölümde bu tür bir yaklaşımın çok karmaşık olduğu dile getirilmiştir. Kişilerin ebeveynleriyle olan ilişkilerinin evlilikte başat rol olarak kendini gösterdiği ve evliliğin akibetini olumlu-olumsuz etkilediği belirtilmiştir. Anne Arketipinin Psikolojik Yönleri tahlil edilerek çözümlenmeye çalışılmıştır. Arketip çalışmasının psikolojide incelenmesi sorunsalına değinilerek daha çok dinler tarihi kapsamında ele alınabileceği belirtilmiş ve bazı genel psikolojik yaklaşımlar ele alınarak değerlendirmenin yapılacağı vurgulanmıştır.

Yaratıcı fantezisi olarak nitelendirdiği psişik durumların önceden belirlenmiş olmasından kaynaklı dogmatik bir yapısının olduğu belirtilmiştir. Fantezi ürünlerin ilk imgeler olarak görüldüğü andan itibaren arketiplerin de bu durumun sonucu olarak kendine bir alan yaratabildiğinden söz edilmiştir. Bu alandaki ilk otoritenin Platon olduğunu, etnoloji çalışmaları sonucu Adolf Bastian ve diğer otoritelerin bu hususta ciddi belirlenimleri olduğu belirtilirken, kendisinin de bir katkısı olmuşsa bunun da arketiplerin gelenek, göç ve dil ile yaygınlaştığını belirtmesiyle sağlandığı ve bir yerde, dış etken olmadan kendiliğinden var olduğu düşüncesini savunmasından kaynaklanabileceğini açıklamıştır. Arketipin annede sembolleşmesi, çözümlemede olay örgüsünün dikkate alınarak yapılmasına bağlanmıştır. Anne arketipinin sınırsız bir çeşitlilikte olduğu da vurgulanmıştır. Arketipin kaynağında da zaten doğurganlık ve bereket gizli olduğu için bu arketipin oluşmasının da doğal olarak gerçekleştiğini düşünebiliriz. Anne arketipinin halkbiliminde gösterilme şekliyle psişede yani psikolojik olarak yansımalarının ve çözümlenişinin birbirinden çok farklı olduğu vurgulanmıştır. Anne arketipinin yansıyışını psişede çok önemli gördüğünü, ayrıca

masal olarak aktarılan anne tiplerinin arketipsel olmayabileceği, sonradan toplum tarafından görülmek istendiği gibi aktarıldığı ve toplumsal olarak görülebileceği de vurgulanmıştır. Anne karmaşasının kız ve erkek çocukta yansıması belirtilerek en olumsuz etkilenenin erkek çocuk olacağını çünkü erkek çocukta doğal olmayan eril içgüdünün zarar görebileceğini, kız çocukta sadece belli bir yön arayışı ile kafa karışıklığına yol açtığını belirtmiştir.

Kavramın psikopatolojiden alınması dolayısıyla daima rahatsızlık ve hastalıkla ilişkilendirildiği de ortadadır. Bir erkeğin anne ile ilgili açıklamalarının animacılık barındırdığından dolayı önyargılı bir tutumdur. Erkeğin üst bilinçle neden düşünüp bir kalıplaşmaya gittiğini anlayamadığını ve bu durumun açıklayıcı bir cevabının olmayacağı belirtilmiş, karşıtların ayrımını oluşturmeyen bireyin bilincinin oluşamayacağı vurgulanmıştır. Bir kız çocuğunun anne kasesi ile büyütülmesini, kadınlığını standart hale getirmesinde dezavantaja sürükleyen büyük bir yanılgı olarak gördüğünü ve erkeğin böyle bir kadınla birlikteliğinde erkekliğine halel getirebileceği, çünkü kadınla ilgili nötr bir duygunun aslında anlamsız olduğu eklenmiştir. Tam tersi durumda da erkeği çok fazla baskıladığı için bir süre değerli ve önemli görülebileceği fakat eril özelliklerin çok kalıcı bir mutluluğu getiremeyeceği belirtilmiştir. Sonuç olarak insanın bilinç ile bilinçdışı arasında gezinen ve bir denge kurmak zorunda olan bir varlık olduğu mit ve arketiplerin bilincin yapısını bozduğu, dolayısıyla bilinçdışının devreye makul bir şekilde müdahalesinin yaşamı daha normal kılmamanın gerekliliği olarak görülmüştür.

Jung, psikanalitik bir çerçeveden kadınlık ve erkeklik olgusuna yaklaşmıştır. Daha çok rüya yorumlamalarından, kişilerin bilinç ve bilinçdışı ilişkisinden yola çıkarak bu zıt karakterlere değer atfettiğini, bu durumun da alt yapısında derinlik psikolojisi çözümlemesi yapıldığından, mitsel arketipsel yapıların olabileceği düşünülmektedir. Toplumsal anlamda bu durumu açıklamak için derin bilgisinin olmadığını belirterek bazı durumlar için özel terimler icat etmesi yazarı minvalde değerli kılmaktadır.

Kadının Evrimi I adlı kitabında Reed (2012), kadın evriminin sanıldığı gibi ilk dönemlerden bu yana hep aynı çizgide devam etmediğini nedenleriyle açıklamıştır. İlk dönemlerde söz sahibi ve bulunduğu ortamda güçlü olan kadının, zamanla bulunduğu konumda nasıl zayıflatıldığı ve ezildiği tarihsel saptırmaların bu pasifize etmede nasıl etkili olduğu kitabın her bölümünde aktarılmaya çalışılmış ve kadının zamanla kendisine saptırılarak öğretilen bu durumu normalleştirmesine sebep olduğu belirtilmiştir. Kadının eski gücüne ve haklarına kavuşması için yürütülen bu tarihi gerçeklikleri ortaya çıkarma çalışmaları çok anlamlı ve değerlidir. Kadının kendini iyi yetiştirmesi ve üstbilincinin gelişmesiyle kendine biçilen, dayatılan hayattan kurtulabileceği ve ilk dönemlerdeki barışı sağlama misyonunu tekrar elde edebileceği düşünülmektedir.

Kadının Evrimi II de ise Reed (2014), Anaerkil düzenin çok uzun binyıllar devam ettiğini, dolayısıyla ataerkilliğe de yansımalarının olduğunu aktarmıştır. Anaerkil yapıdaki ilişkilerin anasoylu devam ettiği ve gücün tamamen bir noktada birleştiği göz önüne alınacak olursa, dışarıdan konuk olarak gördükleri koca/babanın etkin bir işlevi olmadığı söylenebilir. Babanın çocukla ilgili biyolojik belirlenimden ötürü kendisine ait olma duygusu olmadığından ve çocukların bulundukları klanın genel anlamda çocukları olmaları, özelde de dayının çocuğu olması babalık ile ilgili aidiyet bildiren bir durumun söz konusu olmadığı söylenebilir. Kadının klan içinden biriyle ya da en yakın gördüğü ve tüm mal varlığını teslim edip güvendiği kandaşı ile cinsel ilişki yaşayıp yaşamadığı net olarak bilinmemekle birlikte, kadının kendi klanı içinde başka erkeklerle birlikte olduğu da düşünülebilir. Babasoylu/ataerkil sisteme geçilmekte biraz sıkıntılar görülmekte, anasoylu dizgenin uzun süre geleneksel yapısı bu dizgede de devam ettiğini göstermektedir. Son altı bin yıldır meydana gelmiş olan ataerkinin bu kadar baskın ve anaerki yapıyı tarihten silecek kadar etkin olması şaşırtıcı olmakla birlikte tam tersi bazı durumların yaşanması da anaerkideki toplumsal düzenin aslında kopya edildiğinin belirtisidir. Kadının evrimsel olayında gittikçe aşağıya kayması ve yok edilmeye çalışılması, erkeğin bilinçaltındaki anaerkinin tekrar ortaya çıkma korkusundan da kaynaklanıyor olabilir. Kandaşla cinsel ilişki ya da ensest denilen yasağın ya da tabu düşüncesinin olması ve bu düşüncenin yaygınlaşması günümüze daha sağlıklı bireyler kazandırmış olsa da hala birçok evlilik kandaşla (kuzen; dayı-amca çocuğu)

yapılmaktadır. Gerek malın bölünmesini engellemek gerekse de içevliliğin huzuru ve bağları ilelebet koparmayacağı düşüncesinden oluşuyor olmasından kaynaklansın, öyle görülüyor ki ilkel diye tabir edilen dönemde de kandaşla cinsel ilişki (ensest) yasağı suçluluk duygusu ile bazı husumetler ortaya çıktığı için yasaklanmak zorunda kalmıştır.

Halk Anlatılarında Ensest adlı Yüksek lisans tezinde Abalı (2011), Freud'dan ziyade Jung özelinde çalışmasını açıklayarak, Freud'un ataerkil yapıdan analiz tekniğine ve Jung'un da feminist çerçeveden çözümlemesine bağlayarak anlatıların ensest çerçeveden incelemesini özellikle Jung teorileri çerçevesinden incelediğini belirtmiştir. Ele aldığı halk edebiyatı anlatılarının sadece feminist kuramla incelenemeyeceği daha detaylı analiz için farklı kuramsal yapılarla açıklanması gerektiğini belirtmiştir. Feminist kuram, anonim ve sözlü olan halk edebiyatı ürünlerine uygulanamaması, bu kuramın yazılı metinler üzerine ancak uygulanabilir yönüyle ilgilidir. Feminist edebiyat eleştirisinin bakış açısıyla incelenen ve yorumlanan ensest teması, halk anlatılarının açıklamasında önemli sonuçlar doğurmuştur. Biyolojik belirlenimcilerin savunduğu görüşlerin altında, toplumsal cinsiyet kalıpyargılarının etkili faktörler olarak görüldüğü ve cinsiyetin toplum tarafından belirlenen kurallarla şekillendiği anlaşılmaktadır.

Toplumsal cinsiyet kavramının sosyolojide kullanılmasını sağlayan Ann Oakley'dir. Oakley, cinsiyeti biyolojik olarak kadın erkek arasındaki farklı fiziksel durumlar için kullanır, toplumsal cinsiyet ise toplumsal kalıpyargılar tarafından şekillenen kadın ve erkek arasındaki bölünmeye ve toplumsal eşitsizliğe dönüşümü olarak açıklar. Erkek ve kadın olmanın kültürel olarak şekillendirildiği ve bu şekillendirmenin toplumsal kimlikleri oluşturduğu öne sürülür (Marshall, 2005: 98). Kadın ve erkek doğasının farklı olduğu bilinmektedir fakat kültürler bu farklılığı kendine özgü kurallarla belirleyip, toplumsal düşünce ve ideallerine yansıtırlar.

Toplumsal Cinsiyet ve Kültürlerarası İletişim adlı kitap bölümünde Özdemir (2015), Toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyetten ayrılan ve kültürel olarak belirlenen cinsiyeti tanımlamak için kullanılır. Kültürlerarası iletişim, iletişimde kültürel farkların etkisini analiz ederek farklı kültürlerle mensup insanlar arasında iletişime odaklanmaktadır. Bu çerçevede egemen olan bu erkeklik ideali tüm diğer erkeklik modellerini dışlar.

Dışlanan diğer erkeklik biçimleriyle beraber egemen erkeklik modelinde en belirgin olan şey kadınlar üzerindeki iktidardır. Bu ataerkil model içerisinde kadınlara biçilen ideal form ise ev kadını ve anne olmaktır. Toplumsal cinsiyet kavramı aynı zamanda “normal” bir kadın ya da “normal” bir erkek olarak algılanabilmek için her gün yaptığımız şeylere de işaret eder. Bu çerçevede sözlü ve sözlü olmayan iletişim biçimleri konusunda kadınların ve erkeklerin dil ve beden kullanımlarının farklı olduğu düşüncesi de geniş ölçüde kabul görmektedir. Kadın ve erkeklerin iletişim biçimlerinin farklı olduğu düşüncesi, farklı biçimlerde yaşadığımız toplumsallaşma süreçleri içinde konuşma biçimlerimizin ve bedenimizi kullanmamızın farklı şekilde öğretildiğini ve insanların cinsel kimliklerini içselleştirmelerinde konuşma ve bedensel ifade biçimlerinin de büyük önem taşıdığını gösterir.

Bedeni denetlemenin yoğunluğu veya bedeni denetimsiz bırakma, kadın ve erkek kimliği farklılığında önemli ayırımlardan biridir. Konuşma biçimi ve beden dili açısından kadın ve erkek arasındaki farklılıklar kadın ve erkeklerin cinsel kimlikleri ile sınırlandırılmış bir davranış repertuarı kullanmalarına izin verir. Böylelikle cinsel kimlik, bir yandan erkeğe ve kadına dayattığı rollerle birlikte insanların ifade imkânlarını sınırlarken, öte yandan iki cinsiyet arasında eşit düzlemde bir iletişimi de imkânsız kılar (Connell, 1998: 34). Bu ritüeller, doğallık arka planına gizlenerek kişinin benlik özellikleri olarak görüldüğünden dili ve beden dilini sorgulamak pek aklımıza gelmez. İfade biçimlerindeki bu farklılıklar kadın ve erkek arasındaki güç farklılığının yeniden üretilmesine katkıda bulunur.

Toplumsal cinsiyet ilişkileri, konuşma biçimleri ve beden dilinden başlayarak mülkiyet ilişkilerine varana kadar, toplumda var olan güç (iktidar) ilişkileri çerçevesinde düşünülmelidir. Burada cinsel ve etnik kimliklerin ve de bunların yanı sıra edinilen diğer kimliklerin doğal ve dolayısıyla evrensel bir niteliğe sahip olmadığını kabul etmek, var olan kimliklerin değişime açık, dinamik bir özellik taşıdığını işaret etmektedir. Başka bir deyişle, kadınlara ve erkeklere atfedilen özellikler değişmez olmadığı gibi, etnik kimliklere atfedilen özellikler de değişmez değildirler. Buradan yola çıkarak hem toplumsal cinsiyet öğretisinin, hem de kültürlerarası iletişim öğretisinin bu bakış açısının gelecekte daha iyi bir toplumsal yaşama kavuşmak

açısından umut verici dinamiklere sahip olduğunu söyleyebiliriz (Özdemir, 2015: 282-287).

Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar adlı kitabında Dökmen (2015), toplumsal cinsiyetin, biyolojik cinsiyetten farklılığına ve toplumun, kültürün yüklediği anlamları ve psikolojik beklentileri de ifade ettiğini belirtmiştir. Toplumsal cinsiyet rolleri kültürel yapı doğrultusunda biçimlenmiş toplumsal rollerini kapsayan özellikler olduğu açıklanmıştır. Toplumsal cinsiyetin ortaya atılması beraberinde birçok paradigmayı doğurmuştur. Bu paradigmlar zamanla genişleyip yaygınlaşarak bu alanda bazı kuramlara dönüşmüştür. Birbirini genellikle destekleyerek gelişen bu kuramlar; Psikanalitik kuram, bilişsel gelişim kuramı, sosyal öğrenme kuramı, toplumsal cinsiyet şema kuramıdır. Bamsı Beyrek ile Bağrı Çiçek hikâyesinden yola çıkarak bir kadının kadınlığı aracılığıyla yenildiğini, kadının biyolojik hassasiyetlerinin toplum içinde de erkekler tarafından kendi lehlerine kullanılabileceği belirtilmiştir.

Kalıpyargılar ve önyargılar konusunda ise ikisi arasındaki ayrımı göstererek, kalıpyargıların her zaman olumsuz olmadığını fakat ön yargıların genellikle olumsuz olduğu belirtilmiştir. Önyargıların doğru anlaşılabilmesi için bu güdülerin kaynağı olan bilişsel ve sosyo-kültürel yapıların birlikte ele alınması ve doğru tespit edilip doğru analiz edilmesi gerekmektedir. Cinsiyetçilik, toplumsal cinsiyet eşitsizliği, tüm toplumların en büyük yarasıdır. Bu bakış açısının değiştirilmesi için öncelikle cinsiyetçiliğin ciddi bir problem olarak görülmesi gerekir. Dökmen'e (2015) göre; kadın-erkek iki cinsin de bu durumdaki rahatsızlığını samimiyetle vurgulaması ve çözüm için kendi kültürel yapılarına uygun, dışardan değil kendi içinden türeyen yerel çözümlerin sunulması gerekmektedir. Örnek/model teşkil edecek uygulamaların yapılmasıyla bu uygulamaların dinamik sürece dâhil edilip işlevsel yükümlülüklerinin artırılması için kararlı ve istikrarlı bir şekilde bu model düşünüş ve davranışı sürdürmeleri gerektiğini savunur.

Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Din ve Kadın: Eşitlikçi ve Adaletçi Bakışlar adlı kitap bölümünde Kirman ve Tunç (2015); cinsiyetle ilgili algıların toplumun kültürünü oluşturduğu gibi toplumun kültürel yapısı da bu cinsiyet dinamiklerinin kuşaktan kuşağa taşınmasını sağlamaktadır. Din de bulunduğu bağlamda kültürle beraber gelişen

ve pratik yapısıyla bu yapının toplumsal cinsiyet algılanışı üzerinde çok büyük etkileri olmaktadır. Dini yapının kadının özne olmasını engelleyici yapısı dolayısıyla dindar adaletçi feministlerin ve seküler eşitlikçi feministlerin dine olan isyan ve dindar olanların da bocalama içinde oldukları görülmektedir. Tarihsel süreç içinde dinlerin kutsal öğretileri ve din mensupları tarafından yapılan yorumlar da kadınlarla ilgili çeşitli yargıların oluşmasında ve yaygınlaştırılmasında bu durumun olumsuz yansımalarını gözler önüne sermiştir. Çünkü dinsel kültür ataerki tarafından yönetilmekte bundan ötürü genellikle kadının toplumsal konumuna kısıtlayıcı ve zayıflatıcı etkilerde bulunmaktadır. Yapılan çalışmada öncelikle din, toplumsal cinsiyet ve kadın ilişkisinin ele alınmasıyla İslamî kültür ve toplumda seküler ve dindar feministlere bağlı olarak oluşan genelde seküler-muhafazakâr, özelde “eşitlikçi” ve “adaletçi” bakış açıları sosyolojik açıdan irdelenmiştir. Dinsel kültürün yaydığı değerler ve imgeler, aktardığı hikâye ve mitlerde o kültürde yaşayan kadınların rolleri, statüleri ve imgeleri ile yakından bağlantılı olmuştur (Berktaş, 2012: 16-17).

Dinlerin, kadınlar hakkında çoğu zaman pozitif ayrımcılık yapmış oldukları, bazı ayet/kelamlarıyla belirtilmiş olsa da çoğunlukla kadına yönelik zayıflatıcı ve kısıtlayıcı etkilerde bulunulmuştur. Çünkü Tanrı tasavvuru da çocuk yaştan itibaren erkeklerle özdeşleşmiştir. Hatta tüm metafizik varlıklar güçlü ve yenilmez olan erkek cinsiyetiyle özdeşleştirilmiştir. O yüzden ki çocuk bugüne kadar “Allah baba”yı çok duymuş, ancak “Allah ana”yı duymamıştır.

Din ve kadın arasındaki bu karmaşık yapı içinde, dinlerdeki mistik temayüllerin ise bu konuda çoğu zaman daha ılımlı bir köprü kurma işlevi üstlendiği görülmektedir. Açıkçası bu tartışmaların meali, İslamî kültür ve toplumda hiçbir zaman erkek kadar güçlü olarak toplumsal hayata katılamayan kadının durumunun gelecekte de tereddütler içinde olacağıdır. Ayrıca Tanrı’nın ne kadar adaletli olduğu düşünülürse, kadın-erkek eşitliğinin bir sorun yaratmayacağı ve Tanrı açısından ziyan teşkil etmeyeceği düşünülmektedir. Aslolan da hem kültürel yönüyle hem Tanrısal yönüyle eşitlikçi olsun adaletçi olsun herkesin kadın üzerine odaklanmış iki gözünden birini kadınlar üzerinden alıp erkekler üzerine çekmek arzusudur (Kirman ve Tunç 2015: 296-302).

İslam ve Kadın adlı kitabının insanlığın başlangıcı ve kadın adlı bölümünde Taslaman (2019), kadının erkeğin kaburga kemiğinden erkek için yaratıldığının saplantılı polemiklerini Havva ve Adem'den bu yana hem İslamiyette hem de Hristiyanlıkta söylenen fakat hiçbir kutsal kitapta geçmediği için aslı olmayan iddialar olarak gördüğünü belirtmektedir. Eski ahitte geçen bu söylemlerin kadını neden aşağıladığı ve erkeğin kadın üzerinden nasıl bir güç kazandığını evrimsel teori ile açıklamaya çalışmıştır¹⁷. Erkek tefsirciler, Adem ile Havva'nın yaratılış mitini İsrailiyat kaynaklarından alıp kendi yorumlarına ekleyerek düzenlemişlerdir. Böylece İsrailiyat anlatımlarına dayanarak kadının ikinci sınıf olduğu hissini oluşturmuşlardır. Kuranda böyle bir ifadenin kullanılmadığı hadislerle ispat edilmeye çalışılmış ve söz konusu durumun neden yaygınlaştırıldığının tarihi izleriyle devam edilmiştir.

Erkekler tarafından kadınların yönetildiğini gösteren Asur kanunları, bilinen ilk yazılı kanunlar olduğu için dikkate alınmıştır. Bu metinde kocaya; karısının saçını çekme, kulaklarını kesme, dişlerini kızgın tuğla ile kırma gibi izinler verilmiştir. Bu dönemde kadınların evlere kapatılması da yaygın bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Kitabın en önemli amaçlarından birini de kadınlar aleyhine uydurulan bu dini akideleri deşifre etmek olduğunu belirtmiştir. İslam'da böyle bir anlayışın olmadığı ve bazı hadislerle kadınları kısıtlayan düzenlemelerin toplumsal olarak yaratıldığı belirtilmiştir. Bu durum, hadisleri yasaklayan peygamber efendimizin verdiği talimata uymayan iktidar ehlieleri tarafından güçlerini kadın üzerinden ispat etmek istemelerinin sonucu olarak lanse edilmiştir. Hz. Ayşe'nin kadın aleyhine yayılan bu hadislere karşı ciddi tepkiler verdiği örnek hadis ve bu hadisi yaymakla görevli kişilerden Ebu Hureyre üzerinden aktarılmıştır.

Kitap genel olarak Kuranın asla kadın aleyhine bir yorumlamada bulunmadığını hatta kadınla ilgili pozitif ayrımcılık yaptığını ve böyle aksi yönde yorumlayanların da bir nevi şirk koştuklarını belirtmektedir. Kuranda olan bazı ifadelerin çok anlamlı olmasından kaynaklı çoğu ifadeye mantıklı yorumlar getirilmiştir. Yanlış yorumların hepsinin kadın aleyhine olmasını sosyo-politik nedenlere bağlamaktadır. Genel olarak dünya inançlarının birçoğundan daha esnek olan Kur'an'ın saptırıldığı ve bazı siyasi

¹⁷ Fiziksel olarak güçlü olanın hayatta kalma şansı fazladır söyleminden, uyumu güçlü olanın hayatta kalma ihtimali yüksektir formülüne dönüşen evrim kuramı-doğal seleksiyon.

güçlerin tekeline indirgendiği noktası göze çarpmakta, toplumsal cinsiyet anlamıyla yaklaşıldığında aslında çoğu zaman kadın lehine pozitif ayrımcılık yapıldığı görülmektedir.

Evrım teorisyeni olan yazarın Kur'a'nı incelemesi ve mantık çerçevesinde yapılan yorumlamaların kaynağının yetersiz ya da hiç olmamasını eleştirmesi, dünyada etkin güç olan dinin özellikle de İslamiyetin eşitlikçi yapısını ve toplumsal cinsiyet eşitliğini uyguladığını delillerle vurgulaması, İslam ülkeleri adına uluslararası boyutta da çok anlamlı olduğu görülmüştür. Bunun yanında “kadına pozitif ayrımcılık yapılmıştır” sözünden de yine kadının gizil bir zayıflık içinde görüldüğü, bu yüzden erkin lütfundan faydalandığı gibi bir düşüncenin de ortaya olumsuz bir anlam çıkardığı söylenebilir.

Meyve Kitabı adlı kitapta Naskali ve Dilek (2006), Adem'in hangi meyveyi niye yediği tartışmaları dini kitaplarda ve halk inanışlarının da batı kaynaklı dini inancı doğrultusunda bir yönelimle benimsendiğini, fikir ve inanışların hangi yönde yayılması ve inanılması isteniyorsa o doğrultuda bir yönelimle tasavvur edildiği görülmüştür. Hangi meyve ve ağaç olduğu tartışmaları da yine kültürel olarak açıklanmaya çalışılmasına rağmen Türk İslam toplumlarında neden elma olarak tasvir edildiği tartışmaları sanatsal ve kültürel yaygınlığın elma üzerinden dolaşıma girdiğiyle ve öyle bir algının da bu sebeple oluşmuş olduğu düşüncesini doğurmaktadır.

Havva'nın batı kaynaklarında aktarımı daha insanlık dışı ve taraflı yansıtıldığı görülmekte, tek suçun ve günahın yeryüzündeki cennetten kovulmanın ve cezalandırılmanın tek cinse bağlandığı ifade edilmektedir. İslam kaynaklarında ve şerhlerinde böyle bir mizojini görülmediği, dolayısıyla benzer olguları açıklarken toplumsal cinsiyetin kadın aleyhtarlığını dünyaya empoze edenin batılı ülkeler olduğu görülmüştür. Yine başka bir bakış açısı da kadının ilk günahı işlerken tek başına değil yılan gözetiminde suçu işlediği ve yılan sembolünün mitolojik kaynaklarda bile kadınla özdeşleştiği görülmektedir. İlginç olan bizim kitaplarımızda yılan imgesi kötü olarak anılmamasına rağmen, insan zihninde kadın ile özdeşleşen ve korkuyla karışık kötü özellikleri olan aynı zamanda saygı duyulan bir hayvan niteliğine bürünmüş olmasıdır. Şahmeran gibi bazı yılanla kadının özdeşleştiği anlatılarda kadın ve yılanın özdeş kabul

edildiği ve kutsal kitapta olmamasına rağmen kadının bu yöndeki aktarımının halk dilinde bile evrensel anlamda manipüle eden olarak tasvir edildiği görülmüştür.

Masal Mekânında Kadın Olmak-Masallarda Toplumsal Cinsiyet ve Mekân İlişkisi adlı kitabında Özünel (2006), kadının masal mekânındaki sıkışmışlığından söz etmiştir. Kitabının sunumunda masalların mekânsızlığından söz ederken, kadının aslında bir mekân içinde anlatıldığına, yani masalda önemli bir yeri olduğuna değinmiştir.

Masal türünün içeriği ve tanımlanmasının zorluklarından söz ederek belli bir tür içinde yer alamayacağını belirtmiştir. Ayrıca Ekotip çalışmasıyla masalların yerelleşmesi sorununu ele alan ve irdeleyen Von Sydow'un masalı mekân içinde düşünmek isteyenler için umut verici başlangıçlar yaptığından söz etmiştir. Masalların kadın anlatıları olmasından yola çıkılmış fakat kadının bu masalarda mekânsızlığından söz edilmiştir. Masalların kadınların sözü olmalarına rağmen şimdiye kadar bu gözle irdelenmemiş olması sorunsalından hareket ederek, masal ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki sorgulanmıştır.

18.yüzyıldaki eşitsizliğin kaynakları vurgulanarak kadınların bilgelikleri ve anlatılarının nasıl erksel bir soruna dönüştürüldüğü ve bu doğaüstücülerin bahsettiği kaybolmuş bilimin kaybolmuş bilgisi, yani kaybolmuş söz'ün cadıların bilgelik geleneğiyle bağlantılı olduğunu aktaran Donovan'ın tespitlerinden yola çıkarak masalların baş kahramanlarının cadılar, büyücüler ve periler olduğunu, yani tümünün kadın olduğuna vurgu yapılmış ve bu pejoratif durumun nedenleri sorgulanmıştır.

Masallardaki kadın kahramanların mekânlarından söz edilmiş ve ev içi hayata uygun biçilmiş bir kader anlayışından, eğer evin dışında sürülecek zorunlu bir hayat varsa, toplumdan dışlanma noktasında izole olarak yaşanan kısa bir yaşantıları olduğundan söz edilmiştir. Masalın toplumun kalıpyargılarına uygun sonlanmasını ise bir şekilde koruyucu ve eve bağlayıcı bir erkek tarafından kadının ait olduğu yaşama geri dönüşü şeklinde sergilendiğinden söz edilmiştir. Kadın bedeninin de tıpkı ev içi mekânın sağlam duvarlarına benzer bir örülüşe sahip olduğundan ve arzu nesnesine dönüştürülmesinin çok eski bir tarihinin olduğundan söz edilmiş, bu durumun da kadın bilincini ablukaya alacak noktaya kadar getirmesinden yakınılmıştır.

Kadın bedeninin bu nedenlerden ötürü dört duvar arasında sıkışmışlığından, erkeğin bu mitsel yüceliği sadece kendine mal etmek için kısırdığından söz edilmiştir. Bu durumu da feminist-mit ilişkisi üzerinden açıklayan feminist teorisyenlerin, bu bağlantıları nasıl ortaya çıkardığına değinmiştir. Kadının masal içinde ve masal aktarımındaki işlevleri aktarılmış, toplumsal cinsiyet açısından masal metinleri üzerinden tenkit edilmiştir.

Masal araştırmacılarının masal kadınlarına ve masal içindeki kadın aktarımlarına toplumsal cinsiyet açısından yaklaşmadıkları için böyle bir çalışmanın yapılmasının gerekliliğinden söz edilerek bu çalışmanın önemi vurgulanmıştır. Toplumsal cinsiyet açısından incelenmemesini de ataerkil toplumsal yapıdan kaynaklı olduğundan ve bu yüzden yapılan çalışmaların bu noktadan ele alınmamasından söz edilmiştir. Mitsel açıklamalar eşliğinde psikolojik tahliller derinliğine yapılmadığından bu çalışmanın da eksikleri çok fazla görülmektedir.

Freud ve Jung'un birey-kolektif psikanalitik çözümlemeleri çalışmaya bu noktada çok fazla değer katabilirdi. Masal örnekleri verilmediğinden somut olarak bir karşılaştırma yapılamamıştır. Masallar aktarılırken toplumsal bakış açısı derinliğine işlenmediğinden hem toplumsal rol ve kalıpyargılarına bilimsel anlamda yeterince ışık tutmamış, hem de eleştirdiği masal araştırmacılarından çok fazla farkını ortaya koyamadığından benzer eksikleri kendi çalışmasında da yapmış olduğu görülmüştür.

Türk Kültür Tarihinde Kadın Tipolojisi adlı bildirisinde Akay Ahmed (2018), Türk kültür tarihinde kadın, mitik ve mistik yönleriyle ele alınmış ve sembolik olarak da bu güçlü yönleriyle temsil edilmiştir. Bu yüzdendir ki Türkçe sözlüklerde kadın kelimesine bolca rastlanır. Dede Korkut boylarında kadınların statüleri toplumda onlara birtakım görevler yükler. Bulunduğu bağlamda çok yönlü olan kadının meziyetleri her yönüyle Türk topluluklarında ele alınır (Akay Ahmed, 2018: 3).

Kur'an-ı Kerim'e Göre İlk Kadının Dünyaya Teşrifi ve Değeri adlı bildirisinde Tunçer (2018), Yüce Allah kullarını cinsiyet farklılığı güderek birbirlerine karşı bir üstünlük ilkesine dayalı olarak yaratmamıştır. Ancak İslamî gelenekte gerek Ehli Kitap'tan gelen bilgiler ve gerekse tefsir-hadis kaynaklarında ilk kadının Hz. Adem'in Kaburga kemiğinden yaratılmış olduğuna dair bazı rivayetlerde, kadınların değersizleştirildiği ve

tali bir fenomen olarak ikinci plana itildiği görülmektedir. Söz konusu bu rivayetlerin menşeinin İsrailiyyat türü olduğu hatta bu malumatın Tevrat'ta yer alan rivayetlerle büyük ölçüde örtüştüğünü görmek mümkündür. Kur'an'da ilk kadının yaratılışı konusunda detaylı malumat verilmese de genel bir kanı oluşacak şekilde bilgilendirme yapıldığı görülmektedir. Bazı ayetlerde insanların tek bir nefisten (nefs-i vahide) yaratıldığından ve o nefisten de eşini vücuda getirdiğinden (Nisa, 4/1; Zümer, 39/6) söz edilmektedir. Bu ayetlerde geçen “nefs” kavramı müfessirlerin kahr ekseriyetine göre “Adem”; “zevc” ise “Havva” olarak telakki edilmiştir. Oysa bu ayetlerde yer alan “ondan eşini yarattı” ibaresinden, onun cinsinden ya da insanlığın türediği “canlı öz”den onun eşini yarattığı şeklinde anlaşılması daha makul ve anlaşılır türdendir. Zira insanın cansız halden canlı hale dönüştüğü ilk aşama olan nefs-i vahide, “ilk can, ilk öz veya cevher” anlamına gelir. Aksi halde “Hz. Havva, Hz. Adem'in kaburga/eğe kemiğinden yaratılmıştır; eğri olan bu kemiği düzeltmeğe kalkarsanız kırarsınız, öyle bırakırsanız eğri kalır” şeklindeki geleneksel yaklaşımı kabul edecek olursak, tabiatında yaratılıştan gelen bir eğrilik bulunduğu fikri ortaya çıkar ki bu düşünce Kur'an'ın ana ilkeleriyle tezat oluşturur. Benzer şekilde şayet Hz. Havva Hz. Adem'den yaratılmış ise, Hz. Adem kendisinden yaratılan birisi ile evlenmiş olduğu gibi absürd bir meseleyle de karşı karşıya kalmaktayız (Tunçer, 2018: 50).

Feminist Çalışmalarda Kadın Deneyimlerinin Önemi: Simone De Beauvoir Örneği adlı bildirisinde Yıldırım (2018). Kadının özgürlüğü bakımından sembolik bir anlam ifade eden Simone de Beauvoir, feminist hareketin güçlenmesine katkı sağlayan önemli bir filozoftur. Beauvoir aynı zamanda Fransız edebiyatının önemli yazarlarından. Aynı zamanda feminist hareket üzerine yaşam hikâyesini kaleme alarak tarihsel anlamda bir farkındalık kazandırmıştır. Beauvoir'ın feminist düşünceleri varoluşçu felsefe üzerine şekillenmiştir. Bu kapsamda onun varoluşçu yönü kendine ait yaşam biçimini merkeze alarak kendini anlama ve anlamlandırma bakımından öne çıkmıştır. Kendi yaşam hikâyesini paylaştığı eserlerinde çocukluktan yaşlılığa kadar bir özgürleşme mücadelesi gösterdiğini kanıtlar niteliktedir. Kadın çalışmaları ve feminist metodolojinin önemli bir ayrıntısını oluşturan kişisel deneyim ve biyografiler, Beauvoir için de dikkate değer bulunmuştur. Feminist düşünürler özellikle 1950'li yıllardan itibaren kendi yaşam hikâyelerini kaleme alarak kadın hak ve özgürlüklerinin gelişimi noktasında yeni bir

alan açmışlardır. Aynı zamanda feministler, edebi eserlerde de feminist bir dil kullanımı ve bilimsel bilginin gelişimi noktasında eril düzene eleştirel bir duruş kazandırmıştır. Aynı dönemde gelişme imkânı bulan ikinci dalga feminist söylem, kadınların bilinçlendirme süreci üzerine yoğunlaşmıştır. Feminist söylem, kadınların kendilerini temsil etme ve yetersizliklerini ortadan kaldırma noktasında kuramsal ve tarihsel anlamda ön plana çıkan bireylerin deneyimlerine olan gerekliliği vurgulamıştır. Bu girişim kamusal ve özel alanda kadının hak ve özgürlüklerinin güçlenmesi ve farkındalık oluşturmaya adanmış dikkate değer görülmüştür.

Kadınların deneyimlerinin paylaşılması süreci, sadece feminist düşünürlerin değil; kadın çalışmalarında bizzat kadınların yaşam hikâyelerinin çözümlenmesine de olanak sağlamıştır. Bu süreç, kadın adına toplumda bir dönüşüme yol açmıştır. Bu çalışmada deneyimlerin kadın çalışmalarına katkısı, Simon de Beauvoir'ın özgürleşme mücadelesi çerçevesinde ele alınmıştır. Ayrıca Beauvoir'ın deneyimlerinin kadın özgürleşme noktasında feminist metodolojiye katkısını gündeme getirmek amaçlanmıştır (Yıldırım, 2018: 65).

Feminist kuramlardan, kadının bulunduğu konuma nasıl geldiği aktarılmaya çalışılmış ve kadının edebi metinlerdeki yansımalarıyla kadın imajının önyargıları pekiştirerek sağlamlaştırdığına dair düşünceler ilgili kaynaklar doğrultusunda açıklanmaya çalışılmıştır. Bedenin kültürel ifadesi olarak ağıtlarda salınma ve farklı şekillerde bedeni kanatarak acının ifade edilmesi de kadının kendini ifade etme şekli olarak mazoşist bir tavır alma olarak görülmektedir. Feminist kuramlar kapsamında kadın folkloru çalışmalarından yola çıkarak Anadolu kadını açısından müziğin sosyo-kültürel bağlamları ve ağıt özelinde kadın duygularının nasıl ve ne şekilde ortaya çıktığı dördüncü bölümde açıklanmıştır. Ağıtın kadın yaratımı bir ürün olduğu ve nedenlerine kişisel-toplumsal açıdan yaklaşılarak ağlamanın başat rolü kadın imgesi üzerinden açıklanmıştır.

Edebi yaratım süreci geriletilen kadının ağıt üzerindeki hâkimiyeti vurgulanarak, günümüzde herhangi bir müzik icrasının “kadınsı” olarak algılanması ve kadının müzik üretim sürecine toplum ve halk tarafından kabul edilebilir meşru bir gerekçeyle yani ağıt ile katılımının sağlanmış olması, kadın yaratım sürecini olumlu etkilemiştir.

Bu türün kadın tarafından günümüze ulaşması ve devam ettirilmesinin, kültürel süreklilik açısından önemli göstergeler olduğu görülmüştür. Kültürel sürekliliğin kadın yaratımı olan ağıtlarda geleneksel yollardan sürdürülebilirliğinin ağıtlar özelinde aktarımı incelememizin esasını oluşturmaktadır.

2.1.2. ‘Ölüm/Kayıp’ Durumunda Kadının Acıyla Baş Etme Yolları

Acıyla başatmenin binbir türlü yolu vardır. Kadın özelinde incelendiğinde bu yollar daha da çetrefilli olabilmektedir. Kadın doğduğu andan itibaren eksik ve öteki olarak doğduğu kendisine benimsetilerek büyümüş bir cinstir. Özellikle Anadolu topraklarında kız çocuğu önemsenmediğinden ve değerli görülmediğinden erkeğe hizmet görmek için var olduğu kendisine doğduğu andan itibaren benimsetilmiş ve bu öğrenilmiş çaresizliği ile hayatına devam etmek zorunda kalmıştır. Sevgiden ve ilgiden yoksun büyüyen ve bu yoksunluğun başlı başına acı bir durum olduğunun zamanla farkına varan kadın, çok erken yaşlarda bunu sağaltacak yollar deneyerek kendini avutmayı öğrenmiştir. Literatür incelendiğinde, acının ve başatme yollarının sağlıklı ve hayatın devamını sağlayacak şekilde yaşanmasını gerekli görmektedir. Yas ve ritüellerin oluşması ve bu sürecin geleneksel olarak kolektif biçimde aktarılmasıyla bu sürecin atlatılması, doğal yollardan gerçekleştiği görülmektedir. Benzer acıları yaşayan kadınların benzer tepkiler verdiği yas ve taziye ortamlarında, inanç sistemlerine dolayısıyla bu inanç sistemini en iyi aktaran ikna edici kişiler öncülüğünde/rehberliğinde, kişiye ve anlatılarına sorgulamaksızın bağlanarak acılarını ve öfkelerini sağalttıkları gözlemlenmiştir. Kadınlar erkeklere oranla psikolojik savunmaları en çok kullananlardır. Bunun da gerekçeleri olarak kalıpyargılar ve sosyal öğrenme kuramları doğrultusunda geliştiği görülmektedir. Savunma gereksinimi; kişinin risk altında, güvensiz, sevgisiz vb. ortamlarda bulunması ve bunun farkında olmasa da mekanizmayı kullanma sıklığına göre durumun psişik olarak ehemmiyetini ortaya çıkarmaktadır.

Kırılğan Hayat-Yasın ve Şiddetin Gücü adlı kitabında Butler (2005), şiddet, yas ve siyaset ilişkisini irdelemiştir. Kaybın psikanalitik ele alınışında bile bazı kültürel ve toplumsal yapıların birlikte ele alınarak tahlil için kullanılması gerektiği ifade edilmiştir. Ötekiler karşısındaki ilksel acı çekmenin acı çektirmek gibi bir kuvvete sahip olduğu (kısasa kısas), kişinin insan olmaktan vazgeçmeksizin iradesiyle bu karşı güçten çoğu

zaman kurtulamayacağı, bu yaralanabilirliğin izini sürdüğünü açıklamıştır. Bu yaralanabilirlik olayını ise bazı kayıpların yasını tutulabilir görülmesine, bazılarının da tutulamaz görülmesine bağlamaktadır (Butler, 2005: 12).

Levinas, Freud'dan devraldığı korku ve kaygıdan ötürü saldırganlığın bastırılma durumunu değerlendirerek, Freud'dan farklı olarak, etiğin devreye girmesiyle cinai eylemin alıkonabileceğini belirtmiştir. Levinas'ın teolojik görüşü, insan olanın, insani keder ve acının en iyi nasıl tasvir edileceğini belirtmesinde yatmaktadır (Butler, 2005: 15). Bu tür bir simya işi, yaşamın yaşamı üretmesiyle, Tanrı'nın Adem'in kaburga kemiğinden Havva'yı yaratmasıyla aynı şey değildir. Tam anlamıyla nedensel değil, mecâzi bir yolla ölümün ölümü üretmesi olarak anlaşılmalıdır (Butler, 2005: 27).

Kayıp bizleri gevşek bir “biz” de birleştirdi. Eğer kaybettiysek, demek ki sahiptik, arzulamış ve sevmiştik, arzumuzun koşullarını bulmak için mücadele etmiştik. Acı çekme veya yaralanabilme duygusunun toplumsal olarak kurulan bedenler ve başkalarıyla bağlarımızın oluşturduğu belirtilmiştir.

Bu bağlarımızın güçlü olması kaybetme korkusunu da artırır. Yas tutmanın ne noktada başarılı olduğunu ya da kişinin bir başka insanın ne noktada tümüyle yasını tutmuş sayılabileceğini bilip bilmediğinden emin olmadığını belirtmiştir. Freud'un bu konuda fikrini değiştirdiğini; önce başarılı yasın bir nesnenin yerine bir başkasını koyabilmek olduğunu öne sürdüğünü, daha sonra da ilk başta melankoliyle ilişkilendirilen “içe alma” katmanın yas tutma görevi açısından temel önemde olduğunu iddia ettiğini belirterek, yasın çiftdeğerli ilişkisinden söz etmiştir. Kaybetmek var, onu biliyoruz, ama bir de kaybın dönüştürücü etkisi var ve bu etki haritası çıkarılabilir ya da planlanabilir bir şey değil. Freud bize birisini kaybettiğimizde o kişideki neyin yitirildiğini her zaman bilmediğimizi hatırlatmıştır (Butler, 2005: 35-37). Bedenin ölümlü olması aynı zamanda yaralanabilir olmasının ön koşuludur. Çünkü ancak var olan yani canlı olan yok olabilir ve hissedebilir: Bedenimiz ve bedene ait tenimiz ve etimiz, bizi başkalarının bakışına, dokunuşuna ve şiddetine de maruz bırakır; bedenimiz bizi tüm bu cinai eğilimlerin faili durumuna getirir. Bedenin gösterilme ve kullanılma hakkı bile ataerki toplumlarda erkeğe aittir. Bedenin değişmez bir kamusal boyutu vardır. Ötekine teslim edilen beden, ötekine dair izler taşıdığı ve toplumsal yaşam içinde şekil aldığı görülmüştür.

Bedenin kendine ait olduğunu iddia etmek artık zor bir durumdur (Butler, 2005: 41). Böyle anlarda beni ele geçirenin ne olduğunu ve bir başka insanda kaybettiğim şeyin ne olduğunu daima bilemiyorsam, belki de bu yoksullaşma alanı benim bilmezliğimi, yani ilksel toplumsallığının bilinçdışı damgasını açığa çıkaran sahanın ta kendisidir. Yasın reddedilmesiyle melankolinin ortaya çıktığını iddia etmiştir. Yas tutmak korkulacak bir şey olduğunda, korkularımız onu bir an önce çözme güdüsünü doğurabilir.

Korkularımız kaybettiğimizi geri getirme, dünyayı daha önceki düzenine geri döndürme ya da dünyanın bundan önce düzenli olduğu fantezisini yeniden güçlendirme gücü atfedilen bir eylem adına yası sürgün etme dürtüsüne yol açabilir. Yas, insana ne olduğunu şaşırtarak -“Ben kim oldum?”, hatta “Benden geriye ne kaldı?”, “Ötekinde kaybettiğim şey nedir?” -“ben”i bilmezlik içinde konumlandırır (Butler, 2005: 43-44). Kültürel çerçeveler insani tavırların belirlenmesinde de etkindir. En nihayetinde, eğer birisi kaybedilmişse ve kaybedilen kişi birisi değilse öyleyse kayıp nedir, nerededir ve yas nasıl gerçekleşir? (Butler, 2005: 47). Bu tür sorgulamaların basitçe açıklanamayacağı belirtilerek, bir insanın yası tutulamıyorsa yaşam sayılamayacağı, yaşam vasfını taşıyamayacağı ve kayda değmeyeceği vurgulanmıştır. Ki zaten gömülmemiş olandır veya belki de gömülemez olandır (Butler, 2005: 49-50). Yunan mitolojisinde bu olay betimlenir. Kreon’un buyruğuna karşı gelip ölümü göze alarak erkek kardeşini gömen Antigone, egemen iktidarın ve milli birlik hegemonyasının yoğunlaştığı zamanlarda, kamusal yas yaşağına karşı gelerek alınan siyasi risklere örnek teşkil eder (Butler, 2005: 59-60).

Levinas, kendini korumanın öldürmek için yeterli bir sebep olmadığı nasihatini verse de öldürme arzusu insanlar için asli bir arzudur. Ötekinin yaralanabilirliğine yönelik ilk itki öldürme arzusuysa eğer, etik buyruk tam da o ilk itkiye karşı durmak için vardır. Psikanalitik açıdan bunun anlamı, öldürme arzusunu, kişinin kendi saldırganlığıyla öncelik hissini öldürme yönündeki iç arzusunun hizmetine koymaktır. Sonuç muhtemelen nevrotik olacaktır, fakat belki de psikanalizin gelip dayandığı sınır burasıdır (Butler, 2005: 140). Özdeşleşme dışı bırakma kötülüğün abartılı bir biçimde yüze, gözlere massedilmesiyle teşvik ediliyor. Eğer bu imgelere herhangi bir şekilde dâhilsek temsil edilmeyen izleyici, bakıp duran kişi, hiçbir imge tarafından yakalanmamış olan ama elindeki imgeyi yakalayıp etkisini azaltmak, hatta içini

boşaltmakla görevlendirilen olarak dâhiliz. Benzer şekilde, Afganistan’a saldırıp genç Afgan kadınlarının yüzlerini açan kişiler, bu durumu insani olanın kutsanması olarak yüceltebilirler. Belki, ama imgelerin nasıl bir anlatı işlevi olarak harekete geçirildiklerini, Afganistan’a saldırının gerçekten feminizm adına mı yapıldığının sorgulanması gerektiği ve eğer feminizm adına yapıldıysa hangi feminizm adına yapıldığı sorunun çözüm noktasında önemli görüldüğünü belirtmiştir. Bu imgelerin hangi acı ve keder sahnelerini örtüp gerçeklikten çıkardıkları irdelenmelidir (Butler, 2005: 145-146). Bu imgelerin tümü, hayatın kırılğanlığını askıya alıyormuş gibi görünüyor. İnsan sayılacak, yaşam sayılacak ve dolayısıyla tam da bu açıdan yası tutulabilir sayılacak, yaşamları tesis eden bu daha geniş toplumsal ve siyasi normlar, pek çok farklı yoldan işler. Bu yollardan biri görsel alanın bir kısmını dışarıda bırakmak kaydıyla bir imgeye odaklanarak algılanabilir olanı belirleyen, sınırlayıcı işleve sahip çerçevelerden geçer.

Kuramsal olarak bunun anlamı şudur: Bir imge temsil edilebiliyorsa, temsil alanına kabul edilmiş demektir; bu yüzden söz konusu imge çerçevenin sınırlayıcı işlevini temsil etmese bile daha doğrusu tam da temsil etmemesi nedeniyle bu işlevin varlığını gösterir (Butler, 2005: 155). Yası tutulabilir bireylerin temsil sistemleri içindeki yeri, aynı zamanda onu tanımlı hale getirerek özne olmasına yol açmaktadır.

Komplike Yas: Derleme ve Vaka Çalışması adlı makalesinde Maraş (2014), yas kavramının Uygurca metinlerde görüldüğünü ve kelime karşılığı olarak “hüsran, zarar, ziyan” anlamına gelmekte olduğunu belirtmiştir.

Gidenin Ardından adlı kitabında Volkan (2010), toplum olarak yas tutmayı sadece ölüm ya da boşanma gibi büyük yitimlere bir yanıtmış gibi düşünme eğilimimiz olduğunu belirtmiştir. Ona göre yas tutmak; herhangi bir yitim ya da değişikliğe verdiğimiz bir psikolojik yanıt, iç dünyamız ile gerçeklik arasında uyum sağlayabilmek amacıyla yaptığımız uzlaşmalardır. Bu tanımlamayla yas olgusuna farklı açılımlar sunmuştur. Volkan, yas olgusunu doğru olarak anlayabilmemiz için önemli ve gerekli dört temel unsurdan söz eder. Her yitim bizi kaçınılmaz bir keder içine sürükler. Her yitimde tüm geçmiş yitimlerimiz yeniden canlanır. Her yitimin tam olarak yasını tutulabilirsek, bizlere büyüme ve yenilenmemiz için önemli bir araç olabilir. Ani ve kötü bir şekilde

gerçekleşen ölümlerin yakınları tarafından kabullenilmesi en zor olanlardır. Son olarak günümüzde kederin dışa vurulmasına karşı toplumsal kısıtlamalar olduğu belirtilmiştir.

Ölüme karşı verilen tepkilerin, sadece o an kaybedileni barındırmadığı, geçmişteki tüm yarım kalmış, dayatılmış ya da aceleyle getirilmiş ayrılıkların kalıntılarını içinde barındırdığını belirten yazar, yitimin bizleri zenginleştirdiğini de belirtir. Yitim, can yakıcı bir armağandır diyerek acının aynı zamanda kişinin olgunlaşmasında önemli bir duygu olduğunu aktarmıştır (Volkan 2010: 6-10). Volkan, normal keder durumunun evrelerini sıralayarak bu durumun bilinçdışı olduğu ve özdeşim kurulan bir bağın gün yüzüne çıkışıyla oluşan bir duygu olduğunu belirtmiştir. Yadsımanın önemli bir mekanizma olduğunu ve şok esnasında korkunç gerçeği yavaş yavaş sindirmemize yardımcı bir tampon gibi iş gördüğünü belirterek, psişik durumun kabullenme sürecine destekleyici bir yansımasının olduğu aktarılmıştır.

Kederle ilgili yapılan etnografik araştırmalardan söz ederek, kayba ilişkin tepkilerin genellenebileceğini belirtmiştir. Örneğin pazarlık etmede yitim kabullenilmiş ve bu farkındalığın verdiği direncin bizi kaderle psişik pazarlıklara oturtacak kadar işi uzattığından ve acılı bir süreç olduğundan söz edilmiştir. Bundan dolayı, kayıptan önceki son günlerimizi, haftalarımızı, saatlerimizi geri getirmeye çalışarak ya da yeniden yaşamaya çalışarak vedalaşmanın dolayısıyla kopmanın sağlanması için çabalarız (Volkan, 2010: 28). Suçluluk duygusuyla gerçekleşen yanıp yakınmaların kriz evresindeki kederle bağlantılı ortaya çıktığını ve normal bir süreç olduğunu aktarmıştır. Bazı kültürlerde suçluluğun dışavurumlarının somut olduğu ve kolaylıkla benimsendiğini belirterek, bu kültürlerde olağan bir şey olarak görüldüğünün altını çizmektedir. Örneğin, Yeni Zelanda'daki Maoris gibi bazı ilkel kabileler cenaze törenlerinde cezayı da gelenekleri arasına katmışlardır. Ölen kişinin ailesi yitimini ifade edebilmek için memelerini keserler. Ölüm bir kaza sonucu gerçekleşmiş ise ölen kişinin akrabalarının diğer kabilelerden gelen temsilciler tarafından dövülmesi de önemli bir gelenektir. Ayrıca, ziyaretçiler, ölen değerli arkadaş için hayır işleri ya da bağış yapılmasını da bekler¹⁸.

¹⁸ Kırgız Türklerinde bu davranışsal uygulama günümüzde de devam etmektedir. Bkz; 1.Bölüm Türk Dünyası ve Anadolu Folklorunda Ölüm Ritüeli ve Ağıt Geleneği, Kaynak Kişi bilgisi; Nazgül Isabaeva

Volkan, bu türden tutum ya da davranışlarda “ilkel” insanların geçici suçluluk duygularının silinmesine izin veren geleneklerindeki bilgiğe dikkatinizi çekmek istemiştir (Volkan, 2010: 29/25). Yas’ın başta keder olmak üzere acının farklı şekilde nasıl sirayet ettiği, ilgili psikolojik dışavurum kavramlarıyla açıklanmıştır. Sıkıntı oluşumu ve ardından gelen öfkenin, bozulan ruhsal dengenin kurulmasına yönelik duygusal son ataklar olduğu belirtilmiştir. Öfkenin oluşumunu kabullenme açısından olumlu karşılayan yazar, herhangi birinin bizi istemeden terk etmesinde bile olağan olarak gösterdiğimiz tepki öfke şeklinde olur diyerek sağlıklı bir dışavurum olduğunu belirtmiştir. Gerçekler çoğu zaman can yakıcı olabiliyor, öfke bu gerçekleri kabul ettiğimizi gösterir (Volkan, 2010: 46).

Yas tutma yetisini bozan dış koşulları da şöyle belirtmiştir; kederlenmek için zaman ve mekâna gereksinim duyarız. Bu nedenle farklı din ve kültürlerde, psikolojik olarak yas tutma gereksinimine hitap eden ve bunu sağlayan cenaze törenleri düzenlenir.

Günümüzde, taziye/yas ritüellerinin yapılması veya bazı özel koşullardan (pandemi) dolayı yapılamaması durumunda dini uygulamaların ve aile yakınlaşmasının gerçekleşmemesinin kederi çoğaltmakta olduğu ve sıklıkla komplike duruma getirdiği görülmüştür. Kaybın eşyaları, bağlantı nesnesi görevindedir ve buna son dakika nesnesi denmektedir. Yitimi hatırlatan bu eşyalar bu yüzden kısa zamanda ortadan kaldırılır (Volkan, 2010: 101). Ölümünden sonra bir ailenin toparlanması, yitirilen kişinin aile ve toplum açısından rolünün önemiyle bağlantılı olarak değişmektedir. Ölümün cinai ve aniden gerçekleşmiş olması veya şiddet içermesi de yasin derecesini ve süresini etkilediği gibi suçluluk duyguları yaratmakta ve çevreden gelen etiketlenmeler dolayısıyla utanç oluşmakta ve bu durumların biraraya gelmesi ile aile, komplike yasa girebilmektedir. Genellikle tüm aile bireyleri kurbanı kurtarmak için yeterince uğraşmadıkları şeklinde bir suçlulukla savaşırlar.

Çocuk ölümü, en zor ölüm olarak gösterilmektedir. Çünkü çocuk doğduğu andan itibaren aile onların geleceklerini düşleyerek kendileriyle birlikte hayal ederler. Bu tür kayıplarda aile öfke ve suçluluk duygusuyla boğuşur. Bu kayıp aile bireylerinin birbirini suçlamalarına dönüşürse, ailenin dağılması bile söz konusudur (Volkan, 2010: 131).

Yeniden yaslandırma tedavisini başlatan Volkan, acının belli ritüeller sağlanarak sağaltımı dolayısıyla normalleşmeye geçmeyi sağladığını farketmiş, bu aşamaları geçirmeyen, patolojik veya nevrotik bazı psişik hastalıklara yakalanacağını belirtmiştir. Bu aşamaları gerçekleştirmek için de yeniden yaslandırma tekniği ile tedavi başlatarak, yasını tam anlamıyla yaşayamamış bireylerin, yasını yaşayıp kayıpla vedalaşması için fırsat verildiğinden söz edilmiştir (Volkan, 2010: 153-157). Acı çekmek üretici olabilir. Her tür acı veren deneyimin bazen yüceltmeleri uyurabileceğini ve hatta bazen engellenme ve zorlukların kendilerini resme, yazmaya ya da başka yaratıcı işlere veren, bazı kişilerde oldukça yeni yetenekler ortaya çıkarabildiğini biliyoruz. Ölüm, kayıpların en somut ve en acı olanıdır. Ölüme verdiğimiz tepkilerimizin tüm geçmiş kayıplarımızı canlandırdığı ve yarım kalmış, aceleye gelmiş ayrılıklarımızı canlandırdığı için bilinçaltımızdaki tüm bu duyguları o an yüklenir ve hepsini birarada yaşarız. Ağıt yakmanın buradaki rolü önemli görülmektedir. Taziye evine gidip bir iyice içini döken hemen hemen tüm kadınların söylediği, “çok güzel ağlattı bizi, çok iyi yas ettik” sözlerinden de bilinçaltında irinleşen ve ağıt sayesinde sıkılan acı, keder sonrası katarsis etkisi oluşturduğu anlaşılır bir durumdur. Yas tutma, sadece ölüme karşı verilen bir yanıt değildir. Yas tutma, herhangi bir yitim ya da değişikliğe verdiğimiz psikolojik yanıt ve iç dünyamızla gerçeklik arasında uyum sağlayabilmek için yaptığımız uzlaşmalardır. Yitim, aile yadigârı bir küpe olabileceği gibi; bir eş bir sevgili, bir dost, bir umut, bir ülkü, bir vatan hatta eski bir kendiliğimiz de olabilir. Volkan, başarılı yas tutmanın tüm psikolojik dinamiklerini ve sonucunda kazanacağımız değişimleri anlatmaktadır.

Bildik (2013) de Volkan (2010) gibi yas tutumunun kültürden kültüre değiştiğini fakat bazı genel tutumların neredeyse bütün kültürlerde ortak olduğunu belirtmiştir. Sınıflandırmasını yaptığı yas tutum davranışlarını kendi gözlemleri doğrultusunda oluşturmuştur. Yas tanımını ve tutumların oluşmasını açıklayarak yas, matem ve kayıp terimlerinin birbirinden farklı kullanım alanlarını açıklamıştır.

Yas sürecinin dört görevini şöyle tanımlamıştır: Kaybın gerçekliğini kabul etmek, bilişsel olarak kabullenmenin olduğu fakat duygusal olarak kabullenmenin ve içselleştirmenin zaman alan bir süreç olduğu belirtilmiştir. Yas ile oluşan acı üzerinde çalışmak ve duyguları ifade etmek, duyguların bastırılması sonucu fiziksel ve duygusal

bir acının kişiye anormal davranışlar şeklinde geri döndüğü, bu durumda bastırmanın engellenmesi ve dışavurulmasının gerekliliği vurgulanmaktadır. Ölen kişinin bulunmadığı bir çevreye uyum sağlamanın, acılı ve üstesinden gelinmesi zor bir süreç olduğu belirtilerek, yas tutan kişinin kaybın kendisi üzerindeki etkisini ve rollerini kendi benlik duygusunda yarattığı değişiklik ile birlikte kendini kayıptan ayırması gerektiği belirlenmiştir. Duygusal anlamda ölen kişi ile ilişkileri yeniden düzenlemek ve yaşama devam etmek ise yas tutan birey açısından en zorlanılan durum olduğu görülmüştür. Worden ise yas sürecini etkileyen yedi temel faktör belirlemiş ve yas sürecini etkileyen faktörleri şöyle sıralamıştır: Yasın yoğunluğu ve zamanı, ölen kişinin aile ve toplum içindeki statüsünün önemli olduğu, kayıp yaşayanın kişilik özellikleri, ölen kişi ile olan ilişkisi, baş etme tarzı, kültürel ve dini inancı, ruhsal hastalık öyküsü, destek sistemi, ekonomik durumu ve ölümü algılama biçimi gibi faktörler de başatmenin boyutunu etkilemektedir. Ölen kişinin kimliği, yaşlı ve genç oluşuna göre yas tutmanın uzayıp uzamamasını belirleyen önemli bir faktördür. Ayrıca beklendik bir ölüm ile ani gerçekleşen ölümlerin de bu durumda çok etkili olduğu belirtilmiştir.

Ölen kişi ile bir çatışma ve küskünlük oluşması durumunda yas tutanın suçluluk duygusunun ve dolayısıyla acı çekmesinin uzayacağı, tersi durumda yani aşırı bir bağlılık durumunda da kayıpla vedalaşmayı reddederek yasın uzamasına sebep olacağı belirtilmiştir. Ölümün biçimi ve geçmiş kayıplara verilen tepkilerin de yas sürecinin yaşanma zamanını etkilediği, yas tutan kişinin duygusal durumunun da bu başatma sürecini nasıl atlatacağını belirleyen önemli etkenler olarak görülmektedir.

Sosyal desteğin yas sürecinde oluşan sıkıntıları azaltmada önemli görüldüğü çünkü benzer kayıpların konuşulduğu taziye evlerinde ölümün konuşulması ve farklı ritüellerin gerçekleşmesiyle hayatın döngüsünün bu yönde olması gerekliliği aktararak, dini inancın anlam verme hususundaki akideleri hatırlatılarak ve tekrarlanarak, yas tutan kişinin bu durumu kabullenmesini sağlama hususunda büyük bir güce sahiptir (Bildik, 2013: 2-3).

Çocuklarda Ölüm ve Yas Üzerine Bir İnceleme adlı makalesinde Ürer (2017), yas süreci boyunca yas tutan kişi kaybın nesne temsillerini gözler. Çocuklarda bu gözden geçirme yansıtma mekanizmasıyla sağlanır ve kolay kabul edilmez. Kayıpla birlikte

olduğunu ya da kaybın uzak bir yere seyahate gittiği düşünülerek sürekli yolunu gözler. Yas tutan kişi, bu nesnelerin imajlarını kendilik temsiline alarak özdeşim kurar. Özdeşimlerin tamamlandığı anda yası tutulan kişi ya da nesne ile artık vedalaşmaya hazırdır, yas süreci de bu noktada tamamlanmış sayılır. Psikanalitik literatürde sağlıklı özdeşimlerin, melankoli ve intiharla ilişkisi vurgulanmıştır.

Ölüm ve Ölmek Üzerine adlı kitabında Elisabeth Kübler-Ross (2010), terminal dönem hastalarla ve yaşlılar, çocuklar ve AIDS'li hastalarla çalışmış, ölmek üzere olan bireylerle yapmış olduğu klinik çalışma sonucunda ölümle yüzyüze gelen insanların mutlak bir yok oluşu kabullenmediklerini farketmiştir. Bu duygudurumunu inkâr, öfke, pazarlık, depresyon ve kabullenme evreleri olarak yas evrelerini sınıflayarak, kişinin sistematik bir şekilde bu aşamaları geçmesi kaydıyla patolojik yas durumunu engelleyebileceğini vurgulamıştır.

Ölüm ve ölümle ilişkili insan tasavvurunu bilimsel anlamda açıklayan İsviçreli yazar, bu alanda çalışan kişilerin sıklıkla başvurdukları önemli tasnifler yapmıştır. Kendi hayatındaki kayıplarla ilgili yazdığı yazıda üçüz doğurarak ve ailesinin kardeşleri ve kendisine tutumu nedeniyle erken dönemde bireyselliğinin kaybı ile kayıplarının başladığını ifade etmektedir. Ölümün her daim tatsız bir durum olduğu ve olacağı yüzyıllardır bilinen bir gerçektir. Başkasının ölümünde belli gerekçeler öne sürülerek kabullenmenin olduğu fakat kendi ölümümüzün kötü niyetli biri tarafından öldürülmedikçe yaşlılık veya hastalık dolayısıyla ölmenin akıl alınmaz bir durum olduğu aktarılmıştır. Bu nedenle, ölüm kötü bir eylemle, korkutucu bir olayla, intikam ve cezalandırma gerektiren bir davranışla ilişkilendirilir (Kübler-Ross, 2010: 12). Kimi gelenek ve ritüellerin oluşumunu da, Tanrılar ve insanların öfkesini yatıştırmak ve böylece beklenen cezalandırılmayı hafifletmek amacıyla yapıldığını belirtmektedir. Bu durumda ağıt yakanların da merhamet dilenmek için ağıt yaktığı, saç baş yolduğu ve yemek yemeyi reddederek kendini cezalandırdığı, ölen kişinin sorumluluğunu yüklendiği için suçluluk duygusunu, yapılan görevleri yerine getirmesi dolayısıyla bertaraf ettiği ümidiyle bu eylemleri gerçekleştirdiği söylenebilir. Bu acı, utanç ve suçluluk duygusu, öfke ve gazaptan çok da uzak değildir. Suçluluk duygusuyla gerçekleşen matem her zaman biraz öfke barındırır. Vefat etmiş birinin ardından duyulan öfkeyi kabul etmek istemediğimizden, bu tür duygular genellikle bastırılır ya da

saklanır ve matem süresini uzatarak, farklı şekillerde ortaya çıkar. Öfkenin gizlenmesi (latent), olmadığı anlamına gelmez.

İbraniler ölü bedenini kirli olduğunu düşünür ve dokunmazdı. Amerikan yerlileri de kötü ruhlara inanır ve onları uzaklaştırmak için havaya ok fırlatırlardı. Ölü ve yok olmayla ilgili birçok kültürün değişik ritüelleri vardır ve bu ritüellerin de öfkeden kaynaklandığı savunulmuştur. Ölüm korkusunun evrensel olduğu ve bastırılmaya çalışılsa da insanı huzursuzlukla cezalandırdığı belirtilmiştir (Kübler-Ross, 2010: 14-15). İnsanoğlu acımasızdır, ama insan merhametlidir diyen Tagore, kolektif bilincin her zaman sosyal organizasyonda olumlu etkisinin olmadığını belirtir (Kübler-Ross, 2010: 21).

Kişi kendi ölümünü düşünmeye başladığı anda bu korkunun atlatılması için bazı inanç sistemlerine bağlanır. Bu değişim sürecinde eşikte kalan bireye inanç sistemleri büyük bir destek sunmaktadır. Çünkü belli acıları çekmiş olduğunu düşünen birey, ahiret inancı dolayısıyla cennetteki ödülü hak ettiğini düşünür, çilesini çekerken gösterdiği sabır, şükür, cesaret ve ağırbaşlılıktan ötürü de Tanrı'nın kendisini ödüllendireceği duygusuyla ölümden korkması da engellenmiş olur (Kübler-Ross, 2010: 24-25).

Pazarlık aşamasında suçlu olduğunu düşünen kişilerin af dileyerek merhamet dilendiği ve son anda kurtuluşu temenni ettiği belirtilmektedir (Kübler-Ross, 2010: 89). Tagore, dünya sükun edip gelir hüznün müziğini yapan yüreğin titreşen telleri üstüne, diyerek kaybın ilk anlarındaki karamsar ve depresif durumdan söz etmiştir. Kayıp yaşayan kişilerin içine girdikleri en önemli duygu karmaşasının depresyon olduğunu belirten yazar, depresyon kaynağını gerçekdışı suçluluk ve utanç duygusuyla oluştuğu ve kendisini dinleyenlerin kederini ifade etmesine izin vermesiyle bu duygunun üstesinden gelinebileceği ve yanında olanlara müteşekkireceği aktarılmıştır (Kübler-Ross, 2010: 94-95). Kabullenmenin zafer gibi algılanmaması gerektiği, çünkü hissiz bir süreç olduğunu belirterek aslında bu durumda ailenin ve yakınlarının daha fazla desteğine ihtiyaç duyulduğunu çünkü derin bir boşluk hissinin de kendisine eşlik ettiğini belirtir (Kübler-Ross, 2010: 119-120). Gruptaki herkes aynı sancılı ama tatmin edici süreçten geçtiği için, tıpkı grup terapilerinde olduğu gibi, bir bireyin sorun çözme yöntemi bir başkasının kendi sorunlarıyla yüzleşmesine yardımcı olabileceği belirtilmiştir (Kübler-Ross, 2010: 276). Kübler-Ross'un yasın beş evresini tekrar gözden geçirirsek şöyle bir

tanımlama yapılabilir: İnkâr, öfke, pazarlık, depresyon ve kabullenme adlı beş aşamalı model, günümüzde artık sadece ölüm için değil hayatta başımıza gelen her tür değişiklik için uygulanabilir. Uygulama sahası düşünüldüğünde geçiş ritleri bunlar içinde önemli bir yer işgal etmektedir.

İnkâr aşamasında birey kaybın yok olduğunu bilir fakat inanmak istemez. Bu durumda olanlara acının kişi tarafından kaldırılabilir kadarının yaşanması telkin edilir. Kişinin zihninde hep o anlamsız sorular suçluluk ve yoksunluk duygusuyla belirir. “Gerçek mi?”, “O gitti mi?”, “Gerçekten öldü mü?” gibi sorular uzun süre bireyi etkiler. Üzerindeki travmayı sıklıkla anlatması, acıyı ve suçluluğu hafiflettiği gibi inkârın da bitmediğini gösterir.

Öfke, genel olarak kabullenmeyi getireceği için olumlu bir süreç olarak değerlendirilir. Tüm kayıplarda görülebilen bir duygudurumu olduğu ve başkasına zarar vermeden bireyin bunu da yaşamasına izin verilmesi gerektiği belirtilir.

Pazarlık aşaması mistik bir antlaşma yoludur. Pişmanlık ve suçluluk duygularıyla birlikte oluşur. Kayıp öncesi hayal edilerek, nelerin daha farklı olabileceği, nelerin eksik yapıldığı düşünülür ve önce kişinin ölmemesi için daha sonra ağrısız olması için en sonunda da inancına göre kayıpla öte dünyada kavuşmak için Tanrıyla pazarlık yapılabilir.

Depresyon hastalık değil, normal bir duygu olarak görülmektedir. Yaşamın, kaybettikleri olmadan nasıl yaşanacağına dair bir anlamsızlık hissedildiği ve bu boşluğun depresyona yol açtığı belirtilir. Kübler-Ross depresyona da izin verilmesini önerir. İnsanlar depresyonda olan kayıp yakınlarına teselli edici sözler bu yüzden söyler, teskin ederler.

Kabullenme aşamasında da her şeyin iyi olduğu anlamına gelmediği belirtilir. Sadece gerçeğin kendisi ile tatsız da olsa yaşamının öğrenilmeye başlanmasıdır. Rollerin yeniden gözden geçirildiği, duygusuz bir süreç olduğu belirtilir. Bireyin kimliksel özdeşliği ölen kişiye ne kadar bağlıysa (connected) bu yeniden yapılanma o kadar zordur. Bu durumda yeniden organize olmak zorlaşır ve kaybı sık sık hatırlayarak bu

süreci uzatır. Yeni ilişkilerin geliştirilmesiyle denge oluşabilir ancak bazı kişiler için yeni ilişkiler kurmak ve yaşamaya yeniden devam etmek kaybedileni aldatıyor hissi uyandırabilir (Kübler-Ross, 2010).

Bülbül'ün Yüksek lisans tezi (2017), Kübler-Ross'un Yasın beş evresi türküler özelinde sınıflandırılarak türküler üzerinde oluşturulan ve uygulanan, psikanalitik çerçevede yorumlanan bir çalışmadır. Çalışmada sadece türkü demesi yanlış görülmektedir, çünkü yas üzerine yani derin üzüntülü kayıplar üzerine yakılan ve özünde ağıt olan türlerdir. Ağıt türkü demesi daha doğru olurdu. Sonuç kısmında yas türkülerini olarak değerlendirilmesinin daha doğru olduğuna karar vermiş fakat ele alırken bu düşüncesini uygulamamıştır (Bülbül, 2017). Türkü sözlerinde geçen felek, kader, pişmalık, suçluluk vb. sözleri ve sembolleri irdelleyerek yasın beş evresine uygulayarak türkülerini psikanalitik açıdan yorumlamıştır.

Patolojik Yas Kavramı Yeni Bir Yaklaşım Travmatik Yas adlı makalelerinde Çelik vd., (2003), Patolojik yas evresinin travmatik yas evresine göre daha stabil olduğu ve travmatik yası önlemek için bazı duyguların yaşanması gerektiği öne sürülmüştür. Bir süreç işi olduğu belirlenen yas sürecinin aşamaları şöyle ifade edilmiştir: 1-Şok ve inkâr, 2-Sıkıntı-huzursuzluk hali ve sosyal gen çekilme, 3-Yeniden yapılanma, Patolojik yası tanımlamak için birçok terim kullanılmıştır. Kaybın olduğu günden başlayarak 7, 40, 52. günlerde paylaşılarak yaşanan ritüellerin bu süreç için kolaylaştırıcı faktörler olduğu sonucunu paylaşmıştır (Çelik, 2013).

Yasın Aile Üzerine Etkilerini Azaltmak İçin Uygulanan Yas Destek Programları adlı makalelerinde Şimşek vd.,(2019), Aile Gelenekle Yaşar Programı (The Family Lives On Tradition Program) adlı projenin içeriğini açıklayarak bu program ile yas sürecindeki çocuk ve ailesini, aile geleneklerinin devam etmesini sağlayarak rahatlatma amacı güdüldüğü belirtilmiş ve hatırlamanın yaşamı sürdürmede unutmaktan daha önemli olduğu vurgulanmıştır. Bu program aracılığıyla ailede bozulan dengeler kurulmaya çalışılır ve ailede eksik olan birey, kalanlara yatırım yapılarak duygusal bağ sürdürülmeye çalışılır. Bunun için de terapi görülmesinin zorunlu olduğu açıklanır. Yurt dışında yas sürecinde aileye profesyonel destek sağlamak amacıyla yürütülen birçok program olduğunu belirterek, Türkiye özelinde de geleneksel yapının dinamiğinden

faaydalanılabildiği ve bazı çalışmaların yapılmaya başlandığı belirtilmiştir (şimşek, 2019).

Ağıt Kitabında Naskali (2011)' de geleneğın bu olağanüstü durumda çok etkili bir başetme yöntemi olduğunu belirtmiştir. Ölen adına yas etmenin, cenaze törenin bir parçası olarak değerlendirildiğini, yas etmenin kolektif gerçekleştiği, ölen adına yapılmış olsa bile aslında toplumda her birey için yapılması -özellikle eski toplumlarda - beklenen bir uygulama olduğunun altını çizmiştir. Yas etme sonucu ağlayıp içini döken kadın, bu üzüntüsünü doğal olarak çevresiyle paylaşmış olur.

Yas etme, ölenin çevresinden beklenen bir gelenektir. Ölenin ardından ağlamamak ayıplanır, toplum tarafından yerilir. Ölüm Ritüelleri, ölenin merkezde olduğu ve her şeyin onun etrafında gerçekleştirildiği ritüellerdir ve ölenin dünyada oynadığı son sahnesi gibidir (Naskali, 2011: 15-16). Ölüm ardı yas etmede, dayanışmanın ve yaşama birlikte sırt vermenin gizleri bulunmaktadır. Yas edilmemesinin kınanması, yas etme geleneğının yaptırımı olmuş; kırsalda yaşayan insanların yakın ilişkileri, yas etme ritüellerinin canlı kalmasını sağlamıştır. İslamiyet'in Türkler tarafından kabul edilmesinin üzerinden yüzlerce yıl geçmiş olmasına, İslami anlayışın feryat etme gibi aşırılıkları men etmesine rağmen, ağıt yakma/yas etme geleneği günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Bu işleviyle ağıt yakma/yas etme, ölüm ve/veya ayrılık sonrası bir milletin yapıp etmeleri ile birlikte derinliği olan kùltürün izlerini taşımaya devam etmiş, toplumun dinamiklerden biri olmayı sürdürmüştür. Ölenin ardından ağıt yakıp yas etmek, toplumun her bir ferdinin ne kadar değerli olduğunu dolaylı olarak ortaya koyar. Toplum olma biçimi, güç ve duyarlılık edimleriyle ya da boyun eğme ve işbirliği ile i içe yürür. İlki bağımlılık, ikincisi sevgi ve nefret uçlarıyla sınırlıdır (Spranger 2001: 88). İlkel toplumlardan başlayan eşitlikçi anlayış, kırsal bölgelerde varlığını sürdürmektedir (şenel, 1995: 93, aktaran; Naskali, 2011: 41).

Duygusal Kaçınma: Nedenleri, Yöntemleri, İşlevleri ve Sonuçları Üzerine Gömüli Bir alışma, adlı doktora tezinde Summermatter (2021), yapmış olduğu çalışmada duyguların nasıl algılandığı ve algılanan bu duyguların gerçeklikle kıyaslamasının yapılması sonucunda, bireylerin bu duygularla birlikte yaşamak istemediği görölmüştür. Bireylerin duygularla nasıl başettiği araştırılarak, baş etme stratejilerine yönelik orta

büyükölükte bir teori oluşturmayı amaçladığını, bu amaca en uygun nitel araştırma yönteminin de “gömölü teori” deseni olduğunu düşünmüş ve araştırmada bu deseni kullanarak acının kişiler tarafından nasıl bertaraf edildiğı ve nedenleri hakkında tespitlerde bulunmuştur.

Kişi yaşadığı müddetçe çok farklı duyguları yaşar ve bazen bu duyguların çok kompleks bir yapı sergilemesi ile psişik durumunda ciddi rahatsızlıklar meydana gelir. Yaşadığı duyguların değışebilir olması ile onların düzenlenebileceğı fakat bu düzenleme yöntemlerinin her zaman aynı şekilde olmayacağı vurgusu yapılmıştır. Korktuğunda, suçluluk duyduğunda veya utandığında her zaman aynı davranışı sergilemeyebileceğı; yer, zaman ve kişi özelinde değışkenlik gösterdiği ve gelenekle bağlantılı ilerlediğı belirlenmiştir. Duyguların davranışlara yol açtığı, davranışların düşünceye ve düşüncelerin de karaktere yol açtığı düşünüldüğünde, bu hiyerarşik olarak gelişen durumda, duygunun topografyası açısından ehemmiyetinin ve varlık alanındaki konumlanışının ne kadar önemli olduğu görölmektedir.

Olumsuz duygularla başa çıkmada da eski deneyimlerin etkili olduğu ve bu mekanizmaların işlevsel kullanılmasında yeni bilgilerin katkısının olduğu düşünülmektedir. Yazar, duygu nedir sorusunu William James (1884/2009) makalesinden yola çıkarak açıklamıştır. Bu makalesinde James, duygunun beden deneyimlerinden farklı olduğunun göz önüne alınması gerektiğini önermektedir. Keyif veya keyifsizlik, heyecan ve ilgi gibi duygular zihinsel süreçlerle bağlantılı oluşmaktadır ama her zaman bu duyguların bedensel olarak ifade edilmediğini belirtmektedir. Ses, görüntü, renk beden deneyimleridir. Ona göre bedensel deneyimler önemlidir çünkü bu deneyimlerin algılanması duyguyu oluşturmaktadır. Eğer duyguların belirgin bedensel göstergeleri çekip alınırsa o duyguya yönelik hiçbir şeyin kalmadığını ifade etmektedir (James, 1884/2009). Duygular genel anlamıyla deneyim, ifade ve fizyoloji gibi birden fazla bileşene sahiptir (Kring, 2008). Duygular sosyal yapıyı değıştirdiğı gibi sosyal yapıdan da etkilenererek değışip dönüşmektedir. Barbalet (2004)’e göre bu anlamda sosyolojinin duygu ile ilgilendiğini, çünkü duygunun sosyal davranışın temellerini açıklamak için bir şekilde gerekli olduğunu öne sürmüştür.

İnsanlar inançlarında, tutumlarında ve davranışlarında aktif grubun normlarına uymaktadır. Grupla motivasyonel olarak uyumlu hale gelmekte, bu nedenle grubun çıkarlarını gözeterek, arzulanan ve faydalı hale getiren eylemleri göstermektedirler. Kimlik teorisine göre duygular; kimlik performanslarına ve bireylerin başkalarının kendilerini bir durumda belirli bir kimliğe bağlı beklentileri karşıladığını düşündükleri dereceye göre ortaya çıkmaktadır. Duygular sadece bireyler tarafından içsel olarak yaşanmamakta, aynı zamanda dışsal olarak sosyal yapı ile de şekil almaktadır (Stets ve Trettevik, 2014). Duyguların sosyolojik analizi, insan davranışı ve etkileşiminin, bireylerin kültürün yönlendirdiği sosyal yapılardaki konumu ile kısıtlandığı görüşüyle başlamaktadır. Bireyler, kültürel sembol sistemleri tarafından düzenlenen bir dizi sosyal yapılar içindeki görevleri ile değerlendirilmektedir (Summermatter, 2021: 21-22). Araştırmalarında, milliyete ve dini bağlara göre farklılık gösteren üç örneklem arasından; dindarlıkta insanların olumlu duyguları artırmak ve olumsuz duyguları azaltmak için daha fazla motive oldukları, duyguların kontrol edilebileceğine ve kendi duygularını kontrol edebildiklerine daha fazla inandıkları ve uyumsuz duygu düzenlemesi stratejilerine göre yararlı duygu düzenleme stratejilerini daha sık kullandıklarını tespit etmiştir (Summermatter, 2021: 38).

Acının, insanları yaşam süresi boyunca etkileyen ve önemli bir koruyucu işleve hizmet eden evrensel bir deneyim olduğu yaygın olarak kabul edilmektedir. Sosyalleşme ve bireyselleşme arasında farklı semptomlarda yaşanan acının, bazılarının istemsiz ortaya çıktığı ve bazı acıların da yaklaşan zararı işaret eden sözlü-sözsüz ifadelerden anlaşıldığını ve davranışı yönlendirici etkisinin olduğu belirtilmiştir (Summermatter, 2021: 41-42).

Sevilen birinin ölümü, boşanma, işini kaybetme, hastalık, iş görmezlik vb. gibi büyük olaylar bile, stres olarak deneyimlenme derecelerinde geniş bireysel farklılıkları ortaya çıkarmaktadır. Kişi ve durumsal bağlam hakkında ne olduğunu belirlemek, zarar ve tehdit değerlendirmelerini veya bazı yararlarının mümkün veya muhtemel olduğuna dair değerlendirmeler üretmek ancak olayın stres yaratma durumu hakkında fikir verebilmektedir (Summermatter, 2021: 75-76). Stresle baş etme yöntemlerini etkileyen en önemli faktörler bağlam ve olayın nasıl değerlendirildiğidir. Kişinin yapıcı bir şeyin olabileceğini düşündüğü veya daha fazla bilgiye ihtiyaç duyduğu düşünülen durumlarda

bireyler, problem odaklı başa çıkmayı tercih ederken; kabul edilmesi gereken durumlarda duygu odaklı başa çıkmayı tercih etmektedir (Folkman ve Lazarus, 1980, aktaran; Summermatter, 2021: 77-78). Nitel araştırmalarda literatürün söylediği kadar araştırmacının araştırmaya yüklediği anlamlar ve araştırma nesnesinin yaşantıları ve kendilerini yorumlama biçimleri çok önemli olduğu görülmüştür. Bu çalışmada uygulanan gömülü teori, duygu gibi süreç içinde oluşan eylem, etkileşim içinde de rengi ortaya çıkan ve değişkenliği olabilen bir konu olarak ele alınmıştır. Ağıtların gömülü teori kapsamında incelenmesinin gerekli olduğu görülmüştür. Doğaçlama ve duygunun dışavurumu olarak etkili malzemelerin ortaya çıkmasında, ağıt akıcının duygu ve bu duyguyu nasıl meydana getirdiği tüm incelikleriyle kendisine uygun sorular sorularak ve davranışları gözlemlenerek daha detaylı analiz edilebilir (Summermatter, 2021: 81).

Duyguya yönelik tutumlar kategorisinde, duygusal kaçınma nedenleri temasının bir diğer kategorisi duyguya yönelik tutumlardır. Kişilerin duygularını hissetmeye yönelik farklı tutumları olduğu gözlemlenmektedir. Özellikle duygularını yaşamaktan kaçınan bireylerin duygu hissetmeye yönelik olumsuz inançları olduğu düşünülmektedir. Bu olumsuz tutumun endişe duygusuna yönelik olduğu görülmektedir. Kişiler duygularını güvensiz bulmaktadır. Duygularının kontrol edemeyeceklerini ve bu durumun olumsuz sonuçlara neden olacağını düşünmektedirler. “Fazla gülme başına bir felaket gelir, ağlarsın”, sözünde olduğu gibi.

Duygusal kaçınmanın işlevi teması dört kategoriyle tanımlanmıştır. Bunlar ‘duygu yoğunluğunu azaltma’, ‘güvende hissetme’, ‘güçlü hissetme’ ve ‘sosyal beğenilirliğin artması’dır. Duygu yoğunluğunu azaltma kategorisinin altında ‘rahatlama’ alt kategorisi ve sosyal beğenilirliğin artması kategorisinin altında ise ‘güvenilir olma’ alt kategorisi yer almaktadır (Summermatter, 2021: 142). Sosyal beğenilirliğin artması kategorisinde; bazı görüşmeciler duygularını göstermediklerinde oturaklı (saygı uyandıran, ağırbaşlı), efendi (görgülü, nazik, kibar), ağırbaşlı (davranışları ölçülü, olgun, vakur, ciddi, hoppa karşıtı), peygamber sabırlı gibi sıfatların kendisi için ifade edildiğini belirtmektedir (Summermatter, 2021: 151).

Duygusal kaçınma yöntemleri teması altı kategoriyle tanımlanmıştır. Bunlar ‘duygunun düşüncede yaşanmaya çalışılması’, ‘duyguyu paylaşmama’, ‘rahatlatıcı davranış yapma’, ‘sosyal destek’, ‘uzaklaşma’ ve ‘zihinsel süreci değiştirmeye’ yönelik çalışmalardır. Duyguyu paylaşmama kategorisinin altında ‘duygu hakkında konuşmama’, ‘kendine yönelme’ ve ‘sosyal çevreyi daraltma’ alt kategorileri bulunmaktadır. Rahatlatıcı davranış yapma kategorisinin alt kategorileri ‘onay arama’, ‘kestirip atma’, ‘araştırma yapma’, ‘dua etme’, ‘ilaç/madde kullanımı’, ‘mimiklerini kontrol etme’, ‘tırnak dudak yeme’, ‘uyuma’ ve ‘yemek yeme’dir. Sosyal destek kategorisinin alt kategorisi ise ‘mizahı kullanma’dır (Summermatter, 2021: 183).

Kişilerin kendine yönelmesinin duygusal kaçınma sürecinde bir yöntem olduğu düşünülmektedir. Ona göre duygular illaki hafifleyecektir. Çünkü o, geçmişinde birçok acılar yaşadığını söylemektedir. Fakat yaşadığı bu acıların hiçbirinin kalıcı olmadığını ve duygunun hafiflediğini deneyimleyerek öğrendiğini ifade etmektedir. Baş etme gücünün artması ile duyguları kabul etme ve yaşamaya izin verme oluşmakta, bu durum sonucu baş etme güçlerinin arttığı gözlemlenmektedir.

Brown (2015), yapmış olduğu araştırmasının sonucunda duygusal kaçınmaya dair şu bilgilere ulaştığını belirtmektedir: Kişiler bilinçli veya bilinçsiz bir biçimde duygunun azaltılmasına, acıdan ve huzursuzluktan kaçınmasına yardımcı olacak davranışlar sergilemektedir. Kişi acı verici duygularından kaçınırken olumlu duygularından da kaçınmakta ve duygularını yoğun yaşamakta zorlanmaktadır. Ayrı bir kavram olan başa çıkmanın, stres tepkilerini hafifletme ve nispeten uzun süren duygu durumla başa çıkma (örneğin, aylar boyunca yas ile başa çıkma) şeklinde tanımlanabilmektedir. Ruh halleri, duygulardan daha az tanımlanmış davranışsal tepki eğilimlerine sahiptir ve bu nedenle, ruh hali düzenlemesi, öznel duygu durumlarını değiştirmeye odaklanan duygu düzenlemesinden ayırt edilebilmektedir. Düzenleme için hedeflenen etki türüne dikkat etmek yararlı olsa da, bu düzenleyici süreçler arasında önemli bir örtüşme olduğu görülmektedir (Gross, 2015, aktaran; Summermatter, 2021: 210-211).

Duygular, bireyin çevresindeki potansiyel tehditleri ve kaynakları belirlemek için büyük olasılıkla evrimsel baskılar tarafından şekillendirilmiştir (Fredrickson ve Cohn, 2008; Izard, 1992, 1993a; Merker, 2007; Öhman, 2008). Duygular kişiyi hayatını korumanın

yanında diğerleri ile ilişkilerini düzenleme ve başkalarının duygularını şekillendirme gibi sosyal ilişkilerde de önemli bir rol oynamaktadır (Berking ve Whitley, 2018; Linehan, 2015). Stresli yaşam olayları, duygunun bir bileşimi gibi görünmektedir. (Summermatter, 2021: 212). Lazarus'un entelektüelleştirme olarak adlandırdığı bu süreci, görüşmeciler duyguyu düşünce ile bastırmak olarak tanımlamaktadır. Baskılama, devam eden duyguyu azaltmak için ifade edici davranışın engellenmesini içermektedir (Gross, 2002). Baskılamayla kişi duygusunu sadece düşünce yoluyla bilişsel düzeyde ifade etmektedir (Summermatter, 2021: 214). Rahatlatıcı yöntemlerinden biri 'sosyal destek' almaktır (Summermatter, 2021: 220). Folkman ve Lazarus (1988a), duygu ve başa çıkmanın dinamik, karşılıklı bir ilişkide gerçekleştiğini varsaymaktadır (Summermatter, 2021: 267). Boelen (2010), yapmış olduğu araştırmasında belirsizliğe tahammülsüzlük ve sevilen birinin ölümü ile bağlantılı duygusal sıkıntı arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Bulgular, belirsizliğe tahammülsüzlüğün keder ve travma sonrası stres bozukluğu semptom seviyeleri ile pozitif ve anlamlı bir şekilde ilişkili olduğunu göstermiştir (Summermatter, 2021: 275). Acıdan kaçınmaya çalışan hayvanlar, geçmişte acının meydana geldiği durumlardan kaçınarak bunu kolayca yapabilmektedir. Bir insan bu seçeneğe sahip değildir çünkü ilişkisel çerçeveler hemen hemen her durumda acının meydana gelmesine izin vermekte ve bunların keyfi bağlamsal kontrolleri, hayvanların takip ettiği gibi tamamen durumsal çözümlerin başarısını engellemektedir (Hayes, 2004). Bu keyfi yapılandırma duyguları coşkun göstermeye yönelik de gerçekleşmektedir. Şüphesiz burada kültürel etkileri yok saymak hatalı olacaktır. 'Çok gülme ağlarsın', 'ağır başlı davran' gibi tanımlamalar kendi kültürümüzün içinden çıkarak birçok kişide içselleşmiştir (Summermatter, 2021: 280). Acının, insanları yaşam süresi boyunca etkileyen ve önemli bir koruyucu işleve hizmet eden evrensel bir deneyim olduğu yaygın olarak kabul edilmektedir.

Araştırma verilerinin analiz sürecinde bazı bireylerin acıdan kaçınmak yerine bunu deneyimlediği gözlemlenmiştir. Ayrıca bu kişilerin duyguları kabul etmeye yönelik tutumlarının daha fazla olduğu fark edilmiştir (Summermatter, 2021: 289). Bir duygu sadece bir duygu hali değildir. Duygu, bir uyarana başlayan ve duygular, psikolojik değişiklikler, eyleme itici güçler ve belirli, hedefe yönelik davranışları da içeren gevşek bağlantılı olayların karmaşık bir zincirinden oluşmaktadır. Bu durumda duygular tek

başına gerçekleşmemektedir. Bir bireyin hayatındaki önemli durumlara tepki olmakta ve genellikle eylemleri motive etmektedirler (Plutchik, 2014, aktaran; Summermatter, 2021).

Tasavvuf ve Dehşet Yönetimi: Sûfîler, Diğer Dindarlar ve Ateistlerin Ölümlülük Belirginliğine Yönelik Tepkilerinin Kıyaslanması adlı doktora tezinde Alparslan (2021), Dehşet yönetim kuramı (DYK), adıyla din psikolojisi alanında yeni bir yöntem denendiğini ve özellikle ölüm veya başka kayıplarla karşılaşan insanların bu duyguyla özellikle ilk defa karşılaşmışsa dehşet duygusuna kapılabileceğini ve bu duygunun insan davranışlarını yönlendiren en temel motivasyon olduğu aktarılmıştır. Kurama göre insanlar özellikle olumsuz duygularını yönetmek için çeşitli psikolojik yapılara başvurmaktadır. Bunlardan en önemlisinin dini başetme olduğu vurgulanmış ve kaygıyı azaltmakta etkili bir yol olduğu saptanmıştır.

Ölüm olgusu, sosyal psikolojiyle din psikolojisini yakınlaştıran bir olgudur. “Dehşet Yönetim Kuramı” ile insanların tutum ve davranışlarını nasıl yönettikleri saptanabilmektedir. Kurama göre, ölümün insanda olağanüstü bir korku yaratması ve sonucunda hissedilen ölümlü olma düşüncesi yoğun bir dehşet yaşamasına sebebiyet verir. Bu duygunun farklı savunma mekanizmaları geliştirdiğini belirten yazar, seküler veya dini baş etme mekanizmaları geliştirdiğini öne sürer. Din psikolojisi böyle durumlarda devreye girerek, bu duyguyla baş etme yöntemleri geliştirdiği ve bilimin önemli araştırma nesnelerini oluşturduğunu belirtir. İnsanların ısrarla benlik saygısına ulaşmaya çalışmasında ve bunu kendi kültürel inançlarıyla sağlamaya çalışmasında korkunun kolektif bir yapılanma gereksinmesinde ve ölüm korkusunun güvenli bir ortamda bilinen, alışıldık durumlarla bertaraf edilmesi düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Ölümsüzlük ve cennet vaadinin ölüm gibi dehşet uyandıran bir duygunun korkulu olmasını engellediği vurgulanmıştır (Alparslan, 2021: 10-11).

Büyük öğreti sentezlerinin oluşturduğu tarikatlar, ölüme anlam verme noktasında işlevsel görünmektedir. Bir Şeyh’e bağlılık ve öğretilerinin yaşam kuralları da içermesi müridin bağlılığını pekiştirmektedir. Tarikat üyeleri çoğu zaman gizemli bir coşku içinde geçen zikir ve semâ gibi uygulamalar için bir araya gelirler. Üyeler ayrıca bağlı oldukları tarikatın kendine has zikir, adab-erkân, tavır, tutum, hatta kıyafeti giyerek

yaşamaya ve yaşatmaya gayret ederler. Bu uygulama ve özelliklerin bir grup bilincinin ve grup aidiyetinin oluşmasında son derece önemli olduğu söylenebilir (Alparslan, 2021: 48-49). Çalışmamızda bir tarikata bağlı ve tarikatın kaidelerine uyan kadınların kendini bu korkudan arındırdığına şahit olunmuştur. Süpregonun bu tür kadınlarda fazla işlediği ve neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar verirken grup düşünüş ve eyleyişin taklit edilerek ve tekrarlanarak sağlandığı görülmüştür.

1980’lerde kültürlerarası psikoloji alanında çalışan araştırmacılar, benliği vurgulamalarıyla, bireyci bir benlik anlayışı oluşturduğu ve bu anlayış ile insanların sosyal ortamdan hatta aileden bile izole yaşayışı tercih edip yalnızlaştığı belirtilmiştir. Araştırmacılar benliğin de kültürel olarak şekillendiğini iddia ederler. Batı kültürünün bireyci yaklaşımı yanında, toplulukçu kültürlerde (örn., Japon, Kore, Hint ve Türkiye) yaşayan bireylerin kendini grupla özdeşleştirip gruptaki rolleriyle kendilerini tanıtır. Toplulukçu kültürler kendisini aktarırken sosyal çevresinin bir parçası olarak kendini aktarır ve statüsü veya rolüne uygun bu sosyal çevre/grup aidiyeti içinde kendini konumlandırır. Bu benlik modeli, topluluk ve topluluk ilişkisi oluşturduğundan buna *karşılıklı bağımlı benlik kurgusu* denmiştir (Markus ve Kitayama, 1991: 226).

DYK’ya göre din, psikolojik bir güvenlik hissi ve ölümsüzlük umudu sunarak, insanın ölüm bilincinin bir sonucu olarak ortaya çıkan potansiyel dehşeti yönetmeye hizmet eder (Vail ve ark., 2010). Ölüm korkusu başta olmak üzere dehşet yaratan diğer olağanüstü durumlarla baş edebilmek için genelde mistizm, özelde ise tasavvufi yapılarda yaratıcıya ve hakikate varılır ve motivasyon sağlanır. Çalışmada sûfî kadınlarla görüşemediğini ama inanma-inanmama hususunda yarısının ateist olduğu kadın-erkek görüşmecilerden yola çıkarak, bu kuramın ölümlülük belirginliğinin etkisinin, kadın-erkek arasında önemli bir farklılık oluşturmadığını belirtmiştir (Alparslan, 2021: 134). Saroglou (2011, s. 1332), dindarlığın çilecilik (asceticism) biçiminde bağlanma ve davranma boyutlarının güçlü olduğunu belirtir. DYK’nın ölüm korkusunu bertaraf etme etkisi, henüz tüm inanışlarda uygulanmadığı için etkiliği hakkında evrensel savlar ortaya atılamamaktadır. Bireysel olarak bazı inanmalar gerçekleşme potansiyeli taşısa da bunların bulunduğu ortamdaki inanç argümanlarından etkilenecek olduğu, kültürden ve toplumsal yapıdan bağımsız olarak ele alınamayacakları görülmektedir. Farklı kültürlerdeki farklı dinlerin mezheplerinde

denenmesi gereken bu argumanların, ancak o zaman kesin bir kanı ortaya koyacağı belirtilmiştir. Bu çalışmanın gerçekleştirilmesindeki temel amacın da böyle araştırmalara duyulan ihtiyaçtan ortaya çıktığı öne sürülmüştür (Alparıslan, 2021: 137-138).

2.1.2.1. Acının Dışavurumu Olarak Ağlama, Ağıt, Dua, Kader, Felek ve Ruhsal Terapi

Kadının duygusal yaradılışı olduğu ve hatta bu duygusallığının yoğunluğundan ötürü erkeğin gözünde zayıf ve ikinci cins olarak lanse edildiğı, ataerkinin ortaya çıkmasından bu yana sözü edilen bir karakteristik özelliğidir. Duygusal ve ayrıntıcı olan kadın meziyetinin sanatsal olarak değerdendirilmediğı ataerkil toplumlarda, kadın bilimsel anlamda üreticilikten de bu meziyetlerinin baskın olmasından ötürü ötelenmiştir. Kadının duygusallığından yola çıkarak büyük bir acı karşısında göstermiş olduğu tepkileri; ağlama, ağıt, dua, kader, felek gibi davranışsal ve mistik yüklemelerle kendi kendine psikanaliz yoluyla atlattığı ve grupla paylaşımında ise ruhsal terapinin kolektif başa çıkmada önemli bir sosyal organizasyon aracılığıyla gerçekleştiğı görülmüştür. Bu kategorilerde yapılan çalışmaların da bunu teyit ettiğı görülmektedir.

Ağlama, duygusal ve fiziksel bir boşalım durumudur ve çoğu zaman kendiliğinden değıl, bir nedene bağılı olarak oluşur. Ağıta eşlik eden en yaygın tepkime durumudur. Söz konusu ezgisel bir türe eşlik ise ağlamanın iki fonksiyonu olduğunu belirtebiliriz. Genellikle derin bir acı sonrası meydana gelir ve tüm canlılarda eşit olan bir duygudurumunun dışavurumu olarak görülür. Ağlamanın zayıflık göstergesi olduğu ve toplumumuzda erkeğin değıl kadının bu duruma yakıştırıldığı, bu durumun “erkekler ağlamaz” gibi bir deyime de konu olduğu bilinmektedir. Ağlamak aynı zamanda mâdunluğun göstergelerindendir ve insanlar böyle birini gördüğünde yardım etmek isterler. Saldırganlık duygusunu düşüren bu refleksif davranışın, sosyal bütünleşmeye katkı sağladığı görülmektedir. Ayrıca bir savunma mekanizmasıdır. Saldırıdan korunmak için ağlayan insana yardım etme gereksinimi uyandırır. Gözyaşının hormonal özelliğinden ötürü, bir acı sonrası yerini rahatlamaya bıraktığı belirtilir. Ağıt yakılmadan ve yakılmaya başlandığı ilk andan itibaren ağlamanın trajediye destek olduğu ve yakımın etrafını da etkileyip ağlamaya kattığı gözlemlenmiştir. Yakılan ağıtın belli yerlerinde hatırlamayı kolaylaştıran bir ara durumu da sağlar.

Acının bu ağlama ile duygudaşlığı artırdığı ve kolektif eşliğe kapı araladığını söyleyebiliriz. Bireysel ve kolektif acının birarada katarsise uğradığı tek gerçekliktir. Taziye evlerinde sık görülen bu durum, taziye gelen hemen herkesin kısa zamanda ve hemen katılımını gerektirir. Bu gereklilik aynı zamanda acının paylaşımı ve sonrasında hafiflemesinde çok büyük bir etkidir. Feryat-figan olan ağlamalarda ağıt tiz seslerden başlar ve acının derinliği gösterilmeye çalışılır. Ağlamanın yavaşlamasıyla ağıt da pes perdelere düşer ve ağlama bölümlerinde hüznün ve teslimiyet birlikte ezgilendirilir (Öztürkmen, 2019: 594-595).

Theodor Gaster, ağlamanın ilk zamanlarda kutsal çağrıştırdığı ve mistik bir gücü olduğunu belirterek mevsimsel ritüellerin vazgeçilmez bir unsuru olduğunu belirtir. Ağlamanın hem yas kaynaklı olduğu hem de ağlamanın ardından gelen gözyaşının toprağın verimini artırdığı öne sürülür. Bazı mitolojilerde bu ağlamanın mevsimsel ritüele katkısı ve toprağın verimini artırdığı inancı ortak. Örneğin; Suriyeli Adonis, Mezopotamyalı Tammuz, Mısırlı Osiris ve Yunanlı Persephone misteria'larında ağlama motifi ortak görülmektedir (Mordeniz, 2005).

Kadın çığlıklarının müziğe dönüşümünde “ağlamalar” adlı makalelerinde Doğu Varlı vd.,(2007), ağlamanın ne olduğuyla ilgili başlayan sorularına ağıt ve kadın özelinde açıklama getirmişlerdir. Ağlamayı hem mutluluk hem de acı sonrası gerçekleşen psikolojik bir dışavurum olarak açıklamışlardır. Müzikal olarak incelenmesi ise tamamen hüznün tarafıyla ilgilidir. Bir acı veya hüznün doruğa çıkmasıyla ağıt gibi bir edebi ürünün ortaya çıktığı bilinmektedir. Kimi zaman çığlık çığlığa, kimi zaman inleyerek dile gelen “ağlamalar”, “ağıt” türü içinde incelenmektedir. Ağlamanın kadınlar açısından önemli görüldüğü ve ağıtçı kadınların meziyetlerinin buna bağlı olduğu gözlemlenmiştir. Kadınlar arasında ağlamanın sanatsal yaratılara dönüştüğü tek örnek ağıtlardır. Ağıtların yöreden yöreye değişen adlandırması olmasına rağmen genel tanımda ağlamak için oluşturulan müzikal sözler olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla “ağlama” eylemine sebep olan birçok olay, kültürel ve sosyal şartlar, ağlamaları konuları bakımından belirlemekte ve sınıflandırılmasına olanak vermektedir. Ağlamaya sebep birçok faktör olabilir ama genellenebilen bazı durumları da söz konusudur. Fiziksel acı herkeste acı yaratır ve ağlamaya dönüşür. Sevdiği birinden kayıp veya ayrılık sonrası kopmanın da benzer duyguyu yarattığı bilinmektedir. Süresinin uzun

veya kısa olması kabullenmenin sağlanmasına bağlı olarak değişmektedir. Saha çalışması sırasında genellikle ölüm sonrası ağlama gerçekleştiği, daha sonra göç, gurbet ve diğer kayıplarla ilgili ağlama yapıldığı gözlenmiştir. Ölüm anında ağlamanın doruğa çıktığı görülmüş ve taziye mekânında bu toplu ağlama kaydedilmiştir. Ağlamanın kökeni, bozlamak fiiline dayanır ve yüksek perdeden haykırmak, çılgılık anlamında da kullanılmaktadır.

Ağıtların önemli bir kısmı ölüm ile ilgili olup, ağlanarak yakılan ağıtlardır. Özellikle ani ölümlerde ağlama-ağıt türü yaygın olarak görülür. Alan araştırması sırasında kaydedilen ağıtlarda bireylerin yakıma başladığında ağlaması ve etrafındaki kadınların da aynı duyguya girip ağlamaları kolektif etkisi olduğunu göstermektedir. Ağıtların, “ağlamalar”ın konuları olduğu ve genellikle elli yaş kadınlar tarafından icra edildiği belirlenmiştir. Ağlamanın içten ve dıştan olmak üzere iki türü vardır. Acının muadili içten ağlama gerçekleştirir, onu izleyenler de dıştan bir ağlama yaparlar. Ağıt yakımı da böyledir. Acıyı çeken kişinin ağıdı ile acıyı paylaşan kişinin ağıt niteliği farklıdır. Ani ve genç ölümlerde bu durum değişebilmektedir. Sevilen gencin kaybı, hem ailesini hem de etrafını aynı acıyla ağlamaya ve ağıt yakmaya sevk edebilir. Yazar, ağlama türündeki söylemleri yüreğin yanmışlıkları olarak betimlemiştir. Üzücü olaylar sonrasında kişinin üzüntülerini belirtmek için kullanılan bir tanımlamadır.

Kadınlarda acı veren duyguların en doğal dışavurumu ağlama ile sağlanmaktadır. Ağlamaların doğal olarak görüldüğü yaş aralığının elli yaş üstü kadınlarda olduğu ve daha genç kadınların bunu yapmamasını kültürel değişimin etkisine bağlamaktadır. Şehir yaşamına ayak uydurma ve güçlü görünme gibi öğretilen davranış kalıpları dolayısıyla daha genç yaştaki kadınlara dayatılan bu öğretinin bir baskı yarattığı görülmüştür (Varlı vd., 2007). Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde yaptığımız saha çalışması neticesinde, benzer durumun ortaya çıktığı saptanmış olup, kadınların taziye/yas evlerine özellikle ağlamak için gittiği, hatta iyi bir ağlatıcı (ağıt yakıcı) varsa büyük bir coşku yüküyle gittiği gözlemlenmiştir. Ağıt yakıcının ortam enerjisine göre hareket ettiği ve adeta gelen seyirciye göre performans sergilediği de görülmüştür. Ağlamak sıradan bir eylem olarak görülmemekle birlikte, topluca ağlamak sadece sağaltım amacıyla değil, birlik, beraberliği pekiştiren ve yalnızlık/tek başlılık duygusundan kurtaran büyük bir işleve de sahiptir.

Bir Ağıt Neye Muktedir? (Zegeriye Ağıtı Örneği) adlı makalesinde Cengiz (2020). “Sıgtamak” kelimesinin ağlamak fiilinden türediği belirtilerek, ağıta Tunceli yöresinde de şüare dendiği ve aynı anlama geldiği açıklanmıştır. Sair/Saire denilen, erkek/kadın şairler tarafından genellikle yakıldığı fakat bir defaya mahsus başka birileri tarafından da yakılabileceği belirtilmiştir. Ağıtların bölge kültürü ve yaşayışı hakkında bilgi veren önemli tarihi belgeler olduğu belirtilmiştir. Kişilerin yaşamları ve topluma kattıklarının uzun süre muhafaza edilmesi, kadınların yaktıkları ağıtlar aracılığıyla mümkündür. Çünkü sözlü kültür ölen kişilerin nasıl yaşatılması gerektiğini duyarak, yaşayarak ve tekrar ederek pekiştirir. Kalıp davranışlar haline gelen ve anonimleşen ağıtların artık kolektif kültürün bir parçası durumuna geldiği de bilinmektedir.

Ağıt yakılırken melodinin önemli olduğu çünkü sözün akılda kalıcılığını desteklediğini ve hafızanın bu sayede geliştiği belirtilmiştir. Doğasında doğaçlama olan ağıtların aynı şekilde ikinci defa tekrarlanamayacağı için yeni formlara dönüşmesinin de ağıtlarda yeniden yaratım olarak değerlendirilebileceği görülmüştür (Avcı,1996: 96). Tarihsel bir olayın hafızada toplumsal bellek olarak saklanması M. Eliadeye göre 250-300 yıl kadar olabilmektedir (Eliade, 2006: 70). Lord Raglan ise bu sürenin en fazla 150 yıl kadar olduğunu öne sürer (Raglan, 2005: 314). Olayın, eylemin toplumsal bellekte yer etmesi, yaşanan olayın toplum üzerindeki etkisiyle alakalı bir durumdur. Bu etki tekrar ile pekişmekte ve uzun yıllar hafızada farklı türlere de dönüşerek korunabilmektedir. Bu sayede sözlü kültür olaylarının kaybolması önlenir. Toplumsal hafızanın uzun süre saklanabilmesi için şiir, müzik ve ritüel çok önemli bir yere sahiptir. Ağıtlar aracılığıyla toplumsal olaylar uzun sürede hafızadan silinmez. Ağıtlardaki ezgi, ritim, söz kalıpları gibi nitelikleri sayesinde bu korunma süresi daha da uzayabilmektedir.

Kadının cinsiyetinden ötürü bazı davranışlarının meşru kabul edildiği alanlardan bir tanesi de taziye ortamlarının dışında kaybı duyduğu yerde taşkınlıklarını sergileyebilme meşruluğuna sahip olabilmesindedir. Saç baş yolma, göğsünü dövme ve üst baş parçalayıp sesli bir şekilde çığlıklar atarak ağlaması, ağıt toplumunda yadırganmaz. Kadının nitelikleri ve acıyla başetme durumu düşünüldüğünde bu fiziksel özelliklerine ve bedenini kullanma biçimine çeşitli araştırmacılar çeşitli görüşleri öne sürerek açıklamalar getirmişlerdir. Önemli görülen birkaç çalışmanın bu husutaki açıklamaları şöyledir:

Tekrar Etme, Alıntılama, Altüst Etme Irigaray' ın Taklit Kavramının Politikası adlı makalesinde Postl (2009), Taklitçi ve Ayna Olarak Kadın başlığında “Taklit”, “benzeme” ve “maskelenme” terimlerini, Irigaray’ın metinlerinden yola çıkarak merkezi önemde olduğunu ve çok sayıda anlam ve ima yüklendiğini açıklamıştır. Taklidin ilk öğrenme biçimi olduğu bilinmektedir. Mitolojilere konu olan taklit, genellikle olması istenilen kişi ve durumlar yani güçlü duygular uyandıran etkenler taklit edilerek oluşur. Yunanca anlamı da zaten öykünme olarak verilmektedir. Mimesis (taklit/öykünme) terimi sanatla yakından ilintilidir ve doğanın taklit edilmesi anlamına gelir. Korunmak amaçlı taklit ise “taklitçilik/ benzeme” (mimicry) olarak belirtilmiş ve biyolojik bir terim olduğu, hayvanların kendini korumak ve adapta olmak için içgüdüsel yaptığı refleksif bir hareket olduğundan söz edilmiştir. “Maskelenme” (masquerade) ise çeşitli gizlenme biçimlerine atıfta bulunur.

Irigaray, kadınların içinde bulunduğu koşulları dikkate alarak tüm bu taklit çeşitlerini uyguladığını savunmuştur. Kadınların kendilerini korumak için yeteneklerini ve farklılıklarını ataerkil düzenin görünürdeki doğallığıyla örtmek zorunda kalmış ve egemen anlayışı taklit ederek kendini korumaya almıştır. Taklit ile benzemeye çalışan kadının korunma güdüsü ve uyum gösterme yeteneği de artar.

Irigaray’ın Aynı’nın düzeni adını verdiği şey; toplumun benzer düşüncüler, benzer bedenler, benzer arzu ve istekler yaratma talebiyle oluşmaktadır. Dişil olanın zaten bir temsil biçimi olmadığından toplum içinde kategorileşmeye maruz kalır. Toplum içinde görmezden gelinen arzu, istek, düşünce biçimi, bedeni ve imgelemi, dilini de kendi olarak kullanamamasının sonucu oluşan durumlardır. Bu yüzden doğayı da erki de taklit ederek öznenin gücüne erişmeye çabalar. Tüm bu nitelikleri görmezden gelinen kadın, bulunduğu yeri benimseyemez ve her zaman başka bir yer düşlemi içinde kendini bulur. Arzuladığı ve acı çektiği tüm durumlar, içinde bulunduğu sistem tarafından şekillenmiş ve o her zaman başka bir sahnede bulunmak zorunda kalmıştır. Ataerkil dilin hâkim olduğu bir ortamda kadın, imgelemelerini temsil etme durumundan mahrum bırakılır.

Taklitçi kadının histerik kadına benzerliği ve bu duruma bedeninin etki gücüyle ulaştığı söylenir. İncinmeye de maruz kalan bu bedeni kullanma aynı zamanda avantajına da dönüşebilmektedir. Farklı bir konuşma biçiminin nasıl oluştuğunu belirleyen histerik kadın, hayatın hem içinde hem de dışında olmak için tüm bu ızdırabı çeker. Kadının ayna ve taklitçi olarak rolünü olumlayıcı bir nitelik olarak gösteren İrigaray, sistemin dengeleyici bir parçası olduğunu iddia eder. Ancak bu olumlayıcı işlevin diğer tarafı, eril düzenin incinebilirliğini de ortaya çıkartır. Taklitte oynamak bedenin her bir parçasının görünürlüğünü artırır, böylece dışlanmış, unutulmuş olan kadın, söylem yoluyla istismar edildiği yeri gösterme potansiyeline sahip olur (Postl, 2009: 146-157).

Cemaatin ebedi ironisi adlı yazısında İrigaray (2009), ölüm kültü, ölüm kültürüne eklendiğinde, ilahi olan yasa ile insani yasa birleşmiş olur. Kadın ve erkeğin eşit olduğu bu durumda, kadının temsil gücü artmaktadır. Yeryüzünde güçsüz olan kadın, toprak ananın kutsal ve kirlenmemiş özelliklerine sahip, aynı zamanda derinliğinde toprağın karanlığını da hapsederek toprağın karanlık kuvvetini kullanır. Kadın sözünün yükseldiği ve hakikatinin anlaşıldığı tek yer olarak gösterilmektedir. Kadın, bir parçasını toprağa gömerek, yaşamı ebedi bir şekilde erkeğin eline verdiği ironisi ortaya çıkmaktadır (İrigaray 2009: 159-161).

Feminist Teorinin Önemli Bir Alanı: Cinsellik adlı makalesinde Berktaş (2009), Biyolojik özcülük kavramının olumsuz bazı yansımaları olduğunu tartışan yazar, feministlerin kadın bedeninin üreme organını yücelterek korku ve iğrenmelerin dozajını artırdıklarını ve bu savunmanın bazı noktalarda olumsuz sonuçlara dönüştüğünü tartışmıştır. Bazı feministler kadınların annelik yetisinin, annelik etiği bağlamında değerlendirmiş ve ötekini de yetiştiren, bakım veren benzersiz bir nitelik olarak tanımlamışlardır. Bu tanımlama ve yaklaşım erkek bedeninin evrenselleşip mutlaklaşmasına ve biyolojik özcülüğü öne çıkararak, tarihsel olarak kadınların ezilmesini meşru gösteren bir yaklaşım olarak da görülmektedir.

Biyolojik özcülük ile toplumsal cinsiyet inkâr edilir ve basite indirgenen bu biyolojik belirlenim ile cinsiyetler arası güç ortaya çıkmış olur. Kurgulanan bu cinsiyet farklılığı, toplumsal kalıpyargılara dönüşür ve bilimsel olarak yanlış kanaatlerin yayılmasına sebep olur. Daha çok toplumsal kalıpyargılar ve cinsiyetçilik üzerinden kurgulanmasına rağmen bunu biyolojik olarak açıklayıp normlaştırırlar. Biyolojik özcülük aslında kişinin özünü veren, fiziksel ve duygusal olarak tepkilerinin kaynağını sunan bir bakış açısıdır. Biyolojik determinizm ise biyolojinin kişinin özünü belirlemesi varsayımının bir örneği, kadınların hormonları nedeniyle doğal olarak daha anaç oldukları fikridir (Berktaş, 2009: 58-60).

Kadının Felsefi/Edebi Olanakları ve Feminist İzleklerle İlişkisi Bakımından Djuna Barnes'in "Kumru" Oyunu adlı makalesinde Kaygısız (2005) ise, Beauvoir'ın çalışmasından yola çıkarak bu davranışların kadınların hormonlarından gelmediği üzerine bir yaklaşım öne sürer. Beauvoir, "kadın olarak doğulmaz, kadın olunur" iddiasıyla biyolojik belirlenimlerin kadın üzerinde kısıtlı etkisi olduğu, asıl olanın kültürel kalıpyargılar olduğunu belirtir.

Beauvoir'ın İkinci Cins isimli çalışması bu belirlemeler ardından ekonomik, toplumsal ve tarihsel koşullar içinde "kadının ölümsüz yanını" sorgulamaya girişir. Bu uğraş ile vardığı sonuç şu olur; İnsan dışısının toplum içerisindeki görünüşünü belirleyen biyolojik, ruhsal ve iktisadi bir yazgı yoktur. Erkekle kadını erkek denen iğdiş edilmiş cins arasındaki bu ürünü yaratan uygarlığın tümüdür. Çünkü "kartezyen anlayışta zihin (mind), bedenden tamamen ayrı olmasından dolayı cinsiyetsizdir", ki zaten akıl, varsayımsal olarak bütün insanlarda eşittir. Dolayısıyla, erkek ve kadın zihinler arasında herhangi bir farklılık izine rastlanamaz.

Hegel, dış dünyanın bilinci olmadan öz bilincin olamayacağı savından hareketle, duygusal kesinliğin oluşması durumunda kadın-erkek arasında bilme-isteme sonucunda bilinip tanınma isteğinde yattığını belirtir. Eylemlerini bilinip-tanınma için kullanılmasıyla ölümüne bir mücadele başlamış ve sonrasında ancak ilk insan (erkek) ortaya çıkarak tarihi başlatmıştır. Hegel, bilinip-tanınma adına yapılan savaşın ölümüne bir savaş olduğunu söyler. Ancak, taraflardan biri hayatta kalabilmek adına geri adım atmalıdır. Bilinip-tanınmanın gerçekleşebilmesi için diğer Ben'in yaşamsal varlığını

kaybetmemek için, saygınlığını kaybetmeyi göze alması ve köle olmayı kabul etmesi gerekmektedir. Aksi halde savaş taraflardan birinin ölümüyle sonuçlanacağı için “insan oluşturuca tarihsel süreç” yani “tarih” başlamayacaktır. Vurgulamak gerekir ki cansız nesne özbilince asla ulaşamayacaktır. Özbilincin oluşabilmesi için insanın hayatta kalması zorunludur. Kadının ve erkeğin “yaratılış”tan sahip oldukları farklılıklar tarihsel süreçte aralarında ayrımın belirginleşmesine ve farklılığın erkekler açısından bir üstünlük durumunda örgütlenmesine neden olmuştur. Kadın bu ilişkisellikte erkek karşısında bir alt sınıf olarak belirlenmiştir. Eğer insan aklı, “öteki” kategorisini ve “öteki”ne hükmetme temel arzusunu içinde barındırmıyorsa, tunçtan aletin keşfi, kadın üzerinde kurulan baskıya neden olmayacaktı.

Kadın cinsiyetler arası diyalektikte bilinip-tanınma kaygısı gütmemekte, bilinip-tanınma için hayatını riske atmamaktadır. Kadın, kendine biçilmiş kölelik durumunu kabul edip devam etmekte sakınca görmemektedir. Beauvoir, insan hayatının boşluk ve sakinlik içinde değil yokluk ve sürekli bir çaba içerisinde olduğunu söyler. İnsan “başkasına” ihtiyaç duyar çünkü istediği gibi doğaya hâkim olamaz. Doğa onu “tamamlayamaz”. Özbenliğine sahip olan birey olarak etrafını çevreleyen yemekleri yiyerek, başkalarını vücutlarını ve şeyleri elde ederek sürekli bir memnuniyete ulaşamaz.

Doğurganlık özelliği, insan yavrusunun diğer canlı yavrularından daha uzun sürede olgunlaşıyor olması ve bu süreçte anneye olan bağımlılığı, anne ve çocuk arasında yaşanan psikolojik süreçlerin etkisi gibi nedenler de kadının neden bilinip-tanınma mücadelesine katılmadığını açıklamaktadır. Beauvoir, “kadın temel olarak hayat veren ve hayatını riske etmeyen bir varlıktır.” Bu nedenle zaten kadın ile erkek arasında bir dövüş olamamaktadır. Dış dünya kadın açısından bir deneyim değeri taşımamakta, bir anlam ifade etmemektedir. Kadın, ev ortamı nedeniyle doğayı dönüştürme gücünün bilincine varamamakta ve doğa ile kendi arasındaki farklılığı algılama noktasında yetersiz ve dünyayı dönüştürme gücünden habersiz kalmaktadır. Beauvoir’a göre bu durum, kadının kendini özne olarak kurması önündeki en önemli engeldir. Çünkü kadın, maddeye boyun eğdirmesine izin verecek teknik bilgiler edinmemiştir. Yani kadının savaşıma maddeyle değil, yaşamlardır. Kadının dünyası ev ortamındaki işlerle ilgilenmek, çocukların bakımı ve büyütülmesiyle ilgilenmek gibi rutin uğraşlarla sınırlıdır. Bakışlar mücadelesi bu nedenle, özgürlük ve başka bir Ben tarafından

belirlenmiş durumlarıyla şekillenir. Sartre'ın Hegel'deki bilinçler arası ilişkiyi bu şekilde ele alması belirlenmiş durumların aşılmasının, tartışılmasına da olanak sağlar. Varoluşçu felsefenin söz konusu mücadeleye asıl katkısı da bu noktadır. Bu cümle şu anlama gelmektedir; “cehennem başkasıdır”. Yani, başkasının bakışı sonucu nesneleşen Ben, artık buna direnmeye çalışmalıdır.

Öteki Ben'in varlığı, “Ben”i sürekli uyanık olmaya, tetikte durmaya zorlar; Ben'in sürekli sıkıntı, bunaltı ve huzursuzluk duyma nedeni budur. Bu noktada “öteki ben”lerin kategorizasyonuna değinmek gerekirse, öncelikle vurgulanması gereken “utanma” duygusudur. Çünkü Sartre, Ben'ler arası ilişkinin en yetkin biçimde, “başkasının bakışı”yla ve dolayısıyla başkasının bakışının bize verdiği “utanma” duygusuyla kurulduğunu söyler.

Beauvoir'ın Sartre felsefesi bağlamında en önemli talebi, kadının pour-soi olduğunun farkına varmasıdır. Bu aynı zamanda özne olma talebidir (cinsiyetler arası ilişkide erkek her zaman özne olan değil miydi?). Bu açıdan bakınca, kadının aşkınlığı önündeki en büyük engel, kadının biyolojik yapısının kendisi değil, erkeklerin, kadınların da göz yummasıyla, kadın biyolojisine yüklemiş oldukları anlam olarak görülmektedir. Beauvoir bu nedenle şunları söyler; Erkekler, sırf kadınları kilit altında tutmak için bir kadınlık alanı, bir içkinlik krallığı, bir yaşam krallığı, yaratmak istemişlerdir. Görülebileceği gibi Beauvoir'a göre erkek, cinsiyetler arası ilişkide kadını nesne olarak görmekle kalmaz, kadının nesne olarak kalmasını da talep eder. Aksi durumun, kendi özneliğini tehlikeye atacağını bilir. Bunlara karşın günümüzde bile kadınların pek çoğu “korunan nesne olma rolünün getirdiği bilinen avantajlar” tarafından baştan çıkarılmışlardır ve Beauvoir bunu “özgürlükten kaçış olgusu” olarak adlandırır. Hatırlatmak gerekir ki Beauvoir bunu yaparken özellikle vurgular; biyolojik, ruhsal ve ekonomik çözümlemeler kadını anlatmaya yetmemektedir. İnsan dışısının toplum içerisindeki görünüşünü belirleyen ve yaratan uygarlığın tümüdür.

Beauvoir'ın Bağımsız Kadın'dan söz ederken, onun uğraşısının çıkarları ile cinsel arzularını doyurma kaygısı arasında bocalayıp durduğunu yinelemiştir. Ve Beauvoir buna karşın, tarihin her döneminde “özgür kadınlar var olmuştur ki bunlar dinsel ve toplumsal itibarın kadınlarıydı” demektedir. Ve yine Beauvoir'a göre bu kadınların

uğraşları aynı zamanda kadınlıklarını desteklemektedir. Kadınlar yalnız yorum sanatlarında değil, pek çok başka yaratıcı etkinlikte de bulunmaktadır; kadının içinde bulunduğu durum onu, kurtuluşu sanat ve edebiyatta aramaya itmektir. Çünkü kadın, yaşamak zorunda bırakıldığı erkek dünyasının kısıcılığından kurduğu düşlerle kurtulmaya çalışır. Yadsıma ve reddetme mekanizmalarını kullandığından, kendisine dayatılan gerçeği kabul etmez.

Ağıt yakarak varlığını ele geçiren kadın, dünyaya kafa tutar hem de bunu ezgi ve sözle yaparak başarır. Beauvoir'e göre, kadının yarattığı eserin gayesi yine kadının ben'inin ve kendine hayranlığının anlatımıdır aslen. Kadının ben'i nefret edilmesi gerekli bir şey değildir elbet ancak, kadının kendine hayranlığı bazen onu zenginleştirecek yerde kendini seyretmek zorunda kaldığı için yoksullaştırmaktadır. Görülmek istendiği kadar kendini temsil eden kadın, bu yoksulluğa daha çok yaklaşır. Beauvoir, yaklaşımını şu sözlerle tamamlar; kimi kadınlar çılgın, kimileri de yeteneklidir; ama hiçbirinde, üstün yetenek dediğimiz o yetenek çılgınlığı yoktur. Beauvoir'in demesi odur ki, henüz hiçbir kadın, eldeki dünyanın ötesine geçememiştir.

Çalışma kapsamında öncelikle; kadının sözle, düşünceyle ve kurguyla ilişkisinin açık edilmesi hedeflenmiştir. Kadının toplumsal alanda erkekle eşit bir "ortaklık" içinde olup/olamayacağı sorunu aslen es geçilmiştir. Kadının, belki de hapsedilmek istendiği kurgusal alanın, aslında yeni bir kadın tasarımı için ilk ve belki de tek çıkış yolu olduğu ileri sürülmüştür. Bunun pratik referansları sergilenmeye çalışılmıştır. Son söz olarak şu söylenebilir ki; kadın, gündelik yaşamdaki tam eşitlik talebinden ve bunun olabilirliğinden/olanaksızlığından bağımsız olarak da sanatsal etkinlikte, yani kurgusal alanda bir değer taşımaktadır. Bunun teorik ve yaşamsal referanslarının olduğunu bilmek ise "kadın deneyimi"ne ilişkin çalışmaları kolaylaştıracaktır. Yazar bu tez çalışmasının bu nedenle böylesi bir iddianın peşine düştüğünü açıklayarak yazın alanında kadın sesini duyurmuştur.

Kadının ataerki toplumunda yansıtılışı benzer özellikler sergilemektedir. Erkek, ev içinde olmayan kadına karşı belli bir mesafe ama ötekileştirmeden gizil bir ev içi konumlanışa hapseder. Bu da kızkardeş, bacı, abla vb. söylemlerine yansır. Steiner, kız kardeşliğin yüceltilmesini ve kadının erkek tarafından kız kardeş olarak görülmesini

yatay radikal arzuya karşı bir savunma mekanizması olarak görür. Dindar kadının erkek tarafından kutsanan ve kardeş olarak görüldüğü toplumlara özgü bakış açısının psikanalistte farklı bir karşılığı olduğunu görmekteyiz. Kadının Tanrı'ya yönelmesi ise erkekte bulamadığı erek duygusunu Tanrı'da tamamlaması olarak görülmektedir. Özellikle din birlikteliği, kadın-erkek arasında cinsiyetsizliği savlayarak, ritüellerde gerçekleşen yakınlaşmanın izahı da bu yönde meşruluk kazanmaktadır.

Kadının dua etmesi ise kutsalla yakınlığından kaynaklanan gerileme, yani anaerkil olan arkaik yaşantısındaki kutsallığının verdiği cüretten kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Namazın da kabul edilmesi veya yanıtlanması gereken bir dua olduğu ve halk inançlarında gerçekleştirilen her ritüelin aynı zamanda dua niteliği taşıdığı, incelenen literatür ve saha çalışması sonucu elde edilen bilgiler arasındadır.

Dua ve işlevleri konusunda Bağcaz (2017), Türkiye'de matem kolektif yaşanır. Ölüm etrafında başta aile yakınları olmak üzere eş, dost ve akrabaların birleşerek aileye duygusal ve maddi destek olma sürecini tanımlar. Bu destek olma sürecinde duanın mistik bir gücü olduğuna inanılır. Hasta olanlara şifa, ölen kişilere ulaştığı yerde cennette olması dilek ve temennisinde bulunularak büyük bir yüklemenin hafiflemesi söz konusudur. James'a göre; insanlar, köklü bir değişiklik meydana gelmedikçe kıyamete kadar dua edeceklerdir. Bunun yanında dua, sadece çaresizlik anında başvurulacak sığınma aracı değildir. Dua etmenin pek çok sebebi vardır. İnsan kendisini normal şuurun üstünde bir durumda hissettiği için de dua etmektedir (Bağcaz, 2017: 64-65).

Dua ve Psikoterapi ilişkisi incelendiğinde, psikanalizle başlayan psikoterapi sürecinde din ve maneviyat genellikle ihmal edilen bir alan olmuştur. Psikoterapinin gerek teori ve araştırmalarında, gerekse tanı ve uygulamalarında seküler bir yapıya sahip olduğu ve dinden uzak durması gerektiği yaygın bir kanaattir. Ancak zamanla psikiyatrinin kültüre ve dine de duyarlı olması gerektiği belirtilmiştir. Din ve psikoterapi arasındaki ilişkiler değerlendirildiğinde ikisi arasında ortak noktaların olduğu görülmektedir. Dinin çeşitli yaşam olaylarıyla başa çıkmada birçok olumlu yöne sahip olduğu genellikle kabul edilen bir husustur. Teolojik olan inanç, mutlaka kişisel psikolojide yaşanır ve oradan dışa vurulur. Dinî yaşantı kökensel olarak psikolojide bir açıklama imkânına sahip

olmasa da psikolojinin dışında gerçekleşen bir olgu değildir. Dolayısıyla psikoterapi, dini ihmal etmeden dindarın psikolojik gelişim ve değişimelerindeki süreçlerin olumlu ya da olumsuz oluşuyla ilgilenebilir (Bağcaz, 2017: 71).

Psikoterapi Ekolleri ve Dua başlığında, duada kişi ile kendisini kuşatan yüce varlık arasında karşılıklı konuşma şeklinde gerçekleşen bir durumun söz konusu olduğu belirtilmiştir. Toshihiko Izutsu duayı, “kalbin Allah’la konuşması” şeklinde tanımlamıştır. O’na göre duada kulun Allah ile aşağıdan yukarıya doğru sözlü bir ilişki kurması ve konuşması söz konusudur. Görüldüğü gibi duada iki yönlü bir iletişim mevcuttur. Psikoterapide de hasta ile hekim arasında sözlü bir iletişim gerçekleşir. Psikoterapi kuramları incelendiğinde iletişimin vazgeçilmez bir unsur olduğu görülmektedir. Ancak duada, psikoterapiden farklı olarak, birbirine denk olmayan bir ilişki ve iletişim durumu bulunmaktadır (Bağcaz, 2017: 73).

Dua aynı zamanda olayların yeniden yorumlandığı, kabullenmeyi desteklediği bilişsel başa çıkma yöntemidir. Dua ile zihinsel süreçler yeniden gözden geçirilir. Böylece duada yapıcı ve yeniden düzenleyici süreçlerin işlevselliği anlaşılmaktadır. Ayrıca dinî bilgiler de problemlerle başa çıkmada etkilidir. Dinin, insanlara duyguları kontrol etmeyi öğretmesi, problemlerin çözümünde etkili olmaktadır. Duanın da içinde bulunduğu dinî başa çıkma yöntemlerinin stres, kaygı ve depresyon gibi olumsuz psikolojik olguların giderilmesinde etkili olduğu ifade edilmektedir (Bağcaz, 2017: 78-80). Değerlerden yoksunluk, insanı anlamsızlığa, varoluş bunalımına, haz alamamaya, manevi açlığa, amaçsızlığa, köksüzlük gibi vb. durumlara sürükler. Yokluk ve ölüm düşüncesi, insandaki stresin en önemli sebeplerinden birisidir. Kadınların tek başına veya bir topluluk/cemaat içinde en çok başvurduğu savunma düzeneklerinden birisidir.

Diyarbakır Bölgesinde Yas ve Din ilişkisi adlı makalesinde Adnan (2021). Yas ve din ilişkisini, din adamlarıyla görüşme yaparak açıklamaya çalışmıştır. Yapılan görüşme sonucunda acıyla başa çıkmada uygulanan ritüellerin tartışıldığı ve bu konuda aşırıya gitmemek kaydıyla ağlamanın, duanın ve ağıt yakmanın dinen günah sayılmayacağı, din adamları tarafından belirtilmiştir. Din aracılığıyla uyum sürecinin üç aşamada incelenebileceği belirtilmiş ve bunların başında anlam bulma olduğu aktarılmıştır.

Ölüm gibi dehşet yaratan olumsuz yaşantıları adlandırma ve anlamlandırma konusunda inanç sisteminin ilk ve temel örneği dindir. Bir inanç sistemi geliştirmeyen insanların ölümle başa çıkmaları zorlaşmaktadır. İnanç söz konusu olduğunda anlam önem kazanır, anlam çoğu zaman algılanmaz. Algıladığını anlama noktasında inanç sistemlerinin olumlu işlevleri söz konusudur. Kaybın verdiği yoksunlukla başetmede anlam önem kazanmaktadır. Yas tutmanın olumlu işlevleri vurgulanarak, yas tutmayı yasaklayan inanç sistemlerinin olduğunu ve tutulamayan yasin patolojik semptomları olduğu vurgulanmıştır. Dinin başetme ile ilgili daha fazla seçeneğinin olması gerekir.

Ağlamanın hadislerde de görülmesinden ötürü caiz olduğu bilgisi verilmiştir. Diğer tüm aşırı uygulamaların İslamiyet dininde yasaklandığı bilinmektedir. Mersiye veya şiir yazıp ölüyü övgülemenin aşırı gitmemek kaydıyla sakıncası olmadığı belirtilir. Duanın hem ölene hem de kalana fayda sağladığı kaynaklarda belirtilir. Din adamları ile yapılan görüşmelerden çıkan sonuca göre; bölgede geri kalanların ölüm tepkilerinin şekli ve şiddeti genel olarak bunların dini inançlarının gücü ile ilişkilidir. İslami inana göre ölüm bir son değil aksine yeni ve sonsuz bir yaşamın başlangıcı olarak kabul edildiğinden, dini inancı güçlü olan kişiler ölümü geçici bir ayrılık olarak değerlendirmektedir. Bu dini değerlendirme sonucu modern yas kuramına göre bilişsel süreç ve anlam bulma yolu ile kayıpla başa çıkma kolaylaşmaktadır.

Görüşülen 10 din adamının tamamı beklendiği gibi en sorunlu, uzun ve en ağır yasin ani ölümlerde ve özellikle cinayetlerden sonra görüldüğünü vurgulamış, bunu takiben trafik kazalarında aşırı tepki gösterildiğini belirtmişlerdir. Bu tepkiler genellikle kadınlar tarafından verilmekte ve ağlama, bağırıp çağırma, bayılmalar, ağıt yakmalar şeklinde gösterilmektedir. Aynı şekilde gerçekleşen kayıpların yas şiddeti fazla olmaktadır. Bu durum kan davaları sonucu ölümlerde kompleks bir yapıya dönüşmektedir.

Trafik kazalarında ise kader algısı olduğundan kabullenme zorunluluğu doğmaktadır. Bölgede yaşlı ve/veya hasta olanların ölümü sonucu anlamlı ve süreli bir yas yaşanmadığı aksine hem ölenin hem de geride kalanların kurtulduğu düşünülerek rahatlama olduğu belirtilmiştir.

Genç erkek ölümlerinde tepkiler aşırı gösterilmekte ve gencin bekâr, evli, çocuklu, çocuksuz olması ile yasin şekli belirlenmektedir. Adnan (2021)'e göre ölenin şahsi eşyalarının sevabının artması için yoksullara dağıtılması uygulaması, modern yas kuramına göre patolojik yas oluşumu halinde terapide kullanılacak önemli bir materyali ortadan kaldırmış oluyor. Bu nedenle patolojik yas tedavisi için değişik yöntemlerin daha öncelikle ele alınmasını ve yeni yöntemler geliştirilmesini gerekli kıldığından söz etmiştir.

Arabesk Kader Algısı -Orhan Gencebay Örneği- adlı makalesinde Öge (2014), İslamiyetin yayıldığı günden bu yana kader inancı sorgulanmış ve farklı görüşlerin Mutezile ve Ehlisünnet ekollerle dönüştüğü görülmüştür. Kader olgusu peygamberimiz döneminde tartışılmayan konular olmasına rağmen, İslam düşüncesinde yer almıştır. Kader, iman esaslı olmasından ziyade felsefede de tartışılan bir konu olmuştur. İslami ilimlerde yönlendirici referansların dinî konularda yazan ve halka hitap eden bilgili ve sözü dinlenen kimselerin bu öğretileri sunarken kader algısı üzerinde önemli bir etkisi olduğu söylenebilir. Ancak toplumun kader algısı sadece sünnetle belirlenmemiş, halkın kader inancı Ebu Hanife, Maturidi, Eşari, Gazali gibi önemli isimlerin görüşleri doğrultusunda oluşup şekillendiğini belirtmiştir. Halkın çoğunluğunun resmi dini ve aidiyet taşıdığı mezhebin başındaki Şeyh'lerin de kader inancının şekillenmesinde etkili olduğu kanaatindeyiz. Bundan dolayı doğru açıklama yapabilmek için etkin olan sistemin önemli parçaları, sosyolojik olarak detaylı incelenmelidir.

Arabesk özelinde kader algısının incelendiği bu çalışmada, arabeskin hitap ettiği kitlenin temel özelliklerini öğrenmemiz ve sosyolojik temellerini görmemiz açısından önemli görülmektedir (Öge 2014: 48-49). Arabesk müziğin köklü bir karamsarlığa yol açacağı endişesinin, pasif bir duruma da ittiği belirtilir. Sorgulama yeteneğini körelten ve sorumluları hep dışardan suçlayan ve politik bilinci ve sorumluluğu örten bu bakış açılarının negatif etkisi, uzun süreli toplumu yozlaştırmaya götürebilme gücündedir (Öge, 2014: 53). Kader inancı bireyin karakterini belirleyen güçlü bir motivasyondur. Kader anlayışı hayata bakışı da belirleyen bir yapı sunar (Öge, 2014: 57).

Dinlerin teorik öğretilerinin yanında din yayıcılarının söylemleri de insani problemlerin çözümü hususunda karar verme mercileri oldukları görülmektedir. Tanrının yeryüzündeki temsilcileri olarak görülen ve ikna etme kabiliyeti yüksek bu güven mercileri, söyledikleri her şeyi Tanrı adına söylediklerini belirterek kader algısını meşrulaştırmış olmaktadır (Öge, 2014: 59). Kadere bağlanan olumsuzlukların geçici de olsa bir rahatlama ve güven yarattığı ve sorumluluktan kaçınmayı sağladığı bilinmektedir. Kader ve felek yüklemesi başarısızlıktan ve özellikle suçluluk duygusundan kaçınmanın en kolay ve kabullenilir yoludur. Bu sayede bir anlamda kişiliğin koruma refleksi oluşmaktadır. Kader algısının sürekli kullanımında ruhsal durumun da bozulacağı, çünkü İslam'daki kader inancının, insani olayların nedensel izahını vermek için değil, o olaylara ve genel olarak yaşama gayesel bir değer yüklemek içindir.

İnsanların kötü olayların sorumluluğunu “felek” adında hayali bir şeye atfetmesi sonucu deşarj oldukları bilinmektedir (Öge, 2014: 71-72). Felek, insanın inanç sistemlerine bağlanmasında çok önemli bir işlevi yerine getiren ve Allah insan ilişkisini ifade eden çok önemli kavramlardan biridir. Kader-felek inancının insan ve toplumdaki algılanış biçimine göre dine inanma ve hayata bakış açısı belirlenmektedir.

Müziğin, kader inancını etkin ve kitlesel yaymada bireysel, toplumsal ve siyasal sorumluluğu üstlenmeyen bir zihin ve inanç yapısı oluşturduğu belirtilmekte ve İslam düşüncesindeki kader algısının tam tersi istikamette olduğu öne sürülmektedir. Alınına yazılan kaderin değişmeyeceği algısını aşılata bu tür şarkıların, sıkıntı ve kötü olayların müsebbibi olarak kendilerini görmedikleri için mutlak teslimiyet ve pasif bir bekleyişe sürüklediği belirtilebilir. Bu düşünüş, Allah ve din algısının da yanlış bir zemine oturmasına sebep olur. Yaşam felekesinin yanlış zemine oturtulduğu bu zeminde tek faydalı yaklaşım olarak müzikal anlamda güçlü bir yapısının da ortaya konmuş olmasıdır (Öge, 2014: 74-75).

Türkiye’de kadın adlı kitabını 1973 yılında yazmaya başladığını belirten Altındal (1985), ilerici feministler tarafından ciddi tenkitlere uğradığını, çünkü kadını ancak bir kadının ele alarak psikolojisini doğru yorumlayacağını belirttiklerini aktarmış ve feminizme karşı açıklamalar yaparak kendi cevabını şöyle oluşturmuştur:

Kadınlar düzeni koruyacak sopalı/flamalı erkeklere daima güvenirler ve gereksinirler. Bunun nedenlerinden biri de kadınların özellikle kilise babalarını yüceltiyor olmalarıdır (Altındal, (1985: 15). Kadının özgür olarak cinsiyetini yaşayamamasını ve kültürel olarak ondan beklenen davranışları sergilemek zorunda kalışını tarihsel sürecin bir sonucu olarak aktaran yazar, bilincinin de toplumsal olarak kurgulanan sosyal çevrelerin bir sonucu olarak geliştiğini iddia etmektedir (Altındal, 1985: 29).

İskitlerde ve Hunlarda kadının sosyal konumu erkekle eşit görülmektedir ve bunun nedenini yazar göçer kültüre dayandırmakta, dolayısıyla savaşta erkekle birlikte yer alan kadının haklarının da erkekle eşit olduğu vurgulanmaktadır. Doğu Hun kadının Çin kadını haklarına benzer hakları olduğu ve Batı Hun kadınıyla farklı statüde olduğu da eklenmiştir. Göktürk ve Uygurlarda kadının konumunu ise kadının aile içinde erkekle eşit haklara sahip olmasıyla açıklamıştır.

Mitolojik dönem ve sonraki yapılaşmada hem kadının hem de erkeğin ayrı ayrı tanrıları/tanrıçaları vardı ve bu durum Şamanizm inancında gökyüzü ve güneş (hayatın kaynakları) kadın; yeryüzü ve ay, erkek olarak kabul edilmişti. İyi tanrıları kadın olarak düşünülmüştü. Kadın giyimi itibarıyla kapalı değildi. İslamiyet'in getirdiği ilkeler yanlış yorumlanarak kadının doğal haklarından mahrum olmasına sebebiyet vermiştir. Kadının aleyhine gelişen bu ters yönde gelişmenin asıl müsebbibinin Reform hareketleri olduğunu belirterek, bu hareketlerin asıl amacının egemen güçlerin lehine sonuçları destekler niteliğine bağlamaktadır.

İslamiyetin Arabistan'da ortaya çıkması ve yayılması sürecini ele alan yazar, kadınların o koşullarda bile daha üretken olduğunu ve serbest bir biçimde ölümleri için mersiyeler döküp ağıt yakabildiklerini belirtmiştir. Ücretle ağlamayı meslek edinen kadınların bu ölüm şiirlerini ilk yazarlar olduğu da eklenmiştir. Ölenin kahramanlıklarını, cömertliklerini ve önemli meziyetlerini abartarak anlatan bu kadınların aynı zamanda ölüm şekline göre de intikam tahrik ettikleri de vurgulanmıştır. Bu alanda en tanınmış olanının Hansa adlı kadın olduğu, İslam devrine yetişen bir kadın olduğu, üç defa evlendiği ve Hz. Peygamberin şiirlerini dinlemesinden zevk aldığını belirtmiştir. İslamiyet Arap dünyasında doğmuş ve yayılmış bir din olduğu için kutsal kitapta sözü edilen kadın da dolayısıyla Arap kadını olmuştur. Doğal olan bu durum sonucunda

doğal olmayan ise yayıldığı sahalardaki bağlamın farklılığıyla alakalıdır. Ve yine bu nedenledir ki Kur'an'a göre kadın derken akla öncelikle Arap kadını için düşünülmüş ve daha sonra Arap olmayan ulusların kadınlarına da aynen uygulanmaya çalışılmış olan yasalar gelmektedir (Altındal, 1985: 50-52).

Selçuklularda Saraylı kadın göreceli olarak, İslam dininin yoğun baskılarından belli ölçüde uzak kalabilmiştir. Şöyle ki, belki de dünyadaki ilk yarı-gizli “kızkardeşlik” (Kadın Örgütü) geleneği bu kadınlar tarafından başlatılmıştır. İ.S. 220 yıllarında özellikle Saraylı kadınların gözetim ve yönlendiriciliğinde olan bu örgüte “Bacıyan-ı Rum” deniliyordu. Sadece soylu ailelerin kızları kabul ediliyordu ve özellikle kadınlık sanatıyla ilgili bilgiler veriliyordu kendilerine. Bu kızkardeşlik (Sorority) kuruluşunun üyesi kadınların hemen hepsi başka dinsel inançlardan, çeşitli nedenlerle İslamiyet’e dönmüş/dönmelerdi. Bacıyan-ı Rum ise toplumun içinde bizzat Saray’da yöneticilerle evli olan kadınlar tarafından kurulmuş ve yönetilmiş gizli bir örgütlenmeydi (Aradaki fark çok önemlidir) (Altındal, 1985: 80-81).

Sünni mezhebinden olanlar Şii mezhebinden olanları kadınlara serbesti vermekle suçlamışlar ve durmadan çatışmışlardır. Bu çatışma günümüz Anadolu’sunda da zaman zaman politik çıkarlar nedeniyle körüklenir ve aynı toprakların insanları bir avuç politikacının haris çıkarları uğruna birbirlerine boğazlattırılırlar (Altındal, 1985: 130). Dinsel baskılardan kendini kurtaramayacağını (nitekim günümüz Türkiye’sinde kadınlar erkeklerden daha dindar, dine daha düşkünlüdür), başka bir deyişle, Türkiye’de kadınlara Batı tipi toplumsal haklar verilirken, birtakım çevrelerce kapitalistleşme sürecini oluşturacak bazı iktisadi gelişim ilkeleri göz önünde tutulmuştur (Altındal, 1985: 159)¹⁹.

İsyan İle Teslimiyet Arasında: Ağıtlarda Kader İnancı adlı makalelerinde Özbolat&Kartopu (2012), ağıtlarda geçen ve teslimiyet bildiren kader sözünün hangi amaçlarla kullanıldığını sorgulamıştır. Ağıtların acı sonucu ortaya çıktığı, dert, ıstırap ve kederlerin sağaltımında önemli bir araç olduğu vurgulanarak, ağıtlarda kaderci

¹⁹ Türkler için Yurt/Vatan, Anayurt, (Ana ile dolu Yurt) çağrışımı yaparken, örneğin Sovyetik veya Germanik topluluklar için “Yurt” Baba’nın “Ata’nın” Yurdu (Fatherland) şeklinde anılır ve bilinir. Bizans’da -Natolia (Bizans’ın uzağı; dışı; dış toprağı) diye bilinen topraklar Türklerin eline geçtikten sonra Anadolu/Anatolia şeklinde anılır olmuştur (Altındal 1985: 235).

anlayış açıklanmıştır. Kaderciliğin rıza gösterme, sabır, boyun eğme gibi bir kabullenmeye yol açtığı dolayısıyla pasif bir sürece girildiği görülmektedir. Müslüman toplumunda kader inancı pasifliğe yönlendiren bir anlayışa sürüklemektedir. Dolayısıyla “başa gelen çekilir” anlayışı görülmektedir.

Ağıtlarda kader inancını ele alan bu çalışmada kader algısının tek boyutlu olmadığı ve yakım yapılırken kabullenme, rıza gösterme veya teslimiyet içinde olan ağıtlardan ziyade, ağıtlarda isyan yönünün de bulunduğu, sonuç olarak ağıtlar bağlamında kaderciliğin farklı yönleri olduğunu ileri sürmektedir. Zamansız ve ani gerçekleşen genç ölümlerinde isyan yön değiştirerek muhatabı dışında kullanılmakta, kadere ve feleğe yükleme yapılarak Tanrı koruma altına alınmaktadır. Yükleme kuramında bireyin kontrol edemediği durumlar kadere ve feleğe sitem ederek düşünsel sorgulamanın muhatabı işaretlenerek psikolojik rahatlama sağlanır. Kişinin anlam veremediği bazı durumların anlamlanması sağladığı için acı zamanla kabullenilerek yerini teskin olmaya bırakır.

Türkülerde kader inancı araştırılmış ve bu inancın felek de bağlantısı görülerek yer yön değiştirme mekanizması kapsamında incelenmiştir (Özbolet&Kartopu, 2012: 1959). Başa çıkamadığı ve anlam veremediği acı durumlarda insan, metafizik güçlere yükleme yaparak bu karamsar ve anlamsız ruh durumundan kurtulmaya çabalar (Kartopu, 2012: 208). İsyanın yön değiştirilerek kullanılması mukaddes güçleri bertaraf ettiği için ruhsal rahatlama dönüşmekle birlikte, feleğin bu yerine koyma işlevini yerine getirmesinden ötürü de asıl muhatabın işaretlenmesi yapıldığından kişiyi rahatlatmaktadır.

İncelenen ağıtların isyan ve teslimiyet arasında kalınan bir çatışmadan doğduğu belirlenmiştir. Ağıtların üçlü analize tabi olduğu ve kader- felek, teslimiyetle birlikte isyanın ele alındığı görülmüştür. İsyanın daha fazla yer aldığı görülmüş ve kader anlayışı ise zalim olan felek tasviriyle kendini göstermiştir. Teslimiyette çaresizlik duygusunun baskınlığı göze çarpmaktadır. Şükür olgusunun da hem isyan hem teslimiyet arasında kalınan bir eşik görevi işlevinde kullanıldığı belirtilmektedir. Ağıtlarda, isyan vurgulanır, çünkü derin bir acı hissedilmektedir, teslimiyet vurgulanır, çünkü Müslümanın inanç ilkelerinden birisi de kader inancıdır. Başa gelen her şeyin arkasında bir yaratıcının olduğu fikri zihinlerde, kalplerde yer alır (Özbolet&Kartopu,

2012: 1970-1971). Ayrıca halk inancında “her hayırda bir şer, her şerde bir hayır vardır” tasavvuru da teslimiyeti ve kabullenmeyi sağlayan bir mekanizmadır.

Ölüm ve diğer acı verici durumlarla başetme yollarından biri de ruhsal terapinin işlevsel kullanılmasında yatmaktadır. Dini başetme yollarının ruhsal terapi olarak da işlevleri olduğu ve etkili sonuçlar verdiği görülmüştür. Kadının cinsiyet psikolojisi bağlamında incelendiği bazı çalışmaların yanı sıra, kadının bireysel ve kolektif dinamik bir sosyal sürecin içinde inançsal olarak yer almasının ve etkili iletişim kurmasının bu süreci olumlu etkilediği söylenebilir.

Kader İnancının Savunma Mekanizması ve Dini Başa Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi adlı makalesinde Aydın (2019), savunma mekanizmaları modern psikolojinin konusu olmasına rağmen din psikolojisinin özellikle anlam verme ve başetme niteliklerine dayanarak dini başa çıkma ile dini inanç ve pratiklerinde uzun zamandır kullanılan psikanalitik teoriler olduğunu belirtmiştir. Dini inanç ve uygulamaların baş etme stratejisi mi yoksa savunma mekanizması mı olduğuyla ilgili yapılan çalışmalar doğrultusunda ikisinin kullanılabileceği görülmüştür. Çalışmaların verdiği sonuçlara göre kader inancı gerçek anlamı dışında kullanıldığında savunma mekanizması işlevi görmektedir. Doğru şekilde kullanılması halinde ise dini başa çıkma yöntemi olarak işlevini yerine getirmektedir. Sıkıntı, gerginlik, öfke, korku vd. acı sonucu ortaya çıkan belirtilerin bazı savunma mekanizmalarıyla atlatılmaya çalışıldığı bilinmektedir. Bireyin kullandığı mekanizmaların sosyal ve kültürel çevresiyle uyumu geliştirmesi durumunda daha sağlıklı ilişkiler geliştirdiği aksi durumlarda yalnızlaştığı bilinmektedir.

Dini başa çıkma (religious coping), bireyin dini inançlarını psikolojik çatışmaları düzenlemek ve uyum sağlamak amaçlı kullandığı ve çatışmaların ortadan kaldırılmasına yönelik kullanma eğilimi olarak tanımlanabilir. Zor durumlarda hayata anlam ve amaç bulma hususunda dini başa çıkma kullanılmaktadır. Dini başa çıkma ile normal başa çıkmanın aynı yönelimleri olduğu belirtilerek, işleyişlerinin farklı olduğu ve bu farklılığın da çözüme dair referanslarda olduğu belirtilmiştir (Aydın, 2019: 107).

Kader Arapça kökenli bir kelimedir ve manası takdir etmek ve hikmete göre belirlemektir. Allah'ın, dünyanın bir düzen ve uyum içinde olmasını sağlamak için koyduğu doğal ve dinî kanunların, ölçü ve plânların tamamının adıdır. Bazı kişilerin farklı şekilde bunu yorumlaması, dini baş etme değil normal savunma mekanizması görevi olarak kullandıklarını göstermektedir. Kaderciliğin her iki durumda da yatıştırıcı bir etkisi vardır. Gerçeği çarpıtmak olarak nitelenen savunma mekanizmaları kişiyi sorumluluk almaktan alıkoyar. Bu nedenle kaderciliğin mantığa bürüme, çarpıtma, yansıtma, yadsıma gibi bir tür savunma mekanizması olarak ele alınıp açıklandığına rastlanmaktadır (Aydın, 2019: 112-113).

Savunma mekanizmaları bireyin daha çok zor durumlarda kullandığı otomatikleşmiş bilinçsiz savunma tepkileridir. İnsanlar olağan bir çatışmadan kısa süreliğine kurtulmak ve gevşemek için savunma mekanizmalarına başvurur. Uzun süreli kullanımlarda nevrotik bozukluk başta olmak üzere birçok psikik rahatsızlıklara sebep olabilir (Aydın, 2019: 115-116). Dini başetme ile savunma mekanizmalarının benzer yönlerinden biri, insan ruh sağlığına geçici olumlu etkiler sağlamış olmalarıdır. Din psikolojisi başa çıkmada inanç sistemleri bağlamında çözüm önerileri sunmaktadır. Kader inancının bu minvalde ele alınması dinin vaaz edilen anlamıyla uyumadığı ve sürdürülebilir olmadığı kanaati söz konusudur (Aydın, 2019: 117-119).

Yakınma/Yakarışlar Dünyasında Felek ve Türk Halk Edebiyatına Yansımaları adlı makalesinde Şimşek (2009), Türk halk edebiyatı alanında ifade edilen “felek” anlayışının diğer alanlardan biraz farklı ifade edildiğini belirtmiştir. Felek'in sözlük anlamlarından yola çıkarak edebi anlamda hangi şekillerde kullanıldığını detaylıca yorumlayıp açıklamıştır. Edebiyatın farklı türlerinden örnekler vererek “felek” kavramının nasıl algılandığını açıklamıştır (Şimşek, 2009: 36). Bu fikirler doğrultusunda feleğin daha çok gökyüzü, sema anlamında değerlendirildiği, Tanrı'nın mekânı olarak görüldüğü, buna bağlı olarak da baht ve kaderin Tanrı tarafından belirlendiği düşünülmüştür (Şimşek, 2009: 40-41).

Kader İnancının Psikoterapik Açıdan fonksiyonu adlı Yüksek lisans tezinde Kandemir (2006), kader algılarının zamanla farklılaşarak oluşmasını ve devam edip günümüze kadar farklı yaklaşımlarla incelenmesi kökeninin Ehli Sünnet, Mutezile ve Cebriyeci

akımlara bağlamaktadır. Kader algısı bu kökenden çıkıp halk inanışında nasıl bir savunma aracılığıyla kullanıldığı irdelenerek psikoterapik fonksiyonu ele alınmış ve sağaltımdaki etkileri incelenmiştir. Sonuç olarak değişik kader algılamalarının bazı ruh sağlığı göstergeleriyle anlamlı ilişkilerinin olduğu görülmüştür. Çünkü kader, insanlar için tutunacak sağlam bir dal ve her zaman bulunabilecek bir çıkış noktası görevi görebilmektedir. Bütün toplumlarda en gerekli ihtiyaçların başında inanç gelmektedir. İman ise inançtan farklı olarak koşulsuz teslimiyeti gerektirdiği için aşk ile karşılaştırılarak ötekine koşulsuz bağlanma anlamına gelmektedir. İnançta statik bir durum söz konusuysen iman ise dinamik ve eyleme iten duygusal bir tutum olarak görülmektedir.

Kader, lügatta; ölçme takdir etme, biçime koyma şekillendirme gibi anlamlara gelir. Arap dilinde ka-de-ra fiili, “hisselere ayırdı ve herkese payını bölüştürdü, güç yetirdi” manalarına gelir. Tef’il babına nakledince kad-de-ra olur ki o zaman anlamı takdir etti, hükmetti, hükmünü geçirdi ve kazada bulundu şeklinde ifade olmaktadır (Kandemir, 2006: 27). Kader algılayışının psikodinamik bir süreç olduğunu belirten Kandemir, aynı zamanda bu algılayışta terapötik etkinin olduğunu savunur. Psikoterapinin duygusal çatışmaları azaltan yönü üzerinde duran Güleç (2006), bu çatışmaların yarattığı kaygı ve stresi nasıl absorbe ettiğinin bilimsel açıklamasını yapmıştır (Güleç, 2006: 11).

Tedavi durumunun biçimi ve yapısı hakkında bireysel psikoterapi, küme (grup) psikoterapisi, psikodrama vb. Psikanalitik psikoterapistler psikanaliz yöntemine göre daha fazla insanla ve daha kısa zamanda iyileşme sağlayan etkili analistçilerdir. Adler; aşağılık duyguları ve güçlü olma için uğraşı, kompensasyon (telafi) üzerinde dururken, Jung bir dinsel inanışın gerekliliğini vurgulamaktadır. Sullivan ise kişiler arası ilişkilerde sorunları ve bunlara ait güçlükleri ele almaktadır. Bu şekilde farklı alanlardaki branşlaşmaları sayesinde etkili çözümler getirebilmektedirler. Psikanalitik psikoterapi iç görü yönelimli veya destekleyici olabilmektedir. Ağırlık noktasını “burada ve şimdi” ilkesi oluşturmaktadır. Davranış terapileri daha önce fobi ve psikonevrozlarda kullanılan davranış terapisi zamanla obsesif-kompulsif bozukluklara hatta depresyonlara da uygulanmış ve birçok yöntem ve teknik geliştirilmiştir. Bunlar arasında sistematik duyarsızlaşma ve üstüne gitme en önemlileri olup günlük uygulamada sıklıkla kullanılmaktadır (Kandemir, 2006: 52).

Sosyal öğrenme modeli Albert Bandura (1977) tarafından geliştirilmiştir. Bu tür öğrenmeye gözleme yoluyla öğrenme adını vermektedir.

Davranış terapisinde kullanılan sistematik duyarsızlaşma yönteminde önce gevşeme ve rahatlama yöntemi öğretilir. Burada ağlama ve ağıt yakma etkili bir gevşeme ve rahatlama aracı olarak görülmektedir. Üstüne gitme yönteminde; dövünme, protesto, isyan ve kişinin korkuları ve suçluluk duygusunu Allah'a sığınarak kader ve felek yüklemesi ile girdiği diyalog sonrası kabullenme olarak görebiliriz. Olumsuz duyguların otomatik bir şekilde amaçsız bir dışavurum olarak çıkması bilişsel hatalar olarak adlandırılmaktadır. Varoluşçu terapi, insanbilim merkezli ve anlam çerçevesinde çalıştığı için doğa biliminde başvurulacak açıklama merkezli yaklaşımlardan ayrılmaktadır. İnsanı anlamak ve davranışlarının sebebini bu çerçevede açıklamak için farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir. Frankl'a göre yaşamında artık anlam bulamayan bir insan hastalanır, çünkü insan anlam yokluğunda yaşamını sürdüremez. Kader inancı insanlar arasındaki ilişkilerin geliştirilmesinde pozitif bir etkiye sahiptir. Yakınlıkları olan insanların aynı duygu ve tutumda olan insanlarla birarada olması başatme yolları olarak da görülmektedir. Kadere derin bir iman duymanın psikofizyolojik üstünlükleri vardır. Kadere iman eden kişi hayal ettiğini gerçekleştirmek için çalışır, didinir. Sonrasında ilahi kudretten ümidinin gerçekleşmesini bekler (Kandemir, 2006: 78).

Bastırma; bilinç alanına çıkararak rahatsız eden bir kılığa girebilmekte, tekrar bilinçdışı alana itilişi ve görmezden gelişini betimlemektedir. Mantığa Bürünme; yapılan yanlışların makul bir sebebe bağlanmasıdır. Böylece birey, davranışlarını akli esaslar içinde yürüttüğünü kabul ettirmek ister. Yansıtma; "saldırganlık, suçluluk, arzu veya nefret gibi tahammülü mümkün olmayan duygu ve eylemler başkasına ait gösterilebilir. Telafi (ödünleme); İnsanın üstünlük duygusunu bütün olumsuz koşullara rağmen doyurmaya alıştığı mekanizmasıdır. Özdeşleşme; başarısız olduğunu engelleme ile açıklayarak kendini başarılı insanlarla yakınlaştırma onlarla bir gösterme durumudur. Karşıt Tepki Kurma; bireyin kabul görmeyeceğini düşündüğü düşünüş ve eyleyşlerinin tersi söylenerek izah edilmesidir. Yer Değiştirme; sıkıntının asıl kaynağı yerine başka bir yere transfer edilmesi olayıdır. Ellerini rahatsızlık derecesinde sık yıkayan birinin bilinçaltında kirlenmişlik ve kirlilik ile ilgili bir suçluluk duygusunun oluşmasından kaynaklı yön değiştirdiği belirtilmektedir (Kandemir, 2006: 80-83).

2.1.3. Ağıtlarda İsyan ve Protesto

Ağıtçı ağıtlarında, kader ve felek yüklemesi yaparak gizil bir isyanı, olayların sorumlulularını işaret ederek de protesto olarak ağıtı çift değerli, işlevsel şekilde kullanabilmektedir. Protesto işlevindeki durum sosyal çözülmeye; çatışma, kavga, düşmanlık gibi bazı olumsuzluklara da sebebiyet vermektedir. Yıllarca yakılan bu ağıtların aynı zamanda kan davalarını körüklediği de bilinmektedir.

Kadının geleneği yaratmada en büyük malzemesi anlatılarında gizlidir. Çocuğuna anlattığı ninniden başlayarak anlattığı masallar ve bir kayıp karşısında yaktığı ağıtlara kadar, kadının varoluşsal bilincin ve yetisinin farkında olduğunu göstermektedir. Tüm baskılara rağmen, yaşamak ve varlığını en iyi şekilde yüceltebilmek için dili kullanmadaki maharetini kullanır. Kadının doğalında olan bu meziyetleri, aktarma şekilleri bu sayede tüm yüzyıllarda herkes tarafından kabul görmüştür. En büyük yaratıcı yönü doğurmak olan ve geçmiş yüzyıllarda kutsanan kadının bu meziyetlerinin biyolojik görülmesiyle farklı yaratımlarda kendini ve varlığının değerini sözlü kültür ortamlarında ispatlayan kadın, dünya varoldukça bu meziyetleriyle hep önde ve öncelikli yerini koruyacaktır.

Feminist kuramlar çerçevesinden ağıtları incelemek ve analiz etmek, ağıtların kadın yaratımı olmasının getirdiği bir protesto işlevinden kaynaklanmaktadır. Kadın özgürlüğünün en çok kısırıldığı yer ve mekânlarda ağıt yaktığı düşünülmektedir. Kadınların erkek bakışıyla işlendiği anlatıların dışında, kadınların kendi ağzıyla söylediği anlatıların arka planında yatan duygu öncelikle ‘acı’dır.

Acı çekmenin dozajına göre ölüme isyan, şikâyet, alkış/kargış, üzüntü gibi duyguların kadının statüsünden rahatsızlığını belirten ifadeler olduğu görülmektedir. Yaşar Kemal’in de ifade ettiği gibi genellikle kadınlar tarafından yakılan ağıtların isyan yönü ağır basmaktadır. Oluruna bırakmak gibi bir şansı olmayan kadının olaylara her zaman müdahale ve çözümleme güdüsü öne çıkmaktadır. Toplum içinde aktif görevlerinde de görüldüğü gibi bir yandan çocuğu sırtlayıp tarlada çalışan, eve geldiğinde aş yapıp aileyi doyuran ve bir geleceği korumak ve yaşatmak zorunluluğu hisseden kadının pasif olma gibi bir şansı yoktur (Kemal, 1997: 14).

Kadın Özgürleşmesinde Bir Protesto Aracı Olarak Sanatın Kullanımı: Ankara Tiyatro Öteyüz Örneği adlı yüksek lisans tezinde Baran (2016), Toplumsal öğrenme kuramı, bir kadının erkeksi davranışlar sergilediğinde ödüllendirilmesi olarak görülmektedir. Söz söyleme ve eyleme geçme statüsünün olduğu bu durumda, gücün doğal yollardan cinsiyetine uygun ele geçmediği ve kadınlığından feragat ederek bu yüce mertebeye ulaştığını söyleyebiliriz. Çalışma sahasında incelenen birçok kadının toplumsal öğrenme kuramına bağlı bir gelişme gösterdiği söylenebilir. Kadınların protesto içerikli ağıtlarında bir başkaldırı, direniş söz konusudur. Öteki olarak varlığını bu araçsal vasıtayla özneleştirilen ağıtçıların, benlik saygısı geliştirme ve kimliklerinin onanmasıyla daha güvenli ve cesur söylemler ürettikleri görülmüştür. Protesto, bireyin içinde yer aldığı toplumda nasıl görüldüğünün sorgulanması ve varlığına, kimliğine ait bir alan yaratma pratik çabasıdır. Jasper protestoyu “insana dair soruların sorulup ele alındığı ender alanlardan birisi olarak” tanımlamaktadır (Jasper, 2002: 25). Ona göre protesto, “yaşamımıza nasıl yön vermeliyiz, biz kimiz ve neden yaşıyoruz” türünden sorgulamaların en derinindeki anlamına dokunmaktadır. Kadınların kendi yaşam alanlarını oluşturup ona sahip çıkmasıyla, benlik algısı ve beden algısını da dönüştürerek gelişmesine, kimliklerinin onanmasına ve saygı duyulmasına neden olmaktadır. Acı çeken kadının bu dönüşümde farklılaştığı ve varoluş ile ilgili sorularını bilinci düzeyinde sorgulayarak yeni anlam sistemleri kurduğu görülmektedir (Jasper, 2002: 25, aktaran; Baran, 2016).

Ataerkil Toplumdaki Kadın Konumu Açısından Ağıt Geleneğine Bir Bakış adlı makalede Aydın (2006); çalışmasını ‘Feminist Edebiyat Eleştirisi’ bağlamında kadın ağıtlarının içeriği, söyleyiş biçimi çerçevesinde incelemiş, kadın ağıtlarının türe özgü farklı açılımlardan niteliklerini saptamaya çalışmıştır. Ahmet Z. Özdemir, kadınlar hakkında, geleneği en doğru yansıtanın kendileri olduğunu çünkü bulundukları yerden pek ayrılamadıklarını söylemesine karşın günümüzle kıyaslandığında pek de öyle olmadığı görülmüştür. Sözlü gelenek için söz konusu olan bu durumun günümüzde çağın getirdiği olanaklarla algıların karmaşıklaştığı ve hafızanın zayıfladığı gözlemlenmiştir. Ayrıca kadınlar da en az erkekler kadar kültürel etkileşime girmektedir. Ağıtın bireysel veya toplumsal nedeni sadece bir gerekçeyle açıklanamamaktadır. Çünkü geride kalanların kayıpla birlikte çok farklı ve zorlu endişeleri olabilmektedir. Bu endişelerin

ve kaygıların ağıt yoluyla dışa vurumu bu yüzden bireysel ve kolektif çeşitlilik yaratabilmektedir.

Kadınların ağıtlarda asıl dillendirmek istedikleri nedir? sorusuna feminist eleştirinin sunduğu açıklamalar önemli görülmektedir. Bu kapsamda sözlü ürünler incelenirken dikkatli olunması gerektiği vurgulanarak, Feminist eleştirinin yazılı metinlerle hareket ettiği belirtilmiş ve bu yüzden aktarım yapılırken dikkatli olunması gerektiği vurgulanmıştır. Kadınların görmezden gelinen bazı aktarımlarının edebi değeri olduğu ve sözlü olarak aktarılacak zorunda kalan bu edebi dışıl yazının yazılı edebiyata aktararak görünür kılınması ve kadının da içinde olduğu yeni bir edebiyat tarihi amaçlandığından söz edilmiştir. Feminist edebiyat eleştirisi, kolektif üretimlerin ve anonim üretimlerin eleştirilemeyeceği kanısındadır. Dolayısıyla yaratıcısı tek ve bilinen ürünlerle ilgilenmek zorundadır. Sözlü kültür ortamı ürünü olan ağıtlar, genellikle doğaçlama ve kolektif seslendirmeyeyle ortaya çıkan bir üründür ve tekrarında aynı şekilde bir söz dizilimi söz konusu değildir.

Ağıt çoğu zaman tek kişi tarafından söylenmediği gibi söylense bile aynı şeyi tekrar etmekten yoksun yeni bir yaratıma dönüşmektedir. Dolayısıyla kadın hakkındaki görüş, feminist edebiyat eleştirisi açısından incelenebilir. Normal zamanda söylenemeyecek ayıp sayılan sözlerin veya bilinçdışında bastırdığı farklı bir öfkenin nedeni bu durumda tartışılmaya açılabilir. Ağıda eşlik eden kadınlar, sıra kendilerine geldiğinde kaybı bahane ederek içlerine biriktirdikleri öfkeyi ve isyanı özgürce ortaya dökerler.

İçinde bulundukları bağlamın bu durumu yadırgamayacağı bilindiğinden rahat iç dökülebilmektedirler. Bu durumu sadece ölüm olayındaki trajediye bağlayıp açıklamak görüldüğü gibi yetersizdir. Maggie Humm bu durumu şöyle açıklamıştır: “Feminist metinlerin nabzında atan bir başkaldırı ve parçalanma retoriğidir”. Ağıt yakan kadınların bu parçalanmışlığın farkında olduğu ve buna başkaldırdığı düşünülebilir. Kadın ölümü ve yok oluşu çok sakın bir şekilde aktarırken bile içindeki öfkenin tüm bedenine yayıldığı hissedilir. Bu yüzden ağıt, kadına ait diğer türler gibi kadın söylemin en etkili ürünüdür.

Hélène Cixous'ya göre kadın yazını, sadece şiirle mümkündür. Çünkü şiir dili serbest bırakır, imgesel olarak sabit değildir ve dinamik bir yapıya sahiptir. Bu yüzden bilinç alanının dışında bilinçdışında yer aldığı belirtilir. Pertev Naili Boratav da ağıt söyleyişiyle ilgili; “söyleyişte keskinliğin, anlatıda kararlılığın” olduğu belirtilerek, bilinçdışı alana yakınlığını mantık düzeninin olmamasına bağlamaktadır. Şiirdeki niteliklerin kadınla karşılaştırılması gibi bu türün, yani ağıtın da ilişkisel bağlamda incelenebileceği görülmüştür. Helene Cixous “dişil yazının” (*écriture féminine*) temel özelliklerinden biri olarak “sese yakınlığı” göstermektedir. Ağıtın hem konuşmaya yakın bilinçdışı işlevinin olduğu, yanı sıra sese en yakın tür olduğu bilinmektedir. Konuşma, kadın için önemli bir kural bozucu (sınırları zorlayıcı) edimdir. Ağıt da sözlü olarak ifade edilen, konuşmaya yakın bir tür olduğu için dişil edebiyatta önemli bir yer edinebilir. Dişil yazına ağıt gibi sözlü bir ürünün katılabileceği ve kuramsal yapıyla bunun nasıl gerçekleşeceği belirtildiği için bu çalışma önemli görülmektedir.

Gülten Akın da ağıtların protesto işlevini, kadın dilinin şiire uygunluğunu belirten bir şiirle ifade etmiştir. “Kestim saçlarımı” adlı şiiri, kadına yakışan bir özelliğin toplum tarafından kalıpyargılar içinde gelişmesinden ötürü reddedildiği ve kendi imajını yaratan güçlü bir kadın imgesi çizdiği görülmektedir. Gülten Akın²⁰, kadınların saçlarına yüklenen anlamları ortadan kaldırmak için öncelikle kadının cesur olup saçlarını yok etmesi gerektiğini belirtir.

²⁰ Kadının şiirsel dili protesto olarak kullanması hakkında detaylı bilgi için bkz; Gülten Akın; <https://gazetekarinca.com/2018/03/kara-saclarini-kesen-kadinlarin-yoldasi-gulden-akin/> Erişim tarihi: 03.09.2021

2.2. KADIN SOSYAL MEKÂNLARI BAĞLAMINDA AĞIT YAKMA VE MEKÂNLARIN TERÖPATİK ETKİLERİ

Kadın sosyal mekânlarının hatırlama üzerine büyük etkileri olduğundan, mekân ve hatırlama kavramları doğrultusunda literatür taranarak hatırlamanın boyutları ve kayıp olan kişiyle bağlantısı anlaşılmaya çalışılmıştır. Çünkü kayıp kişiyi hatırlatan mekânlar, kayıp kişiyle o “an” için bir özdeşim kurmasına ve suçluluk duygusunun da pekişmesine yol açmaktadır. Suçluluğun günah çıkarır gibi ağıtlarda dillendirilmesi, artık aralarında olmayan kişinin yaşadığı mekânda bu söylemlerin gerçekleşmesiyle, mekânın teröpatik etkisinin sağaltımda rol oynadığı kanaatindeyiz. Ağıtların yakıldığı mekânlar sosyal ve kültürel yapının, mekân tasarımının uygun olduğu yerlerde gerçekleşmektedir. Çalışma alanımızdaki ağıt yakılan mekânlar; başta mevtanın evi olmak üzere mezarlık, taziye evi veya çadırı, mevtanın yakınlarının evi, cami, evin bahçesi veya evin kapı önünde olmak üzere çeşitli alanlarda konumlanabildiği ve etrafında ağıt yakılabildiği görülmüştür. Bu mekânların aynı zamanda mevtanın anılarının yer aldığı mekânlar olması dolayısıyla hatırlamanın niteliği, ağıtın şekillenmesinde de önemli bir gösterge konumundadır.

Kültürel Bellek-Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik adlı kitabında Assmann (2015), geleneklerin maddi unsurlarının devredilme özelliğinden ötürü kültürel bellek alanına girdiği belirtilmiştir. Bu açıklamada hem maddi hem manevi kültürel-kimliksele ürünler kastedilmektedir (Assmann, 2015: 27-28). Kültürel belleğin daha çok grup içinde ve anlamlı olan bağlamlarda değerli olduğu vurgulanmıştır. Bu bellek gelenek ve iletişimle yol alır ama onlar tarafından belirlenmez (Assmann, 2015: 29-30). Hatırlamanın seçilmiş olmayla sağlandığını, çünkü kayda değmeyecek yüksek sorumluluk duygusu uyandırmayan kişilerin ve şeylerin hatırlanmayacağı öne sürülmektedir. Geçmiş ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde bellek sanatı için mekân neyse, hatırlama kültürü için de zaman odur (Assmann, 2015: 39). Ölümün geçmişini bugüne bağlayan kopuk ama düzenli bir geçmiş algısı yaratan görüntüsü mevcuttur. Yaşamın sona ermesiyle geçmiş veya hatıra adı altında bir görüntüye sahip olur. Hatırlama kültürünün geçmişle bağlantı kurularak oluşturulduğu aktarılmıştır. Kültürün oluşumunun da temel dayanakları olan geçmişten kalan ve günümüzde hatırlanan etkisi, hem yeni oluşumlara hem de yeniden düzenlemelere vasıta olur.

Ölenler geride kalanların hatıralarında yaşamaya devam eder. Bu söylem ile kalanların kendi güçleriyle artık olmayanları yaşattıkları ve varlıklarını devam ettirdiklerini gösterir. Gurbete yolculadıkları bu kayıpları için özlem duyulmakta ve bu tür ağıtlar gurbet havaları içinde ağıt olarak lanse edilmemekte, gurbet havaları şeklinde ifade edilmektedir. Çünkü hatıralarında saklanan bu kayıplar, başka bir mekâna, gurbete gitmişlerdir.

Canlandırma eylemi olan hatırlama ile grup üyesinin silinmek istemediği ve ilerde beraber aynı yerde buluşup kalan yerden ilişkiye devam edebileceği duygusuyla işleyen bir mekanizmadır. Ölülerin hatırlanması hususunda geleneğin çok önemli görülen işlevleri vardır. Psikanalizde söylendiği gibi “geçmiş tüketmek” değil geçmiş hatırlayarak yaşatmak önemli fonksiyonlarından biridir. Gelenek, süreklilik gereksinimi ihtiyacıyla geçmişteki kopukluğu gizleme ihtiyacı hisseder. Gelenek ve görenekle hatırlanmak istenenler yaşatılıyor ve kendilerine de aynı anlamda bir hatırlama şekli yaratılıyor (Assmann, 2015: 55-56). Kültürel belleğin oluşumunda dinin etkisi göz ardı edilemez. Dini yayma konusunda gezici ozanlar ve dengbejler önemli misyonlar yüklenmişlerdir.

Kültürel belleğin hep özel taşıyıcıları olmuştur. Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesi özelinde ele alındığında bu kişiler dengbêjlerdir (Assmann, 2015: 61-62). Bu kişilerin gezgin ozanlar oldukları fakat yerleşik kültürde bir temsil mekânına ihtiyaç duydukları görülmüştür. Bu mekânlar, kültürel belleğin topografik “metin”leri, “mnemotopları”, bellek mekânlarıdır. Ayrıca ölülerin de benzer gereksinimden doğan özel mekânları oluşmakta ve kültürel, iletişimsel bağlantı devam edilmektedir. Çift değerli bir durum olan bu hatırlamada, hem geriye dönük hem de ileriye dönük hatırlanmak isteme gibi bir gereksinimin de olduğu görülmektedir. Bu çift değerli durumun ardından karşılıklı ilişki de mevcuttur. İnsan ancak atalarına gösterdiği kadar sadakat bekleyebilir ardındakilerden. Sosyal karşılıklılık ağı burada her kuşak için sonsuzluğa uzanacak biçime kavuşturulmuş oluyor (Assmann, 2015: 68). Topluluk, ölülerini anarak kimliğini onaylar. Her halükârda dinin, bir kültür içinde geçmiş yaratma işlevini üstlendiği doğrudur.

Geçmişin devamına yönelik bir sistemin devam etmesini arzulayan dinin, yegâne amacı da geçmişini sürekli hatırlamakta görülüyor. Bu hatırlamaların kutsal mekânlarda gerçekleştiği ve kayıp kişiyi hatırlayarak hem bireyi hem de mekânı kutsamaktadırlar. Ritüeller, gubun kimliğini koruyucu bilginin sürekliliğini garanti ettiği sürece, kültürün yeni kuşaklara aktarılması süreci, tekrarlama biçiminde yaşanır. Ritüellerin belli mekânlarda tekrarlanarak kosmosla bütünleşme sebebi ise kutsaliyetinden kaynaklanmaktadır (Assmann, 2015: 99). Ritüelin kimliksel bir bağlantısı olduğu bilinmektedir (Assmann, 2015: 141-142). Kimliğin konumlandığı mekânsal durum da aidiyet duygusuyla gelişen bir durumu göstermektedir. Ritüeller bir grubun kimliğini sürdürmesi için vardır (Assmann, 2015: 143-144).

Din kelimesinin verdiği anlam doğrultusunda, hatırlamanın anıları ve olayları unutmamanın gerekçesi olarak sunulmuştur. Din anlamına gelen “Religio” kelimesinin etimolojik kökeni “religere”: dikkatle uymak” ya da “re-ligari”: “kendini geçmişe bağlamak (Zirker, 1986) anlamında kullanılmıştır. Bu durumda önemli olan unsur “geri” anlamındaki “re” ekidir. Din, hatırlamada önemli olanın felekatlerden ders çıkarıp dini kurallara uyulması gerektiğini savunur. Dini hikâyelerde ve daha derine inerek mitolojilerde bile gelen felaket bir lanet olarak algılanmakta ve kurallar hatırlatılmaktadır. Bunun temelinde de suçluluk duygusunun uyandırılarak, insanın ilk suçu ve günahı hatırlatılarak sürekli tedirgin yaşamasına sebep olmaktır. Ancak bu şekilde itaat ve teslimiyeti sağlayabilir. Söz konusu acının dinmesi, ancak suçun kabul edilerek karşılığında bir kefaret ödenmesi ve Tanrı’nın bu sayede yatışmasıyla mümkündür (Assmann, 2015: 253). Bir toplumun sözlü geleneğini yazıya dökmesi normal bir durum değildir. Genelde yazılı ve sözlü gelenek birbirleri ile ilişki içinde değil, paralel olarak varolurlar, zamanla yazılı olan üstün gelir ve sözlü kültür folklor ya da batıl inanca indirgenir (Assmann, 2015: 275).

Mekân-Kimlik Etkileşimi: Kavramsal ve Kuramsal Bir Bakış adlı makalesinde Solak (2017), İnsanın çevreyi algıladığı ve dolayısıyla onunla ilgili başta koruma amaçlı daha sonra sürekliliğini sağlama gereksinimi ile 1960’larda çevre ile ilgili çalışmaların yoğunlaştığı belirtilmiştir. Çalışmalar sadece ilgili alandaki kişiler tarafından değil, kültür coğrafyacıları tarafından da incelenip çevrenin algı üzerinde olumlu açılımlar yaratmaya çalışmasıyla disiplinlerarası bir duruma geldiği aktarılmıştır.

Farklı disiplinlerin de mekânın insan kimliği ve psikoloji üzerindeki etkilerinden söz eden çalışmaların olduğundan söz ederek, bu çalışmada daha çok mekân kimlik ilişkisinin ele alındığı belirtilmiştir. Bu ilişkinin açıklanmasının tek başına yeterli olmadığını belirterek, sosyal psikolojik kavramlardan faydalanmıştır. Algı, anlam, aidiyet vb. gibi kavramlar mekânla ilişkilendirilmiş; mekân-kimlik etkileşimi ile ilgili çalışmalara giriş niteliğinde bir çerçeve oluşturulmuştur. Gündelik hayatın geçtiği mekânlar, anılara dönüşen psikolojik ve öznel algı yaratan kimliklenme sürecinin de etkisiyle gelişen bir yapıdadır.

Kimliğin oluşumunda bir veri olarak kabul edilen psikolojik yaklaşımlarda mekân, sosyokültürel yapıyı vurgulamaktadır. İnsan davranışları ve algısı belirli bir sosyal ve fiziksel çevrede meydana gelmektedir (Solak, 2017: 13-14). Mekânsal algı, kişinin hafızasında kalan fiziksel niteliklerle birlikte duygusal yaşantının da etkisiyle bir bilgi olarak hafızada yer edinir. Bu algı ile kişiler, mekânları değerlendirir ve mekân da kişinin o mekândaki davranışlarını etkiler ve şekillendirir (Özen, 2006: 2). Bu doğrultuda Merleau-Ponty de mekânsal algıyı “yaşantı” kavramında temellendirerek algının bilgiye dönüşmesinin belli referanslarla olduğunu ve her algının da yaşam süresi boyunca bir öncekinden aldığı referanslarla gerçekleştiğini ifade etmektedir. Kişilerin psiko-sosyal durumu ve kültürel yapısı ile deneyimleri mekânı algılamasını doğrudan etkileyen faktörlerdir. İnsanlar kendilerini özellikle güvende hissettikleri ortamlarda mekânı kutsallaştırmakta ve aidiyet duygusunu geliştirmektedir (Erniş, 2012: 144). Ev gibi mahrem mekânların o yüzden aile gibi bir oluşuma yol açtığı ve güvenliği çağrıştırdığı bilinmektedir. Kendilik duygusu oluşan bu mekânların egemenlik alanları olduğu da söylenebilir.

Mekânın davranış üzerindeki etkileri ve sembolik etkileşim konusuyla ilgili diğer teorilere kaynaklık etmekte ve diğer teorileri buradan beslemektedir (Solak, 2017: 28). Bu yüzden göç ile oluşan yeni mekânların sosyo-psikolojik anlamda bir kimlik bunalımına yol açtığı görülmekte, göç eden insanların özellikle kimliğine yakın görülen kişilerin bulunduğu mekâna konumlanması da bu kimlik ve aidiyet gereksiniminden doğmaktadır (Solak, 2017: 34).

Ağıtlarla ilgili saha çalışması sonucu söylenebilir ki derleme mekânları Türkiye toplumsal yapısından farklı karakteristik bir yapı arz etmektedir. Bu farklılık hem dilsel hem de kültürel farklılıklardır. Bu farklılıkların dil aracılığıyla ağıtlara nasıl yansıdığı hem edebi metin olarak hem de ses yani müzik olarak yansımaları bölge kültürüne has nitelikler gözönüne alınarak açıklanmıştır.

Ağıtlarda kaybın meydana geldiği mekânlar ve ağıt yakıcının bulunduğu mekânların detayları verilmektedir. Bazı ağıtların özlenen mekânlara da yakıldığı ve bu mekânların kimliksel mekânlar olduğu görülmektedir. Mekânın yaratımda ve aktarımda önemli olduğu ama cinsiyetçi bir açıdan bakılırsa kadınlar açısından daha da önemli olduğu görülmektedir. Kadın doğduğu mekândan öğretilmiş çaresizlik yüzünden kopamayan ve adeta mekâna bağımlı olandır. Bu yüzden mekân ve kadın fantezi dünyasına yansımaları olan hem mekânın hem de kadının anlaşılabilirliğine bağlanmak zorunda, çünkü bu görme biçimleri farklı aktarımlara da yol açmaktadır.

Görme Biçimleri, adlı kitabıyla Berger (2007), “düşündüklerimiz ya da inandıklarımız, nesneleri görüşümüzü etkiler” der. İçinde bulunulan koşulların algıları oluşturduğu ve bu algıların da görme biçimlerini şekillendirdiği belirtilmektedir. Görüşün iki yanlılığı konuşmanın iki yanlılığından daha baskın olduğu belirtilerek, çoğu zaman karşılıklı konuşmada bu görme-görülme işlemini öne çıkarma çabası olarak görülmektedir (Berger, 2007: 6). Bir toplumda kadının görülmesi ile erkeğin görülmesi arasındaki fark da burdan kaynaklanır. Toplum içinde ve yaşantı ile deneyimlenip sabitlenen bir görme-görülme biçimi oluşmaktadır. Erkeğin yetkin olma durumu her zaman erkeğin dışında olan nesnelerdir. Erkek, yapabilecekleri ile sınırlıdır ve bu sınır çoğu zaman abartılarak anlatılır. Varlığı, mitolojik olarak gösterildiği için yapamayacağı her durumu yapabilecek yetkedeymiş gibi davranması olağan karşılanır.

Kadın, varlığını dış temsiller yoluyla ifade edebilme gücündedir ve yapamayacağı ve varlığına katkıda bulunamayacağını düşündüğü hiçbir şey yapmaz. Mutlu olduğunda, acı çektiğinde, güvendiğinde ya da güvenmediğinde bunu davranışsal olarak gösterir. Kadının varlığı, erkeğin mülkiyetinde gelişir fakat davranışları tamamen kendine has bir nitelik taşır. Kadınların toplumsal kişilikleri, böylesine sınırlı, böylesine koşullandırılmış bir yerde yaşayabilme ustalıklarından dolayı gelişmiştir.

Ne var ki bu, kadının öz varlığının ikiye bölünmesi pahasına olmuştur. Kadın, hemen her durumda kendini seyrederek. Kendi imgesiyle dolaşan kadın; yürürken veya kaybın arkasından ağlarken hiç durmadan kendisini seyretmek zorundadır. Kendini gözleyip davranışını yönlendirmek zorunda kalan kadın, bu yetisini çocukluktan itibaren feodal toplumdan devralmıştır. Bu açıklamalardan şu sonuç çıkarılabilir; erkekler davrandıkları gibi, kadınlar göründükleri gibidir. Yalnız erkek-kadın ilişkisi için geçerli bir durum değil, kadınların hemcinsleriyle ilişkilerinde de bu davranım yönlendiricidir. Kadının içindeki gözlemci erkek, gözlenense kadındır. Böylece kadın, kendisini bir nesneye- özellikle görsel bir nesneye- seyirlik bir şeye dönüştürmüş olur (Berger, 2007: 94-99). Kadının bu seyredilişi mahrem ve namahrem olarak nitelendirilen mekânlarda farklılaşmaktadır. Kadın mekânlarının bu dönüşümde önemli ve gizil bir iletişim mecrası sunduğu görülmektedir.

2.2.1.Kadın Mekânları ve Mekân-İnsan İlişkisi: İç Mekânlar ve Dış Mekânlar

Kadının doğum esnasında bulunduğu mekândaki çılgınlıkları, ölüm ve yaşam arasındaki o eşiksellik durumu, ölüm yani kaybı son yolculuğuna uğurladığı mekânla aynı karanlık ortam olması dolayısıyla benzer duygudurumunu yansıttığından bu durumdan kaynaklı kadın psikolojisinin yaşam-ölüm arasındaki sıkışmışlığını yansıttığını söyleyebiliriz. Bu duygu, mekânla da bağlantılı olarak kadın için gerginlik ve büyük bir acının mabedi konumuna dönüşmektedir.

Ağıtların söyleniş şekilleri mekânsal bağlamda da farklılık arz etmektedir. Ağıtların ilk acının patlak verdiği ölüm etrafında yakıldığı bilinmektedir. Bu mekân ya evdir ya da hastanedir. Aynı zamanda mekânların kimliksel yansımaları da söz konusudur. Mezarlıkların ev içi mekân gibi oluşturulmaya çalışılması hatta ölüyle birlikte en sevdiği eşyalarının da gömülmesi, yine mutlak yok oluşun söz konusu olmadığını göstermektedir.

Ölülerin gömüldüğü mekânlar olan mezarlıklarda, artık kaybın geri dönüşsüz bir yolcuğa çıktığı yer olması dolayısıyla acının en fazla ağıtlarla yankılandığı mekânlar olduğu görülmektedir. Mekânlar tek başına bir anlam ifade etmez, sosyal organizasyonlar aracılığıyla bu anlam oluşur. Ağıt yakıcıların kendi kültüründeki

yakınlarına ve dolayısıyla kendi evi gibi gördüğü yerlerde ağıt yakması da kimliksel bir durum ve yaşantının kimliksel döngüsüyle alakalı bir durumdur.

Ölünün başta ev içi mekânda konumlandığı ve daha sonra başta korkudan daha sonra kokudan ve sağlığa zararlı bazı durumlardan ötürü evden uzaklaştığı ve dış mekânın tercih edildiği bilinmektedir. Mekânın suyun öte yakasına gönderimi ile toplulukta suçluluk duygusunun verdiği baskıdan ötürü, anma günleri ve ritüeller de düzenli bir şekilde işlemeye ve gelenekselleşmeye başlamıştır. Ayrıca mezarlık şiir sanatı olarak adlandırılan ağıtların ilk olarak üretildikleri mekânların mezarlık olmasından dolayı, mezarlıklar önemli bir konumda yer almaktadır.

Mekânın Üretimi adlı kitabında Lefebvre (2006), mekân kelimesinin, Türkçeye Arapçadan geçtiğini belirtmiş ve manasını şöyle açıklamıştır; “herhangi bir varlığın şu veya bu şekilde bir yerde var olması” anlamına gelen kevn (kefvav-nun) kökünden türemiştir. Bu anlamdan da anlaşılacağı üzere, varlığın bir formda var olduğu yerleri imlemektedir (Lefebvre 2016: 7).

Toplumsal törenler/ritüeller yani kısaca tüm dini/dindışı pratikler, tasarlanmadan önce yaşanır. Yaşanan bu olayların daha sonra yeni mekânlarda tasarlanarak oluşturulduğu ve yaşanan mekândan farklı bir yapıya büründüğü belirtilir. Ölümün yeri ve mekânı her zaman belli bir durumda gösterilmekte, ya uygun mekânın altında ya da üstünde yer aldığı ve sonsuzluğa gönderildiği belirtilmektedir. Toplumsal mekân insan topluluğunun mekânıdır. İnsan sadece kelimelerle yaşamaz; her “özne” kendini tanıdığı ya da yitirdiği, dolayısıyla yararlandığı ya da değiştirdiği/değiştirildiği bir mekânın içine yerleşir (Lefebvre 2016: 64). Mekânın ritmik yapısı toplumların ritüellerinde de açığa çıkar. Toplumsal pratik; gündelik, aylık, yıllık vb. ritimlerden oluşur. Bu ritimlerin doğal ritimlerden karmaşıklaşması son derece mümkündür (Lefebvre 2016: 220).

Hafıza mekânları adlı kitabında Nora (2006), kendiliğinden hafızanın olmadığı ve yaşantılar sonucu edinilen düşünceden mekânların doğduğunu belirtmiştir. Hafızanın oluşma gerekliliğini; arşivleri düzenlemek, yıldönümlerini devam ettirmek, ayinleri düzenlemek, kasvetli cenaze söylevleri vermek, belgeleri noterde onaylatmak gibi bazı faaliyetlerin oluşumunu sağladığı ve bu düşüncenin de insanı yaşatarak yaşamak fikrine

götürdüğü için daha huzurlu kıldığı, çünkü bu işlemlerin olağan değil gereklilik olduğu vurgulanmıştır. Anma konusuna özen gösterilmiyor olsa tarih bunları hızla süpürecektir. Dolayısıyla mekân, hem ölen hem de yaşayan için aynı zamanda canlının mabedi konumundadır.

Mezarlık şiir sanatı olarak görülen ağıtlar, Tahtacı alevi kültüründe hala mevcut olduğu ilgili çalışmalar neticesinde açığa çıkmıştır. Gaziantep ilinde 16 Tahtacı Türkmen köyü olduğu ve mezarlıkla ilgili geleneğin hala yaşatıldığı Havva Koca (59 yaş) tarafından belirtilmiştir. Çepni olarak adlandırılan bu Alevi kesim, ölüm olduğu zaman köyün dedesi tarafından tüm köy halkına öncelikle bu ölümü duyurduğunu; dağda, bayırda, tarlada vs. olan kişilerin işlerini bırakıp mevtanın evine veya Cemevine geldiklerini belirtmiştir. Ölü gömme ve yas/taziye ile ilgili bilgiler şu şekilde verilmiştir:

Acıklı ölümlerde ele kına yakılır, mum yakılır, ağıt yakılır, zılgıt çekilir. Tabutun üstüne gelinlik de örten var, duvak takan ve giydiren de var. Özel eşyalarını ve sevdiği eşyalarını onunla gömerler. Şimdilerde hocalar günah dediği için giydirmiyorlar, bazıları yine giydiriyorlar. Toplumda bazı durumları yasaklıyorlar ama biz geleneğimizi yaşıyoruz. Mezarlığa giderken erkekler önde kadınlar arkada gider ve erkekler nasıl dua okuyorsa ve nasıl eylemde bulunuyorsa kadınlar da aynını yapar. Çam, dut ağacı mezarlığa dikiliyor. Kırmızı gül muhakkak dikiliyor. Sevdiğine gül ile gidersin, açtığı zaman ölü sevinir, ölü sahibi de onu öyle bırakmaz, bakımını sürekli yapar. 3.gün yemek veriliyor, Cemevinde dağıtılır. Gelen kişilerle oturulur ağıtlar yakılır. 40.gün de mevtanın evinde aynı uygulama yapılır. Bulgur, Pirinç pilavı, patates veya nohutlu yemekler, helva ve şeker dağıtılır. 52.gün dedeler gerek yok demişler, kemikler 40.gün dağılıyor demişler. Dedeler ne derse onu uyguluyoruz. Yıldönümünde de yemek verilir, mezarlıkta gofret, şeker dağıtılır. Acılı bir ölümse ağıt da yakılarak Türkü şeklinde daha sonra her hatırlandığında söylenir. Yakımın daha sonra söylemeye dönüştüğü yani türün değişimi zaman ve kabullenmenin gerçekleşmesiyle meydana geldiği görülmektedir.

Ölüm, Kültür ve Kimlik: Iğdır Ölü Bayramı İle Meksika Ölü Günü Örneği adlı makalesinde Sağır (2013), ölüm etrafında gerçekleşen ritler, kültürel unsurlar olduğu gibi aynı zamanda bir toplumsal pratikler dizgesidir. Kimlik ve ölüm çift değerli bir ilişkidir. Hem bireyin varlığı grup içinde sonlandırılır, hem de ölümler alâminde yeni bir

konumda anılmaya devam eder. Ölümün gerçekleşmesi, uygun mekâna yerleştirilmesi ve yeni bir kimlikle anılması toplumsal organizasyonların kararı ile meydana gelmektedir. Ölümün mekân organizasyonu ile bir kimlik yansıtma süreci kendisini mezarlık ve onun etrafında gelişen kültürel kalıplar ile somutlaştırır. Buna göre mezarlıklar, soy bağına yaşatması ve atalar kültünü yansıtması bakımından topluluklar için kültürel bir bellektir. Mezarlıkların oluşma sebepleri kimliklenme anlamında önemlidir. Çoğu zaman korkunun verdiği uzaklaştırma sebebiyle yapılan mezarlıkların, bir etkinlik alanına dönüşmesi yine hem korku hem de atalar silsilesinde yerini sağlamlaştırma kaygısından kaynaklanmıştır. Oluşumunda etken olan faktörler; ekolojik çevre, dinî inançlar, kültürel birikimler, etnik gruplardır.

Toplumsal bütünleşmenin ve sosyal iletişimin önemli mekânları olan mezarlıklar aynı zamanda sosyolojik bir zemindedir. Ritüeller, merasimler, yas törenleri, taziye gelenekleri, kurban kesme, yemek dağıtma gibi toplumsal olgular kimliksel mekâna uygun yerlerde ve kolektif bir şekilde gerçekleşmesi dolayısıyla ölüm kültürüyle paralel gelişerek toplumda bir iletişim ağının oluşmasına da neden olur. Bazı toplumlarda varoluş sorunu olarak algılanmakta, din başta olmak üzere, anlam sistemlerinin birçoğu inanç sistemine göre şekil almaktadır (Malinowski, 2000, aktaran; Sağır, 2013).

Anadolu ağıtçı kadınlarının biyografik betimlemesini yapan Karakaya (2021), Anadolu ağıtçı kadınlarıyla ilgili şu bilgileri vermiştir: Anadolu köylüğünde bir ölüm olduğunda aniden onlar ortaya çıkar. Eşikten içeriye süzülüp, yas tutanların arasından ilerleyerek, üzerine bıçak konmuş ölünün başı arkasına geçip bir anda ölüyü sahiplenirler. Ölüye en çok onlar bağırır ve en çok dizlerine onlar vurup, onlar ölüye ağlar. Ağlamaları için ölü ile herhangi bir yakınlığın ve kan bağılılığının bulunmasının önemi yoktur. Çünkü onlar bir mesleğin temsilcileridirler. Bu mesleğe “ağıtçılık ya da yasçılık” denir. Bu ağlama ve ağıt yakma işinden rant yani para kazanırlar. Ölüyü içselleştiren ağıtçılar bir nevi “yöresel tiyatrocudurlar.” Ancak bu zanaâtkarlar seslerinin kısılmamasına büyük özen gösterir. O yüzden ritmi iyi ayarlamak zorundadırlar.

Ölü evden çıktıktan sonra ağıtçının görevi biter, sonlanır. Cenazenin kalktığı günün akşamı karşı köylerde kurulan kına gecesinde gelinin yanı başında türkü söyleyen yanık sesli kadın, bizim gündüz ağıt yakan kadın ağıtçımızdan başkası değildir. Aniden renk ve ruh değiştiren bu kişilere Anadolu’da “Düğün evinin tefçisi, ölü evinin yasçısı” denir (Ulaş Karakaya 2021). Karakaya biraz sanatsal amaçlı bu sözleri sarfetmiş olsa da ağıtçılığı meslek olarak yani ücretle yapanların bu duyguda hareket ettiği, hatta sadece ağıtçılar değil, Anadolu kültüründe mevlidhanlar da benzer duyguyla mesleklerini icra ettikleri görülmektedir.

2.2.2. Eşikte Olma Durumu

Ağıtlar, ağıtçılar tarafından yakılırken ağıtlardaki psikolojik durumun etkin yansıtılabilmesi için eşikten yakılması ve ağıtların tekrarlar, monologlar, diyaloglar ve çeşitli söz sanatları ile süslenerek, ağıtçının bu sıkışmışlık duygusundan kurtulması gerekmektedir. Anadolu kültüründe Karakaya’nın betimlediği ağıtçı bir kadına denk gelinmemiştir. Mevlidhan kadınların bu duyguda olduğu gözlemlenmiştir. Genellikle Anadolu’da ateş sadece düştüğü yeri değil, etrafını yani kolektif çevresini de bu bölgede etkilemekte/yakmakta, dolayısıyla yakılan ağıtlar ücretsiz ve içten gelerek yakılmaktadır.

Eşikte olma durumu arafta olma durumuyla özdeş kabul edilmektedir. Ölen kişinin henüz gömülmediği ve etrafındaki insanların o sınır çizgisinde korkuyla karışık çılgınlık attığı ve dualar edildiği o “an” eşik olarak adlandırılır. Ağıt yakımının psikolojik olarak bu dünya ve öbür dünya arasında iletişim kurularak yakılması, dini-dindışı korku eksenli mevtayla iletişim olarak görülmektedir.

Ağıt yakan kişi/kişiler ölüm ve yaşam arasında bir noktada bulunduklarından eşikte olan kişiler olarak gösterilebilir. Ölen kişinin geçmişteki yaşantısını ve kendileri için değerini özdeşim kurarak aktaran ağıtçı, aynı zamanda geçmişle bugün arasında da gidip geldiği için bir eşiksellik duygusuyla yakım yaptığı söylenebilir. Ağıtçı kadının eşikte durması ve adeta iki dünya arasındaki iletişimi sağlayan Şaman gibi sesini yükseltmesi de mistik bazı durumların eşikte gerçekleştirildiğini göstermektedir.

Aynı zamanda ölüm de eşikte gerçekleşir ve ölüm evden belli ritüeller gerçekleştikten sonra ayrılma aşamasında eşikten öte âleme intikal eder.

50 soruda antropoloji adlı kitabında Özbudun vd., (2012), Arnold von Gennep'e göre açıklanan geçiş kuttörenleri, bir toplum içinde bireylerin bir çağdan ötekine veya bir meslekten veya uğraştan başka birine geçişi temsil eden tüm değişimleri kapsadığı aktarılmıştır. Geçiş törenlerinde birey bir durumdan başka bir duruma geçmesi dolayısıyla törenin de aynı hassasiyetle yapıldığı ve bu geçiş sürecinde değişimin, kuttörenin yapılmasının bu geçişi kolaylaştırdığı vurgulanmaktadır. Toplumdaki düzenin de korunduğu bu törenlerde geçiş şekline göre törenin kısalıp uzayabileceği belirtilir (Gennep, 1981: 210-211).

Cenaze törenlerinin az kişiyle ve yalın geçtiği, erginlik geçişi törenlerinin daha kalabalık ve kompleks bir yapısı olduğu görülür. Kültürden kültüre değişen bu cenaze ritlerinin kültür içinde biçimlendiği ve belli aşamaları olduğu belirtilir. Son aşama olarak ayrılma aşaması gösterilerek ölünün, ölümler dünyasını geçtiği ve katılımcıların da önemli gördüğü bir zaman olduğu vurgulanır (And, 1985: 51-53).

Turner'a (1969) göre eşiksellik, toplumsal işleyişin ve kuralların askıya alınarak yeniden tesis edilmek üzere dondurulduğu bir şemayı ifade etmektedir. Bu durumda eşitsizliğin ortadan kalktığı, hiyerarşi ve iktidarın geçici askıya alındığı belirtilerek, bu sürecin kutsallık ve eşitlik sağladığı belirtilir. Bu süreçte aynı zamanda güçlülerin güçsüzleri anladığı empatik bir durumun da ortaya çıkmasına dolayısıyla bir olanak olduğu savunulmuştur. Eşiksellik kavramı, Turner'ın geliştirdiği hâliyle ölüm ritüellerini anlamlandırmada önemli rol oynamaktadır. Turner'a göre, ritüelin katılımcıları, eşiksel evrede, 'eşit ve anonim' bireyler topluluğu olan *communitas*'a dönüşmektedirler. Eşitliğin sembolik gösterenlerinden olan, gündelik kıyafetlerin yerini üniformanın alması (İğdır Kerbela Ritüelinde mateme katılan ve ritüeli çeşitli eylemlerle ifade eden kadınlar kara çarşaf giymişlerdi, erkekler ise kıyafetlerinin üstüne beyaz önlük giymiş, kama vurdurulduğunda beyaz önlük kırmızıya boyanmıştı) ve kişilerin yerini anonimliğin alması hem benliğin açığa çıkmasını engelleyen hem de suçun kolektif üstlenilmesinde etkindir (Özbudun ve Uysal, 2012: 185).

Eşiklerle ilgili halk inanışlarında, bu dünya ile öteki dünya, ölümler ile dirilerin arasındaki sınır nokta olduğu kabul edilir (Türkyılmaz, 2019: 155). Dışarıyla içeri arasındaki ara bölmeyi temsil eden eşik, yaşamsal döngünün farkına varılmasını da telkin eder. İnsanoğlu doğumundan ölümüne kadar edindiği rollerini simgesel bir şekilde eşikten atlayarak gerçekleştirir. Sınır olarak görülen eşik, aynı zamanda geçmişin sonlandığı, geleceğin başladığı bir bilinmezliğin de sancılı sürecidir. Ölümü hatırlatan önemi de burdan kaynaklanır. Doğumdan ölümüne kadar yaşanan bu eşiksellik aynı zamanda gerginliğin de yaşandığı bir alanı temsil eder. Bu şekliyle eşik üzerinde oturmak, ruhun Araf'ta huzursuz olması, yaşamın veya ölümün tam olarak gerçekleşmemesi huzursuzluk ve yersizlik hali ile örtüşebilir. Varoluşun sona ermesi ölmekle gerçekleşir. Sosyal bir olay olduğu için birey ve toplum arasında da bir eşiksellik söz konusudur.

1. Dünya Savaşının Etkisiyle Ortaya Çıkan Ağıtlar Üzerine adlı makalesinde Kasımoğlu (2014), ağıt yakımının kişinin ölüm ya da ayrılık gibi eşik dönemlerinde karşılaştığı eksiklikleri hakkındaki duygularını ezgisel olarak dışavurumunun bir ifadesi olarak göstermektedir. Ağıt söyleme geleneği, daha çok kadınlar tarafından doğaçlama olarak üretilen ve sonraki nesillere aktarılan bir gelenektir. Ağıtlar bir kaybı olan kişiye yaşanan anı, olumsuz durumu ya da olayı yeniden yaşayarak geçmişini tüketme gücü verir. Geçmişle günümüz arasındaki bağlantı da eşik ile açıklanabilir. Bunun yanı sıra ağıtlar, var olan acıyı bireysellikten çıkararak toplumsallaştırırlar. Böylece bireye bu eşik döneminde destek sağlayarak bireyin bu acının üstesinden gelmesinde, topluma ise geleceği inşa etmesinde ve Jan Assmann'ın "topluluk ölümlerini anarak kimliğini onaylar" (Assmann, 2001: 66) sözünden hareketle milli kimliğinin onaylanmasında yardımcı olur.

Pandemi Sürecinde Yas, Matem vb. Duyguların Yaşandığı Mekânlar

Pandemi (Covid-19) koşullarında yaşanan matem acısı normal acıdan biraz daha farklı oluşmaktadır. Kaybın acısını toplu yaşayamayan ve geleneğe göre uygun gördükleri aile mezarlığına gömemeyen yakınlarında travmatik bir sürece geçilebilmektedir. Bu geçiş sürecinin de eşiksel süreç ve eşik duygusuyla yakın olduğu görülmektedir. Mevtanın evi, taziye/yas evi, Cemevi gibi mekânlarda anılan kayıplar, artık sosyal medya mecralarında da bu süreçte anılarak duygusal bir boşalım sağlamaktadırlar.

Pandemi ile birlikte taziye oluşumunda ve ağıt yakımında da değişimler olduğu saptanmış ve pandemiden ölen yakınları üzerine yaşadıklarını ağıtlarda dile getiren kadınların da bu eşiksellik durumunda pandemiye yakımlarına ekledikleri görülmüştür.

Georgy Yancy, Judith Butler: *Mourning Is a Political Act Amid the Pandemic and Its Disparities*, adlı yazısında Judith Butler'in (2020), George Yancy ile yaptığı söyleşide; "yas tutmak salgının ve yarattığı eşitsizliklerin ortasında politik bir eylemdir" diyerek salgın ve yas tutmanın Amerika'daki kamusal gerçekliğine dair gözlemlerini aktarıyor. Farklı etnik gruplardaki yas tutma sürecinin ayrıştırıldığı ve ölüm gibi evrensel bir oluşumun bile politik sürece dâhil edildiği mecraları eleştirmiştir.

Katlanılması güç yas ve keder durumunda ciddi bir kırılmanın ortaya çıkabileceği ve tamamlanmamış yas ile patolojik bir duruma gelebileceği vurgulanmıştır. Covid-19 sürecinde insanların yası sadece kaybettiklerine tutmadıkları çünkü ekonomik çöküntünün geride kalanlara daha çok acı çektireceği düşünülerek yas tutmanın bazı zamanlarda görüldüğü kadar basit algılanmaması gerektiği vurgulanmıştır. Ani gerçekleşen bu kayıplarla baş edebilmek için insanların farklı yönelimler edindikleri ve anlam bulmak için şiire, şarkıya, yazarlığa, görsel sanatlara, tarihe ve teoriye yönelmesinin boşuna olmadığı belirtilerek, yaşadığımız evren yok olduğunda ne olacak gibi varoluşsal soruların gündeme geldiği ve bu soruların gerginliği ve karamsarlığı artıran sorular olduğu görülmektedir. Pek çok aile, virüsün yayılmaması için cenaze töreni bile yapamıyor. Bu durumun aileler üstünde ciddi travmalar yaratacağı ve toplu yas tutma gibi bir durum yaratılmaması durumunda, sonuçlarının toplumu etkileyeceği açıklanmaya çalışılmıştır. Yas mekânı olarak eve dönüyoruz; toplumsal olarak gerçekleşen pratiklerin kaldırıldığı dolayısıyla sosyalleşmenin önünü alarak korku güdüsünün sağaltılamayıp bilinçaltına bastırıldığı belirtilmiştir.

İnternette kayıpları gündeme getirip yâd etmenin yeni mecraları olduğu belirtilerek, yüzyüze ve işbirliğine dayanan organizasyonların yerini tutamayacağı da vurgulanmıştır. Tamamen mahrem bir yas tutulduğu fakat bu içine kapanan insanların yaslarını göstermek istemesinin sessiz çığlıklarını bastırmaya yetmeyeceği de görülmektedir. İzole yaşam hem ölüm hissini hem de çökme durumunu aktifleştiriyor.

Başkasının acısını yanında olarak taşıyamayan insanlar, kendi acılarına da aynı şekilde yaklaşılacağı endişesiyle daha fazla keder içine girerler. Ulus olarak kederlenmeye pek zamanımız olmuyor, çünkü her gün gelen ölüm haberleri bizi soğukkanlı olmaya itiyor. Kamu kuruluşlarının bu hususta hassas davranması gerektiği belirtilmiştir. Farklı kitle iletişim araçları vasıtasıyla süreklilik ve kayıp hakkında toplumlar, diller ve bölgeler arasında insanları neyin birleştirdiği ve ayırdığı hakkında doğru bilgiler sunması gerektiği, krizin ve geleceğin mevzu bahis olduğu dönemlerde eleştirel hayal gücünün nasıl bir rol oynadığı hakkında düşünmemize yardımcı olması gerektiği vurgulanmıştır²¹.

Temassız Yas ve Pandemide Acıyı Paylaşamamak adlı bildirisinde Bedir (2020), ölüm kişilerarası ilişkilerde yaşanan en zor deneyimlerden biridir. Sevdığı birinin kaybı, bireylerde acı ve yasa neden olur. Amacının, travmatik yas deneyimlerini pandemi süreciyle birlikte okumak olduğunu belirlemiştir. Her kayıpla yaşanan yas ve acı, bu kaybın travmatik olması ile deneyimin zorlaşması anlamına gelmektedir. Bir kaybın travmatik olması, onun aniden, beklenmedik bir şekilde gerçekleşmesi ve/veya bir hastalık sonucu olmasıyla bağlantılandırılabilir.

Yas süreci, üzerinde konuşulması en zor travmatik deneyimlerden biridir. Evlerin içinde ve acının fiziksel temas olmadan paylaşılması bu deneyimi daha da zorlaştırmaktadır. Ancak, özellikle bu süreçte hayatını kaybedenlerin yakınları açısından dünya için yeni olan bu hastalıkla ve aniden bir kayıp ile beraber, cenaze ritüellerinin sosyal ve dini kurallara uygun yapılamaması, hastalığın bulaşma riskinden dolayı hayatını kaybedenlerin en yakınlarının sevdikleriyle acılarını yeterince paylaşamamaları, cami-kilise-havra-cemevi gibi ibadet mekânlarının kapalı olması nedeniyle cenaze ritüellerinin (cenaze merasimi, taziye, vedalaşma vb.) bu mekânlarda yapılamaması sürecin ağır psikolojik sonuçları olduğunu ve olacağını göstermiştir.

²¹ Butler ve kamusal yasin paylaşılması hakkında detaylı bilgi için bkz; feminisite 25/05/2020 Görsel Sağlık <http://feminisite.net/index.php/2020/05/judith-butler-yas-tutmak-salginin-ve-yarattigi-esitsizliklerin-ortasinda-politik-bir-eylemdir/Erişim Tarihi: 16.11.2021>

Georgy Yancy, "Judith Butler: Mourning Is a Political Act Amid the Pandemic and Its Disparities", 30 Nisan 2020. Yazarın ve Truthout'ın izniyle çevrilmiştir. Metnin İngilizce orijinali için: <https://truthout.org/articles/judith-butler-mourning-is-a-political-act-amid-the-pandemic-and-its-disparities/>

Bütün dünyanın aynı anda deneyimlediği Covid-19 pandemi sürecinde karşılaşılan durumun aynı olması, kişilerin deneyimlerinin ve bu deneyimlerin yarattığı etkinin ve hissin biricikliğini değiştirmemektedir. İşte bu yüzden deneyimin biricikliğinden yola çıkan otoetnografik hikâyeleştirme metodu bu süreci anlamlandırmak ve bu konuda araştırma yapmak için oldukça kullanışlı bir metottur. Bu metod kullanılarak yapılan online buluşmalarda, çok sevdiği bir aile yakınına Covid-19'un neden olduğu komplikasyonlar sonucu kaybeden bir katılımcının deneyimlerinden yola çıkarak, grubun diğer üyeleri de kendi kayıp ve yas deneyimlerini anlatmış ve otoetnografik deneyim aktarımı ile özellikle pandemi sürecinde temas edilemeden yaşanan yas süreci değerlendirilmiştir. Bu aktarımlar ölümü anlamlandırmada temasın, hayatını kaybeden kişiyle vedalaşma şansının ve cenaze ritüellerinin önemini bir kez daha göstermiştir (Bedir, 2020). Ölümün mekânsızlığı diye gösterebileceğimiz bu süreçte, geleneklerin devreye girememesinin verdiği suçluluk ve sonucundaki olağanüstü kaybının ve korkunun arttığı gözlemlenmiştir.

Aça (2019), *YouTube Adlı Video Paylaşım Sitesindeki Türkü ve Ağıtların Aile Geçmişinden Kişilerle İlişkilendirilerek Anlamlandırılması Üzerine Bir Değerlendirme* adlı yazısıyla geleneksel kültüre özgü birçok unsurun geniş bir kitleyi hedefleyerek paylaşılabilmesi video paylaşım siteleri, paylaşılan unsurlar kadar bu unsurlara yapılan yorumlar açısından da oldukça önemli olduğunu belirtmiştir. Video, özellikle türkü ve ağıt videolarının altına yapılan yorumlar, bireylerin geleneksel kültüre karşı tutumlarını ve bunlar aracılığıyla geleneği nasıl yaşatmaya çalıştıklarını öğrenmemiz, türkü ve ağıt videolarını anlamlandırmamız açısından önemli görmektedir. YouTube video paylaşım sitesinde rastgele seçilmiş bazı türküler ve ağıt videolarının altına yazılan yorumlar, türkü ve ağıtların yorumlanması bağlamında aile geçmişindeki kişilerle ilişkilendirilerek ele alınmış ve yorumlanarak otoetnografik bir çalışma yapılmıştır. Çalışma, bu video paylaşım sitelerinde yer alan türküler ve ağıt videolarının altına yapılan yorumlara başta halkbilimciler olmak üzere sosyal bilimcilerin kayıtsız kalmaması gerektiğini göstermiş ve oto-etno-biyografi çalışmalarına örnek olması açısından önemli görülmüştür.

Ezber Bozan Psiko-Sosyal Bir Durum Olarak Covid-19: Pandemide Din ve Maneviyata Sığınma Üzerine Otoetnografik Bakışlar adlı bildirisinde Sağır (2020), Bu çalışmada, dünyanın ortak kaderi olan Covid-19'un bireyler üzerindeki etkisi ve bireylerin bu zorlu durumla psiko-sosyal mücadele etme biçimlerine odaklanılmaktadır. Savaş, deprem gibi olağandışı bir durum olan pandemiye yönelik psikolojik bir reaksiyon olan dini ve manevi baş etme biçimleri, araştırmacının gündelik yaşantısından yola çıkarak yani otoetnografik yöntemle kaleme alınmıştır. Bu yöntemde postpozitivist bir bakış açısının olduğunu kabul ederek araştırmacı, pandemik hayat tecrübelerini ve gözlemlerini otoetnografik anlatıyla sunmaktadır. Araştırmacı, pandemi dönemi rutinlerinin, birey üzerinde oluşturduğu psikolojik stres durumları ve bu durumlarla baş etmede geliştirdikleri başa çıkma yöntemlerini incelemektedir. Böylelikle, ilk kez yaşanan bir durumu anlamamızda kullanılan bu yöntem, anlamlı olmuştur. Tıpkı Victor Frankl'ın toplama kamplarında edindiği tecrübe ve gözlemin psikolojik bir teoriye dönüşmesinde kendinden yola çıkması gibi. Bu açıdan otoetnografi, bu çalışma için pandemide dini başa çıkma süreçlerini derinlemesine izlemenin bir yolu olarak görülmektedir. Daha önce tecrübe edilmeyen salgın ve sonrasındaki kayıp durumuyla başetme, bireylerde korku ve suçluluğu tetikleyerek büyük bir gerginlik yaratmaktadır. Sevdiği, değer verdiği birini kaybetme ve gerekli şekillerde yas/taziye yapamayan insanlar, farklı şekillerdeki travmatik durumları yaşasalar da benzer kaygıyı taşımaktadırlar. Ayrıca yaşananların, bireylerin günahlarının bir sonucu olduğuna inanmak ise negatif dini baş etme yöntemlerinin kullanıldığına bir işaret olarak gözükmektedir.

Varoluşçu psikolog Victor Frankl (1946), insanın temel motivasyon kaynağını anlam arayışı olarak görmektedir. Freud ise tam tersini savunarak, kişi yaşamın anlam veya değerini sorguladığı an hastadır demektedir. Frankl, varoluşsal ihtiyaçların ve anlamların bireylerde tatmin olmaması sonucu varoluşsal kriz ve öfkenin belirdiğini öne sürmüştür. Bu öfkeyi bertaraf etmek için bireyler bilinçli/bilinçsiz savunma mekanizmaları kullanmak zorundadırlar. Varoluşçu psikoloji, varoluşçu krizin varoluş sorgulaması esnasında çıktığını ve bu kriz sonrası iki seçeneğin olduğunu belirtmiştir. Otantik ve otantik olmama olarak nitelenen boşluk; engellenme, öfke, anlamsızlık gibi bazı duyguları içerdiğini açıklamıştır. Ayrıca Frankl, "varoluş vakumu" adı altında bazı kavramlar de icat etmiştir.

Pandemi sürecinde görülen varoluşsal öfke, yapılan çalışmalar nezdinde çok büyük krizlere sebebiyet verebileceği ve toplumsal travmaların uzun süreçte ilerlemeyi durdurabileceğini göstermektedir. Son olarak Taşçı vd., (2021), varoluşsal öfke, savunma mekanizmaları ve psikolojik bozukluklar arasındaki ilişkinin tam olarak ortaya konulabilmesi için araştırmaların daha büyük katılımcı örneklemelerinde ve hasta gruplarıyla gerçekleştirilmesi gerektiği vurgulanmıştır.



3. BÖLÜM: ETNOMÜZİKOLOJİK KURAMLAR AÇISINDAN AĞITLAR

Yaşamın kendisi anlatılamaz ya da yazılamaz. Yaşam sadece yaşanır. Anlatılan, yazılan yaşamın öyküsüdür.

Rana Tekcan

Etnomüzikoloji/Ekomüzikoloji Ve Kadın Feminist Teoriler: Kadın Şiirler, Ağıtlar Vd.,

Etnomüzikoloji, hem bölgesel/yerel müziğin adını hem de müzik türünü tanımlayan genel bir kavramdır. Kısaca müziğin ne anlama geldiğini kültür içinde inceleyerek, yani müziği bağlamında dinleyerek/gözlemleyerek müzik hakkında fikir yürütmedir. Etnomüzikoloji, 1950'li yıllarda Jaap Kunst tarafından adı konulduğunda aydınlanmadan etkilenilerek, milliyetçilik yaklaşımıyla ve henüz tartışmalı olan etno-sözcüğünden sonra Merriam'ın da öngördüğü gibi zamanla, birikerek ve yeni alanlar yaratılarak nitelikleri ve diğer disiplinlerle birlikteliği hızla yayılan bir alan olmuştur.

Etnografya ağırlıklı çalışmaların etnomüzikoloji biliminde arşiv çalışmaları da önemli yer ediniyor. 1970 sonrası Folklorun performans teorisi olmak üzere feminist teori, ekofeminist teori ve medikal müzikoloji gibi birçok disiplin, etnomüzikolojinin ilgili alanlarından faydalanmışlardır. Müziğin sömürgecilikten arınması gerektiğini belirten etnomüzikologlar, bu yaklaşımla halk kültüründeki malzemelerin toplanması esnasında, müziği yapan ve dinleyenin deneyimleri gözönüne alınarak objektivite-subjektivite kapsamında, çoğu zaman aidiyet duygusu da katılarak kültürel birikimin sürekliliğine katkı sağlayacak bir şekilde işlemlerin titizlikle yapılmasını önermektedir. Fenomenolojik denen bu yeni yaklaşımda, özne-nesne işbirliği ve üretimin devamına katkıları da ele alınmış oluyor.

Türkiye'de müzikoloji çalışmaları 1980 sonrası ve genellikle antropoloji ağırlıklı akademiya okutulmaya başlanmıştır. Kültürel müzikoloji de denen bu alanda, saha çalışmasının önemli olduğu ve organik bilginin işlenmesi sürecinde akademik bir dil ile ifade edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Bağlamın çok iyi gözlemlenerek ve anlamlarının düşünülerek oluşturulmasının önemine ve bu işlemlerin bilimsellikten ödün vermemesi

gerektiğine vurgu yapılmıştır. Bağlamı içinde saha çalışması yapan kişilerin aidiyet duygusu ve sosyal hafızasının sübjektif değerlendirmede etkin olabileceği de eklenmiştir. Etnomüzikolojinin en önemli misyonu ötekine açık hatta özellikle ötekini objektif çalışma olarak kullanıp, kültürel çeşitliliğin önemini vurgulamaktır. Milliyetçilik düşüncesiyle hareket etmez, tamamen kültürel malzemeyle ve sömürgecilik düşüncesinden uzak bir şekilde, hoşgörü ve barışçıl yaklaşımlarla ilgilenir.

Sözlü anlatılar ve sözlü tarih bağlantısıyla ilgilenen etnomüzikoloji, usta çırak meselesine de toplumsal cinsiyet açısından yaklaşmıştır. İlk ustanın annenin ninnileri ve anlatıları olduğu ilgili çalışmalarda belirtilerek, bu alanda kadın-müzik merkezli bir yaklaşımla araştırma ve incelemeler yapılmıştır. Ağıtların etnomüzikoloji bağlamında incelenmesi, kültürel olarak müziğin genellikle kadınlar vasıtasıyla gerçekleştiği özellikli bir formu belirlemektedir.

Doğumdan ölüme kadın ezgilerinin birleşimi olan bu türde, ninniden ağıta kadın acısının, duygularının gizli işlevleri bulunmaktadır. Ağıtların kadın yaratımı bir tür olması dolayısıyla etnomüzikolojik tanımlamalar ve kültür çevresi bağlamı bu minvalde ele alınmıştır. Ağıtların resitatif ve serbest ritimli oluşu anonimleşmeye müsait bir yapının da ortaya çıkmasını sağlamakta, ayrıca tekrar ve dövünmeyle birlikte ritüel özelliğin, kadın folkloru kapsamında incelenmesini gerektirmektedir. Bu kapsamda etnomüzikoloji ve ekomüzikoloji açısından kadın şiirleri ve ağıtları, kadın sözlü şiirinin ekolojisi, ağıt yakımının ekolojisi, feminist psikanalitik etnomüzikoloji, kadın ve erkek mevlithanlar ve dengbejler gibi farklı aktarım türleri oluşturanlar özelinde incelenerek, eldeki materyalden hareketle yorumlama yapılmış ve kaydedilen dini/din dışı ağıt türleri üzerinden değerlendirme yoluna gidilmiştir.

3.1. ETNOMÜZİKOLOJİ VE EKOMÜZİKOLOJİ AÇISINDAN KADIN YARATIMI ŞİİRLER VE AĞITLAR

Etnomüzikoloji adlı yazısında Blacking (1974), etnomüzikolojinin tanımından yola çıkarak, etnomüzikolojiyi fonksiyonlarına ayırarak incelemiştir. İnsanların gösteri şeklinde, dinleyerek veya konuşarak aktardıkları şeyin müzik olarak nasıl algıladıklarını gösteren ipuçları olduğu öne sürülmüştür. Bunun en iyi etnomüzikolojik keşif yani saha araştırmasıyla somutlanacağı, anlam verilen müziğin topluluk içindeki işlevlerinin görülerek daha doğru yorumlanabileceği belirtilmektedir. Ellis tarafından öne sürülen kavram 1960'lı yıllara kadar kullanılmamıştır.

Ellis, müzik konusunda insan icadının önemini vurgulamış ve müzik sistemlerinin düzenlenmiş prensiplerini diğer sosyal aktivitelerle ilgili olan kültürel sistemler olduğunu ortaya atmıştır. Sosyal hayatta onların etkisi, insanların onlarla değişik tür tecrübeleriyle nasıl bağlantı kurmaları gerektiğine bağlı olduğunu belirtmiştir. Sözel gelenekteki tekrarların kendine has niteliğinin olduğu ve bu nitelik sayesinde irticalen söylemenin yeni varyantlaşmalar ve üretimler yarattığı üzerinde durulmuş ve doğuştan gelen bu yeteneğin işbölümü sonucu geliştiğini ifade etmiştir (Blacking, 1974: 99-101). 19. yüzyıl Avrupa'sının milliyetçilik anlayışı doğrultusunda şekillenen etnomüzikoloji, dünyanın bütün bölgelerindeki müzikleri belgeleyip arşivleyerek tek tipleştirilip bu anlayışa göre sınıflandırmıştır. Yani dünya müzikleri bu projenin sonucuyla ortaya çıkmıştır.

Erken dönem karşılaştırmalı bir müzikolog olan Carl Stumpf, 1886'da Britanya Kolombiyası'nda yerli bir grup hakkında ilk müzik etnografilerinden birini yayınlamıştır. Bu alanda yapılan çalışmaların daha çok evrimsel olduğu ve Darwinist fikirlerle müziğe anlamlar verildiği bilinmektedir. Müziğin köken ve evrimleri tamamen Batı kriterlerine göre belgelenmiş ve uygun olmayan sesler anti müzikal görülmesi dolayısıyla elenmiştir. Karşılaştırmalı müzikologlar aynı zamanda yayılmacı kuramdan hareketle müziğin de aynı şekilde dağıldığını düşünmüşlerdir. 20. yüzyılın başlarında ise Cecil Sharp gibi folklorcular, İngiliz halk türkülerini toplayarak arşivlemiştir. Frances Densmore ise çeşitli Kızılderili gruplarının şarkılarını toplayarak alandaki çalışmalar hakkında detaylı bilgileri kaydederek bu alanın öncülerinden biri olmuştur.

Hollandalı müzikolog Jaap Kunst (1950) ile başlayıp devam eden etnomüzikoloji, müzikoloji yani müzik çalışması, etnoloji ise farklı kültürlerin karşılaştırmalı çalışması olarak birleştirilmeye uygun görmüştür. Bu yeni isim ve bakış açısıyla hareket eden etnomüzikologlardan Charles Seeger, Alan Merriam gibi araştırmacılar 1955'te Etnomüzikoloji Topluluğu'nu ve 1958'de Etnomüzikoloji dergisini kurmuşlardır. Bu alanda eğitimde de yüksek lisans programları açılarak işlevselliği gün geçtikçe artmıştır²². 20. yüzyılın sonlarında, Batı ile temas nedeniyle kirlenmemiş olduğu düşünülen geleneksel Batılı olmayan müzik, bu anlamda incelenmeye başlamıştır.

Etnomüzikoloji ve Halk Bilimi, Tarihsel Süreç İçinde Etnomüzikoloji adlı yazısında Erdener (2018), etnomüzikoloji açılımı ile ilgili şöyle değerlendirmelerde bulunmuştur: Hayatın sosyal dinamiği içinde insanlar kültürel alışverişlerde bulunmuş ve özellikle birbirlerinin müziklerinden etkilenerek onları kendi müziklerine katarak ilerleme sağlamışlardır. Kız alıp vermelerden, mal alıp vermeye hatta savaş durumlarında bile bu kültürel etkileşim sağlanmıştır. Ulaşım ve iletişimin gelişmesiyle birlikte, kültür alış-verişi komşu ülkelerin sınırlarını aşıp ulaşılması güç olan ülkelere ulaşmıştır. İlk örnekleri 1609 yılında Kanada'da yaşayan Micmac Kızılderililerin müziğine ait saha çalışmasından elde edilen bilgilerden oluşturulan L'Histoire de la Nouvelle France'da adlı kitaptan öğreniyoruz. 1767 yılında ise bu ilkel görülen müziklerin notalaştığı ve Fransa'da basılan Dictionaire de Musique adlı ansiklopediyle geliştirildiğini ve formelleşmeye doğru yol aldığına şahit oluyoruz. J. J. Rousseau da Çin, İsviçre ve İrlanda müziklerine ait nota örneklerini bilim alanına sunanlardandır. Ülkeleri dışında araştırma yapanlara birkaç örnek vermek gerekirse: Ernsheimer 1943; Hornbostel 1913: 11-13 ve 1928: 30-62; Lachmann 1929; Reinhard; 1956; Schneider: 1934.

Etnomüzikolojinin tarihi serüveni çok eskilere dayandırılmaktadır. Karşılaştırmalı müzikoloji ile başlayan bu serüven, kültürel niteliklerin öneminin kavranmaya başlamasıyla birlikte yerini kültürel müzikoloji ya da şuan kullandığımız adlandırmayla etnomüzikoloji alanına bırakmıştır. Karşılaştırmalı müzikolojinin kurucularından Guido Adler (1855-1941), etnomüzikoloji hakkında; dünya üstündeki değişik kültürlerin halk ezgilerini toparlayarak araştırmak ve diğer kültürlerle karşılaştırarak etnografik amaçlar

²² Etnomüzikoloji tarihi için daha detaylı bilgi için bkz; <https://methods.sagepub.com/book/the-sage-handbook-of-qualitative-business-and-management-research-methods-v2/i2796.xml> Erişim tarihi: 05.05.2021

için sınıflandırma yapmak olarak tanımlamış ve amacını belirtmiştir. Theodore Baker (1851-1934), doktora tezinde Seneca Kızılderililerin şarkılarını incelemiş ve “Kuzey Amerika Vahşilerinin Müzikleri Üzerine (Über die Musik der Nordamerikanischen Wilden) adlı tezini karşılaştırmalı müzik alanında yaparak tamamlamıştır. Carl Stumpf (1848-1936) birkaç yıl Bellakula Kızılderililerin şarkılarını ele almış ve kültürel ortamlarıyla birlikte değerlendirmiştir.

Kültürel çalışmayı bağlamında araştırıp açıklamalara tüm etkenleri dâhil ederek çalışmasını oluşturduğu için kimileri etnomüzikolojinin kurucusu gözüyle bakmışlardır. Bu yeni disiplinin gerçek kurucusu ise Jaap Kunst (1891-1960) olarak gösterilmektedir. Kunst ise bu onuru Alexander J.Ellis’e itham eder (Kunst, 1959: 2-3). Walter Fewks (1889) ise Edison’un ses kaydeden silindirini alana taşıyarak Kızılderililerin şarkılarını kaydeden ilk kişi olarak tarihe adını yazdırmıştır. Saha çalışmasında bir ilki gerçekleştirdiği için sonraki çalışmacılara ilham olmuştur. Kendisi antropolog olduğu için ve müzik eğitimi almadığı için kaydettiği ezgileri notaya aktarması için Benjamin Gilman’a vermiştir.

Amerika’da Antropoloji Okulu açıp öğrenci yetiştiren ve burada bir ilk olarak gösterilen Franz Boas ise (1858-1942) öğrencilerine bağlamında incelemenin öneminden söz ederek, alan çalışmalarına sevk ettiği belirtilmektedir. Alan çalışmalarına devam eden Boas, o süre içinde Amerika’nın kuzeybatısındaki Kwakiuti Kızılderililerinin şarkılarını kaydetmiş ve bazılarını notaya almıştır. O dönem Amerikan Etnoloji Bürosu gibi bütçesi fazla olan kurumlar, Kızılderililer üzerine yapılan araştırmalara parasal destek vermesiyle birlikte, alan çalışması yapanların sayısını giderek artırmıştır.

Etnolojik müzik araştırması olarak başlayan bu serüvende, iki bilim dalı birleştirilerek tek sözcük olarak 1956 yılında kullanılmaya başlanmıştır. Avrupa’da Etnoloji o dönemde kültürel antropoloji ile eş anlamda kullanılıyordu. Etnomüzikoloji yeni adıyla kurumsallaşmaya başlamış ve kurucusu da Franz Boas olarak anılarak tarihe geçmiştir. Boas, müziğin kültür içinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiş ve öğrencileri de bu tavsiyeye uyarak ve benimseyerek yol almışlardır. Öğrencilerinden Melville J. Herskovits (1895-1963)’da antropolog olmasına rağmen müziğin bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini savunmuş, hocalarıyla aynı yönde fikir beyan etmiştir.

Herskovits'in öğrencisi Alan Merriam ise hiyerarşiyi takip ederek müzik kültür bağlantısıyla ilgilenmiş ve bu yeni alanı dünya çapında tanınacak ve işlevsel yaklaşılabilecek bir duruma getirmiştir. Alan Merriam (1923-1980), *The Anthropology of Music* (1960) adlı kitabıyla dünya çapında tanınmış ve antropoloji alanına da yeni bir soluk getirerek müziğin bağlamında ve kültür içinde incelenmesini savunmuş ve bu etnik müzikleri de kendi içinde sınıflandırarak işlevleri yönlerinden sınıflandırmıştır (Merriam 1964). Merriam'ın getirdiği tanım, etnomüzikoloji derneği tarafından kabul görerek alanın tanımlanmasında kullanılmıştır. Bu tanım (1973) Amerika'daki etnomüzikologların büyük bir çoğunluğu tarafından da benimsenmiş ve müziği anlamının o kültürü anlamaya bağlı olduğu görüşü kabul edilmiştir.

Müzik kültürü araştırmalarına dönen etnomüzikoloji, zamanla sahasını genişleterek folklorik müzikten kitle aracılı popüler müziğe, seçkin sınıflarla ilişkili müzik uygulamalarına kadar her şeyi incelemeye başlamışlardır. Müzik, içinde yaratıldığı kültürün dışına da taşabilen bir özelliğe sahip olmuştur. Farklı amaçlar için kullanılma özelliği etkileme gücünün yoğunluğundan geliyor. Belirli kültürlerde bu yeteneğe sahip kişiler, kültürün taşıyıcılığı dolayısıyla sürekliliğine katkıda bulunur.

Müzik performansı ırk, sınıf, cinsiyet ve cinsellik gibi çeşitli kimlik eksenleriyle bulunduğu toplumu en iyi yansıtan araçlar olarak görülmektedir. Müziğin tüm bu özelliklerinin ve nitelikli yapısının olması dolayısıyla tüm toplumlarda en kısa zamanda kültürü yeni kuşaklara aktarırken aynı zamanda bazı mesajların da iletimini kolaylaştırmak şeklinde olmuştur.

Etnomüzikologlar daha güncel ve toplumu etkileyen küresel olaylara da ilgi göstermişlerdir. Dünyayı etkileyen ekolojik sorunlar, göç, teknolojinin ve medyanın olumsuz etkileri ve sosyal çatışma gibi evrensel konular odak noktalarını oluşturmuştur. Antropologlar tarafından etnografik çalışmalar esnasında önemi anlaşılan bu alan, dolayısıyla antropolojik yaklaşımla geliştirilmiştir. Etnomüzikologlar ayrıca dilbilim, sosyoloji, kültürel coğrafya ve post-yapısalcı teori, özellikle Michel Foucault'nun çalışması dâhil olmak üzere bir dizi diğer sosyal bilim teorileri de kullanmaktadırlar.

Etnografik çalışmalar, müziğin özelleşmesinde ve kültür ile ilgili çalışmaların daha detaylandırılarak incelenmesinde önemli bir adım olmuştur. Bu alana dâhil olan müzik ile birlikte inceleme soruları da değişmiştir. Müziğin nasıl yapıldığı ve yapan ile dinleyeni nasıl etkilediği gibi sorularla müziğe kültür içinde verilen anlam araştırılmaya başlanmıştır. Bu hususta görüşme tekniği kullanılmış ve hem katılımcı hem gözlemlenerek hem de kültür içindeki müziğin iletişim boyutu değerlendirilerek aktarılmaya başlanmıştır. Hatta çoğu etnomüzikolog, sahadaki müzikle çalmayı, şarkı söylemeyi ve dans etmeyi de öğrenmiştir. Bu yöntem, bir müzik pratiği hakkında uzmanlık ve bilgi edinme şekli olarak kabul edilmiştir. 1960 yılında UCLA’da bu programı kuran etnomüzikolog olan Mantle Hood, bu iki müzikaliteyi hem Avrupa klasik müziğini hem de Batı dışı bir müziği çalabilme yeteneği olarak adlandırmıştır²³.

Etnomüzikologlar, saha çalışması süresince çeşitli katılımların anlamlarını çözmekte ve alan notları alarak, ses veya video kaydı yaparak bu müzik icrasını tüm yönleriyle belgelemektedirler. Daha sonra elde olan kayıtlardan müzikal analiz ve transkripsiyonlar yapılır. Müzikal analiz, tamamen müzik sesleriyle ilgilidir ve detaylı tanımının yapılması gerekir. Bu işlem hem etnomüzikologlar tarafından hem de tarihi müzikologlar tarafından aynı şekilde yapılır. Transkripsiyon ise müzik seslerinin müzik notasyonuna dönüştürülmesidir. Etnomüzikologlar genellikle transkripsiyonlar üretir ve argumanlarını daha iyi açıklamak için bunları yayınlarına dâhil ederler²⁴.

Etnomüzikologların saha çalışması sonucu bazı etik kuralları da uygulamaları gerekir. Kendilerine ait olmayan bu kayıtların doğru değerlendirilmesi ve etik kurallara uyularak yayınlanması gerekmektedir. Örneğin, üyesi olmadıkları topluluklar hakkında önyargılı görüşün yerini anlamacı bir görüş almalıdır. Araştırması yapılan ve müziğinden faydalanan gruba küçük hediyeler vermenin etik anlamda bir sakıncası olmadığı gibi daha iyi dönüt almaya birçok faydası vardır. Kayıt alınmadan önce hangi amaçla yapıldığı anlaşılır bir şekilde kaynak kişiye aktarılmalıdır.

²³ Etnomüzikolojinin diğer disiplinlerden nasıl ayrıştığı bilgisinin detayları için bkz; <https://pdfs.semanticscholar.org/57ba/3c7b0f113210bdd2df89582cc9df3ebddd48.pdf> 05.05.2021

²⁴ Etnomüzikolojide saha çalışması ve etik detaylı bilgi için bkz; <https://pdfs.semanticscholar.org/57ba/3c7b0f113210bdd2df89582cc9df3ebddd48.pdf> 05.05.2021

Yerel kültürlerin müziğinde breysellik yoktur ve genellikle kolektif temsil ve anonimlik görülür. Kaydı ticari amaçla kullanma şansı varsa, müzisyenlere kredi vermek ve tazminat ödemek için bir düzenleme yapılmalıdır²⁵. Etnomüzikolojinin Folklor (halkbilimi) ile benzer yayılış ve disiplinlararası yönünün özellikle antropolojik çıkış noktaları olması dolayısıyla iki disiplinin birlikte hareket edebilmesinin en önemli gerekçesi olarak görülmektedir.

Halk şarkıları ve kültür: Charles Seeger ve Alan Lomax adlı yazısında Ferris (1997), Charles Seeger'ın araştırmalarından yola çıkıp, halk şarkılarının kültür bağlamı içinde, kültürü kuşaktan kuşağa taşıyan özellikli bir alan olduğunu belirtmiştir. Seeger, kültür içindeki müzik geleneğini, kendilerinden önce kazanılmış özelliklerin muhafaza edilmesi olarak tanımlamıştır (Seeger, 1950: 826). Kültür içindeki insanın kendisinden önceki kuşağın sona ermesi ile sonraki kuşağın başlaması arasındaki zaman aralığında elde ettikleri kazanımlar sonucu bir gelişme olduğunu belirtmiştir. Seeger, sürekli değişim içinde olan bu müzik kültürü geleneğini incelemek üzere etnolojik çalışmalarına başlar. Kültürün fonksiyonu olan bu müzik geleneğinin incelenmesi, halk şarkıları üzerinde etnolojik çalışmalarla başlamıştır diyebiliriz (Ferris, 1997: 87). Alan Lomax, kadın-erkek arasındaki müziksel dışavurum farkını cinsiyet üzerinden belirtmek için altı maddenin ikisinde gelenekte cinsel üstünlük belirten müziksel stil ve kültürel bağlantıdan söz eder. Lomax, müzik stillerinin kültürler arasındaki farklılığını cinsiyetler arasındaki farklılıkla kıyaslayıp açıklamıştır (Nettl, 2005: 412).

George Herzog, halk şarkılarının içinde bulunduğu kültür minvalinde nasıl görüldüğü ve geleneği nasıl yansıttığı ile ilgili tasnif çalışmalarının yapılabileceğini belirtmektedir. Herzog, halk şarkısının sosyal boyutunu inceleyerek halk topluluklarının geçmişi ve bugünü aktarmasında etkili olan aktarma şekillerini incelemiş, içerik ve uslupla bunu nasıl başardığına odaklanmıştır (Ferris, 1997: 88). Toplumun kültürel unsurlarının en önemlilerinden biri de toplumsal cinsiyet ile ilgili olanıdır. Cinsiyetler arasındaki rol değişimi dönemsel olarak değiştiği için müziğe yansması bu yönde etkili sonuçlara

²⁵ Etnomüzikolojini tarihsel gelişimi ve dönüşümü için detaylı bilgi için bkz; <https://methods.sagepub.com/book/the-sage-handbook-of-qualitative-business-and-management-research-methods-v2/i2796.xml> 05.05.2021
<https://pdfs.semanticscholar.org/57ba/3c7b0f113210bdd2df89582cc9df3ebddd48.pdf> 05.05.2021
<https://www.bilgiustam.com/etnomuzikolojinin-tanimi-tarihi-ve-yontemleri/> Erişim tarihi: 05.05.2021

ulaşmayı sağlayacağından, etnomüzikolojik olarak inceleme alanına dâhil edilerek yeni kazanımlar sağlanmıştır

A Lament from Bartók's Anatolian Collection and Its Musical Background adlı makalesinde Sipos (2007), Bartok'un Türkiye'deki ağıt çalışmalarını inceleyip neden tam bir sonuca varamadığıyla ilgili bilgilerini paylaşmıştır. Bartok'un yarım bırakmak zorunda kaldığı ve özellikle çalışmanın azlığından ötürü sonuç bildirilmeyen çalışmalarının eksik noktalarını doldurarak, Bartok adına Anadolu müziğini özellikle ağıtlar üzerine çalışmalarını Macar karşılaştırmasında son araştırmalar ışığında bazı sonuçlara varmış, bu müzikal sonuçların derleme alanını dikkate alarak benzer yönlerini açıklamıştır.

Bartok'un koleksiyonunun 51 numaralı ağıdın ve daha geniş Anadolu, Macar ve diğer müzikal arka planını ele aldığını ve bu melodilerin, Macar ve Anadolu halk müziği katmanları arasında önemli bir bağ olabilir mi? Öyleyse Bartok bunu neden anlamadı?, diyerek geniş çaplı bir araştırma sonucu nedenlerini belirtmiş ve Anadolu'daki araştırmaları sırasında Bartok'un Macar-Türk ezgi benzerliklerini pentatonik yapıda aradığı için böyle hataların ortaya çıktığını açıklamıştır. Bartok'un çalışmasının yarım kalmasından ötürü Sipos, çalışmayı tamamlayarak Bartok'un düşüncesinde haklı olduğunu, ağıtların Türk dünyasında benzer dizilişleri olduğunu ve Macar ağıtlarına da çok benzediği sonucuna ulaşmıştır. Müzikte de dilsel ve kültürel yakınlığın yansımalarını, özellikle de ağıt gibi yavaş değişen türlerde bulmayı bekleyebileceğimizi de eklemiştir.

Kadın âşıkların âşık sanatı içerisinde toplumsal rolleriyle konumlanma problemleri adlı makalesinde Çınar vd. (2008), kadın müzik icracıların toplumsal cinsiyet açısından incelenip atar ki toplumunda yaşadıkları zorluklar ele alınmıştır. Bu konunun etnomüzikolog alan araştırması ile yapılmasından ötürü, bu alanda ilk çalışmayı yapanların yöntemlerinden faydalanılmıştır. Cinsiyet üzerine çalışma yapan kimi etnomüzikologlar yaptıkları çalışmalarla birlikte çalışmaya hangi açıdan yaklaşıldığını somutlaştırmıştır. Bu kuramsal yapıyı oluştururken en çok Alan Lomax'ın bakış açısının benimsendiği görülmüştür.

Alan Lomax yaptığı çalışmalar sonucunda şarkı söyleme stilinin toplum içinde belirginleşmesi dolayısıyla kültürel olarak kadını şekillendirdiği ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin bir ölçüsü olabileceğini, cinsel göreneklerin kadın-erkek arasındaki otoriteyi belirlediğini ve bu belirlenimlerin toplumsal cinsiyet eşitsizliği olarak açıklanabileceğini açıklamıştır. Aynı zamanda Sarkissian, (1992), kadının ses sahalarını ve kadınlardaki melodi yapılarının, söz konusu toplumun kadına olan tutumun bir göstergesi olabileceğini de eklemiştir.

Kadın icracıların hangi temayı ağırlıklı ele aldığı da toplum içindeki konumunu belirleyen önemli bir göstergedir. Kadın kimliğinin toplum içinde ifade edilme şekilleri ve kadının bunu müzik icrası sırasında yansıtmayı, kadınların kendilerine özgü anlatım üslupları olduğunu göstermektedir. Bu dikkat çeken vurguların şiirsel ya da müzikal sunumlarındaki ağırlıklı duygu aktarımları olduğu, bu özgün vurgulamalara bir örnek teşkil edebileceğini ve bu durumun da “kadın tarzı” sunumun doğal bir sonucu olarak değerlendirilebileceği belirtilmiştir. Kadınların duygularını ifade ederken erkek dilinin hâkimiyetinin fazla görülmesinin nedenini de erkek egemen kültürün yansıması olarak görülmesi gerektiğini vurgulamıştır (Çınar, Sevilay vd., 2008: 48-49).

Etnomüzikolojiye Alain Coulon’un Etnometodoloji Kitabı Perspektifinden Bir Bakış: Yargılama’dan Anlama’ya adlı makalesinde Adızel (2019), çalışmasını Alain Coulon’un Etnometodoloji kitabını inceleyerek oluşturmuş, metotların ve bu metotların kullanılabilirlik ölçüsünü değerlendirmiştir. Bu metotların değerlendirilmesi ile etnomüzikolojik çalışmalarda önyargılardan arınması gerektiği ve farklı metotların denenerek kültürün farklı açılımlardan ele alınabileceğini göstermek amacıyla bu metodu incelediğini belirtmiştir.

Hanslick’e (1986) göre doğada belli bir ritim vardır. Batı kriterlerine göre armoni ve melodiye sahip olmayan sesler müzik dışı kabul edilmesine rağmen bu estetik dışının müziğe sahip olduğunu, Okyanusya yerlilerinin metal ve tahta çubuklarla çaldıkları ve ulumaya benzer bir ses çıkardıkları için doğal müzik kapsamında değerlendirebileceğini aktarmıştır. Batı müzik teorilerinde bu tür müzikler non-musical/müzik dışılık şeklinde karşılık bulmuştur (Adızel, 2019: 204).

Etnomüzikolojinin başlangıçta sadece bu sesler üzerine yoğunlaşması yani müziğin yapısal bileşenlerini göstermesi, karşılaştırmalı müzikoloji açısından verimli sonuçlar doğursa da müzik kültürü anlamında eksiklikler ortaya çıkmıştır. Merriam (1960), bu eksiklikleri ilk farkedenden müzikolog olarak, müziğin kültür içinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayan isim olmuştur. Böylece etnomüzikoloji çalışmaları sosyolojik/antropolojik açıdan incelenmesi sağlanmış ve işitsel boyutunun dışında bağlamında incelenen kültürel özelliklerin de öne çıkmasına; cinsiyet, kültür ve toplum özelinde açıklamalar getirilerek yeni açılımlar kazandırılmıştır. Bu hususta F. Boas da müziğin bu yeni inşa sürecine işlevsel anlamda kültürel müziğin, anlam ve kullanımına yönelik çalışmaları destek olmuştur. Boas'ın açılımları ile müziğin evrimsel gelişmesine karşın, kültürel görecilik anlayışı oturmuş ve bu anlayış evrimsel gelişmenin karşısına konumlanmıştır. Müziğin bağlamı içinde incelenmesiyle, müziğin yapısı anlamacı bir yaklaşımla analiz edilmeye başlamıştır.

Merriam, müziği yapısal işlevselcilik kuramına göre değerlendirmiş ve müziğin bütünlüklü bir sistem olarak değerlendirilmemesinin bazı aksaklıklara sebep olacağını görmüştür. Yalnızca müziğe ait yapısal bileşenlere odaklanarak, dışsal unsurlardan kısmen faydalanmanın değerlendirmelerin hatalı sonuçlanmasına sebep olduğunu farketmiştir. Dilbilim açısından bakıldığında, dillerinde müzik terimini açıklayan bir terim olmamasına rağmen müzik hayatın içinde yaşamla bir tutulmuş olabilir ve bunu görebilmek ancak kültür içindeki dil yapısını çözmekle mümkün olur. Bu noktada etnomüzikolojik çalışmalarda etnometodolojinin bir unsuru olan gruba özgülük özelliği öne çıkmaktadır.

Yapılan saha çalışmasında, Erzurum/Oltu ilçesinde kadınların taziye ortamlarında söyledikleri ağıt, bilinen tanımlamasıyla ağıt olarak söylenmemektedir. Onun yerine “Meni”, yani Mani terimini kullanırlar ve lirik olarak düzülen manileri yas/taziye ortamında, ölen kişinin niteliklerini gözönüne alarak yarı ezgili düzdükleri gözlemlenmiştir. Bunun yanında birçok yörede yas tutmak anlamına gelen “Şivan” kelimesi de ağlayarak ve resitatif yakım yapılarak uygulanmakta ve bu kelime, ağıt anlamında kullanılmaktadır. Bu durumlardan ötürü, bu toplulukların geçiş dönemi olan ölüm ile ilgili müziksiz şiirsel tören yapılmaktadır, yanlış kanısı bu sayede önlenmiş olmaktadır (Adızel, 2019: 206-207).

Etnomüzikolojinin yeni metotlara ihtiyacı olduğu Alain Coulon'un Etnometodoloji kitabı ile anlaşılmaktadır. Birçok yönüyle pozitivistten oldukça farklı bir yöntem felsefesine dayanan etnometodolojinin öncülü olan bu teoriler ve sosyologların çalışmaları birlikte ele alınmıştır. Alain Coulon metodolojisi, gündelik yaşam deneyimlerinin yargılamadan uzak biçimde, nasıl anlaşılabileceğine ilişkin iyi bir rehber olabileceği savunulmuştur (Adızel, 2019: 209).

Sosyolojinin gelişimine paralel bir çizgi benimsenerek etnomüzikoloji de bu gelişme ile doğa bilimlerine yakın bir ilerleme sağlamıştır. Bağlamın yani içinde bulunulan şartların müziği etkilediği görülmüş ve evrimsel anlayış, ses sistemleri dışında kullanılarak kültürel müzikoloji ivme kazanmış ve tüm müzikologlar tarafından benimsenmiştir. Bireyin bağlamı içinde, müziğe atfettiği anlam ile kurduğu öznel bağ ve günlük kullanımının çeşitliliği bu noktada etnometodolojide yapılan etnomüzikolojik çalışmaların arka planını vermektedir. Diğer müzik türlerine de uygulanan bu anlamacı yaklaşım ile belli grupların kendine özgü kullanımları belirlenmiş ve gruba özgülük anlayışı ile müziğe yaklaşılarak, grup dışında anlaşılmasının zor olduğu durumlarda yeni metodolojilerle açıklanmaya başlamıştır (Adızel 2019: 213-214).

Türkülerin İşlevleri ve Zeybek Türküleri adlı makalesinde Mirzaoglu (2001), Türkülerin birçok işlevinden söz edilmekle birlikte psikolojik fonksiyon ele alınarak tarafımızca okunmuştur. Bu fonksiyonun Zeybek türküleri üzerinden nasıl görülmesi gerektiği belirtilmiştir. Lomax, türkülerin bu temel fonksiyonuna ilâveten, bilinç ve bilinçaltı düzeyde bir fonksiyona da sahip olduklarını belirtir. Sözgelimi bu türküler, bilinçaltı fantazilere bir çıkış yolu sağlayarak suçu engelleyici bir faktörü de teşkil etmiş olabilirler (Mirzaoglu, 2001: 78). Folklorun işlevlerinden biri de baskı altında tutulan isteklerin nasıl ifade yolu bulduğu üzerinedir. Türkülerde bu bilinçaltı işlev olarak göze çarpmakta ve büyük ölçüde bir çıkış yolu bulabilmektedir (Bascom 1965: 290).

Müzik-kültür ilişkisini inceleyen çalışmalar (Lomax, 1968: 294-299) sonucunda, türkülerin birçok psikolojik faktörü birarada yansıttığı görülmektedir. Bu psişik yansımalar daha çok savunma mekanizmaları ile gerçekleşmektedir. Sıkıntılardan kurtulmak için icra edilen veya dinlenen müziğin katalitik dışavurum işlevi de görülmektedir. Lomax'a göre özellikle kapalı toplumlarda dini yaptırımlar yoluyla

yasaklanan ve baskı altına alınan bilinçaltındaki istekler ve eğilimler, türkülerin sözlerinin ve ezgilerin icrâ stillerinin “aldatıcı” görünümü altında incelikle ifade edilmektedir (Lomax 1968: 297). Bu sıkıntıların görünen veya bilinçli ifadesi mümkün olan sembollerde açıklanabileceği gibi bilinçdışına bastırılmış istek arzuları da ifade etmiş olabilirler. Bu durumda psikanaliz devreye girmekte ve kapalı olan bu arzuların neyi ifade etmek istedikleri böylece açığa çıkabilmektedir.

Türkülerin tek başına bile psikolojik işlevi söz konusudur. Söyleyici-dinleyici birlikteliği, sosyal ve iletişimsel yönünün olduğunu göstermektedir. Türkü icrasından sonra yaşanan rahatlama da psikolojik yönünü desteklemektedir (Mirzaoğlu, 2001: 86-87). Psikolojik yaklaşım psişe yani ruhsal bakış açısıyla açığa çıkan bir fenomendir. Çobanoğlu bu bakış açısının mitlerde açığa çıktığını belirterek Türkü bağlamında inceleme yapmıştır.

Türkü Olgusu Bağlamında “Türkü” ve “Şarkı adlı makalesinde Çobanoğlu (2010), Müziğin mitolojik dünyada kutsal olduğunu belirterek nedenini etkili ve mistik gücüne bağlayarak açıklamıştır. Müzik, ilk zamanlarda başta kam/şaman törenleri olmak üzere pek çok dinde de aşkın olan kutsal varlık ya da varlıkların dünyasıyla iletişime geçmede son derece önemli adeta olmazsa olmaz konumunda bir sosyo-kültürel ve psikolojik olgudur. Bu algılanış günümüzde de bütün kültür ve dinlerde işlevsel olarak kullanılmakta ve ideolojik olarak yayılmaktadır. Geleneksel ezgiler, içinde bulunduğu toplumun kimliğini ortaya çıkarmakta ve “biz” duygusunu pekiştirerek ruhsal ve manevi birlikteliğe dönüşebilmektedir.

Tüm kültürlerde yaşamın belirtisi olarak ritim işlemektedir. Evrensel olan bu ritim, müziğin de kökenidir ve insan varlığının doğmadan önce bile duyduğu seslerden oluşmaktadır. İnsanda doğal olarak ritim duygusu vardır. İnsandaki bu ritim duygusu, her yönüyle her yüzyılda işlevsel bir yapıda olmuştur. Ritmin zamanla ahenkli seslere dönüşmesi ve kültürün ifade aracı olarak kullanılması, belli teknikleri edinerek gelişmesini sağlamıştır. Bu tesadüfen öğrenilen teknikler tekrarla pekişerek kültürel ürünlere dönüşme meziyetine kavuşmuştur. İlk metinlerin böyle ortaya çıktığı belirtilmekte ve zamanla geliştirilerek büyüsel yönde kullanıldığı da açıklanmaktadır.

Açık ve gizli iletişim şekilleri her yüzyılda ideolojik olarak da kullanılmıştır. Hem bir tarafta olma kimliği yüklenmiş hem evrenselleşerek özel bir forma girmiştir. Türk kültüründeki müziğin de benzer evrimleşme sonucu ortaya çıktığı ve kimliksel bir bütünlük kazanarak karakteristik yapısıyla varlık alanı oluşturduğu belirtilmiştir (Çobanoğlu, 2010). Açıklamalarını Türk kimliği ve aidiyetinde özellikle mitolojisi özelinde yapmış ve farklı Türk coğrafyalarında da benzer oluşumların farklı adlarla gerçekleştiğini betimlemiştir.

Ahlaki Temeller, Ahlaki Kayıtsızlık ve Bilişsel Kapalılık İhtiyacı Arasındaki İlişkiye Grup Aidiyetinin Etkisi adlı doktora tezinde Kavadar (2021). Mitolojik kaynaklı müziğin aynı zamanda kolektif bir yaratım süreci olduğunu, kolektifin de toplu olarak yapılan eylemin ahlaki kontrolün zayıflamasına neden olan bir anonimlik sağladığını belirtmiştir. Bir eylemde birden fazla kişi sorumlu olduğunda kimse sorumluluğun kendisinde olduğunu hissetmez (Bandura, 1990; 2002). Bununla birlikte grup kararı vermek de bireylerin insanlık dışı bir şekilde davranmalarına neden olan bir diğer yoldur (Bandura, 2016). Bu şekilde bireyler eylemlerinden kişisel bir sorumluluk hissetmezler. Çünkü bir durumda herkes sorumluyorsa kimse sorumlu değildir (Bandura, 1990). Fail, acı çekmesine neden olduğu kişinin/kişilerin acı çekmesi görünür olmadığında, onlara daha kolay zarar verebilmektedir. Bu yüzden hasar göz ardı edildiği, en aza indirildiği ya da çarpıtıldığı sürece kişinin kendisini kınaması ya da ahlaki kodlarının harekete geçmesi için bir neden yoktur (Bandura, 1990; 2002).

Tajfel ve Turner tarafından geliştirilen “Sosyal Kimlik “Kuramı”na göre insanlar kendilerini birçok temelde sınıflandırabilmektedirler. Benzerlikler temelinde oluşturulan Sosyal Kimlik Kuramı’na göre bireysel kimliğin yerini grup kimliği alabilmekte; kişisel norm, grup normları ile yer değiştirebilmektedir (Bartal, 2000). Kurama göre olumlu bir sosyal kimlik geliştirme ihtiyacı içinde olan birey, kendi iç grubuna olumlu, dış grubuna ise olumsuz özellikler yükleme eğilimi göstermektedir (Reicher, Sears, Haslam, 2010).

Müzikal Bağ Modeli’ne göre, diğerleriyle aynı müzik zevklerini paylaşan insanların aynı değerleri paylaştığı ya da paylaştıklarını düşündükleri kişilerle arasında bir çekim olduğu görülmüştür. Buradaki müzikal bağ, paylaşılan müzik tercihlerini gösteren değer benzerliğiyle açıklanmaktadır. Müzik tercihlerindeki benzerlik, değer

yönlendirmelerindeki benzerliği gösterirken değer yönlendirmelerindeki benzerlik de sosyal yakınlığı arttırmaktadır (Boer ve ark., 2011). Sosyal Kimlik Kuramı'nı müzik bağlamında irdeleyen Knobloch ve arkadaşları da (2000), müzik zevkinin paylaşılmasının başka kimseler hakkında olumlu değerlendirmelere yol açtığını ve büyük ölçüde arkadaş olma isteği uyandırdığını belirtmektedirler (akt. North ve Hargreaves, 2008). Dolayısıyla müzik, sosyal kimlik açısından önemli bir unsurdur. Birlikte yenen yemeğin kardeşliği pekiştirdiği gibi, birlikte yapılan söylenen müziğin de bu duyguyu geliştirdiği belirtilebilir. Müzik tercihleri, insanı belli bir yere koymada önemli bir algılama süreci başlatır. Algılama-algılanma etkisinin en güçlü etkisi müzik tercihlerinde görülmektedir. Bireyin müzik zevki aynı zamanda bir yere ait olma kimliği de yaratmaktadır. Bu durum grupların varlığını sürdürmesi açısından bir işlevi olan iç grup yanlılığının da gelişimini hızlandıran faktörler arasında değerlendirilmektedir.

Kişi, aidiyet hissettiği müzik türü sayesinde bir grup üyesi olduğunda, diğer müzik zevki topluluklarını dışarıda görmeye başlamakta ve onlar hakkında olumsuz düşünceler geliştirmektedir (North ve Hargreaves, 2007). Sosyal psikolojideki artan sayıda çalışmalar, müziğin kimlik üzerindeki etkisini gösteren bulgular sağlamaktadır. Özellikle müziğin hem başka insanlar hakkında bilgi edinmemiz hem de kendimizi başkalarına ifade etmemiz açısından önemli bir gösterge aracı olduğu birçok araştırmacı tarafından belirtilmektedir.

Rentfrow, McDonald ve Oldmeadow'a (2009) göre insanlar müzikle kendilerini çeşitli şekillerde dışa vurmaktadırlar. Literatürde müziğin kimlikle ilişkisini irdeleyen araştırmalar insanların kimlik göstergesi olan diğer etkinliklere kıyasla müziğe farklı bir önem verdiğini de ortaya koymaktadır. Örneğin insanlara TV, kitap, müzik, film, hobiler ve aktiviteler içinde kimliklerini en çok hangisinin yansıttığı sorulduğunda, insanlar müzik tercihlerinin kitap, kıyafet, yemek, film, ya da TV tercihlerinden daha fazla kişiliklerini yansıttığına inandıklarını beyan etmişlerdir (Rentfrow ve Gosling, 2003). Müziğin kişisel kimliği olduğu kadar grup kimliği ve aidiyeti açısından da önemini ifade eden birçok çalışma vardır. Brown'a göre müzik, grup olma fikrini güçlendirerek bütünleştirici davranışları desteklemekte ve grup dışındakilere yönelik potansiyel negatif tutumların ortaya çıkmasına neden olmakta, grup kimliğini, kolektif düşünmeyi ve grup senkronizasyonunu desteklemektedir (Cross, 2001, aktaran;

Kavadar, 2021: 38-39). Bireyin üyesi olduğu sosyal grupla kurduğu bağa özdeşleşme denir. Grupla özdeşleşme birbirine bağlı üç boyuttan oluşmaktadır. Bunlardan birincisi, kişinin kendini belli bir grubun üyesi olarak görme ve sınıflandırmasıdır. İkincisi, kişinin o grubu anlamlı bulması, önemsemesi ve ona değer vermesidir. Üçüncüsü ise, grubu kendi yaşamının önemli bir parçası olarak görmesi anlamına gelen gruba bağlılıktır (Ellemers, Kortekaas ve Ouwerkerk, 1999). Özdeşleşmenin, hem benlik hem de gruplar arası etkileşimde grup üyelerinin birbirleriyle ilgili duygu, düşünce ve davranışlarının şekillenmesi açısından oldukça önemli sonuçlara sahip olduğu bilinmektedir (Abrams ve Hogg, 1998, aktaran; Kavadar, 2021: 77). Dolayısıyla bireyin bilişsel olarak yapmış olduğu gruplandırmalar benlik kavramını da oluşturmaktadır. Bu temel görüşlerle Turner, Sosyal Kimlik Yaklaşımı'nda yeni bir soluk olarak ele alınan "Kendini-Sınıflandırma Kuramı"nı geliştirmiştir.

Bireylerin kendilerini ahlaki sorumluluktan kurtarabildikleri birtakım psikolojik mekanizmalar olduğu bilinmektedir. Bandura'ya (1990) göre, birey, ahlaki ilkelerine uygun olmayan bir davranış sergilediğinde, ahlaki olmayan davranışına makul kabul edilebilecek gerekçelendirmeler üretmektedir. Bandura (1990), bunu ahlaki kayıtsızlık olarak kavramsallaştırmıştır. Sosyal davranışçıların ahlaki kayıtsızlık diye adlandırdıkları kavram, psişik olarak mantığa büründürme savunma mekanizmasına tekabül ettiği tarafımızca tespit edilmiştir. Böylece bireylerin kötü olarak algıladığı ve değerlendirdiği bir olay, durum ya da kişi, bazı koşullar altında bazı bireysel değişkenlerden de etkilenerek artık kötü olarak değerlendirilmemekte, söz konusu durum normalize edilebilmektedir.

Ölüyle Yemekli Bir Sohbet, Türk Kültüründe Ağıt Yakmanın Kültürel Kökenleri, Danse Macabre-Ölüm ve Ölüm Uygulamaları adlı kitap bölümünde Erkan (2021), müziğin toplumsal kullanım alanlarından birisinin de evrensel bir şekilde insan hayatının önemli geçiş alanlarından biri olan "ölüm" durumunda ortaya çıktığı belirtilmiştir. Bu durumda ortaya çıkan uzun süreli toplumsal uygulamaların da "gelenek" adı altında sürdürüldüğü açıklanmaktadır. Aktarılan ve öğrenilen birer davranış biçimi olarak ölüm karşısında bir "nasıl yapılır" bilgisi şeklinde süregelen kültürel davranışların ilk amacının, kayıp duygusunun toplumsal olarak paylaşılması, toplumsal hafızada ölenle ilgili bilgilerin paylaşımı ve aynı süreç içerisinde geride kalanların gündelik hayatlarına dönmelerini

sağlamak olduğu (Örnek, 1971: 81) düşünülmektedir. Bu çerçevede müziği barındıran ölüm adetlerinin, ölümün toplumsal olarak ele alınmasında inanç ve gelenekler ekseninde şekillenen birer araç olarak kullandıkları söylenebilir. Ancak tüm bu çerçeve içerisinde müziği, yalnızca geride kalanları değil, öleni de kültürel yaşantıya dâhil eden; onunla iletişime geçilmesini sağlayarak öte dünyaya yaptığı yolculuğu, ulaştığı yerdeki durumunu, yaşamakta olan yakınlarıyla arasındaki ilişkinin durumunu sorgulamayı temeline alan kadim ritüel bütünlüğünden ayrı düşünmek mümkün değildir (Erkan, 2021: 87).

Ölenin arkasında bıraktıkları, diğer bir deyişle gündelik yaşantısında devam eden topluluk için ölüm, John Chapman'ın ifadesiyle “topluluğun kültürel özü ve en belirgin ilişki biçimleri” hakkında beyanlarda bulunarak topluluğun sosyal üretiminin yeniden müzakere edilmesi için bir fırsat doğurur. Bu nedenle birey ve sosyal üretim moduyla ölüm ritüelleri arasında bir bağlantı olduğu varsayılabilir (Chapman, 1994: 44). Böylece ölüm uygulamaları bu iki dünya arasında varsayılan ilişkinin söze, bedene ve davranışa yansıyan, geleneksel estetik dışavurumları olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna dayalı olarak, bir sözlü ifade biçimi olan müziğin kullanımının temel çerçevesi, ölenle ve ölen aracılığıyla toplumsal iletişimin sağlanmasında kültürel biçimlerin icra edilmesi ve toplumsal hafızada ölenin barındırılması için toplumsal sanata başvurulması olarak değerlendirilebilir (Erkan, 2021: 90).

Anadolu'da ağıt yakmanın kadınlarla olan bağlantısının yalnızca Türk kültürüyle ilgili olmadığını; daha doğru bir deyişle bu kültürel bağlantının Türklerin Anadolu'ya gelmelerinden önce de Anadolu'da mevcut olduğunu belirtmek gerekiyor. Örneğin Roma döneminde “*praeeficae*” adıyla bilinen profesyonel ağıtçı kadınların varlığı bilinmektedir (Chew, 2001). Böylece, ağıt ve kadın arasındaki bağlantının evrenselliği ortaya çıkmakla birlikte, Türklerin Anadolu'ya yerleşmelerinde bu ortak gelenek üzerine diğer halklarla etkileşimlerinin ne olduğunu bilmek şimdilik mümkün görünmüyor (Erkan, 2021: 92). Türk dünyası sahasında ağıtın kadın işi olduğu referans kaynaklarla belirtilmiştir (Erkan, 2021: 95). Ölüm durumunda bir ağıtçının yardımına başvurulması, kadim zamanlardan bu yana gelen, ölüm ve müzik bağlantısının bugün unutulmuş en önemli halkalarından birini oluşturmaktadır denilebilir.

Böylece, Anadolu’da günümüzde yalnızca birkaç müzisyen tipine ama özellikle “Aşık” tipine indirgenmiş olan müzik ve kutsallık bağlantısının, ölüm durumunda birkaç müzisyen tipinde gözlemlenebileceğini ve parçası olunan ritüel icralarında gözlemlenebilecek davranışlar sayesinde genişletilebileceğini söylemek mümkün olacaktır.

Yakmak kelimesinin kaybın ardındaki acıyı belirttiğini ve ağıtın diğer köklerinden biri olan “ağı” ise yükselmek anlamında kullanıldığını saptayarak, aradaki bağlantının araştırılması gerektiğini belirtmiştir. Yükselen şeyi yakmak olarak ifade edilebileceği de referanslar doğrultusunda açıklanmıştır. Yakmanın ateşi ve acıyı ifade eden güçlü bir metafor olduğunu ve bize Zerdüştî İran kültüründen geçen diğer Doğu metaforlarının, “yanık ses”, “yanık türkü”, “yanık ağıt”, “bağrı yanık” gibi ifadelerin onlardan devralındığını belirten Mustan Dönmez (2006), “Müziğin Anadolu Tasavvufundaki Aşk Ateş ve Yanma Metaforları Bağlamındaki Algılanışı ve Performansı” adlı makalesinde detaylıca açıklamıştır.

Ölünün öteki tarafta tanınmasını sağlamak için de eski Türkler ağıtlarla bengütaşlara sözler yazmışlardır. Bununla ilgili referans kaynaklar mevcuttur. Sonuç olarak, ölenin ruhunu tanımlamak, yaşayanlar açısından ölenin durumunun belirli ritüeller eşliğinde ve bilinen edebi biçimler içinde anlatılması şeklinde tanımlandığında, belli bazı kalıp düşünce ve biçimlerin kaynaklardan edinilen bilgilerin de gösterdiği üzere bin yılı aşan bir süredir sürdürülmüş olduğunu görmek mümkündür. Ağıtların bu veri ve yorumlar ışığında ele alınması, edebiyat çalışmaları için yeni bazı tartışma noktalarını ortaya çıkaracaktır inancındayız (Erkan, 2021: 97-100).

3.1.1. Kadın Sözlü Şiirinin Ekolojisi

Kadın sözünün anlatılardaki incelikli yapısı düşünüldüğünde, doğasından kaynaklı bu dışavurumun ilk şiirsel yapıyı ortaya çıkardığı görüşlerinin hiç de yabana atılır fikirler olmadığını düşünüyoruz. Şiirin sembolik dışavurumu, onu anlamayı güçleştiren bir yapıdadır. Bu yüzden herkes şiirden anlamaz diye bir söz vardır ve bu söz daha çok erkeklere söylenmiştir. Kadın ya şiirdir ya da şiirin malzemesi olarak kullanılan estetik bir öznedir. Bundan dolayı şiirden anlamak, kadın ruhundan iyi anlamayı gerektirdiği

için şiirin aynı zamanda heteroseksüel bir yapısının da olduğunu göstermektedir. İlk şiirin acıdan doğduğu sorunsalı literatür taranarak belirlenmeye çalışılmıştır. Bu acının dışavurumu kadınlar tarafından neden-nasıl gerçekleştirildiği sorunsalından yola çıkılarak, doğa-kültür oluşumunun etkili olduğu bazı savlar da gözönüne alınarak açıklamalarda bulunulmuştur. Ölümün yeni bir hayata doğmak olduğu tasavvufi düşüncesinden hareketle, ekolojik dengenin muhafazasında ölümün zorunlu olduğunu görmekteyiz.

Karaca (2000), ölümün gerekliliğini ve hayatın döngüsü için kaçınılmazlığını vurgulayarak, her şeyi etkileyen kısa süreliğine bile olsa dengeleri bozan olağanüstü bir durum olduğunu belirtmiş ve bu açıdan bakıldığında ekolojik denge ve hayatın devamı ölüme bağlıdır. Yani ölüm, yeni bir oluşum için zarurettir diyerek çift değerli ilişkisini öne sürmüştür.

Mustan Dönmez (2008), ağıtın şiirsel yönünü inceleyerek bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Şiir tek başına iletişim formu işlevi yüklenmez. Şiirdeki duygunun iyi anlaşılabilmesi için ezgisel bir araca ihtiyacı vardır. Bu ezgisel bağlantı yeni bir forma da dönüşümünü sağlamaktadır. Başka bir deyişle, duygusal durumun dışa vurumunu sağlayan güzel duyusal bir iletişim formudur. Ağıt içindeki sözler, ölüme ilişkin dışavurumu olan şiirsel sözlerdir. Bu şiirsel sözler trajik olayı anlatmakla yükümlüdür. Bu anlatımın ezgiyle desteklenmesi şiire ve yakıma güç katar. Konuşmanın mantıksal ve kuru dizgesinden farklı olan bu aktarım ile söyleyen de dinleyen de davranışa sürüklenir. Bu davranışlar gerek ritimli salınışlar olsun gerekse dizlere vurarak ağlama olsun aktarılan eşlik sağladığı için tragedyaya dönüşme potansiyeli gösterir. Bu sayede ağıtlar, ağıtı yakanın kendisini daha iyi ifade etmesini ve mesajın ulaştırıldığı karşı tarafın daha fazla ikna olmasını sağlar (Mustan Dönmez, 2008: 140).

Yeni Bilim adlı kitabında Vico (2007), ölü gömme ve doğa ilişkisi hakkında önemli bir saptamada bulunarak, ilk şiirin tanrı için yazıldığı ve kutsaliyetinin olduğunu belirtmiştir. İnsanın ancak kendi yarattığı ve ürettiği şeyi bilebileceği ve kişinin hakikatini oluşturan şeyin de bu yaratım olduğu belirtilmiştir. Tek tek bireylerin yaratıp ürettiği ve kolektif tüketime bağladığı ürünler ise tarihsel ve toplumsal dünyadır (Vico, 2007: 18). İnsani bir kurum olarak görülen defin veya ölü gömme törenleri ele

alınmıştır. Kelime kökeni olarak da Latincedeki humanitas, ilkin ve tam olarak humando'dan yani, ölünün gömülmesinden türemiştir. Bu yapılaşma ölünün yakıldığı döneme tekabül eder ve ölü külü vazosu mezarlık olarak sembolize edilir. Bu vazoda ölü külü bulunmaktadır ve ölenin iyi ruhuna diye temsil edilmektedir. Küllerin bu şekilde saklanması sembolik değerdedir çünkü mutlak olarak insanın yok oluşuna inanılmaz ölen bedendir, ruhlar yaşamaktadır anlayışı görülür. Bu vazo aynı zamanda kimlikel bir durumu da simgelemektedir (Vico, 2007: 30-31). Kutsal olarak nitelenen bu vazo ahlak ilkelerine yeni boyutlar kazandırmıştır. Bu değerler dinde ve dindarlıkta kökleri derinlere uzanan değerlerdir.

Tanrının eylemsel yaklaşımı dindarlık, din ile değerlerin eylem içinde etkili kılınmasını gerektirmiştir (Vico, 2017: 32). Eylem içinde gerçekleşen ritüellerle de tanrı adına şiirsel dile getirilmiştir. Çünkü şiirin kökeninde inanılır bir imkânsızlık yatmaktadır ve bu da şiiri kutsal görmelerine sebep olmaktadır. Korktukları doğa olaylarını yatıştırmak için de şiirsel dili kullandıkları ve buna değişik isimler verdikleri belirtilir. Bu sözler ardından yatışan gökyüzü için bu şiirsel sözler, büyüsel olmaya başlar. Kadınlar bu büyüsel sözleri şarkıyla söyleme konusunda yetenekliydi ve bu etkileyici sözlerin sahibi olan kadınlar, büyücü olarak anılmaya başladı. Bütün bunlar, Tanrı'nın her şeyi yapabilme gücüne sahip olduğunu bilen uluslar tarafından gizli bir anlamda açıklanmaktadır. Bu anlamdan başka bir anlam da çıkar. Bütün insanlar doğal olarak tanrısallığa sonsuz saygı göstermişlerdir (Vico, 2017: 160). Tüm bu terim ve kavramlar, inanılması güç olsa da kırsal kökenlidir. Büyüsel amaçlı başlayan bu sözlerin anlamı da gizli öğreti olarak bulunduğu toplulukta gizlenir. Anlayan ve anlamlandıran insanların zihni genişler. Bu anlamdan yoksun olan insan ise her şeyi kendi niteliğiyle açıklamaya mecbur kalır (Vico, 2017: 170-173).

Şarkının ortaya çıkışı psikolojik etkenlere bağlanmıştır. Şarkının duyguların şiddetiyle yani büyük bir mutluluk, taşkın ve dizginlenemeyen hislerin veya engel olunamayan kederlerin sonrasında doğal olarak ortaya çıktığı belirtilir (Vico, 2017: 196). Bütün bunlara baktığımızda, insan tabiatının ihtiyacından dolayı düzyazı biçiminden önce şiirsel üslubun ortaya çıktığı ispat edilmiş görünür.

Şarkı ve mısrayla ilgili olarak; insanlar kökende sessiz olduklarından, dilsizlerin yaptıkları gibi şarkı söyleyerek sesli harfleri çıkarmış olmalıdırlar. Daha sonra da kekemeler gibi yine şarkı söyleyerek açık ifadeli (articulate) uygun harfleri çıkarmış olmalıdırlar. İnsanların bu ilk şarkı söylemesi, dillerde kalan diftonglarda büyük bir kanıt bırakmıştır. O, bir kelimedede dili sürçtüğü zaman tatlı bir şarkıya daldı ve o kelimeyi bu şekilde telaffuz ederdi. Şüphesiz Araplar, bütün kelimelerine “al” ile başlarlar ve Hunluların da bütün kelimeleri “hım” ile başladığından Hunlar olarak isimlendirildikleri söylenir. İlk mısranın ortaya çıkışı korku ve sevinç kaynaklıdır. Korkunun kahramanı yarattığı, sevincin de şöenlere dönüştüğü öne sürülür (Vico, 2017: 199-201). Eski uygarlıkların mitolojilerinde şarkı söylemeyle ünlü karakterlere rastlanır. İlahi inayetin şiir ve müzikle temenni olarak dilenmesi ve karşılığında rahatsız oldukları düzenin değişeceğine olan itimat, kendilerini bu alanda geliştirmelerine sebep olmuştur (Vico, 2017: 504).

Şiirsel dilin insanlık tarihi kadar eski olduğu görülmektedir. Bu dilin kadınla başladığı çoğu feminist tarafından da belirtilmektedir. Kaygısız (2005), Feminizmin dünya çapında öncülerinin bu kapsamdaki çalışmalarını inceleyerek bu kanıyı ispat etmeye ve fikirlerinden yola çıkarak sebeplerini irdelemeye başlamıştır. Kadınların yaptıkları çalışma ve mücadelelerinin barışçıl yönünün etken olduğu vurgulanmıştır. Fransız feminizminin en önemli kadın yazarların başında kuşkusuz Julia Kristeva, Luce Irigaray ve Helene Cixous gelmektedir. Ve vurgulamak gerekir ki her üç yazar da Beauvoir gibi dişil dilin bastırıldığı hususunda hemfikirdir. Dolayısıyla, dişil dil toplumsal ve kültürel konuşmanın “Öteki”sidir.

Dilbilimin kurucusu Saussure’den beri bilinmektedir ki dilden önce anlam yoktur ve dil, anlamı üreten bir göstergeler sistemidir. Bir kâğıdın önü ve arkası gibi her göstergenin iki yönü vardır; gösteren ve gösterilen olmak üzere. Gösteren bir sesbirimidir, gösterilen ise onun işaret ettiği kavram olarak gösterilmektedir.

Lacan, imgesel ve simgesel düzen arasında kopuşa inandığı ve kadınların simgeleştirme aşamasını geçemediklerini düşündüğü için onların Oedipal dönemde kaldıkları görüşünü savunmaktadır. Kristeva ise kadınların gebelik ve doğum gibi olgularla simgesel düzenin sınırlarını tekrar tekrar aştıklarını söylemektedir. Kristeva, Freud ve Lacan’la ifadesini bulan psikanalize ilişkin kuramların göz ardı ettiğini, kadınların lehine çevirmeye çalışmaktadırlar. Dile ilişkin yaklaşımıyla da diğer feminist kuramcılardan ayrılan Kristeva, dilin kendisinin değil, kullanımının cinsiyetçi olduğunu dile getirmektedir. Lacan için, göstergeselden simgelele geçiş, öznenin anlam verme sürecinde birincil önem taşımaktayken, Kristeva bu geçişi dille sınırlı tutmamış ve edebiyata taşımıştır. Kristeva, göstergesel aşamayı tamamen özne oluş sürecinin dışında tutan ve bu aşamayı geçemeyen kadınları, özne oluşun anlamlandırma sürecinden yoksun bırakan anlayışa karşı çıkmaktadır.

Kristeva’nın buna karşı çıkmak için kullandığı düzlem ise edebiyattır. İster din ister mitolojiden seçilsin klasik metinlerin simgesel olduklarını ve simgeledikleri kavram kadar olduklarını söyleyen Kristeva, oysaki modern romanın kendi göstergelerini taşıdıklarını ve ne anlama geldiklerini ilk bakışta ele vermediklerini vurgular. Artık anlam, tanrısal ve değişmez değil, tarihsel ve durmadan yinelenen bir şeye dönüşmüştür. Cixous, özellikle kültürel olanın kuruluşuyla ilgilenir. Çünkü kültürel olan alan cinsiyetçidir, kadın ve erkek için ayrı ayrı oluşturulmaktadır. Yazma ise kültürel olanı yeniden biçimlendirmek için bir araçtır. Cixous’un, konuşma/yazma ikiliğine bakışı onu, kadınlık/erkeklik ikiliğinde, biseksüelliğin kabulüne kadar getirmektedir. Yamaner, Cixous’un yaklaşımını şöyle değerlendirir:

Cixous için kültür/doğa, konuşma/yazma gibi ikiliklerin önemi, kadın/erkek ikiliğinde birinin diğerinden aşağı tutulması noktasında yatmaktadır. Ataerkil bir toplumda kadın kimliğinin oluşumu ve fark edilişi bakımından hemen hep Öteki (Other) olarak temsil edilir. Cixous’a göre, “dişil yazının” sesle olan yakınlığından yola çıkan konuşma (ses), şarkıya yakınlığıyla bilinçdışıyla ilişki kurabilir. Oysa düşünsel ve yazınsan söylem, çizgisel bir mantık taşır. Buradan hareket eden Cixous açısından, hem konuşma hem de yazma kadınlar için gerçekten de varlık göstermek durumunda oldukları alanlara dönüşürler. Çünkü “konuşma”, kadın için güçlü bir kural bozucu edim, yazma ise dönüşüm için ayrıcalıklı bir uzamdır. Bu gerekçeleri tiyatro oyunu üzerinden belirleyen

Kaygısız, oyuna dair söze başlarken ilk olarak “Kumru” kelimesi üzerinde durmuştur. Kumru, bir nevi güvercindir. Ve Hristiyanlık geleneğinde saflık, kutsallık ve barışı temsil etmektedir. Kumru, Hristiyanlık öncesi dönemde ise kadın cinselliğinin önde gelen sembollerinden birisidir. Hindistan’da ise Kumru Tanrıçanın ismi “şehvet” anlamına gelmektedir. Kumru’nun bu anlamları göstermektedir ki Djuna Barnes, Kumru karakterini kız kardeşlerin bir nevi arzu nesnesi olarak kurgulamış ve yaratmıştır (ki bu durumun bizatihi Barnes’ın kendisi için de geçerli olduğu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde görülmüştür).

Kültürel tabular ve öyküde dillenenleri; rüyadaki rüzgar, oyuncak bebeği savuran ve parçalayan etkili bir erotik güç, metafor olarak göstermiştir. Kafa ve kollar, kadının kimliğinin ve direncinin yok oluşunu temsil edecek şekilde kırılmakta, porselen etek, başkaları tarafından yönetilebileceğini ima edecek şekilde “esneklemektedir”. Çalışmasında Fransız kadın hareketinin konuya yaklaşımına değinen Parla, özellikle Kristeva, İrigaray ve Cixous’un cinsiyetin kültürel belirlenimini yadsınamayacak bir gerçek olarak gördüklerini aktarmışlardır. Bu geçişin temelinde ise kadın ve erkek cinslerinin dile mâhkum olma yazgısı bulunmaktadır. Oysaki bu dil, babanın dilidir; kadın açısından babanın diline ve bilincine mâhkumiyettir. Erkekler, kadınlara kurdukları bu mâhkumiyeti egemenlik kurarak telafi etmeye çalışıp erkek egemen söylemi kurarken; kadınlar ise bu erksel egemenliğe ulaşmak için erkek egemen söylemin olmayan anlamlarını çözmeye uğraşmışlardır. Söylemin sahibinde kalan güç, dili oluşturarak toplum yapısının diğer kurallarını da bu dil ile inşa etmiştir.

Dişil edebiyat’ın ortaya çıkışıyla beraber kadın, hayat görüşü başta olmak üzere tüm kadınsal deneyimlerini aktararak yeni bir öğeyi beraberinde getirmektedir. Kadın ve erkek arasındaki bu deneyim farklılığı aynı zamanda kadın-erkek ayrımının kültürel ve sosyal yazında farklı bir ifade biçimine bürünmüştür. Kadın edebiyatı hep öykünerek ve taklit edilerek yaratıldığı için özgün yapısını uzun süre sağlayamamıştır. Erkeklerin yazdığı gibi yazmak kadınlar için başlıbaşına bir amaç, sıkça işlenebilecek bir günah olmuştur; halbûki onların yerine getirmeleri gereken asıl görev, kadın olarak yazmaktır. Üstelik şunu da göz önüne almak gerekir ki, toplamda bir cins oluşturdukları iddia edilebilirse de her kadının (bireyin) yaşantısı kendi içerisinde bir evreni de işaret etmektedir. Kadın cinsine ilişkin genel bir takım çıkarımlardan söz edilebilir olsa da,

tüm kadınları kapsayacak sözlerin bir sınırı bulunmamaktadır; ayrı ayrı her yaşantı farklı bir deneyimler bütününe bizleri götürmektedir ki bu da her yaşantıya ilişkin anlatının ayrı bir form iddiasını/talebini beraberinde getirmektedir.

Etnomüzikolojide duygusal-iletişimsel İşlev olarak Alan Merriam tarafından adlandırılan müziğin kategorisi, ağıtlar bağlamında ele alınmıştır. Kadın doğasının bu özellikli türü yaratmasında, kadının kültür içindeki konumunun etkili olduğu ve bu kültürel ekolojinin bu anlamlandırmada, ekomüzikolojik çerçevede incelenmesi gerektiği düşünülmektedir.

Kadının haykırmasını Çinliler kurt ulumasına Yunanlılar ise kaz çığlığına benzetmişlerdir. Bu doğrultudan hareketle doğayı taklit, kadının ağıt içinde de doğadan imgeleri yansıtmayı, ağıtların ekolojik incelenmesini bu yön ve açılardan incelenmesini gerektirmektedir. Ekolojik müziğin oluşumuna katkısı olan kadının, bu katkıda önemli görülen argümanlarının anlaşılabilmesi için ekofeminizmin anlaşılması gerektiğini düşünmekteyiz.

Eko-Feminizm: Tabiat, “Ana” Mıdır? adlı Yüksek lisans tezinde Esen (2019), Feminizm içerisinde yalnız bir görüş barındırmamakta birçok farklı yönelim ile birlikte düşünce zenginliğini korumaktadır. Bu akımlar içerisinde sayılan Eko-feminizm akımı aktif olarak tam anlamıyla etkili olmaya başladığı tarih 1980’lerin sonu olarak görülmektedir.

Eko-feminizm; doğa üzerinde gösterilen tahakkümün kadın üzerine de aynı şekilde uygulandığını belirterek bunun kaynağını ataerki yapıda göstermekte ve eril düşüncenin bir tezahürü olduğunu iddia etmektedir. Eko-feminizm, doğaya karşı yapılan zulmün, diğer ekolojik akımlarda olduğu gibi insan-merkezci yahut çevre-merkezci olması sebebiyle meydana geldiği fikrinden ziyade, eril merkezli bir dokunuşla yapıldığını savunmaktadır. Tıpkı feminist ekoller de olduğu gibi birçok ekofeministin de birçok çeşidi olduğu vurgulanmıştır. Eko-feminizm, kadın üzerinde bulunan tahakkümle doğa üzerinde var olan baskı arasında bağlantı kurmuş, ikisinin de kaynağının aynı ataerki yapı olduğunu iddia etmiştir (Jardins, 2006: 479).

Eko-feminizme göre ekolojik sorunların altında yatan sebep, doğanın yalnızca insan-merkezli olarak algılanmasının yanında, ataerkil düşünce yapısının da doğaya hükmetme konusunda işlevsel olduğunu savunur. Kavramsal yaklaşıma göre ise, batının ortaya koymuş olduğu kavramlar dualist bir yapı içermekte ve burada bahsedilen dualistik yapı içerisinde de kavramların oluşturulurken birbirlerinin zıttı ikiliklere sahip olduğudur. Bahsedilen bu dualistik kavramlardan erkeklerle ilişkilendirilen kısım; akıl, erillik, tanrı iken kadının ilişkilendirildiği kavramlar; dişilik, beden, cinsellik ve doğadır (Olgun, 2017: 359). Son olarak epistemolojik görüşe göre, kadının ekoloji ile ilgili olan her şeyde, erkekten daha fazla bilgi sahibi olduğu inancı bulunmaktadır. Kadının sahip olduğu özellikler onu doğayı daha iyi anlamaya ve bunun sonucunda da daha fazla bilgi sahibi olmaya itmiştir (Kırlı, 2015: 165). Eko-feminizmin dayandığı temellere baktığımızda karşımıza: “Doğa-Kadın Benzerliği”, “Dualist ve Hiyerarşik Anlayışın Reddi” ve “Yeni Toplum Anlayışı İçin Tahakkümsüz Kuram Geliştirme” konuları öne çıkmaktadır.

Eko-feminizm akımı, kadın ve doğa arasındaki benzerliğin çok eski bir zaman diliminden beri varlığına işaret etmektedir. Bu benzerlikte kadının biyolojik özellikleri belirleyici olmaktadır. Örneğin kadın, doğum yapabilme yani yaratma özelliği ve adet görmesi, doğanın hayat verici yapısının benzerliği ve ayın hareketleri ile ilişkilendirilmiştir. Aynı zamanda kadının ihtiyaçları karşılama yetisi yani görev algısı da onun ihtiyaçların karşılanması için bir kaynak olarak görülmesine sebep olmuş ve bu özelliği de doğanın karşılıksız kaynak sunumuyla benzerlik oluşturduğu belirlenmiştir. Eko-feminizmin doğa-kadın benzerliğini oluşturan bu savı, tahrip edilmeleri noktasında da benzer sonuçların doğuracağını belirtmek ve hiyerarşinin yaratmış olduğu döngü son bulmadan çevre sorunlarının, dolayısıyla doğanın sömürülmesinin önüne geçilemeyeceğini belirtmek için vurgulanmıştır (Oppermann, 2012: 178). Diğer bir feminist akım olan kültürel eko-feministler ise cinsiyet farklılığının da verdiği etkiden dolayı kadın ve erkeğin her yönden farklı olduğu belirtilmiştir. Kadınların lehine olan bazı duyguların; sezgi, şefkat, duygu gibi farklılıkları vurgulayarak kültürel eko-feminizm akımını oluştururlar. Dolayısıyla, kültürel eko-feministler, ekolojik sorunların kaynağını bu “kadınsı nitelikler” üzerindeki eril baskı olarak görmektedirler (Olgun, 2017: 368-369, aktaran; Kırlı, 2015: 172,173).

Sosyal eko-feminizm, kültürel eko-feminizmin aksine kadın ile doğa arasındaki yakınlığın sebebinin kadını önemli bir yere konumlandırmadığı, tam aksine bu niteliklerinden ötürü (doğaya benzer kılınan nitelikler) sosyal olarak bazı görevler yüklediği ve kadının, kalıpyargıların etkisiyle bu rol ve görevlere adeta hapsedildiğini öne sürmüştür. Kadın doğa benzerliği kadının aleyhine işleyen bir durum olduğu savunulmuştur. Bu anlayışın temelinde, doğa üzerindeki tahakkümün altında yatan sebep, insanın insan üzerindeki tahakkümüdür (Olgun, 2017: 371, aktaran; Esen, 2019).

Toplumsal Ekoloji ve Ekofeminizm Ekseninde Kadın-Doğa İlişkisi adlı kitap bölümünde Balkaya (2015), Eko-feminizm, Batı'nın rasyonalist anlayışına karşı çıkarak, doğanın insan tarafından sömürülmesi ile kadının erkek tarafından sömürülmesini eşdeğerde görmektedir. Bu çerçevede hem toplumsal ekoloji hem de ekofeminizm, insan-doğa arasındaki dengesiz ilişkilerin nedenini ortaya koymak için oluşturulan çabaların ürünleridir. Murray Bookchin, toplumsal ekoloji kuramını ortaya atarken yazı öncesi toplumları incelemiş, toplumsal gelişme ile birlikte hiyerarşinin ortaya çıkmasının, doğaya olumsuz anlamda bir etkide bulunduğunu ifade etmiştir. "Birinci doğa"da eşitlikçi ilişkilerin yerini ikinci doğada hiyerarşiye dayanan ilişkiler almış, insan-insan arasındaki hiyerarşi, insan-doğa arasındaki hiyerarşiye dönüşmüştür. Başka bir deyişle; insan ile doğa arasındaki birincisinin lehine işleyen ilişkilerin temeli toplumsal bir temele dayanmaktadır.

Ekofeminist çevre etiğinin konusu kadın-doğa ilişkisidir. Ekofeministler doğayı kadın gözüyle inceleyerek, doğaya olan tahakküm ile kadına yönelik baskı arasında bir ilişki olduğunu iddia etmişlerdir. Ekofeministler, Feminist teori ve uygulamaların ekolojik bir bakış açısıyla incelenmesi gerektiğini ve Ekolojik sorunlara çözüm arayışının feminist bir bakış açısını içermesi gerektiğini savunmuşlardır. Sonuç olarak ekofeministler, erkeklerin doğaya egemen olma isteğinin ekolojik yıkıma neden olduğunu belirterek, kadınların kendi özlere, köklerine dönerek doğayı da özgürleştireceğini iddia etmişlerdir. Kültürel ekofeminizm, ataerkil yapıların kadına ilişkin değerleri aşağılamasına karşı bir başkaldırıya dayanır. Bu aşağılamaya karşı kültürel ekofeministler; sezgi, şefkat besleyip büyütme, duygu ve beden gibi kültürel ve tarihi olarak kadınlara ilişkilendirilen niteliklere özel bir önem verirler. Onlara göre ekolojik kriz, eril niteliklerin kadınsı özellikler üzerindeki tahakkümünden

kaynaklanmaktadır. Tüm bunlardan da anlaşılabilceği gibi kültürel ekofeministler, kadın üzerindeki tahakkümün temelinde cinsiyete ilişkin faktörleri göstermektedirler (Olgun, 2013: 368). Toplumsal ekoloji yaklaşımında kadın; barışçıl, evcil, paylaşımcı, misafirperver olarak tanımlanmıştır. Ekofeminist yaklaşımda ise bazı düşünürler, kadınlara basmakalıp bazı rollerin atfedilmesini eleştirirken, bazı düşünürler kadınlara atfedilen bu rollerin, kadın-doğa ilişkisini sağlayan önemli karakteristik nitelikler olduğunu vurgular. Ekofeminist yaklaşım ise hiyerarşi olgusunun yanında ataerkil-modern-kapitalist toplumun ortaya çıkardığı sosyo-ekonomik eşitsizliklerin kadın erkek ilişkilerini ikincisi lehine bozduğu düşüncesini taşırlar (Balkaya, 2015: 175-180).

Ekoeleştirel ve Doğakültürel Bir Müzikoloji Yaklaşımı Olarak Ekomüzikoloji adlı makalesinde Özdemir (2019), müzik ve kültür arasındaki ilişkinin ekoeleştiri fikri ile müzikolojinin birleşmesinden doğduğunu ve yeni bir alan olan ekomüzikolojinin, müziğe doğayı da katarak çevre ve doğa özelinde yeni bir bilinç geliştirdiklerini belirtmiştir.

İnsanın doğayla ilişkisi birçok disiplinde yerini almakla birlikte başta felsefe olmak üzere disiplinlerarası çalışmalara eklenilerek yeni boyutlar kazanmıştır. İlk dönem doğanın ele alınmasının önemine değinen yapıtlardan ve disiplinlerden yola çıkarak müzikoloji de yeni bakış açısını ekolojik çalışmalardan yola çıkarak oluşturmuştur. Ekomüzikoloji adı altında varlık kazanan bu yeni disiplin, kültürel ve disiplinlerarası alanda eleştirel yaklaşımıyla yerini almıştır. İnsanın doğa birlikteliği ve etkileşimleri ile ortaya çıkan bu yeni disiplin, tüm canlıları inceleyen ve etkileşimlerini değerlendiren bilim dalının adı konumuna yükselmiştir (Callenbach, 2011: 41). Ekolojiden yola çıkarak oluşturulan bu yeni disiplin, canlı popülasyonunun içinde bulundukları çevre özelinde kültürel etkileşimin adı olarak belirlenmiştir (Bates, 2009: 89). Bu belirlenimlerden yola çıkan ekolojik feministler, kültür ve sürdürülebilirlik kavramının yakın anlamlarından yola çıkarak benzer yaklaşımların önemini vurgulamışlardır. Dolayısıyla kültür içinde kadına yaklaşımın doğaya yaklaşımla özdeş olduğu ve yapılan eziyetlerin hem toplum hem de çevre açısından önemi belirtilmiş ve değersizleştirilmenin her yönden ciddi kayıplara sebebiyet vereceği vurgulanmıştır. Bu düşünceler ekolojinin çeşitlenmesine ve sınıflandırılması gerekliliğine ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir.

Doğanın hem nesne yani bilimin hem de özne yani kültürün bir parçası olarak incelenmesi gerektiğini belirten ekoeleştirmenler, bilimin nesnel ve toplumsal değerlerle birlikte ele alınması gerektiğini savunurlar (Garrard, 2016: 24-25). Toplumdaki ya da kültürdeki müzikal sesler kültürden kültüre değişmektedir. Çoğu zaman non-musical olarak görülen bu seslerin detaylı incelendiğinde, farklı arkaik karşılıkları olabileceğini belirten ekomüzikologlar, bu incelemelerin insanı daha iyi anlamamızı sağlayacağını savunmuşlardır (Hendy, 2014: 12-13). 1970’lerde çevre sorunlarının artması akabinde böyle bir düşüncenin ve karşılaştırmının gündeme geldiği, fakat ekomüzikolojinin 2000’li yıllarda oluşturulmaya başlandığı belirtilmektedir (Allen, 2013). Ekomüzikoloji teriminin ilk kez 1972 yılında, R. Murray Schafer’in müzik, ekoloji ve soundscape çalışmaları üzerine düzenlenen bir tartışmada kullandığı söylenir (Allen, 2017: 94).

Dünyadaki yaşamın sürdürülebilmesi için doğadaki tüm seslerin iletişim durumları dikkate alınmalıdır. Varlıkların birbiri ile iletişimi empati ile geliştireceği ve birarada yaşamalarını kolaylaştıracağı düşünülmektedir. Doğadaki sesleri bilmek aynı zamanda onun özel yerini bir mekâna konumlandırmakla mümkün hale gelir. Sesin mekânda konumlanması ise birçok yönden avantajlı bir durumun ortaya çıkmasına ve sesin mekânda bir kutsaliyet oluşturmaya sebep olur. Böylece kutsallaşan mekânda sesin, ritüelleşmek kaydıyla yeni oluşumlara dönüşebileceği ve kültürel sesin bu yeni mekân ve kültürde sürekliliğe destek olacağı düşünülmektedir. (Titon, 2013: 17).

Ekomüzikoloji, sadece doğa ile ne kastettiğimiz değil, müzik ile de ne kastettiğimizi eleştirel bir gözle incelemeyi ve tartışılan nesnelere geniş bir bakış açısıyla yaklaşmayı hedefleyen, ortaya çıkan cevapları da farklı açılımlarda değerlendirerek sonuç çıkarmayı hedeflemektedir (Rehding, 2011: 412). Özdemir (2019), Ekoeleştirel düşüncenin müzikoloji ile birleşmesi sonucu ortaya çıkan ekomüzikolojiyi, etnomüzikolojinin çalışmalarına doğayı katmakla, doğada varolan her tür sesin bu çalışma dâhilinde incelenmesini amaçlamış ve yeni üretimlere dönüşebileceğini belirtmiştir.

Within Ethnomusicology, Where Is Ecomusicology? Music, Sound, and Environment adlı makalesinde Titon (2020), bir alan konusu olarak ekomüzikolojinin yaklaşık on yıl önce müziğin eko-eleştirel çalışması olarak ortaya çıktığını ve belli bir süre içinde ses, müzik, kültür, doğa ve çevrenin incelenmesiyle birlikte daha yakın zamanlarda çevresel krizin ortaya çıkmasıyla önem kazandığını belirtmiştir.

Ekomüzikologlar “eko-” önekini ekoeleştiri olarak değil, ekoloji olarak keşfedip kullanmıştır. O zamandan bu yana William K. Archer’ın müzik ve ekoloji hakkındaki öncü gözlemleri ve 1964’te etnomüzikologlar ve müzikologlar birleşerek ekolojik bir çerçeveyi desteklediler. Kültürel üretim gibi alanlardan yararlanarak müziğin kültürel üretiminin ekoloji, ekolojik psikoloji ve insan ekolojisi ile ilgili konuları gündeme getirmişlerdir. Ekomüzikolojik bir yaklaşım, müziğin ve sesin ortamdaki yeri hususunda önemli argümanları gündeme getirerek etnomüzikoloji ile devam eden bu tartışmalara, bilgilerini işin içine katarak katkıda bulunmayı amaçlarken, ayrıca çevresel aktivizmi bursla temellendirirler. Titon bu çalışmasını ekolojik krizin farkındalığını müzik yoluyla açığa çıkmasını sağlamak için oluşturduğunu savunur.

Ekomüzikoloji ile uğraşan etnomüzikologlar bunlara ses, müzik, doğa, kültür ve çevre anlayışını katarak sistemi gerçekleştirmektedirler. Bir alan olarak ekomüzikoloji, yaklaşık on yıl önce müziğin ekokritik çalışması olarak ortaya çıkmıştır. Ekomüzikoloji, hem metinsel hem de sesli olarak müzikal ve sonik konuları ele alır. Ekoloji, çevre ile ilgili performatifi kabul ettikten sonra, Rehding’in tartıştığı gibi müziğin, kültürün ve doğanın karmaşık, istikrarsız ilerleyişi herkesçe tartışılmalıydı. Allen bu konuda açıklama yaparak, ekomüzikolojide “eco” başlı başına ekolojiye bir gönderme değil, daha çok ekoeleştiridir ve 20. yüzyılın sonlarında gelişen edebi eleştirinin bir dalı olarak gündeme gelmiştir diye belirtir. Yazarlar, edebiyat ve çevre arasındaki ilişkileri vurgulayan çalışmaları yayınlayıp tartışıkça, ekomüzikoloji, en iyi ekoeleştirel müzik olarak anlaşılmaya devam edecek ve gelişecektir.

Charles Seeger'in müzikoloji tanımı, müziğin tüm yapısıyla incelenmesidir. Temel olarak Batı sanatının ya da klasiklerin incelenmesinden ziyade, nifestasyonlar ve müzik konularına da önem vermiştir. Ayrıca müzikoloji disiplininin de son otuz yılda açılan ve gelişmekte olan bir alan olduğunu belirtmiş ve sözde “yeni müzikologlar” olarak adlandırılan yıllardan bu yana keşfederek kanonu genişlettiklerini öne sürmüştür. Müzikal tiyatro, caz, rock ve hip-hop müziğin yanı sıra alanı genişleterek, bileşim olarak ihmal edilmiş kadınların ve renkli insanların müziklerini de dâhil ederek kariyerlerini genişleten sunucular ve sanatçılar yetiştirdiklerini belirtmiştir.

Müzik kültürleri, müzik ekosistemleri olarak da anlaşılabilir. Bu tanımlama koruma biyolojisinden ödünç alınan ilkelerin uygulanmasına dayalıdır. Ekolojiyi ortaya çıkararak müzik alanında bir metafor yaratmak, fiziksel çevrenin ve kültürel politika dünyasının içine katabilmek için müzik ve sürdürülebilirlik çalışmalarının etkin ve uygulanabilir olması ile mümkündür. 1984 yılından bu yana müzik kültürü ekosistemler olarak anlaşılmaktadır.

Rejim değişiklikleri hususunda da aynı şekilde müzik-kültür ekosistemleri tanımlanabilir. Geçen yüzyılda yerli toplumlarda yapılan araştırmalar, müziğin doğanın yeterli besin sağlamasını sağlamak için ritüel kullanımları ve hayatta kalmak için gerekli olan su kadar önemli olduğu vurgulanmıştır. Bununla birlikte bu bilimsel araştırma esas olarak şu şekilde görünmektedir: Kültürel ekoloji, proto-ekonomiden ziyade müzik çalışmasına uyarlanmalıdır. Genişleyen “eko” ekolojistleri, ekomüzikolojiyi ekolojik çadırın altına davet ediyor ve aynı zamanda eko-etnomüzikologların ekolojik bir bakış açısı benimsemelerini sağlıyor. Bu ekolojik sistem, ekomüzikolojiden etnomüzikologlara pek çok alan, kamusal söylem ortamına daha doğrudan ve yetkili bir şekilde katkıda bulunmak, çevre krizini çözmek için ve bunu ön plana çıkan bir bakış açısıyla yaparak insanların ve diğer hayvanların devam ettiği sondaj evreni etrafında dönerek ve değişikliklere yanıt olarak habitat ve iklimde müzikal ve sonik iletişimlerini uyarlamaya çalışmaktadır.

Ecomusicology back to the roots of soundmusic and environmental sustainability adlı master tezinden üretilmiş makalede Challe (2015), çevre hareketinin ekomüzikoloji ekseninde yansıtılmasıyla birlikte ses ve müziğin büyük ölçüde sürdürülebilirlik konularında gözden kaçtığını belirtmiştir. Mekânı yaratan müzik, bir yerin eşsiz ruhunu yakalayabilir ve dinleyicileri yerel ekolojileriyle buluşturur. Ekomüzikolojinin potansiyeli burada yatmaktadır çünkü müzik, kültür ve doğa arasındaki bağlantıları dikkate alan gelişmekte olan bir alandır. “Bilişim Teknolojileri” yoluyla kritik çevre sorunları hakkında farkındalık yaratmada önemli bir potansiyel sunar. Sanat ve bilim, doğa ve kültür, insan ve insan arasındaki birçok boşluğu dolduran müziğin merceğinden, insan olmayan ses dünyaları ve sürdürülebilirliği desteklemek için müzik ve sesi göz önünde bulundurarak estetik kavramını açıklar. İçinde bulunduğumuz Ekosistemde inançsal müzikler yayılmaya elverişlidir.

Ekolojik farkındalık ve bu konuda sanatçıya ve izleyiciye düşen görevler nelerdir? Sürdürülebilirlik, müzik yapımında kullanılan teknolojinin, insanları doğal çevre akustiğine uygun, nesli tükenmekte olan yerli kültürleri canlı tutmak için topluluk temelli müziktir ve müzisyenlerin iklim değişikliğini konu alan eserlerini sunmak için yenilikçi yöntemlerdir. Yeni teknolojiye hızla yönelinen bir dünyada, insanlar sadece doğayı tahrip etmekle kalmıyor, doğada yaşam alanı daralan hayvanları ve doğal olan yerel kültürleri de değiştirip, tahrip ediyor. Ekosistemde ciddi bir karbon ayak oluşumuna neden olan bu durumun farkında olmak gerekiyor. Derin ekoloji, çevreye bütünsel bir yaklaşım getiren bir çevre felsefesidir. Derin ekolojistler çeşitli uluslar da dâhil olmak üzere ilkel insanları incelerler ve yerli Amerikalıların kabileleri gibi ilkel insanların romantik versiyonunun yeniden canlanmasını istiyorlar. Bu yüzyılda bunu talep etmeleri ”soylu vahşiler” olarak değil, din, kozmoloji ve koruma uygulamaları için bunu sağlamaya çalıştıkları belirtilmektedir (Devall ve Sessions 1985: 96, aktaran; Challe, 2015: 9).

Yazar yaptığı bu tez çalışmasıyla, sanata bakmanın ve işitmenin çeşitli etkilerini müzik ve sesler kapsamında araştırmayı amaçlamıştır. İlk bölümde genel bir ekolojik bakışın nasıl olduğunu belirtmiş, insanların doğal dünyayla ilişkisini şekillendirmede çevresel sanatın rolü üzerine değerlendirmede bulunarak, insanların sanat ve sanatçılar aracılığıyla çevre değişimindeki bu tahribatın öncelikle farkına varmanın önemli

olduğunu belirtmiştir. Müzik ve sürdürülebilirlik arasındaki kesişimin çeşitli sonuçları, insanların doğanın ‘ses manzaralarına’ nasıl tepki verdikleri, hangi müzik türlerinin olduğu gibi sorular analiz edilerek açıklanmıştır. Bu analize konu olan ise ekolojik farkındalığa elverişli yerli topluluk temelli müzik ve son olarak iklim değişikliğini yenilikçi bir dille aktarmak isteyen sanatçıların özgün çalışmaları oluşturmaktadır.

Görsel sanatlar, kültürel akımların şekillenmesine dikkat çekerek katkıda bulunurken, çevre öncelikle görselliğe odaklanmaya koşullanmış, görsel yaratıklar olduğumuz için uyaranlar ses (müzikal ve müzikal olmayan) ve buna karşı duyarlılığımız büyük ölçüde Ekolojik farkındalık alanlarında göz ardı edilmiştir. Ortaya çıkan disiplinin rolü, Ekomüzikoloji olmuştur. Ekomüzikoloji artan bu ihtiyaca hizmet etmek için bir mekân olarak keşfedilmiştir (Challe, 2015: 10).

Duygular, duyuşsal deneyimlere verilen fizyolojik tepkilerdir ve yaratıcı olarak aktif bir deneyime yol açabilecek hayal gücüyle bağlantılıdır ve onları teşvik eder. Bruce McConachie, “Etik, Evrim, Ekoloji ve Performans” adlı makalesinde bunu şöyle ifade eder: Sanata yaratıcı katılım, kim olduğumuzu ve yapabileceğimizi değiştiren gerçek deneyimler sağlar. Çevresel bozulmanın yol açtığı korku, üzüntü ve öfke duyguları, pro-çevresel davranışları tetikler.

Mitolojik soykütükler, doğa/kadın durumunu kısmen dünyanın anası olduğuna dair eski inanca dayandırıyor. Bu, tüm canlılar ile kadını özdeşleştiren gelenekten kaynaklanan toplumsal bir tavidir. Sherry Otner; toplumsal cinsiyet sembollerinin ve cinsel klişelerin ortaya çıkmasını ve bunun sonucunda kadınların maruz kaldığı baskıyı geleneğin etkisinde tekrar edilerek geliştiğini savunur. Otner’in görüşüne göre, kadınların toplumdaki aşağı konumu, kadın olmaları gerçeğinden kaynaklanmaktadır.

Ekokritiğin oluşma gerekçesi de bu sorunsala bağlanmıştır. Bu düşüncede, insanın tekrar doğayla bağlantılı ve uyumlu olması, kadın-erkek arasındaki uyumlu dengeye bağlanmaktadır. Ekomüzikoloji, müziğin etkileme gücünü ve sesin bu uyarılmayı nasıl sağlayacağını deneysel olarak kanıtlama peşindedir. Buna eşlik etmesi gerekenler, ekomüzikoloji kaynaklı çevresel aktivizm ve sivil örgütlenme olacaktır. Ekomüzikoloji, gelişmekte olan ekoeleştirici ve müzikoloji bağlantılı bir disiplindir.

Ekoeleştiri, edebi metodolojilere dayanan edebi çalışmalar alanının bir parçasıdır. Disiplinlerarasıdır ve ekoloji; antropoloji, coğrafya, çevre çalışmaları ve okuryazarlık gibi disiplinler, ekoeleştirin kapsamı içindedir.

Ekomüzikoloji ile ilgili kavramlar, ilgi alanları ve yaklaşımlar başlığında, Schafer'in 'ses işareti' terimini icat ettiği ve ses işaretinin, halk için göze çarpan ve benzersiz niteliklere sahip bir topluluk sesini ifade etmede önemli gelişmeler sağlayabileceği vurgulanmıştır. Topluluk bir ses işareti tanımlandıktan sonra korunmayı hak eder, çünkü ses işaretleri, topluluğun akustik yaşamını benzersiz kılar. Araştırmalar bu ses işaretlerini takip ederek gürültünün saldırganlık üzerinde önemli etkileri olduğunu ve özellikle gürültülü, kentsel alanlarda depresyon ve anksiyetenin artmasına sebep olduğunu belirtmişlerdir.

Duymak için sadece kulaklarımıza değil, tüm vücudumuza güveniriz. Sesin etrafında boşluk var ve sağlıklı bir vücut bu titreşimleri alır. Odaklanmış dikkat yoluyla işitsel farkındalığın artması ile yaşam çevresine ve doğal çevreye karşı daha fazla özen ve hassasiyet geliştirilebilir. Bu konunun anlaşılması ile sürdürülebilir enerji çabaları ve gürültü rahatsızlığı arasındaki çelişkilerin ortaya çıktığı bilinmektedir. Belirli felsefeler ve dinler, bu sessizliği kutsama fikrine çok uygundur. Kuzey Amerika Eskimolarının, sessiz bir dünyada yaşadıkları için işitme duyularını geliştirdikleri belirtilmektedir.

Günümüzde kültürel ürünlerde ekolojik konularda üç yaklaşım vardır: apokaliptik, nostaljik ve estetik yaklaşım. Birincisi, ekolojik konulara alarmcı yaklaşımdır, apokaliptik bir tablo çiziyor. İkinci yaklaşım romantik nostalji duygusuna hitap eden bir yaklaşımdır. Tek yöne bunu yapmak, müziğin bilindiği bir alan olan hafızanın gücüne etkili hitap etmektir. Estetik yaklaşım ise tamamen müziğin armonik yapısından kaynaklanan niteliğinde kendini gösterir.

Doğal olaylarla mücadele sürecindeki insan için bu yaşantı ve akabinde aktarılacak masal ve hikâyelerin topluluk hafızasının gelişmesi için önemliydi. Dolayısıyla hafızada uzun süre kalıcılığını sağlamak için bazı ritim kalıpları ve ezginin hafızada uzun süre kalmasını sağlamak için önemli görülmekteydi. Tekrarla da pekişen hafızanın, aktarımları uzun süre yaşatma ve sürekliliği sağlama işlevinin olduğu bilinmektedir.

Müzik yoluyla güçlendirerek kültürel hafıza ve çevreyi teşvik etmek için anlam verdiği yerlerin idaresi ve korunması hususunda nostaljinin güçlerinden faydalanılabilir. Müzik bu nedenle topluluk binası için ikna edici bir araçtır. Harvard Üniversitesi'nde müzik profesörü olan Alexander Redhing, nostaljinin Ekomüzikolojide istenilen sonucun elde edilmesinde en etkili yaklaşım olduğunu, yani çevre bilinci ve ardından gelen eylem veya aktivizm için “oldukça mümkün olduğuna” inanıyor. Ekomüzikoloji için “ileriye dönük en verimli yol” olarak tabir ediliyor (2011:414).

Ekomüzikoloji, nasıl bir dünyada yaşamak istediğimizi ve umursadığımız estetik niteliklerin neler olduğunu düşünmeyi teşvik eder; estetik kavramı veya güzellik felsefeleri aracılığıyla sürdürülebilirliği sağlamaya çalışır. Ekomüzikoloji, sürdürülebilirlikle mücadelede insan kültürünün zorluklar karşısındaki rolünü anlamaya ve etkinleştirmeye yardımcı olabilir. Müzik yapımının çevre bağlamı, eşsizliğini sese çevirerek bir yere anlam verebilir ve bu insanların bireysel ve kolektif hafızalarında uzun süre korunabilir. Buna mekân yaratan müzik denir, hem bir mekânı çağrıştırabilir hem de mekân yaratabilir.

Müzikte mimesis sanatının doğayı taklit ettiği bilinmektedir. Ekomüzikoloji, mimetik taklitleri tanır ve müzikte doğal manzara unsurlarını belirler. Lirik içerik, notasyon, alt notalar, programatik öğeler gibi müzik dışı faktörler bu bağlamda değil fakat onun sesli tezahürlerinde görüldüğünü belirtmiştir. Çeşitli müzik türlerine de uygulanabilen mimetik, yakın zamanda sanatçılar tarafından yeniden ele alınmasıyla mimetik geleneğe yaklaştırmaya başlamıştır. Bu gelenek, doğrudan müziğin içinde yer alan ‘doğal’ seslerin kullanımıyla gerçekleşebilir.

Antropolog Claude Levi-Strauss’a göre müziğin doğal sunumu, özünü insan toplumuna yerleştirmek için değiştirilmesi anlamında kullanılmıştır (Everist, 1999). Çevredeki farklı kültürler dikkate alınır, temsil ve doğa ile onun müzikalitesi arasında gerçek bir sınır olmadığı söylenebilir. Topluluk temelli müziğin ve Etnomüzikolojinin gücü, kulağa hoş gelen doğal müziğin ekomüzikoloji ile belirlenmesi, insanlar veya bir kültür ile doğal olan yaşadıkları dünya arasında bağlantı kurması ile mümkündür. Gerçekten de Ekomüzikoloji, belirli bir topluluğun müzikalinin gelenekleşmesini vurgular.

Bu geleneğin bulunduğu doğal işitsel ortamında ses manzaralarıyla ortaya çıktığı bilinmektedir. Feld ve Edstrom tarafından yürütülen bu araştırma, kültürel antropoloji veya etnomüzikoloji alanındadır. Bunların hepsi belirli bir kültürün nasıl davrandığının örnekleridir. Bu yerel kültürler şarkı aracılığıyla çevreleriyle ilişki kurarlar. Yerli halk için müzik, topluluklarının göze çarpan bir parçasıdır. Onlar müzikal ifade yoluyla değişimi etkilemek için yetkilendirilebilir. Müziklerini ve kültürlerini dünyanın geri kalanına aktaracak olanlar, geleneklerini yaşadıkları yerde oluştururlar. Ekolojisinde incelenen müziğin izleyici ve dinleyiciye tepki verme veya alma durumu olmalıdır çünkü etki-tepki sürdürülebilirlikte önemli bir etkidir. Müziğin belirli bağlam içindeki koşullar sağlandığında, sahnede ritüel benzeri performanslar aracılığıyla hareket ettirme durumunda, kolektif bir katarsis hissi uyandırdığı belirtilmiştir.

Dinleyicinin müziği algılaması; dinlediği kültürel, sosyal ve tarihsel bağlama bağlıdır. Dinleyiciler için bilinçli ya da bilinçsiz müzik anlayışımızın şekillenmesinde sosyal dünyadaki deneyimlerinin etkili olduğu görülmektedir (2011:104). Müzik ve kolektif hafızanın geliştirilmesi, bağlamındaki dinleyicilerin hafızasında olan melodilerin tarihsel anlamlarını taşır. Adorno'nun popüler müzik eleştirisi de bu yöndedir. Metalaşan müziğin doğallıktan çıktığını belirtmek eleştirmiş ve müziğin asıl anlamının içinde yapıldığı ve tüketildiği bağlamla olacağını savunmuştur. Müzik bizi yerel ekolojilere bağlayabildiği kadar, aynı zamanda dünyanın içine de taşıyabilir. Alternatif gerçekliklere sahip, kendi sanal ortamlarına ve kendi sinerjik oluşumumuza, dinleyicileri hayal güçlerinin belirli bölgelerine gönderme yeteneği, çevreye duyarlılık ya da onları çevredeki kaostan kopararak başka alemlere sürükler, mekân müziği besler, yeri besler, ama müzik de aynı anlamda mekânı kutsallaştırır ve hafızada yer edinmesine destek olur (Watkins 2011:407). Bu anlamda yapılan çalışmalar, evrensel ses ipuçları sayesinde kültürler de ayrışabilmekte, özellikli yönlerini farkedebilmektedir.

Lirik halk şarkılarının müzikal analizi, Pete Seeger ve Woody Guthrie tarafından halk müziğinin arka planı ve çevre hareketi bağlantısı dikkate alınarak yapılmıştır. Müzikteki çevre hareketi tipik olarak halk müziği türüyle ilişkilendirilir. Çoğunlukla doğal bir müzik tarzı olarak çevreyi iletmeye uygun olduğu için şarkı sözleri aracılığıyla mesajlar iletmeye ve alımlanmaya uygundur. Şarkı sözlerine daha fazla vurgu yapar ve ritmin tonu kısılır. Bu nedenle eğitim amaçlı olarak daha kolay kullanılabilir.

Seeger ve Adorno pastoral manzaraya değer veren ve müziğin ticarileşmesi karşısında tepki veren ve çevresel mesajlarla ekomüziğin önemini vurgulayan önemli kişilerdir. Seeger'ın şarkı sözlerinde protesto ve politik duruş söz konusudur. İnsanları bu protestoya davet ederek; kirlilik, bombalar, açlık ve adaletsizlik gibi felaketlere karşı birlikte hareket etmeye davet ederek, bu sorunların farkındalık oluşturularak aşılabileceğine inanırdı.

Müziğin felsefesi ve psikofizyolojisi, akıl ve duyguyu birleştirme yeteneğine sahip olabilmesindedir. Müzik, fizyolojik uyarılmaya neden olur ve bu nedenle, zihin ve beden arasındaki bağı yeniden kurduğu için akıl ve duygular canlı yaşamla birlikte yol alır. Müziğin gücü yalnızca çeşitli müziklerdeki gücüne dayanmaz. Boyutları, ancak müziğin aynı anda birkaçını bir araya getirmesi, kafa, kalp ve beden aynı anda çeşitli işlevlere hizmet edebilmesi ile mümkündür (Rosenthal ve Flacks, 2011:252). Bilişsel süreçler ve duygusal tepkiler aynı mekanizmada yer alırlar. Tek bir psikolojik sürecin farklı tezahürleri olarak her ikisini hesaba katmak, tasavvur etmek algısını oluştururlar. Besteci, yazar ve filozof Leonard B. Meyer'e göre, "duygusal deneyim" sadece bilinçli idrak kadar zeki bilişsele de bağlıdır.

Filozof Arthur Schopenhauer, müzik tüm sanatların en güçlüsüdür ve bu nedenle amaçlarına tamamen kendi kaynaklarından ulaşır demektedir (Storr, 1992: 128). Schopenhauer hayata karamsar bir bakış açısıyla yaklaşırken, filozof Frederick Nietzsche, müziğin yaşamı yücelttiğini ve ona bedensel bir deneyim yoluyla anlam verdiğini ileri sürmüştür. Müzik, bizi yerine getirilmemiş arzularımıza bağlayan mekanizmalar olarak bilinçaltını tetikleyebilir. Başka bir deyişle müzik, olmamıza yardımcı olur. Normalde erişemeyeceğimiz ve algılayamayacağımız kendimizin önemli yönlerinin bilinçli farkında olarak oluşmasına destek olma gücü verir. Böylece müzik bizi yeniden bir bütün haline getirebilir.

Tüm kültürlerde insanların kabul ettiği yadsınamaz arketipsel sesler vardır. Doğadaki elementlerin sesi (örn. su, ateş, rüzgar) ve ilk ses gibi doğum öncesi hayatımızda rahatlık sağlayan ses, kalp atışı. Anne karnındayken duyulan sesler, hayatımız boyunca içimizde duygusal tepkiler uyandırır. Tipik olarak korkuyu tetikleyen sesler ise refleksif tepkiler, gök gürültüsü, depremler, patlamalar gibi derin, alçak frekansları içeren ve

gerginlik yaratan seslerde bulunur. Duygusal güvenlik olarak bu ipuçlarına ek olarak, bölgeye özgü ses işaretleri de vardır. Arketipsel sesler, taklit ile gelen ve tam anlamıyla gerçek olmayan, hayal gücü ile oluşan fakat ikna edici olan sesler için kullanılmıştır. Bu sesler dinleyiciyi meşgul eder ve duygusal tepkileri tetikler. Baskın olan bu kültürel seslerimiz hayatımıza anlam katar ve şekillendirir, duygusal tepkileri tetikler ve gerekli olan derin motivasyon potansiyelini sunar. Duygularımıza gömülü uygarlığımızın ses izleri vardır. Bu seslere mitolojik sesler deniyor ve onları duyduğumuzda hayal gücümüzün efsanevi manzaralarına sürükleniriz. Önemli bir besteci olan Beethoven'ın kendisi bile müziğin mimetik geleneğini benimser. Pastoral Senfoni adlı eseriyle de bunu belirtir. Müziğin amacı insanları su, buzullar ve ısınma hakkında düşündürmektir. Kültür ve çevre, bizim yapabileceğimiz daha birçok yolla ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır. Hayal eden ve sürdürülebilir uygulamalara doğru ilk adımı atmamıza yardımcı olan bu gerçeklerdir. Küresel ölçekte bu bağlantılar ortasında acı çeken Dünya'yı korumaya hizmet edecek, karşı karşıya olduğu tüm çevre sorunlarının çevre sorunlarını politize etmek yerine, insanları bu tür konularda bölen sanat, kültür ve doğa arasında bir köprü kurabilmesi gerekmektedir.

İnsanların, insanlığın bağlı olduğu dünyanın daha büyük iyiliği için bir araya gelmesini sağlayarak, çevresel mesajların halk müziği ile iletilmesi etkili sonuçlar doğurabilir. Çevre hareketi, kesin olarak rahatsız edici olsa da dinleyiciler aşırı politik sözler sarfederek rahatlarlar. Enstrümantal müzik, özellikle içerdiği veya taklit ettiği zaman ilgi çekici olabilir. Müzik, örneğin nostalji yoluyla duyguların güçlerinden yararlanabilir. Biz müziğin ve sesin bu anlamda neler başarabileceğinin yüzeyini henüz çözmeye başladık; o doğal ekosistemlerine bağlı olan ve hakkında küresel bir mesaj gönderen bir kültürü canlandırabilir. İnsanların daha fazla dikkat edeceği savunmasız toplulukları “düşünmek”i uygulamalıyız. Bunlar küresel ve yerel modeliyle hareket ederler. Çünkü değişim bu kritik noktada sanat ile başlayabilir, bu yüzden motivasyon duygu odaklı olduğu zaman işlevsel olur (Challe, 2015: 68).

Müzikolojide Yenilik ve Eleştirelilik Bağlamında ‘Yeni Müzikoloji’ adlı Yüksek lisans tezinde Işıltan (2019), ekomüzikolojik açılımların yeni müzikoloji minvalinde değerlendirilebileceği fikrine katılmıştır. Bu kapsamda Edward Said'i örnek göstererek, Said'in eski müzikolojiyi, müziği sosyal ve siyasi bağamlardan kopardığı için

eleştirdiğini, müzik ve feminizm ilişkileri çerçevesinde müziği inceleyip müzikolojide disiplinlerarası bir yaklaşım olması gerekliliğini savunduğunu belirtmiştir (Said, 2005). Müzikoloji’yi disiplinlerarası yapmaya ilişkin çalışmalar 1930’larda Theodor W. Adorno’nun (1903-1969) sanat müziği ve popüler müzik üzerine yazdığı eleştirel değerlendirmelerle başlamıştır. Adorno, müzik sosyolojisi ve müziğin sosyal eleştirisiyle Müzikoloji’de yeni bir teorik yaklaşım ortaya koymuştur (DeNora, 2003: 1-40; Adorno, 2019).

Kültür kelimesi, söz ve müzik kavramlarının birlikte ele alınışını ifade eden bir değerlendirmeyi de içerebilir. Anlam, yorum ve aktarım birlikteliği bağlamında, metinde yer alan müziksel, kültürel pratik tek bir kelimedede kültür kelimesiyle karşılık bulur. Kültürel çalışmaların güncel ilişkin yenilenen tanımı, toplum yapısı ve kültüründeki değişim ve müzikteki yansımaları bakımından değerlendirilir. Bu değerlendirmeler, yeni medya teknolojileri gibi güne ait etkin oluşumlar, toplum yapısı, kültürü ve müzik pratiklerindeki karşılıklı etki bakımından kültürel çalışmaların bir başka alanını tanımlar (Arvidson, 2014: 27).

Kültürel Müzikoloji teriminde, kültür olarak müzik araştırmaları ve Müzikoloji’de Kültürel Çalışmalar’ın birbirinin yerine kullanıldığı tespit edilmiştir. 1972’de Gilbert Chase’in Etnomüzikoloji terimi yerine önerdiği “Kültürel Müzikoloji” terimi, Müzikoloji’de “Kültürel Çalışmalar” kapsamında müzik kimlik merkezli olarak ele alınmıştır. Çağdaş anlatımlı çalışmalarda Kültürel Müzikoloji ise süreç esaslı bir odak noktası belirler (Herzogenrath, 2017). Bu odak, kültür ve göstergebilim bağlantısından ziyade çağdaş tınlara somut etkilerini sanat ve kültür birlikteliği ile değerlendirir. Kültürel Müzikoloji’den farklılaşan yönle Yeni Müzikoloji’nin Kültürel Çalışmalar alanında müzik ve estetik odaklı sosyal ve kültürel etkilerine ait araştırmalar, müziği ses kavramıyla bağlantılı olarak ele alır (Işıltan 2019: 51). Kaplan (2013)’da Kültürel Müzikoloji adlı kitabında bu bağlantılardan söz ederek, disiplinlerarası işlevselliğinden söz etmiş ve müzik etnolojisi bağlamında nasıl değerlendirildiğini açıklamıştır.

Feminist teoriyle toplumsal cinsiyet ve cinsellik bağlamının, müziksel metinde yer alan ifadelerde araştırılması McClary'nin (1991) çalışmalarının merkezini oluşturmuştur. Bu çalışmalarda müzik-birey-toplum-kültür ilintisi tarihsel zeminde, öznel ve eleştirel olarak incelenmiştir. McClary'nin (1991) eleştirel feminist bakışla irdedeği müziğin estetik yapısı, müziğe yansıyan öznel tasvirler bakımından zihin-beden ilişkisi, müzikte toplumsal cinsiyet ve cinsellik simgeleri Yeni Müzikoloji'nin eleştirel alanlarını oluşturmuştur.

Citron (1993: 66, 73) ise toplumsal cinsiyet ve cinsellik kategorilerini çalışma alanı olarak görmekle birlikte aynı zamanda Müzikoloji çalışmalarını bütünsel olarak besleyen ve genişleten analitik kategoriler olarak tanımlamıştır. Toplumsal cinsiyet ve cinsellik çalışmalarını, eleştirel ve disiplinlerarası alan başlıklarıyla geleceğe ilişkin, yeniyi ve var olandan farklıya ulaşmada ana itici güç olarak görmüştür. Citron (1993) toplumsal cinsiyet ve cinsellik çalışmalarında, müziğin sanatsal otorite oluşturan ideolojisini, egemen toplumlarda müzik dışı etkenler ile tanımlamış ve evrensel müzik anlatımlarını yapısökümcü stratejilerle analitik olarak sorgulamıştır (Işıltan, 2019: 37).

Müziğin toplumsal (yönünün) cinsiyet değerlendirmesinde, öteki ve ikincil tutumda kadın kavramının, feminist anlatımla tespit edilmesi, müzik tarihinin baskın anlatım biçimini sosyal gerçeklerle bağlantılı olarak üç farklı anlamda ilişkilendirebilecektir. Bu evrimsel alanlar, ana akım Batı müzik tarihinin müziğin mükemmel formunu temel alan eril anlatım kodlarının çözümlenmesiyle meydana gelmiştir. Bu sınıflandırma; feminizm, kadın, sosyalist anti-emperyalist ve siyahi-etnik çalışmaların etkisinde yanlış veya hiç temsil edilmeyen toplumsal grupların (Said, 1985: 91) söylemlerinin tespiti, cinsiyet ve cinselliğin doğrudan duygu ve deneyim farklılıklarına ilişkin müziksel kodların tanımlanması biçiminde sıralanabilirler (Said, 1985, aktaran; Işıltan, 2019).

Anadolu Sufiliğinin Oluşturduğu Çalgı Algısı Üzerine Kültürel Bir Analiz: 'Bağlama' ve 'Ney' Özelinde Çalgının İnsanlaştırılma ve İlahlaştırılma Süreci adlı makalesinde Mustan Dönmez vd., (2018), müziğin tasnifini disiplinlerarası yaparak, diğer disiplinlerin bu alan etrafında işlevselliğinin öne çıktığını vurgulamıştır. Bunu da sanatsal anlamda olduğu gibi bilimsel anlamda da birçok alt disiplinleri bulunmasıyla açıklamaktadır. Müziğin birçok sanat ve bilim gibi disiplinlerle bağlantısı bilinmektedir.

Bu disiplinlerden felsefe, mitoloji, sosyoloji, politika, etik, estetik, iletişim, eğitim, semiyoloji gibi sosyal bilimlerle bağlantısı olduğu gibi fizik, akustik, mühendislik, matematik vs. gibi geniş yelpazede bir bağlantı olduğu belirtilmiştir. Bu çok geniş ve her birinin özellikle alt yapısı da düşünüldüğünde bir müzikoloğun bir bütün olarak hepsine aynı derecede detaylıca analiz etmesi mümkün olmadığından ancak müziğin kendi içinde branşlaşmasıyla incelenebilmesi mümkündür. Araştırma alanlarının yakınlığından ötürü etnomüzikoloji ve müzik sosyolojisinin yaklaşım ve yöntem gereçlerinin diğer müzikoloji alt disiplinleri açısından en yakın olanlar oldukları belirtilmiştir. Etnomüzikoloji sadece daha detaylı analiz için dar ölçekte çalışma yapmaktadır.

Müzik-din ilişkisini tasavvufi anlamda ney enstrumanı üzerinden analiz etmiştir. Ney enstrumanının kutsaliyeti, tasavvufi öğretilerin yaygınlaştırılmasıyla daha çok belirginleşmiştir. Ruh ve maddenin biraradalığını sembolize eden bu enstruman, ezoterik öğretiler içerisindeki ruh ve madde düalizminden doğmuştur. Makalesinde tasavvufi anlamda her nesnenin canlı olması tartışılmış ve bu durum düalizm ile açıklanmıştır. Bu anlayışa göre de Tanrı-insan-evren özdeştir ve bu durumda ruh ölümsüzdür (Mustan Dönmez, 2018).

Ağıt, Şiir, Kadın adlı kitabında Temizyürek (2019), şiirin kaynağını sorgulamak ile çalışmasına başlamış; ağıdın şiir ile bağlantısı, şiire nasıl kaynak olduğunu, destandan hikâyeye, ninniden masala, sözel ve yazınsal edimleri beslemesinin örneklerini sergileyerek, her kültürde benzeri yaşanan evrensel töresini tarihi kaynaklar ışığında açıklamıştır. Bu anlamda ilk söz olarak şiirin kaynağına eğilmiştir. Şiirin kaynağının dille mümkün olduğu ve dilin de birarada yaşama olgusundan geliştiği belirtilmiştir. Sözlü tarihin, dolayısıyla sözlü kültürün bu noktada ilk verileri sunacağını fakat toplumsal örüntülerin ve ataerkil yapının sözlü kültürü saptırdığı düşüncesine sahiptir. Buna rağmen şiirin ilk kaynaklarını diyalektik olarak analiz ederek bazı yargılara varmıştır.

Yapılan kimi araştırmalara dayanarak şiirin ilk insanların büyü törenlerinden doğduğunu savunmuştur. Büyüsel olan bu sözlerden şiirin doğmuş olma ihtimalini değerlendirmiş fakat bir olasılık olduğunu ve başka olasılıkları da dikkate almak gerektiğinin altını çizmiştir. Şiir ve ağıt bağlantısı kurarak aslında şiirin ağıttan, ağdın kadın feryadından, acının söze bürünmesinden oluştuğu, dolayısıyla ilk şiirin kadın edimi olduğunu belirtmiştir. Sanatın acıdan doğduğu mottosunu emsal göstererek, kadının geride kalan olduğu ve acıyı, ölüm duygusunu ve kaybı yaşayan olduğuna değinmiş, dolayısıyla bu nitelikler düşünüldüğünde ağdın kadından gelmesini akla yatkın görmüştür.

Kaybın ardında dile getirilen, geride kalanların sözü olarak ağdın tanımlamıştır. Ölüm ile kaybedilenin geri dönülmezliği, John Berger'in sözüyle bütünleştirmiş ve “şiirin yitirilen bir şeyi bize veremeyeceği, ancak yitirilen şeyle aramızda oluşan ayrılığa sembolik yapısında yaşatarak karşı çıktığı” vurgulanmış, bunu da hayatımızdan koparılan şeyleri sürekli olarak bir araya getirmekle yaptığını belirtmiştir.

Ağdın dilinin kadına ait olduğunu belirterek, sınıfsallığın ilk çağlardan itibaren olduğunu ve ilk sınıfsallığın dilde ortaya çıktığını, bunu da mağara içinde ve mağara dışında olmakla belirleyen yazar, mağara dışına ava giden erkeğin vahşi hayvanların saldırısı sonucu geri dönmemesi sonucu, kadının çaresiz kaldığı için dövünerek ağıt yakmaya başladığı düşüncesine bağlamaktadır. Kadın ve erkek arasında oluşan sınıfsal gerilim biraz da içeride ve dışarıda konumlanmanın tarihinden beslenir. Bunun gibi anlatıların erkek diliyle aktarılmasından ötürü, kadını hapsedtiği ve yeteneğinin üzerine konduğu aktarılmaya çalışılmıştır. Benjamin, kültür ürünlerinin barbarlık belgeleriyle dolu olduğunu, Sokrates'in kadınlara hayran olmasına rağmen aleyhlerine sürekli yazdığı ve bu paradoksal durumların günümüze kadar kadın aleyhine sonuçlar doğurduğunun altını çizmiştir. ‘Başlangıçta Kadının Sözü Vardı’ diyen Temizyürek; Kadınların imgesel olarak olumsuz, ürkütücü biçimde yansıtılmasının sayısız örneği olduğunun altını çizmiştir.

Yunan mitolojisindeki manipüle karakter olarak görülen “Sirenler”i de bu bağlamda ele alıp incelemiştir. Bu belirlenimlerini kadın lehine oluşturan yazar, başlangıçta kadının sözü vardı düşüncesini pekiştirmek için kurguladığı düşünülmektedir.

Somut kanıtları mitolojiden, hikâyeden yararlanarak bunu mitoloji üzerinden aktarma yoluna gitmiştir. Bu bağlamda Yunan mitolojisindeki esin perilerinin, Dokuz Mousa'nın (Mousai) hepsinin de kadın olması, bu sözün doğruluğu için kanıt sayılabilir. Virginia Woolf'un erkek egemen dünyaya katlanamadığı için intihar eden önemli bir bilinç akışı uzmanı ve romancı olduğunu ve yazdıklarının bu erkek egemen dünyada karşılık görmemesine hayıflandığı belirtilmiş ve intiharından bu düzeni sorumlu tutmuştur. Woolf ile bağlantılı biçimde "Evdeki Melek" sözüyle gündeme gelen Fatma Aliye Hanım'a da değinmiştir. Babası tarihçi Cevdet Paşa'nın desteğiyle kendini iyi yetiştiren Fatma Aliye Hanım, yazma yeteneğinin babası tarafından farkedilmesiyle birlikte bir roman yazmaya karar verdiğini belirtir. Babasının gölgesi ağır olduğu için özgürce yazamadığını ve tek başına bir roman yazmak için de uzun süre kocasından izin beklemek zorunda kaldığına değinmiştir. Virginia Woolf'ün öldürmek istediği *Evdeki Melek* rolünü Fatma Aliye'nin gönüllü kabul ederek meziyetlerini körelttiğinden söz etmiştir. Dönem koşulları gereği evdeki melek rolünden sıyrılabilen Fatma Aliye Hanım, en sevdiği tarafından bu yeteneği yok sayılarak değersizleştirilmiştir.

Gılgamış mitinin de yanlış okunduğunu ve ağıt yakan kadının çok önemli bir figürken önemsiz gösterildiğini aktarmıştır. Ağıtın geride kalanın, ölüp kaybolana seslenişini anlatan şiirler olduğunu ve bu seslenişin de şiirin kaynağı olduğunu belirtmiştir. Temizyürek (2019), şiirin ağıttan doğduğu ve ağıtın geri gelmeye bir sitem içerdiği varsayımından hareketle, kadına ait bu dilin diğer türler gibi erkek egemen sistem tarafından yadsındığı ve kültür taşıyıcısı kadının bu meziyetlerinin toplumsal kalıpyargılarla elinden alındığını öne sürmüştür.

'Dişil Dil': Bir Örneklem Olarak 1990'larda Türk Edebiyatında 'Kadın' Şairler' adlı Yüksek lisans tezinde Atayurt (2009), Kristeva'dan yola çıkarak şiir dilinin izini sorguluyor. Annenin yaratan olduğu savından hareketle anne karnında bir dönem geçiren insanın, annenin vücudunda (le corps de la mere) ilk ritimleri, sesleri ve hareketleri de aldığı ve temel kaynağın anne olabileceği görüşündedir. Kristeva'ya göre anne bedeni kültürden önce tanımlanmış ve bazı anlamlar yüklenmiştir. Kültürün erksel olduğu ve kadını kültür öncesiyle tanımlayarak sınırladığı görülüyor. Kadın ve erkek arasındaki farklılığın dilbilim ve psikanalizle sentezlendiği kuramında, bu farklılığın dilde nasıl temsil edildiğini konu edinmiştir. Bu farklılığın dil ile oluştuğunu iddia eden

yazara göre, farklılığın kaldırılmasının da ancak dil ile mümkün olabileceği vurgulanmıştır (Atayurt, 2009: 15). Kristeva'ya göre dilin ritmik, müziksel boyutu semiyotikten gelir ve sembolik içinde simgeselleştirme, anlamlandırma ve temsil işlevini üstlenir. Kadınların sembolik düzene geçişinin erkeklere göre daha karmaşık olduğu çünkü erkeğin sembolik kadının imgesel olduğu savunulmuştur. Kadının ataerki dilini taklit ederek kendini yansıtmayı erkeklere bir başkaldırı olarak görülmüş ve erkeklerin kurduğu düzenin kadını küçümseyen taraflarıyla kendilerine gösterilmesi ise bir savunma mekanizması işlevi yüklediklerini göstermektedir (Atayurt, 2009: 26).

Irigaray'a göre erkeklerin rahatlığını sağlayan bu ataerki düzen, erkekleri baş köşeye oturtmuş ve kadını etrafında döndüren bir metaya çevirmiştir. Sandra M. Gilbert, Yeni Doğan Kadın'a (The Newly Born Woman) yazdığı giriş yazısında Cixous ve Catherine Clement'in kadınlarını şöyle tanımlar: Vahşet içinde ağlayan sesler. Dans eden, gülen, haykıran, ağlayan bir bedenin sesi. O kimin? Onlar diyor ki, o ses kadının, henüz doğmuş ama geçmişe ait, sütün ve kanın sesi, bir ses susturulmuş ama vahşi (Atayurt, 2009: 30). *Kurtlarla Koşan Kadınlar* kitabında Clarissa P. Estés (2003)'de kadının benzer yankılarını kitabında işlemiştir.

Robin Lakoff ve Dale Spender dil teorisini hâkimiyet üzerine kurarlar onlara göre, 'kadınlar' kendilerine has bir cinsiyet ağzına (genderlect) sahiptirler. Bu dil çekimser özellikler gösterir. Yani erkeklerin kullandığı dile göre daha tereddütlü, daha az akıcı, daha az mantıksaldır (Atayurt, 2009: 45-46). Bu durum da normu yıkan bir anormallik şeklinde açıklanır. Toplumsal cinsiyet eksenine taşınan bu savla, asıl üzerinde durulması gerekenin erkeğin değil kadının davranışı ve söylemi olduğu belirtilir. Bu bağlamda kadın gibi yaşamayı, söylemeyi, yazmayı konu edinen bu teori ile kadının öz ürünlerine ulaşılacağı iddia edilir (Atayurt, 2009: 47). Şiir yazmanın doğum ile ilgili olduğu ve bu durumda erkeklerin kadınla yarışabilecekleri bir özelliği olmadığından, boşa kürek çektikleri belirtilir. Bejan Matur da tekrar başa dönüp ilk kodlara bakmanın önemli olduğunu vurgular. Bu ilk kodlarda da ilk şiirin annede olduğu iddia edilir (Atayurt, 2009: 90-91). Matur'un söyleminde kadın ve doğa özdeşliği görülür, dolayısıyla kadın-doğa ilişkisini savunduğu söylenebilir.

Betül Tarıman da çalışan kadına yüklenen aynı zamanda ev içi görevlerinin, ‘modern’ hayatın bir dayatması olan çalışan kadın imajının, anneliğin kutsallığı mitinin ona yüklediği ağır yükün farkında olarak kadının teslimiyetini gösteren bir durum olduğunu belirtir.

3.1.2. Kadın Yaratımı Sözlü Şiirler ve Ağıt Yakımının Etnomüzikolojik Yapısı

Müzik, Etnomüzikoloji, Ekomüzikoloji vd., Çalışmalara Toplu Bir Bakış

Adem ile Havva’dan bu yana feryat figan dalganarak günümüze gelen ağıt, kadın acısının ve isyanın da ilk şiir dizeleri, ilk müzik ezgileri olarak görülmektedir. Çoğu Feminist araştırmacının ilk şiirin kadının çığlığından ortaya çıkmasını savunduğu gibi, biz de ilk ezginin de bu acı çığlık sonrasında oluştuğunu iddia ediyoruz. Sanatın acıdan ortaya çıktığı görüşünden hareketle şiir ve müziğin ilk oluşumunun kadın tarafından, kişinin ve doğanın katledilmesi sonucu ve doğal yollardan ortaya çıktığı görüşlerini paylaşmaktayız. Kadının müzik icrası içinde bulunduğu doğal ve kültürel ortamın yaratıcılıktaki rolü üzerine tartışılıp ağıtlar özelinde açıklamalar yapılmıştır. Ayrıca Ekomüziğin, müzikoloji bağlamında incelenmesi, sözlü ifade edilen ezgi/metin incelenerek doğa ile ilgili ses ve sözlerden elde edilen veriler ışığında açıklanmaya çalışılmıştır. Ağıtların resitatif ve çoğu zaman anlamsız gibi görünen müzikalitesinin bu açıdan incelenmesi önem arz etmektedir.

Türklerin ilk ağıtında Çinliler bu ağıtları kurt ulumasına benzetmişlerdi. Yunan ölüm ritüelinde de bireysel feryatların kaz seslerini andırdıklarını, doğaçlama olan bu performansların Gorgon’un Pythian 12’deki feryadı olduğu ve tipik olarak ölümlerin akraba kadınları tarafından yakıldığı, diğer yandan genellikle profesyonel şarkıcılar tarafından söylenen daha gösterişli, kolektif threnolar olduğu belirtilmektedir. Benzer taklit ve yankılar günümüzde de ağıt yakılırken ve derin bir acı hissedilirken yankılanmaktadır. Ölüm gibi doğal bir olayın, kayıp kişinin uğurlanmasında doğa ile bütünleşen söz ve ezgi ile gerçekleşmesi, ekolojik müzikoloji pratiğinin gelişmesine katkıda bulunacaktır. Ekolojik bilgeliği kodlayan ağıtlar ve ritüelleri aracılığıyla kültürel sürekliliğin devamı bu aktarıcılar vasıtasıyla gerçekleşmektedir.

Türk Edebiyatında Mersiyeler adlı makalesinde Stebler Çavuş (2008), Mersiyeler, kaybedilen kişinin ardından söylenen ve kişiyi anmak amacıyla okunan ve genellikle methiyelerle düzenlenen, neredeyse her toplumda zorunlu olarak meydana gelen aynı zamanda doğal bir ihtiyaçtan kaynaklanan nazım türüdür. Mersiyeler ölenin ardından söylenen estetik şiirlerdir. Günümüzde, ilk zamanlarda söylenen sagular gibi gelişigüzel söylenmemekte, estetik kaygılar güdülerek yazılmaktadır. Divan şiirinde görülen bu türler eski zamanlarda “yoğ” törenlerinde söylenirdi. Arapça “resâ” kökünden gelen mersiye, ölenin ardından onu iyilikleriyle yâd etmek anlamında kullanılır. Ölen bir kimsenin ardından üzüntüyü dile getiren manzume veya lirik şiir olarak ifade edilmektedir.

Halk edebiyatında yakılan ağıtlarla şekli hususiyetler dışında ortak birçok yönü vardır. Ağıt ve mersiye türünden iki şiir çeşidi olarak ölenin ardından yazılır, ölümün verdiği üzüntü dile getirilir (Stebler Çavuş, 2008: 131-132). Mersiyelerde dikkat çeken bölümler vardır ve bu bölümler diğer lirik şiirlerden ayrılan yönüdür. “Dünya ve felekten yakınma, övgü, dua” gibi bölümlerin varlığı sorgulama ve mutlak teslimiyet içerdiği görülür. Felaket ve olumsuzlukların da bir sebebi olduğu düşünülür ve görünmeyen bir kutsal güçten geldiği düşünülerek isyan edilmez (Stebler Çavuş, 2008: 133). Mersiyelerde “feleğe kafa tutulur”, hatta mersiye türünden eylemsel tavır içinde olan şekilleri çoktur. Felek ve kadere yükleme yapma ağıtların birçoğunda görülen niteliklerdir. Mersiyede de görülmesi dolayısıyla ortak özellikleri olarak görülmektedir.

Bir kayıptan sonra birey ve toplum için önemli birini artık göremeyeceğini düşünmek tüm insanların en çok etkilendiği hadiselerden biridir. Bu etkilenmenin dışavurumunun en estetik hali manzumelerle ifade yolu bulur. Bu etkilenmelerin manzum şekilde dışa vurulması çeşitli isimlerle (sagu, ağıt, mersiye vb.) anılır. Tarihte insanoğlunun manzume olarak söylediği ilk ürünün bu türe ait olduğu bilinmektedir. İlk mersiye Arap kültüründe ortaya çıktığı, hatta kadın şair olarak bilinen ve peygamberimiz Muhammed’in de dinlerken hüznünlendiğini belirttiği manzum şiirlerin kadın Hansa tarafından icra edildiği belirtilir. Hansa, ilk mersiyesini bir kabile mücadelesinde kaybettiği iki kardeşinin acısıyla söylemiştir. O dönem mersiyelerde uhrevi hayattan söz edilmediği hatta ölenin intikamının alınması gerektiği mersiyelerde dillendirilir.

Anadolu’da ise mersiyelere ait ilk örneğin XIV. yüzyılda Germiyan beyi Süleyman Şah’ın ölümü üzerine Ahmedî’nin yazdığı mersiye olduğu belirtilir. Bu mersiye daha sonra yazılacak mersiyelere de örnek olur.

Zamanla ölüme karşı derin düşünme ve korkma düzeylerinin değişmesiyle mersiyeler de farklılaşmaya başlar. Artık ölenden çok ölümün kendisi şiirlere konu olur ve bireysel trajediler mersiyelerde sergilenir. Yazar çalışmasında Tarhan’ın “Makber” isimli şiirinin buna ilk örnek olduğunu belirtmiştir. Mersiyelerin değişmesiyle toplumsal olaylar ve kolektif çekilen acıların yanı sıra şairin kendi dünyasını, kendi acısını ifade eden şiirlerin de ortaya çıktığını belirtir. Değişen mersiyelere örnek olarak Recâizâde Mahmud Ekrem’in “Ah Nijâd” ve “Şevki Yok” isimli şiirleri örnek verilmiştir. Diğer sorgulama şekli ise ölenden çok ölümün, şairlerin felsefik düşünceleriyle sorgulanmasıdır. Form olarak her yüzyılda değişen mersiye, sürekli değişmekle ve dönüşmekle birlikte her yüzyılda varlığını devam ettirebilen önemli bir edebi türdür (Stebler Çavuş, 2008: 136-137).

Din ve Fenomenoloji, Mircea Eliade’in Eserlerine Toplu Bakış adlı kitabında Tacou (2000), ölmüşlerin anılarını yaşatan şiirlerin ilk zamanlardan bu yana farklı şekillerde söylendiği belirtilmiştir. Bu kişiler ağıtçı, falcı, büyücü gibi isimlerle bu işi yüklenen gizemli kişilerdir. Ölünün arkasında yakılan ağıtların aynı zamanda ölünün ruhunu da yöneten bu kişiler tarafından yönetilmesi, ona daha özellikli bir yer vermiştir. Perilerin de göğüslerini dövüp bu ayinsel ağıt törenine eşlik ettiği belirtilerek, gizemsel/mistik yönü vurgulanmıştır. Bu tür şiirler, doğa’nın sesini işiten Ophelie’ye kadar sayısız başlıklar taşıyan ölmüşlerin anılarını yaşatan lirik şiirlere kaynak oluşturduğu iddia edilmiştir (Tacou, 2000: 105-106). Eliade, aynı düşüncüyü başka bir yerde şöyle açıklar; şiir, dili yeniden yapar ve uzatır; her şiirsel dilin gizli bir dil olduğu belirtilerek, kişisel mistik deneyimlerin karanlık dünyasında ortaya çıktığı öne sürülür (Tacou, 2000: 115).

Şamanlar tarafından söylenen ve çeşitli ruhsal durumlara girip çıkmakla sağlanan bu şiirlerin, Şamanın yönünü kaybetmemesi için kurallarıyla gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bu durum bilinçaltıyla yolculuk anlamına gelen ve Jung tarafından bu bilinçaltında işlevsel olan karanlık gücün “gölge” olduğu ve onunla yüzleşildiği belirtilmektedir (Tacou, 2000: 117). Eliade, bu tür davranışsal farklılıkların psikeden

kaynaklandığını ve kuramını oluştururken psikanalist verilerin sunduklarından yararlandığını göstermektedir. Anlaşılması zor olan bu eylemlerin, arkaik kültürlerin anlaşılmasında örtülü psikeyi meydana getiren imgeler, düşler, mitoslar ve semboller aracılığıyla açıklamaya çalışır (Tacou, 2000: 120-121). Saf halde bulunan bu imgelemlerin gerçek manada kutsalla ilişkili olduğu belirtilmiş ve onlar aracılığıyla ebediyet ve ilahi gücün nasıl anlamlandırıldığının anlaşılmasına başlandığını vurgulamıştır.

Tanrı dünyayı yarattıktan sonra geri çekilir ve günümüzdeki ruhbilimcilerin bu olayı insan zihninde imgelerden çözerek bir nevi bu yaratımı tekrar gerçekleştirdiği belirtilir. Psikanalistler imgelemin, hayatta sanıldığından çok daha büyük bir rol oynadığını keşfederler. Çünkü tüm ruhsal hastalıklar bu imgeleme ile başlar yine onun aracılığıyla tedavi edilir (Tacou, 2000: 138-139). İmgelemin yaratıcısı olarak da kadın gösterilmektedir. Dolayısıyla kutsal ve profan birbirinden farklı cinslerde ortaya çıkmaktadır. Kutsalın kadında tezahürü birçok yazında tartışılıp savunulan bir görüştür. Varlığın ifşası olan kutsalın, dünyaya ait olmayan bir güç olduğu ama insanı uzaktan etkilediği belirtilmiş, dünyayı aşan bu gücün etkileri araştırılmıştır (Tacou 2000: 144-145).

Musiki Sanatı adlı kitabında Özışık (1963), doğal seslerin tabiattan alındığı, musikin zamanla insan ruhu üzerinde büyüsel bir güce sahip olduğu ve sözden daha etkili tesir ettiğini aktarmıştır. Tabiatta da görülen güzelliklerin yanı sıra görülmeyen doğaüstü güzelliklerin musiki ile açığa çıktığı ve insan ruhunu bu görülmeyen ama hissedilen güzellik ile buluşturup ruhunu ıstıraptan arındırdığını açıklamıştır. Bu etki tamamen sihirselsel bir etki olarak görülmektedir. Madde dünyasının ses yoluyla mana dünyasına açılan harikulade bir penceresi olarak görülmektedir. Bunu da musikin ilahi kudreti olarak görmekte ve tanımlamaktadır (Özışık, 1963:17). Bu kapsamda değerlendirmelerde bulunan Colombe (2006), müziğin insan ve hayvanlar üzerindeki etkilerini, tarihin ilk döneminden itibaren irdeleyerek açıklamıştır. Müziğin etkisine dair görüşlerini, dünya kültürlerini inceleyerek ve aktarılan anlatıları değerlendirerek savunmuştur.

Müzikoloji ve Kaynakları adlı kitabında Uslu (2014), Halk inançları ile müziğin ilişkisini sosyologlar, doğa olayları karşısında çaresiz kalan ilkel insanların, doğru sandıkları tecrübeler sonunda ortaya çıktığına inanmasıdır şeklinde açıklar. Kutsal kitaplarda haklarında bilgi verilen Habil-Kabil olayına bağlayanlar da vardır. Buna göre aynı kızı seven Habil-Kabil arasında başlayan sürtüşme ve rekabet, babalarının önerisi ile adak sunmaya kadar gider, adağı kabul edilmeyen Habil, Kabil'i öldürür. Bu durum kabilesinin onu üstün, güçlü insan kabul etmesiyle başlayan liderliğine, onun yaptığı törenlerin kabilesi tarafından kabulüne kadar gider.

Çok sonraları peygamberlerin öğrettikleri, Harut ve Marut adlı iki meleğin öğretileri ile büyü gelişir. İlkel kavimlerden modern toplumlara kadar her kültürde büyü vardır. Havas, hurifiyye, maji gibi kelimelerle ifade edilen büyü'nün dua törenlerinde ritmik hareket veya kelimelerle yapılması, daha sonra müziğin buna karıştırılması ile zenginleşmiştir. Çok çeşitli dillerde yazılan ve genellikle dini inanç haline gelmemişse - Budizm'de olduğu gibi- yasaklandığı için büyük gizlilikle varlığı devam eden büyülerin farklı topluluklarda görülmesi mümkündür. Şekillere ve harflere dayalı Musevi büyüleri Avrupa ve İslam ülkelerinde görülmektedir. Bir başka teoriye göre büyü, insanların bilgi ve doğru inançlarla donatılmamaları halinde, insanların doğru sandıkları duyum ve tecrübeleriyle ortaya çıkmaktadır. Modern toplumlarda batıl inançların görülmesi gibi bir durumdan söz edilmiştir. Yani hâla insanların özellikle kadınların sahneye çıkarken üç defa tahtaya vurmaları, kulaklarını çekmeleri, edindikleri bazı tecrübelerle olayların umdukları gibi olması sebebiyle devam eden büyüsel inançlardır (Uslu, 2014: 180). Bu inançların sürekliliği dolayısıyladır ki kadının gizil büyüsel güçleri kullanma genetik davranışlarının devam ettiğini göstermektedir.

Alevilik - Müzik İlişkisine Yönelik Fenomenolojik Bir Yaklaşım (Tunceli Örneği) adlı makalesinde Erdoğan vd., (2020), sembol içinde bulunduğu koşullar çerçevesinde anlam kazanan ve çift yönlü bir değer atfedilen bir kavramdır. Bireysel ve kolektif anlamda değişen bu anlamların kültürle bağlantılı işaretler olduğu üzerine durulmuştur. Sembolün neyi ifade ettiği ise anlamın bağlam içindeki devinimiyle anlaşılabilceği savunulmuştur.

Müziğin sembolik dilinden faydalanarak Alevi kültürü içindeki anlamı ile diğer kültürlerdeki anlamının farklı olduğu çeşitli gerekçelerle açıklanmıştır. Simgesel yönünün çok önemli düşüncelere yol açtığı bu kültürel bağlamlarda, müziğin kutsalla bağlantılı bir sembolik yapı inşa ettiği söylenebilir (Erdoğan vd. 2020: 84). Dil ile sembolik yapının bu tür farklı kültürlerde anlaşılmasıyla bu anlamlandırmanın nasıl gerçekleştiği bağlam içinde yorumlanabilir. Dilin aktarımdaki önemi vurgulanırken aynı zamanda simgesel kültürdeki bağlamlarına görünürlük kazandırdığını belirtmiştir.

Dil ve müzik ilişkisinde, dilin çözülebilir bir dizgede olmasından kaynaklı, belli kuralları takip ederek anlamanın olası olduğu, fakat müzikte bu anlamı kavramak biraz çaba harcanması gerektiği vurgulanmıştır. Bu durumda müziğin daha geniş kapsamlı ve dili de kapsayan özellikli yapısı olduğu söylenebilir. Bu kapsamın bilme, hatırlama üzerindeki etkisinin sürdürülebilirlik açısından önemli olduğu görülmüştür. Tüm bu örneklerle ifade edilmek istenen düşünce şudur: Müzik, sözlü kültürlerde belirli bir anlatım şeklinin, belirli bir söyleme biçimiyle, geleneksel iletişim süreçleri dikkate alınarak aktarımının geleneksel yollardan sağlanmasıdır. Anlamanın oluşması performansla sağlanır. Bu performanslara vesile teşkil eden bağlamın kendisidir. Bağlamın, dolayısıyla mekân tasarımının nasıl bir algı oluşturacağı da verilmek istenen mesajla belirlenir (Erdoğan vd. 2020: 86-88).

Müzik ve inanç ilişkisi Alevi kültürü bağlamında açıklanmıştır. Müzik ve varlık arasındaki ontolojik ilişki bu bağlamda karşılaştırılarak Alevi müziğinin inançsal bağlamları belirtilmiştir. Alevi müziğinde makamsal yapı ve oluşturduğu işitsel etkiyle, ortak kültürel bağlamın kimliksel fenomenolojisini çizmektedir. Makamsal düzendeki her bir perdenin inançla bağlantısı vurgulanmış ve bu “ruh” olarak gösterilen perdelerin aynı zamanda mekânsal zemini de olduğunu işaret etmiştir. Yapısal formül, sözü edilen kültürel müziğin, belirli bir makam ve kültürel anlayışın sonucunda ortaya çıkmaktadır. Özgün bir müzik yapısı ortaya koyan bu yaklaşım ile söz-anlam ilişkisinin de kodlandığı kültüre özgü karakteristik bir yapının ortaya çıkması sağlanmaktadır.

Makamlar kültür içinde tanımlanan ve hatırlamayı destekleyen yapısıyla kültürün aktarımında işlevsel olan araçlardır (Erdoğan vd. 2020: 95). Alevi kültüründe müziğin inançsal bağlamda önemli olduğu ve hatırlanması istenen olayları hatırlama konusunda destekleyici olduğu belirtilerek kültür içindeki simgenin açıklanmasına da önemli katkılar sunduğu belirtilmiştir.

Müzikal Nakışlar adlı kitabında Said (2006); müziğin kültürel bağlamlarda işlevselliği ve edebi yönü üzerinde durarak, bireysel yönünün de performans aracılığıyla üretime katkıda bulunduğu ve üretim gerekçelerine göre anlamlandırılan bir sanat olduğunu vurgulamıştır. Joyce ya da Mallarme gibi dünya insanların bile müziği indirgemeci bir yaklaşımla ele almadığı, müziğin ideolojik ve psikolojik etkileri üzerinde önemle durduğu örneğinden hareketle, bu alanla ilgili herkesin bu tür ayrıntıları görebilmesi için yapması gerekenin bu olduğunun altı çizilmiştir.

Önce Müzik Vardı adlı makalesinde Takış (2012); müziğin etki gücü araştırılarak öncelikle müziğin niye sevildiği ve bağımlılık derecesinde nasıl bizi etkisi altına aldığı sorgulanmıştır. Bu sorularından hareketle, insanın ruhsal yapısıyla özdeş olan fakat anlamlandırılmayan bir bilinçaltı ülkesine benzetebileceğimizi söylemektedir. Yeryüzüne yayılan ve tüm evreni kaplayan bu hoş seda ve umut, bilinçdışının bu geniş topraklarında yeşerir. Tekrar ile nakaratın oluşması ve bunun da yalvarışın yinelenmesi doğurduğu söylenebilir. Tüm bu terennümler varoluşsal acının katharsis yoluyla giderilmesidir. Sınırlı bir zaman diliminde müzik hafızanın boşluklarına serbestçe sarkabilen bir güce sahiptir. Bir sesin bizde uyandırdığı etki, sadece bizi etkileyen ve bir devin uyanmasına sebep olan bu tını ile özel bir an veya mekân canlanabilir ve bu anın uyanmasıyla çok daha ötesi de görülebilir. Terapi anlamında müzikten bu denli faydalanmanın en önemli gerekçelerinden biri de kişisel tarihimize tuttuğu bu ışıktır.

Schopenhauer Felsefesinde Müzik adlı makalesinde Aktaş (2012); müziğin evrensel olduğunu çünkü müziğe atfedilen anlamlar ve müzikal zevklerin değişebildiği halde müzik yapma ihtiyacının hiçbir toplumda değişmediğini, bu yüzden evrensel bir ihtiyaç olduğunu iddia etmiştir. Dünyanın, zıtların birliğinden oluştuğunu ve bunu müziğin tek başına kanıtladığını da armoninin tersine işlemesinin harmoniyi oluşturması gibi açıklamış, bu zıtlığın evrenin yaratılışından tutun da mitlerin oluşumuna kadar etkili

olduğu belirtilmiştir. Pisagor kuramını bu doğrultuda geliştirmiş, evren ve matematik ile ilgili fikirleri müziğe bağlayarak açıklamış ve ortaçağın sonlarına kadar bu düşünce Batı düşüncesinde etkili olmuştur. Yunan mitolojisinin oluşmasında müziğin çok büyük etkileri olduğu vurgulanarak, alalade bir işlev yüklenmediği, gerçeklere ulaşmak için çok önemli bir vasıta olduğu vurgulanmıştır (Soykan, 2012: 48-49). Pisagorcular bu etki gücünden faydalanarak müziği psikoterapide kullanmışlardır. Hastalara belirli zamanlarda uygun müzikler dinletilerek etkisi gözlemlenmiş ve rahat uyudukları, güzel düşler gördükleri ve uyandıklarında da kendilerini daha enerjik ve iyi hissettiklerini deneylemişlerdir (Soykan, 2012: 49-50).

Schopenhauer, müziğin bileşenlerini evrenin çeşitli durumlarına benzeterek bas seslerin cansız doğayı ve evrenin kütlelerine benzerliğine ve armonik, melodik ve ritmik yapısının evreni de çözmede etkili olduğu belirlenimlerini paylaşmıştır. Bir ses duyduğumuzda ardında gizlenen diğer sesler de tınlarsa bunu Schopenhauer, gezegenler arasında vücut bulan diğer nesneler ve bedenlere benzetir. Melodinin ana sestem uzaklaşmasıyla gerginlik oluşur. İnsan da düzenden eksilmek kaydıyla düzensizliğe geçişte aynı duyguları duyumsar. Melodiyi insanın bilinçdışına benzetir ve bu sayede en gizli arzuları ve sırlarının açığa çıkabileceğini iddia eder.

Schopenhauer, analojisini müziğin ritmik yönüyle sürdürür. İnsan çabası ve uğraşlarını belirten ritim, Schopenhauer'a göre; ağır, acı dolu akorlarla ilerleyen ve nihayetinde ana sese dönen bir melodi, insanın zorluklar sonrası elde ettiği tatmin duygusu gibi görmektedir. Bu sesin ana sese ulaşması gerekir, ana sese ulaşmakta gecikirse bir gerginlik oluşacağı ve bunun da insan istencinin tatmin edilmesinin gecikmesi olarak açıklar. Müzikteki nuansların da yaşamın nasıl ilerlediğini belirtme noktasında işlevsel olduğu belirtilerek, önemli nuans etkisiyle birlikte açıklamıştır. Allegro maestoso, nuansı görkemli ve canlı tempo yarattığı için dans ve hayatın eğlenceli tarafını betimlemekte, adagio (ağır tempo) ise yüce hedeflerin olduğu, basit mutlulukların ötesinde derin bir uğraşı gerçekleştiğini göstermektedir (Soykan, 2012: 66). Hayatın akışı içinde vuku bulan tüm olguların müzik içinde ifade edilebileceği vurgulanarak, müziğin nağmelerinde hem yaşam hem ölümün ifade edilebileceği ve etki derecesinin neredeyse tüm toplumlarda aynı olduğunu derin bir felsefik ifade aracı olduğunu belirtmiştir (Soykan, 2012: 67, aktaran; Aktaş, 2012).

Seslerin Sözcüklerindeki Müzikten Sözcüklerin Seslerindeki Müziğe adlı makalesinde Öztekin (2012); varoluşun kaynağında ritim ve ses olduğunu, dolayısıyla bu niteliklerin anlaşılmasıyla insan ruhunun ve anlamlandırma biçiminin anlaşılabilceğı belirtilmiştir. İlk sesin ‘ol ’ emri ile gelmesinden hareketle, müziğin sırrını çözebilenlerin evrenin de sırrını çözebileceğini öne sürmüştür. (Öztekin, 2012: 74). İlk ses ile ilk beden hareketi de evrenle birlikte titreşir ve insanlık var olduğundan bu yana aynı etki-tepki sistemindeki bir senkrona sahiptir. Her sanat alanında ritmin bulunduğunu çeşitli alanları örnek göstererek açıklamıştır. Ortak niteliklerin de paylaşıldığı belirtilerek ritimdeki bu ortaklığın dilde, müzikte ve şiirde olduğunu, bunun da hareket-diziliş-denge-uyum gereğı oluştuğunu belirlemiştir (Öztekin, 2012: 78-79). Dildeki tonlamaların müzikal olmasının sebebi, beyindeki konuşma merkezi ile müzik merkezinin aynı lobda yer almasından kaynaklanmaktadır.

Ritmin gücünü artıran şey yineleme/tekrar’dır. Algıyı da kolaylaştıran bu tekrarlar sayesinde ifade ve amaç vurgulanırken kolaylık sağlar. Örneğin insan beynindeki alfa ve beta noktalarını uyararak harekete geçiren terapi müziklerinin yaydığı frekans böyledir (Öztekin, 2012: 82). Seydî, müzikte “gizli sırlar” olduğunu ve üstadların vasiyetleri gereğı bu sırların ifşa edilmediğı, müziğin gizli sembolik dünyasını hissedenlerin bu sırta vakıf olabileceğini belirtir. Aldous Huxley, müzik üzerine yazdığı bir denemede, müziğin “anlatılamayanı anlatmak” olduğunu ve esas amacının sesler marifetiyle sessizliğı başarmak olduğunu yazıyordu. Nevâ Kâr adlı makamsal eser de tam olarak bunu, yani sessizliğin mistik gücünü anlatıyor (Öztekin, 2012: 150).

Bir Güç Alanları Sistemi Olarak Müzik Toplum İlişkisi adlı makalesinde Bilir (2012); toplumun kendine has ritmik bir dinamiğı olduğu, dolayısıyla bu devinimin müzikal göstergelere uygun olarak oluştuğı öne sürülmüştür. Dilin nasıl toplum için vazgeçilmez bir önemi söz konusuysa, müziğin de anlaşılabilmesi için dilin olanaklarından faydalanmaya ihtiyacı vardır. Bu bağlamda müziğin yapısal unsurlarının sembolik ve imgesel olarak iki kategoride incelenebileceğı vurgulanmıştır. Müziğin varlık alanının genişlemesi ise bireysel alandan kolektif alana yayılması ile mümkündür. Müzikal alanlar doğada da içkin olarak yer aldığından toplumsal alanın ötesindedir (Bilir, 2012: 185-186). İmgesel alanın bilinçdışı alan olduğu belirtilmiştir (Bilir, 2012: 194).

Türkiye’de Aşıklık Geleneğinin Popüler Müziğe Etkisi adlı makalesinde Duran (2012); müzik tarihinin serüvenlerle dolu olduğunu ama çoğu zaman bu yolculukların yoksunluktan kaynaklandığını ilk belgelerden yola çıkarak öne sürmüştür. Yaratılışın ilk meydana gelmesinden tutun da doğadaki tüm oluşumların bu ses, melodi ve ritimden meydana geldiği belirtilmiştir. Kutsal olarak görülen ve ilk zamanlarda Şaman ile kutsaliyeti belirginleşen müzik, daha sonra Ozanlar ile yaygınlaşmış ve süreç içerisinde farklı kılıklara girerek, ilk zamanlardaki kutsaliyetinden sıyrılmıştır. İlk zamanlarda bu kutsal niteliği dolayısıyla belli zaman ve yerlerde ayinsel kullanıldığı ve günümüzde dünyanın her yerinde farklılaşıp çeşitlenen yapısıyla insanı etkilemeye devam ettiği vurgulanmış, hayatın ritmini ve dinamiğini en iyi yansıtan güzel duysal disiplinlerden biri olduğu görülmüştür (Duran, 2012: 226-254).

Gürültüden Müziğe, Müziğin Ekonomi Politikası Üzerine adlı kitabında Jacques (2005); bağlamında ve hayatın doğal akışı gereği oluşmayan her şeyin yapay ve uydurma olmasından kaynaklı geçici olduğu ve etkili olmadığı öne sürülmüştür. Bazı geleneklerin de bu doğrultuda icat edilerek oluştuğunu ve köklü bir ifade tarzına bu yüzden sahip olmadıklarını belirtmiştir. Bu tür geleneklerin de üçe ayrıldığı belirtmiş ve bunları; yapay cemaatler oluşturularak grup aidiyeti oluşturmaya çalışan veya sembolize eden gelenekler, kurumsallaşmayı sağlayan ve statüsü ile otorite ilişkilerini sağlamlaştıran ve bunu meşru olarak gösteren gelenekler olduğunu belirtmiştir. En önemlisinin de temel amacının toplumsallaşma, inançların, değer yargılarının ve davranış teamüllerinin aşılma ve aktarılmasıyla gerçekleşen geleneksel müzikle sağlandığı belirtilmiştir (Jacques 2005: 226). Geleneklerin müzik ve geleneğe has ritmik bir düzenle oluştuğu ve değişmesini de kültürün özünde olmayan, taklitle meydana gelme durumuna bağlamaktadır.

Yaratıcı Bir Kuvvet Olarak Ritmin Zaman- Mekânı Üzerine Düşünceler adlı makalesinde Erim (2012); sesin mekânsal ve zamansal olarak çift değerli yapısından söz edilmiştir. Mekânsal oluşunu bir alana konumlanmasıyla açıklamıştır. Müziğin ana niteliklerinden yola çıkarak müziğin bir zaman ve mekân meselesi olduğu vurgulanmıştır. Zaman ve mekân algısının birbirine bağlı olduğu, dolayısıyla birlikte ele alınabileceği ve bu olgunun “devran” sözü ile açıklanabileceği öne sürülmüştür (Erim, 2012: 252).

Serbest ritmin esrimedeki kendinden geçmenin verdiği bir ruh hali oluşturduğu, bu ölçüsüzlüğün aynı zamanda kuralsızlıkla bağdaşan özgür yönleri olduğu belirtilerek, serbest ritmin yaratıcı olduğu ve anarşik bir yapıya sahip olduğu vurgulanmıştır (Baker, 2011: 33). ‘Süre’ kavramının tartışmasını yapanın Henri Bergson (1911) olduğu aktarılmıştır (Erim, 2012: 253). İnsan doğada ne kadar özgürlükten yoksun ise kültür dünyasında o kadar özgürdür (Erim, 2012: 263). Kültür dünyasında mekanik bir düzen yoktur. Çoğu zaman bilinçdışı ve doğaçlama olarak doğaya eklemeler bu süre içinde yapılır. Doğaçlamanın tamamen bireysel iradeyle ilgili olduğu, İcracı ve hisseden arasında özerk bir alan oluşturduğu, dolayısıyla bu iradenin başkası tarafından istila edilmesinin onur kırıcı olduğu belirtilmiştir. Doğaçlamanın yaşamsal bir tavrı vardır. Hayat ileriye doğru yaşanması gereken, geçmişe doğru anlamlandırılması gereken bir olgudur (Gramsci’den aktaran. A.Swingewood, 1996; Erim, 2012: 275).

Müzik Etnolojisi adlı kitabında Simon (2016); makalelerden oluşan kitabında, Türkiye’deki etnomüzikolojik gelişmelerden söz etmektedir. Bu nedenle, Türkiye’de açıkta olan bir problemin tartışılması eksik kalmıştır: Halk müziği araştırmaları, müzik etnolojisi ve müzik tarihi ayrımı ve sınırlamaları eksik görülen yönleridir. Müzik etnolojisinde genel olarak müziğin tarihin ilk dönemlerindeki evrimi göz önüne alınarak incelenmiştir. Hornbostel, psikoloji ile ilgili yaklaşımları; sinestesi işitme psikolojisi ve fizyoloji -gestalt- psikolojisi ve fizyolojik akustiği, kısmen Max Wertheimer ile ortaklaşa yapmış olduğu çalışmalar kapsamında incelemiştir. Amaçları insanlığa ait kapsamlı bir gelişim tarihini dizaynetmek olan Curt Sach (1929) ve Marius Schneider (1934/35), geniş kapsamlı yakın metodolojik çalışmalarıyla, bu tarihe ve kültürel girişime katkı sağlamışlardır (Simon vd. 2016: 9). Alan P.Merriam (1964: 219-226), müziği fonksiyonlarına ayırmıştır: Duygusal anlatım, estetik haz, eğlence, iletişim, sembolik temsil, fiziksel tepki, toplumsal kaidelere uymaya zorlama, toplumsal kurum ve dini ritüelleri onaylama, kültürün devamlılığına ve istikrarına katkı, topluma entegre olmaya katkı olarak işlevlerini belirtmiştir. Bu durumda müzikal etkinlikler, aktiviteler veya davranış biçimleri; etnik grubun sosyal birliğini, bunların etnisitelerini destekliyor ve toplumsal varlığına katkı sağlıyor ise sosyal bir fonksiyona sahiptir. Müzik, birey için duygusal ifade biçimi veya psikolojik dengesini sağlamakta ise bu durum onun için ruhsal bir fonksiyondur.

Müzikal davranış biçimi din amaçlı düşüncelerden oluşur ve bunları destekler yönde gelişirse örneğin öngörölmüş kült faaliyetinin bir parçası olarak, bu durumda bir dinsel fonksiyon mevcuttur. Aynı durum büyüsel fonksiyon için de geçerlidir (Simon vd. 2016: 61). Metinsel analiz, şarkı sözlerinin müzikal önemini ve anlamsal içeriğini incelemektedir. Bu noktada şarkı sözlerinin hangi şekilde müzikal düzenlemeyi etkilediği veya etkilemediği, metnin müziğin arkasında mı yoksa önünde mi olduğu incelenmektedir. Alan P. Merriam (1964: 187-208) metinsel analizin birkaç önemli yönlerini saymıştır. Öncelikli olarak metinsel analiz, kültürel özelliği ve müzikal analizi bakımından önemi her kültürde farklı bir ağırlığa sahip olduğunu vurgulamıştır. Etnomüzikoloji, elementer ve evrensel insan davranış biçimi ile meşgul olmaktadır, bunun derin sosyal ve psikolojik alanda kök salmış olduğundan, araştırılması hususu büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda, biyolojik sabitle ve spesifik kültürel varyantları sorusuyla ilgilenmek gerekmektedir. Çok yönlü etnomüzikolojik çalışmalar; etnolojik yaklaşımlardan, müzik analitiği incelemelerinden fen bilimlerine kadar, klasik bilimlerin sınıflandırılması içerisinde; fen, beşeri ve sosyal, etnomüzikolojiye özel bir konum sağlamıştır (K.Egger, 1984, M.Weber, 1990, aktaran: Simon vd. 2016: 61-63). Müzik etnolojisi ile ilgili genel bilgiler veren diğer bir çalışma ise Bulgan (2016)'a aittir. Bu kitapta, Christensen'in 1958 yılında Türkiye'ye geldiği ve Hakkari bölgesinde araştırma yaptığı belirtilerek, Kürt müziğini kaydettiğini ve yerel müziğin Batı ile karşılaştırmasını bu kültür üzerinden değerlendirdiğini belirtmiştir (Bulgan, 2016: x).

Anadolu'da Bartok'un İzinde adlı kitabında Sipos (2009); Macar ve Türk Ağıtları karşılaştırması yaparak melodik benzerlikler üzerinden hareket etmiştir. Bartók Türk saha çalışmasında, kadınlarından türkü derleyemediği için sık sık yakınmıştı fakat Ankara'da bulunduğu otele getirilen iki kadından bazı ağıtları derleme fırsatı bulunduğunu belirtmiştir. Sahada alınmadığı için çok güvenilir bulmadığını belirtmiş fakat bu ağıtları daha sonra çözümleyip analiz etmiştir. Bartók derlediği bu ağıtların kültüre uygun yakılmasından ötürü daha sonra güvenilir yanlarını da vurgulamış ve doğaçlanan bu ağıtların pentatonik dizilişini açıklamıştır. Ağıt ezgilerinin, sol-fa-mi-re-do majör beşlisi üzerinde kurulduğu, tizlik pestlik derecelerinin belirsiz olduğu, re ve do seslerinde durakların gerçekleşmesiyle tam bir ağıt formunda olduğu kanaatine ulaşmıştır.

Türk ve Macar ağıtında da benzer yapıların olduğunu gören Bartok, notaya geçirdiği ezgilerin farklılıklarını da belirtmiştir. Bu farklılıkların kimi zaman da tam bir si sesi ile verilmesi, Macar ağıtlarının çekirdek yapısıyla ayrılan yönü olduğu vurgulanmıştır. Lajos Vargyas bu kısa ağıdı mi-re-do çekirdek dizisine bağlar. Anadolu Ağıtlarının ufak tefek değişiklik dışında genel yapısal özelliklerinin Macar ağıtlarıyla benzer olduğu sonucuna ulaşmıştır. Macar ve Türk Mezmur Ezgisi Üslubu başlığıyla; Szendrei, Macar üslubu kilise kaynaklı değildir, daha basit ezgilere dayanır; örneğin Macar ağıtlarının ezgileri kilise üslubundan daha basittir, ama aynı ağıtlarda daha karmaşık özellikte kıta birimli ezgi tabakaları da bulunur diye açıklamıştır. Macar musikisinde kilise ilahilerinden türemiş olabilecek ezgiler de vardır.

Türkiye’de Ağıt başlığında ise, gelin uğurlama türkülerinin sanat musikisinde yaygın olarak kullanılan hüseyinî ve uşşak makamlarında seslendirildiği, halk musikisinin en yaygın iki dizisi olan Dor ve Aeol dizilerinin aynısı olduğu belirtilerek halk müziği dizisinin sanat müziği dizisiyle gösterilebileceğini vurgulamıştır. Hatta sanat müziği dizisi de halk müziği ayaklarıyla gösterilebilir. Bu iki musikiyi kaynaştırma denemeleri çok yakın bir geçmişin sonuçlarıdır. Türkiye, yakın komşularıyla iletişim içindedir bu bakımdan doğu, kuzeydoğu ve güneydoğudaki komşularından etkilenmesi beklenebilir ancak doğuda Türklerle aralarındaki husumetin iç savaş boyutuna ulaştığı milyonlarca Kürt yaşamaktadır. Etkileşimin çok olmamasından kaynaklı arada müzik farkları olabileceğini de eklemiştir.

Bela Bartok’un Perspektifinden Türk ve Macar Halk Müziği Değerlendirmesi adlı makalesinde Esin (2017); Halk müziği üzerine araştırmalar yapan ünlü müzikolog Bela Bartok, 1936 yılında Türk-Macar müzik karşılaştırmasını yürütmek üzere davet edildiği Türkiye’ye gelir. Bu araştırmada, Türk ve Macar halk müzikleri karşılaştırması yaparak önemli bulgulara ulaşır ve her iki kültürün halk müziği arasında birçok benzerlikleri olduğunu aktarır. Özellikle Anadolu’da, Adana ve yöresinde derleme yapan Bartok, konargöçer Türk ezgileri derler. Saha çalışması sonucu elde ettiği nota üzerinden karşılaştırma yaparak, Türk ve Macar halk müziklerinin arkaik derinliğini açıklayarak, bu benzerliği etkileşim yoluyla sağlandığını vurgulamıştır. Bazı farklılıkları da açıklamış fakat genel itibarıyla halk müziği, şiiri ve ritminin benzer olduğu genel kanaatine vararak, Macar müziğinin eski Türk mirası olduğu gerçeğini göstermiştir.

Alanı Tanımak adlı makalesinde Titon (2020); günümüzde etnomüzikolojiyi ifade eden şeyin transkripsiyon değil alan çalışması olduğunu belirtmektedir. Alan çalışması gözlem ve derlemeden ziyade deneyimleme ve anlama olarak görülmektedir (Titon, 1992-(1984: xvi). Yeni (günümüz) alan çalışması bizi canlı bir pratik olarak müzik icrasının ve müziği anlamının bireyin nazarında nasıl bir şey olduğunu sorgulamaya itmektedir. Bu röportajlarda onlara nerede doğdukları, ailelerinin ne iş yaptığı, müziğe ne zaman başladıkları, müzikal anlamda kendilerini nasıl geliştirdikleri vb. sorular yönelttiğini, onların da cevapladığını belirtmiştir. Sözlü tarih yöntemi kullandığını ve onların gerçek yaşamıyla ilgili bilgiler edinmek istediğini açıklamıştır (Titon, 2020: 158). Açıklama kanuna yönelirken; anlama, her zaman olmasa da bazen yaşanmış deneyimlerle uyuma yönelir (Gadamer, 1992 (1975); Schutz 1962). Açıklama bir tür önerme bilgisidir (knowledgethat), anlama ise bir tür tanıma bilgisi (knowledge-of). (Titon, 2020: 160).

Merriam'ın (1964), düşünce, davranış ve sesten oluşan geri bildirim modelini o veya bu şekilde benimsemiş etnomüzikologlar için “bölgesel bakış açısı” çok önemlidir. Bu durumda kuramsal durumunun anlaşılabilir olarak açıklanması önem arz etmektedir. Merriam'a ve çağdaşı olan çoğu etnomüzikoloğa göre etnomüzikoloji, büyük ölçüde veriye dayanmaktaydı ve alandaki verileri yalnızca etkilemek değil de aynı zamanda verilerin faydalı olup olmadığını sağlayan, etnomüzikologların diğer insanlarla olan ilişkilerinin de dâhil olduğu kişisel deneyimler olarak görmekteydi. Merriam'ın unutulmaz deneyimiyle etnomüzikoloji “müzik bilimidir” (müziğin bilimi veya müzik üzerine araştırma) (Merriam, 1964: 25). Bütün bu önemli noktalar “yeni alan çalışması”na dâhil edilmekte ve çoğu bilgi biriktirmekten çok insan ilişkilerine önem vermektedir. Yeni alan çalışması müzikal sesleri ve yapıları terk etmiyor aslında, onları yalnızca hermeneutik bir halka içerisinde yeniden konumlandırıyor (Ricoeur 1981a). Fakat belgeleme yöntemi de yeniden konumlandırılmakta ve günümüzde uzmanın analizi veya raporundan ziyade özneler arası (intersubjective) bir ürün olarak gösterilmektedir (Titon, 2020: 162-163). Alanda deneyimlediği şeylerin gözünün önünde durmasını, aklında kalmasını ve tanıdığı müzik icracılarını hatırlamasını sağlayacak temsil/canlandırma biçimleri aradığını belirtmiştir. Bu sayede, söz konusu deneyimleri kendine de canlandırabileceğini aktarmıştır.

Bu noktada kendini gösteren geleneksel temsil biçimi ise hikâye tarzında olan veya anlatı şeklindeki müzikal etnografidir; burada ele aldığı diğer iki form ise etnografik film ve hipertext/multimedya olmuştur. Hikâye/anlatı, insanlara başımızdan geçenleri anlattığımız standart bir yöntem elbette ve bu yöntem, müzik yapan insanların fenomenolojik ağırlıklı olan temsillerinde geleneksel bir form olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir müzik kültürünün tanımlayıcı (descriptive) etnografisinin hikâye ağırlıklı olması, okuyucuya hayal gücünü kullanarak anlatılan olayları paylaşabilme fırsatı veriyor. Anthony Seeger’ın *Why Suya Sing* adlı kitabı da yorumlama noktasındaki gücü ve itibarını bahsi geçen hikâye tarzı yaklaşımdan almaktadır (1987b). Hikâye yöntemi etnomüzikolojide yeni bir şey değil. Mantel Hood’un *The Ethnomusicologist* (1982-1971) adlı kitabındaki hikâye tarzında yazılmış pasajlar ve Bruno Nettl’in (1983), *The Study of Ethnomusicology* kitabındaki hikâyeler bu anlamda en önemli örnekler arasında sayılabilir. Deneyime dayalı hikâye tarzında yorumlama yöntemi, kültürel antropolojide de yaygınlaşmaktadır (Titon, 2020: 167).

Ağıtlar: Yeniden Yaratma, Yapı ve Tür Problemleri adlı yazısında Honko (2006); sözlü edebiyatın oluşumunu yazılı metinler değil, insan hafızasının oluşturduğunu belirterek, bu gerçeğe folkloristlerin hatıralara yöneldiğini öne sürmüştür. Aynı zamanda arşivlerdeki veriler üzerinde çalışıldığı zaman da sözlü edebiyatın canlı ürünleri bulunabilir. Bu noktada verilerin araştırılması yetersiz ve aşağı yukarı “ölü” bir vaziyettedir. Bir türkü metni veya nesir anlatımı, otantik olarak ele geçirilebilir. Metnin oluş şekli, teybe alınmış sözler, yalnızca metinlerin yardımıyla çözülemeyen bir problem olarak kalır. Bu vaziyette, bir ilim adamı varyantların fazlalığı ve mesele üzerinde daha fazla araştırma için gerekli olan uygun bağlamsal (=contextual) bilgi hakkında bir şeyler anlatmaya başlayabilir (Honko, 2006: 92).

Tür kavramı burada geniş anlamda metin; stil ve muhteva analizi için kullanılıyor. Fakat yapı kavramına daha fazla dikkat edilmelidir. Hatta yapı’nın hatıralarda önemli bir rol oynadığını söylemek de mümkündür. Gelenek oluşumu için yapısal modelin gerekli olduğunu belirtmiş fakat bunun da belli kategorileri olduğunu aktarmıştır. Yapısal analiz, daima özetleme (=reduction) demektir.

Geleneğin tarihi değişimi, geleneğin coğrafi ve tarihi yapısı ile sosyo-ekonomik yapısı, onun tarihi değişimine bağlıdır. Bunlar, her tür saha çalışmasının arka planındaki hususlardır. Aynı zamanda bunlar, olaylar üzerindeki deneysel çalışmalarda sabit faktörlerdir. Bir folklor metninin veya dini bir gösterim'in (=performance) sosyal değişme için bir belirti olduğu hakkında şüpheler bulunabilir. Fakat bunların varlığı, toplumun gelişmesi ile doğrudan ilgilidir. Herhangi bir gelenek uygulamalarını, aynı şekilde bir daha yapamaz, dolayısıyla yeniden meydana gelen bu uygulamalar da farklı görülüp değerlendirmelerin bu farklılık üzerinden karşılaştırılarak verilmesi gerekir. Ağıtların irticalen söylenmesi ve serbest ritimde olması türün belirleniminde zorluklardan sadece biri olarak görülmüş ve ağıt derlemelerinde aynı kişiyle aralıklı çalışma sonunda bu türün ince nitelikleri hakkında değerlendirme yapılabileceği öne sürülmüştür. Ağıtlar geleneksel unsurlarla doludurlar; kelime, şiir eğilimi ve icra hali ağıttaki diğer unsurlardır. Eğer siz ağıdın özel durumunu (yani insanları ve sosyal durumlarını, ölen kişiyi, hayatını, ölüm şeklini, en yakın akrabalarını, ağıtçıyı ve bunlar arasındaki sosyal ilişkiyi) biliyorsanız, muhtemelen ağıtta anlatılan şeylere şaşmazsınız. Ayrıca hiç bir ağıt aynı kelimelerle ikinci bir defa söylenmez. Bu yüzden biz yeniden yaratmanın (=reproduction) problemleriyle karşı karşıyayız: Ağıtta en sabit unsurlar nelerdir? Benzer ağıt töreninde aynı ağıtçı tarafından söylenen iki ağıda bakalım: Bu tür örnekler, bulunması zor örneklerdir. Bu yüzden ağıt derleyicileri, en azından bazı ağıtları yenilenen şekliyle derlemeye teşvik edilmelidir. En iyi ağıtçılar, bir ve aynı derleyici ile işbirliği yapabilenlerdir (Honko, 2006: 93-95). Yapısal karşılaştırmalar bizi ağıtların tamamını anlayabilmeye değil, ritüelin bizzat kendi değişiminden kaynaklanan ve tahlil edilebilecek olan farklara götürebilir. Yukarıdaki durum, sadece bağlamsal benzerlikler kaybolmasın diye, geniş bir zaman ve boşluk ölçeğinde motif karşılaştırmalarına niçin ihtiyaç duyulduğunu açıklamaktadır (Honko, 2006: 96-97).

3.2. PSİKANALİTİK VE ETNOMÜZİKOLOJİK AÇIDAN KADIN - ERKEK MEVLİTHANLAR VE DENGEBÛJLER

Psikanalitik feminizm, psikanalizin ataerkil yapıyı yücelterek bu yapının kadını ikincilleştirmesini, ihmal etmesini eleştirmiş ve gerekçelerini açıklamıştır. Bu akım, kadının gördüğü bu öteleyici baskı unsurunun erksel yapıdan kaynaklandığı belirtilmiştir. Psikanalitik feminizm, bunun nedenlerini açıklamak için yeni bir alan olan psikanalitik feministler grubuyla kadına baskının psikolojik etkenlerini açıklamak için oluşturulmuştur. Kadını merkeze alan ve duyguların açıklanmasıyla toplumsal cinsiyet eşitsizliğin nedenlerinin belirlenebileceğini düşünen bu akım, bilimsel yollarla hareket etmiştir. Bu kuram ile kadının, yeterlilik duygusuna kavuşması ve enerjisini bu kendinde olan güçle kullanabilecek potansiyelle hareket etmesi sağlanmak istenmiş ve bunun için de yaratılarını incelemeyi ve duygularını bu sayede belirlemeyi amaçlamışlardır.

Psikanalist feministler; Freud'un kuramlarını inceleyip eleştirirken, bu kuramların kadını tek tipleştirip sıkıştırdığını belirtmiş, erkeğin penis hasedi dolayısıyla yüceltilmesini yanlış görüp eleştirmişlerdir. Bu durumda kadının da penis yokluğunu kıskançlığa ve histerikliğe dönüştürdüğü belirtilerek, kadını yok saydığını söylemektedirler. Freud ve arkadaşlarının kuramlarını yeniden ele alıp değerlendiren psikanalist feministler, bu durumda Freud haklı olsa bile farklı açılardan kuramlara yaklaşarak bu oluşumların temel nedeninin ataerkide aranması gerektiğini savunmuşlardır. Kişilik analizinin duygusal yönüne yönelik bu kuramlar, bu yapıların dinamik yapısının açıklanarak, duygusal haritasının çıkabileceğini öne sürmüşlerdir. Duygular, hemen görülemeyen bilinçaltı derinliği olan bir yapıya da sahiptir. Kuramcıların genel belirlenimlerine göre bunları ortaya çıkarmak bir hayli zordur, bireyin çocukluğuna hatta bebekliğine kadar inilmesi gerekir. Psikanalist feministler, kadını boyun eğdirmek zorunda bırakanın ataerki sistemi olduğu ve bu sistemin düzenli işlemlerini de kadınların kalıpyargılara körü körüne bağlı olduğu gerçeği ile açıklamışlardır.

Kadın Özgürleşmesinde Feminist Bilinç Oluşturma Süreci Olarak Farklı Bir Yaklaşım: Meditasyonu Tartışmak adlı makalesinde Yılmazbilek (2018), psikanalist feministlerin görüşleri doğrultusunda kadının ruhsal durumunu tek başına ele almasının ve meditasyon yöntemiyle farkına varabilmesinin mümkün olduğunu belirtmiştir. Kadınların çoğu zaman direnmediği ve genellikle mâdunu oynadığı ve erkeğin gerisinde olmayı kabullendiği belirtilmiştir (Ritzer, 2012: 339).

Erilliği öne çıkaran ve dişilliği önemsemeyen bir toplumda dünyaya gelen erkek çocuğun, farkına varmasıyla birlikte kadından üstün olduğunu farkedip kadından uzaklaşarak tepkisini göstermeye çok erken yaşlarda başladığı vurgulanmıştır. Kadın sevgi ve şefkatiyle büyümeyi engelleyen bu kaçış ile bazı duygulardan soyutlandığı öne sürülmüştür. Yetişkinlikle birlikte bu açığın ve yoksunluğun farkına varan eril kimliğin, sahip olma şeklinde bu duyguyu telafi etmeye çalıştığı belirtilerek, egemen olmaya devam ettiği ve eşitliği reddettiği öne sürülen önemli bir sonuçtur (Yılmazbilek, 2018: 99).

Penis hasedi yüzünden anneyi suçlayan dişil kimlik ise, kadının değersizleştiği bir toplumda kendine ait bir kimlik belirlemeye çalışır. Harekete geçerek kimliğinin onanması için çabalar fakat enerjisini boşa harcar. Kendinde varolan fiziksel gücüyle denetim yapmaya başlar fakat denetlenen duruma düşerek boyun eğici bir duruma düşer (Ritzer, 2012: 340). Psikanalitik feministler kadınların bu baskıyı kendi kendilerine yaptıklarını çünkü çocuk yetiştirilme işinin kadına ait olmasına rağmen bu baskının değiştirilmesini kararsızlıkla karşıladıklarını ve bu kararsızlığın değişimi sağlayamayacağını vurgulamış ve büyük bir kararlılıkla bu düzenin değişmesine ancak çocuk yetiştirme şekillerini değiştirerek ulaşabileceklerine inanmışlardır (Ritzer, 2012: 341, aktaran; Yılmazbilek, 2018).

Binbir Gece Masalları'nda Kahraman İzleği- Şehriyar'ın Farkındalık Yolculuğu adlı kitabında Kasımoğlu (2017), Psikoloji; efsane ve peri masallarının derinliğini anlayabilmek noktasında çok önemli işlevleri karşılamaktadır. Bu işlevlerden sonuçlar çıkarmaya çalışan halkbilimi gruplar üzerinde bu çıkarımları sağlarken, psikoloji ise bireyler üzerinden bir sonuca ulaşır. Anlatıların direkt bağlamda olması, gizli mesajların verilen imge ile bağlamda çözülebileceği belirtilmiştir. Psikolog bu bağlamı hastanın

geçmişini sorgulayarak keşfedip sonuçlara varır. Halkbilimci ise bireyin içinde bulunduğu toplulukla birlikte bireyi ele alıp, kültürel sonuçları ile birlikte açıklar (Röhrich, 2003: 140).

Roheim, Otto Rank vd. Psikanalitik çalışmacılar, şiir ve simgeler üzerine çalışan kuramsal bakış açılarından istifade etmişlerdir. Çalışmada bu perspektifte ve temelde Freud'un bireysel ve Jung'un kolektif bilinçaltı kuramlarının yer aldığı birey ve topluluk üzerine çalışmaları, ağıtın tek ve grupla söylenişleri üzerine uygulanarak çözümlemeler yapılmıştır. Jung, kolektif bilinçdışının içeriğini oluşturan sembolleri ancak arketip adı verilen derinlikli çözümlemelerle açığa çıkacağını öne sürmüştür. Arketip, Platon tarafından kullanılan idea ile eşanlamlı olup ilk şekil, biçim anlamına gelen arche ve typos sözcüklerinin birleşiminden oluşmaktadır. Ruh imgesi erkekte ve kadında ayrı ayrı tezahür etmektedir. Jung psikolojisinde kadınlardaki bu imgeye “anima”; erkeklerdeki bu imgeye ise “animus” adı verilmektedir.

Bireyselleşme Yolu- Jung'un *Psikoloji Teorisi* adlı kitabında Sambur (2005); Jung'un teorisini, öznel-bireysel düzeyde işleyerek, dönüşümün nasıl gerçekleştiğini açıklamıştır. Bu dönüşümün kişinin psikolojik yönüyle ilgili olduğu ve aşamaları olduğu belirtilerek bireyin yeniden doğuşunu yedi başlık altında incelemektedir: Kişiliğin azalmasıyla bireyselliğin çoğalması anlamındaki dönüşüm, içsel yapının değişimiyle birlikte bir grupla özdeşleşme, büyümlü işlemler, teknik dönüşüm, doğal dönüşüm gibi nedenlerle dönüşümü gerçekleştirdiğini belirtir (Jung, 2012: 52-66). Ağıtta sevdiği kişiden ayrılan şahıs adeta hadım edilmeye karşı karşıya kalır. Mutluluktan sonra derin ye'is durumu bunu açıklamaktadır. Bu durumda ağıt yakılırken anıları tekrar yaşatarak geçmişi tüketmek olgusu söz konusudur. Çalışma bağlamı genel olarak kırsal alanlar olduğundan, inançsal argumanın ağıt metinlerine ve ağıtçı davranışına yansıtacağı öngörüsünden hareketle, din psikolojisi adı altında da ağıtlar incelenip çözümlenmiştir.

Ölüm psikolojisi kitabında Karaca (2000); ölümle ilgili insan tasavvurlarını sistemli bir şekilde sınıflandırarak, ölümü doğal bir olay olarak değerlendiren bireylerin aynı zamanda ondan kurtulmak için çareler aradığını belirtmiştir. Bu çareleri savunma mekanizmaları açısından değerlendirmiş ve gruplandırmıştır.

İnsanın anlam safhasında ölüm, yok oluş ile düşünüldüğünde kabullenilmesi zor olduğu için inkâra sapılmakta olduğu, anlam safhasında ona bir yer ve yaşam döngüsünün devamı olarak algılandığında ise ölümün kabullenildiği öne sürülmüştür. Anlam vermenin bu noktada ehemmiyeti vurgulanarak teolojik çalışmaların önemli ve gerekli olduğu belirtilmiştir. Anlam verme ve korkuyu azaltma olarak bilinen bu sağlıklı bilinç düzeyine ulaşma noktasında din ve kültürün işlevsel olduğu; bu iki kurumsal yapının etkin olmasıyla birey, korkuyu azaltacak şekilde ölüm gerçeğini yorumlamaya başladığını ve ondan duyulan korkuyu daha üretken yönler kanalize edebildiğini öne sürmüştür. Ümitsizlik ve diğer korkuya bağlı gelişen yönlerin bu fonksiyonlar aracılığıyla insana yardım etme ve zaafiyetlerini gidererek ümitsizliği engellediğini belirtmiştir.

Tarih ve etnolojik bilgiler incelendiğinde ilk medeniyetlerden bu yana ölüm ve ardından gelen korku ve kaygının insan varoluşunda bulunduğu ve pratik eylemlerinin bu duyguyu bertaraf etmek için uygulandığı görülür. Ölümü doğal bir hadise olarak gören ilkel toplumların ölümden bu yüzden korkmadıkları öne sürülmüştür. Bu tören ve ritlerin korkuyu azalttığı ve antropologların araştırmalarına göre, ilk dönemdeki insanlar ölümü korkunç bir durum olarak görmemiş, fakat ölümü uzaklaştırmak için gerekli törenleri de uygulamışlardır. İlk dönem insanlar, ölümü başka bir hayata geçiş ve daha yüksek bir mertebeye ulaşma olarak düşünmüşler, bu yüzden sonsuzluğun zevkine varılacak yer olarak tasarlamışlardır.

Alp Er Tunga'nın ölümü aktarılacak sonraki dönemde de bu terfi olayının aktarıldığı ve ağıtlarda bu durumun açığa çıktığı belirlenmiştir. Bu şiirlerde ölüm “öc alan bir düşman” olarak tasvir edilmiş ve feleğin bunu tuzaklarla gerçekleştirdiği öne sürülmüştür. Eski insanlarla günümüz insanı arasında ölüm ile ilgili duygunun çok fazla değişmediği görülmektedir.

Günümüzde ölü ile ilgili yapılan taziyelerin ve törenlerin, ilk dönem insanının gerçekleştirdiği ritüellerden pek farklı olmadığını belirtmiştir. Derinlik psikolojisinin ölüm ile ilgili aktarımları, psikanalitik yorumlamaların önemini ortaya koymaktadır. Onlara göre ölüm, bilinçaltında kabul edilebilen bir durum değildir. Bu yüzden ölüm korkusu, her araştırma ile farklı bir yönü ortaya çıkabilme potansiyeli taşımaktadır.

Korkunun bilinçaltı olduğu ve nedenlerinin bireysel olarak kişinin geçmişinde aranması gerektiği belirtilerek, kullanılan savunma mekanizmalarının bu bastırılan ve gizleme ile yer değiştiren korkunun sebebini açığa çıkarma potansiyeli taşıdığı öne sürülmüştür.

Psikanalist Zilboorg'a göre ise birçok kişi ölüm korkusu denen bir duygunun olmadığını iddia eder. Ölümün hissedilmesiyle ortaya çıkan bu duygunun nadiren gerçek yüzünü göstermesinin normal olduğu, evrensel bir duygu olan ölüm korkusunun diğer korkuların kökeni olduğu fakat kişinin kendisini kontrol etmesinde de olması gerektiği, bütün fonksiyonel ve yaşamı sürükleyici normal fonksiyonların arkasında yer alması gerektiği Karaca (2000) tarafından vurgulanmıştır. Korkunun temel olarak görüldüğü mekanizmada, korku etrafında gerçekleştirilen organize davranışlar ve anlam arayışı sorgulamasının teolojik yani din bağlantılı olduğu görülmüştür.

Acı ve Tahammül adlı kitabında Doğanay (2019); dini bir teselli mekanizması olan sabır durumunu, bir tutumdan ziyade bir süreç işi olarak göstermekte ve bu sürecin herkes tarafından sağlıklı oluşmadığını belirterek bu olgunluğa herkesin ulaşmadığını öne sürmektedir. Sabır, birçok hallerden sınanarak geçer, bunların başında korku ve kaygı vardır. Daha sonra melankolik ruh haline kapılan insan, depresyon geçirerek içine kapanıp yas yaşar. Tüm bu aşamalardan sonra insanın anlam arayışı ve bilişsel tatmin isteği bilincini zorlar ve tüm mekanizmaların verdiği engellemelere rağmen varoluşsal olarak bir kabullenme ve masumiyete dönme isteğiyle sabır olgusu oluşmaya başlar (Doğanay 2019: 10-19).

Yas ve matem depresyona davetiye çıkardığı bir gerçektir. Genellikle bir yakın ölümü sonrası ortaya çıkan ama her türlü kayıp ardından da yaşanabilecek duygusal, bilişsel, davranışsal, bedensel ve toplumsal anlamda değişimlerle belirlenen karmaşık ve evrensel bir duygudurumdur. Bu matem olayının vazgeçmek istememe ile ilintili geliştiği belirtilir.

May, bağlanma teorisinde, göbek bağının zamanında kopmasıyla çocuk biyolojik ve psikolojik olarak anneden ayrılır fakat zamanında koparılmayan göbek bağı çocuğu anneye bağımlı yapar. Evin önündeki direğe bağı gibi hissedilen bu bağıllık ile birey ipin uzunluğu kadar bağlandığı yerden/kişiden ayrılabilir demektedir (Doğanay, 2019: 33-34).

Özmen’e göre yas ve keder birbirinden farklıdır, çünkü yasin asıl işlevi, kayba yatırdığı enerjinin bireyin kendine yatırmasıyla öleden ayırmasıdır (Özmen, 2017:164). Kederde ise bu ayrılma süreci suçluluk duygusundan ötürü uzun sürebilmektedir. Halbuki iç dünyaya ait bir fenomen olarak yas, kayıp insanın ya da nesnenin zihinsel temsilinin çeşitli açılardan ele alınıp gözden geçirildiği daha sessiz ve uzun bir süreçtir. Yas ve melankolide Freud, yasin toplumsal boyutuna hiç değinmemiştir, yası tümüyle kişisel bir mesele olarak görmüştür (Özmen, 2017: 154-158). Özmen, Freud’u bu görüşünden ötürü eleştirir ve bütün toplulukların belirli yas ritüelleri olduğunu, belirli biçimlerde gerçekleştirilen cenaze törenleri, belirli taziye usulleri, belirli giysiler vb. topluluğun katıldığı ve paylaştığı yas ritüellerinin, yas tutanın ortak kamusal uzama yerleştirilmesine yardımcı olduğunu söyler. Ona göre toplumsal olarak yaşanan yas, hem bireysel yas ve kederin anlamlandırılmasında hem de toplumsal yasin kayıplarının tümünü ele alıp sorguladığı için yeniden anlamlandırmasında önemli işlevleri vardır (Doğanay, 2019: 37).

Dinin psikolojik, sosyal, fiziksel ve manevi olmak üzere dört temel işlevini belirten yazarlardan söz edilerek, dindarlığın birey üzerindeki yaygın etkisini ortaya koyduklarını belirtmiştir. Dinin anlam arayışı kişilik gelişimi, kişisel denetim ve iç huzuru gibi psikolojik amaçlarının yanı sıra, dinin bireye sunduğu sosyal ilişkiler, dayanışma ve bağlanmışlık gibi sosyal amaçlar da bulunur. Ancak kendini aşma ve Tanrı’yı bilme, kimliklenme gibi bireye sunduğu manevi amaçların dinin en önemli işlevleri olduğu vurgulanır (Doğanay, 2019: 41).

Dindarlığın içgüdüsel bir güven arayışı olduğunu belirten davranışçı psikoloji ekolünün temsilcilerinden Pavlov, bilinçli bir düzenek olmadığını, geçici bir rahatlama sağladığını öne sürmüştür (Doğanay, 2019: 43). İbn Arabi, Arapça bir terim olarak “inanç (itikad, akide)” kelimesinin kök anlamının bir düğümü veya bir şeyi sımsıkı bağlamak olduğunu

söyler. Ayrıca İbn Arabi dua ile ilgili olarak; dilden çıkan duaların ses olarak maddeyi etkilediğini, dua seslerinin şekilleri olduğu yani canlı bir varlığa dönüşebileceği ve maddi yanımızda dolaşabileceğini düşünmektedir. Ona göre, “her insan Tanrı hakkında bir şeylere inanıyor” ifadesi, “her insan Tanrı hakkında belirli bir düğüme bağlanmış” manasına gelir (Doğanay, 2019: 45). İslami düşünürlere göre iman zihinde değil gönülde görüldüğünden ancak hisle ve derin bir varoluş sorgulamasıyla anlaşılabilir (Doğanay, 2019: 47).

Irvin Yalom, Varoluşçu Psikoterapi kitabının büyük bölümünü ölüme ayırmıştır. Varoluşçuluktaki bu yıpranma bazen insan ruhunda onarılması güç bir tahribat yapabilir. Söz konusu tahribatı azaltmak ise bireyin zorluklara karşı mukavemet göstermesiyle mümkündür. Burada ön plana çıkan unsur, her insanın hayatın zorluklarına karşı dayanma ve katlanma olarak ifade edilebilen bu tahammül sınırına ulaşmasını açıklamış ve psikolojik dilde buna “tahammül eşiği” dendiğini belirtmiştir (Doğanay, 2019: 83). May (2010), yaratma cesareti adlı kitabında “acı, ondan yola çıkmamızı gerektiren somut noktadır. Ve acının karşısında aradığımız da mutluluktan başka bir şey değildir. Tüm düşünce, acı ve mutluluğun somut kutupları arasında kuşatılmıştır diyerek felsefenin somut gerçeklikten yola çıktığı gibi varoluşçu psikanaliz de aynı gerçeklikten yola çıkarak sorgulamayı başlatır demektedir. May, ilk kitabından bu yana özgürleştirici tanrıbilimsel yaklaşımdan yana olduğunu belirtir.

Din, bireye bir amaç çerçevesi sunarak yaşamın şekillenmesinde ona yardımcı ve hayatın getirdiği acıları kabullenerek yaşamı devam ettirmede bir rehberdir. Yani din, bireysel bir psikolojik dayanıklılık boyutu şeklinde kabul edilebilir (Doğanay 2019: 86). Kierkegaard, en çaresiz hastalığın ve en büyük günahın “umutsuzluk hastalığı” olduğunu söyler. Ona göre umutsuzluk benliğin, ölümsüzlük arzusu da ruhun ölümcül hastalığıdır (Göke, 2013: 103). Fromm ve Frankl’a göre de umut pasif bir bekleyiş değil dinamik bir enerjinin pozitif yönde kullanımıdır.

Yas, kaybettiğimiz kişiye, nesneye veya yaşantıya bağlı olan her bir anı ve beklentinin tekrar tekrar canlandırıldığı ve her seferinde onların artık yok oldukları yargısı ile yüzleştığımız bir süreçtir. Yas dönemi iki dönemden oluşur. İlk dönem kaybın meydana geldiği ya da kişideki kayıp tehdidini tetiklediği “kriz döneminde keder”dir.

Bu dönemde kişide psikomatik belirtiler ve şok, yadsıma, pazarlık, ağrı, anksiyete ve ağlama, suçluluk duyguları, ego işlevlerinde bölünme, öfke gibi haller görülür. İkinci dönem yas tutmadır ve bir kişinin veya nesnenin zihinsel tasarımı ile olan ilişkisidir.

Yas sürecinde fiziksel kişiyi toprağa gömeriz fakat psikolojik ikizini gömemeyiz, onunla ilişkimiz devam eder. Bizim için önemli birinin ya da bir nesnenin gitmesine izin vermek istemeyiz. Çünkü bilinçdışında zaman kavramı yoktur. Birine ya da bir şeye duygusal yatırım yaptığımızda onun zihinsel ikizini (tasarımını) zihnimizin bir köşesinde saklarız. Bu saklayış kederi başlatır (Doğanay, 2019: 117-118). Ölenin niçin ve nasıl öldüğü de yas ve matem duygusunun yönünü belirleyen ve kederin azalıp çoğalmasına sebep olan önemli faktörlerdir, herkeste değişkenlik gösteren önemli bir duygudurumdur.

İnancı güçlü kişilerde bu kabullenme patolojik duruma gelmeden başlar ve kişi kalan enerjisini hayata yatırım yaparak devam edebilecek gücü kendinde bulur. Sosyal destek yakın çevrelerden gelir ve kültürel motifler taşır. Kayıp yaşayan kırsal kesimdeki insanların en büyük sosyal destek kurumları aile yakınları ve komşular olarak görülen halk psikoterapistleridir. Benzer inanış, din, düşünüş kişileri birbirine yakınlaştırarak inancı pekiştiren ve matem kolektif olarak yaşanıp kültürel bir olgu olarak gerekli ritüellerden sonra sosyal yaşantıya devam etme gücüne sahiptir. Yapılan tüm ritüeller ve törenler toplumsal yapının kaybı kabul etmesiyle kişinin kabul etmesini olumlu yönde etkilemektedir.

Yas sürecindeki tepkilerin ve yapılan ritüellerin kültürel ve inançsal düzlemde bağlamında anlaşılabilceği ve kaybın önemi ile kişilik özelliklerinin etkili olduğu belirtilmiştir. Yas sürecinde sosyal dayanışmadan ötürü psikolojik yardım aranmaz. Bu süreçte meydana gelen yadsıma, bölme, pazarlık, suçluluk ve öfkenin olağan olduğu, yas işinin hem sıkıntılı hem de dengeleri bozan bir dönem olduğu ve olağan yasin bazen garip bir şekle bürünebildiği farkedilmiştir (Doğanay, 2019: 196).

Sabır olgusu İslami gelenekte uygulanan ve dini başa çıkma yöntemlerinin tümünü içeren bir olgudur. Sabır hali insanın kendi içine varoluşsal yolculuğudur ve bu esnada bireyin bazı zorluklarla karşılaşması doğal olarak görülür. Bu yolculuk seyr-ü sülük

yolculuğudur ve imanı içinde barındırır. İman, soyut bir kavramdır ama kendi içinde bir anlamı ve davranışa yansıyan yönleriyle kendini gösterme potansiyeli taşır. Tüm zorluk ve trajedi karşısında güçlü bir duruş ve metamet duygusu veren sabır, bu güçlüklerin üstesinden gelmede dayanak noktasıdır (Doğanay, 2019: 203).

Tanrı'nın yeryüzündeki İşaretleri adlı kitabında Schimmel (2004); bir insanın saldt'ı (namaz) bittiğinde tekabbei ullah, “Allah kabul etsin” dileğinde bulunulur, çünkü namaz, yanıtlanması gereken bir arzu halden oluşmaz; namaz daha çok kabul edilmesi gereken bir kurbandır (Schimmel 2004: 188).

Bedenin en önemli bereket merkezlerinden birisi saçtır; bundan dolayı saçın örtülmesi gerekir. Bir insanın saçını dağıtması, ağıt ayinlerinde kadınların yaptıkları gibi kederi dile getirmenin işaretidir: Kerbelâ trajedisini anlatan mersiyeler genellikle Hüseyin'in çadırında saçı başı dağınık bir halde ön saflara gelen kadınların kederini niteler (Schimmel, 2004: 232). Bu, hayatın yalnızca bir uyku gibi gelecek hayata hazırlanmaktan başka bir şey olmadığı duygusu, dinsel düşüncelerin birçoğuna nüfuz etmiştir (Schimmel, 2004). Dini düşüncenin itikadları kültürden kültüre hatta aynı kültürde, mezhepten mezhebe değişen esnek yapıdadır. Durkheim'in da belirttiği gibi din toplumsal olanla özdeşir, yani toplumsaldır.

Hoşçakal (Ölüm Kavramı Üzerine) adlı kitabında Göka (2018); Türk insanının ölüm yaklaşımının Batı'dakinden farklı olduğunu belirterek bu durumu şöyle açıklamıştır; ölüm gerçekliğinin dehşet duygusu yaratmasıyla bunun üstesinden gelebilmek için kültürler ortaya çıkmıştır. Din için de bu söylenmektedir fakat tek başına bunu ölümle sınırlandırmak yanlışır. Ölüm yaklaşım bireyden bireye farklılık gösterir, bu durum kültürler için de aynıdır. Temel düşüncenin aynı olduğu belirtilerek bu ritüellerin derinliğinde ölümsüzlük arzusu yattığı öne sürülmüştür.

İslam öncesi korkulan ve kabullenilemeyen ölüm, yas törenlerinde olağanüstü davranışlar sergileyerek isyan boyutuna çıkmıştır. İslam ile birlikte bu davranışlar yasaklanmasına rağmen uygulanmaya devam etmiştir. Bunun önü alınamayınca bazı kısıtlamalarla acının yaşanması gerektiği fikri kabullenilmiştir. Bizdeki psikoloji ve dini metinlere baktığımızda, çelişikmiş gibi görünen ifadelerden çıkardığımız genel sonuç

budur. Kültürler bile masum olan  ocuk ölümlerini reddetmiştir. Bunu deyimlere aktaran insanlar, annesi ölene “ ks z”, babası ölene “yetim” diyerek yoksunluğu ve çaresizliği etiket gibi çocukların alnına yapıştırmış ve bu sayede toplum içinde bu çocuklara ayrıcalık tanımıştır.

Toplumun ölümden türediği iddiası öyle güçlüdür ki sanki ölüm olmadan hayatın anlamlandırması mümkün değildir gerçekliğini de içerisinde taşır. Ölüm ile ilgili ilk tartışmaların felsefede ortaya çıktığı ve sosyolojinin şuan söyledikleri de bu filozofların çıkarımlarından etkilenerek toplumsala genellediği g r lm ştir. Neredeyse bütün toplumlarda evde beklenen ölüm, etrafında gerçekleşen uygulamalardan ve dualardan oluşmaktadır. Bunlar aynı zamanda sosyolojik incelemelere bağlı olarak incelenmiş ve ölmekte olan kişiye/kişilere huzur veren ve ölümü anlamlandıran şeyin kendisi olduğu saptanmıştır.

Göka, çalışmasında ölüme yaklaşım konusunda temelde üç bölüm oluşturmuştur. İlk üzerinde durduğu “ l m kavramı”, ölümün nasıl görüldüğü ve aslında ne olduğu üzerine olmuştur. Ölümün bilinçli yönlerinden başlayarak, ölüm korkusunun sebepleri, bireylerin tutumuna etkileri ve kültürler arasındaki görünümü araştırılmıştır. Ölüm sonrasındaki törenlerin önemini belirten “gitmek mi zor kalmak mı” adlı bu soruyla ölümün gündelik hayata taşınması gereken bir fenomen olması gerektiğini ve nedenlerini belirtiyor. Bu nedenlerin bilinmesiyle modern zamanda ink r edilen ölüm, hayatın anlamlandırılması süreçlerini de anlamlı hale getireceğini savunuyor. Göka,  l m sonrası yapılan törenlerde kaybın bu geri çağrılmasının gerekliliği ve bu geri  ağrılmanın onunla vedalaşmak için son bir veda niteliği taşıdığını  ne s rm ştir. Bu noktada yasın önemli bir işlevi yerine getirdiğini savunarak, yas sürecinde insanlarla karşılıklı etkileşimlerin olması, yasın kültür ve inançtaki karşılıkların görülmesi ile bu sürecin uzaması ve patolojik duruma gelmesi engellenir demektedir.  ocuk ve ölüm konusunu da ele alan Göka,  ocuklara ölümün nasıl anlatılacağını tartışmış ve çocukların nasıl yas tuttuğunu da açıklayarak gelişim süreçleri bağlamında açıklamıştır.

Türk-İslam kültürünün ve diğer kültürlerin yapmış olduğu ölüm öncesi ve sonrası uygulamaların insanları rahatlattığını belirtmiş, ölene saygı için yapılan tüm ritüellerin Varlık'a inanma ve öte dünya inancını pekiştirdiği için insanın kendini daha güvenli hissettiği kanaatine varmıştır.

Kutsal mazlumluğun psikopatolojisi adlı yazısında Açıknel (1996); Kutsal olarak tarihe yazılan ve biyografik bilgileri olağanüstü olan bu kahramanların çileci bir toplumun tezahürü olarak ortaya çıktığını belirterek, bütün mazlumluğu örnekleriyle özdeş olduğu kanaatini belirtmiştir. Bu niteliklere sahip üç Ortadoğu dininden örnekler vererek, çileci kozmolojinin nasıl oluştuğunu açıklamıştır.

İlk olarak ölümsüzlük için verilen yasağa uymayarak cennetten kovulan Adem'le Havva'nın trajik durumundan başlamıştır. Daha sonra kendi ikiz kız kardeşi ile evlenmek isteyen fakat Allah'ın buyruğunun Habil'in ikiziyle evlenmesi doğrultusunda olmasından kaynaklı, Adem'in buyruğu yerine getirmek için Kabil'e karşı çıkması ve Kabil'in dileğinin gerçekleşmediği bu durumdan ötürü Habil'i ortadan kaldırmak için öldürmesi gösterilmektedir. Mısır'dan ve firavunun zulmünden putlara tapmayı reddeden insanların kaışı, İbrahim'in günahlarının bedeli olarak İshak'ı kurban etme eşiğine kadar gelmesi, müminlerin baskıcı iktidarların gazabına uğraması, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi, Allah'ın onu masumiyetinden ötürü yanına alması, Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicreti vb. öğretilerin çileli temaları içinde barındırdığını belirtmiştir. Dinlerin yayıldığı dönemde bu çileci tema ile mitler yaratılmış ve tarihsel olarak bu öğretiler yaygınlaştırılmıştır. Din liderlerinin babasız dünyaya gelmesi veya babasız yetişmeleri de onların mitleştirilmesinde çok önemli etkenlerdendir (Açıknel, 1996: 174).

Fromm bu konuyla ilgili ortaçağ düşünce sisteminin bu çileci yaşamı düstur edinerek bir bilinç oluşturduğunu ve imgesel olarak dinlerin oluşma sebebini ise bireylerin işlediği günahlar ve suçlardan ötürü olduğunun benimsetmek ve korkulan bu durumları oluşturarak itaat edimini yükseltmek olduğunu belirtmiştir. Korkunun insanları eyleme sürükleyeceği dolayısıyla orta çağda da insanların çalışarak kazandıklarını kiliseye vermesi talep edildiğinden, din ideolojik olarak kullanılmıştır. İnsan "Tanrı'yı övdükçe kendi içini boşaltmış olur. Kendi içini boşalttıkça da kendini daha günahkâr hisseder.

Mircae Eliade ise Tanrı'nın tezahürünü yapanlardan ilkinin İbraniler olduğunu ve bu yaklaşımın diğer dinler tarafında devranılıp kutsandığını belirtmiştir. Sosyal tarih anlayışının gelişmesiyle din tarihi açısından önemli bu bilgilere ulaşıldığı görülmüştür (Eliade 1994: 106). Kısacası, ister Oedipus'un ya da Kabil'in olsun, ister yılanın sözünü dinleyen Adem ile Havva'nın olsun, “geri-döndürülmüş söz”, yani “babanın-klanın-tanrının sözü”, kültürün ortak özelliği olarak karşımıza çıkıyor (Açıkel, 1996: 178-179). Bu durumda denilebilir ki günâhkar bedenler kendini arındırmak için bu pratikleri ahlâkî/imgesel bir katharsisi amaç edinerek kabul etmiş ve kutsamışlardır.

Kendini Savunan İnsan adlı kitabında Fromm (1994); saldırgan olmanın veya farklı şekillerde kötü olmanın, insanın manevi güçlerinin sakatlanmasından oluştuğunu öne sürmüştür. Kötülük (erdemsizlik), insanın başta kendisine karşı sorumsuzluğu ve zayıflığıdır. Bu nitelikleri de nesnelci-insancı bir etiğin ilk ilkeleri olduğunu saptamıştır (Fromm, 1994: 14-15). Bu belirlenimde kullandığı yöntemi ise, insanın çeşitli olağanüstü durumlarda gösterdiği tepkileri gözlemleyerek saptadığını ve bu gözlemler neticesinde insan doğasına ilişkin çıkarımlarla bunu açıklayabildiğini belirtmiştir (Fromm, 1994: 16-17). Bu çıkarımlarda en önemli katkıyı psikanalitik kuramda açıklamış ve insanın tek bir yanıyla değil, ruhbilimsel dizge ve modern psikiyatriye faydalı, genellenebilir olması için tüm kişiliğiyle değerlendirilmesi gerektiği savını ortaya atmıştır. Ruhbilimsel dizgede insan varoluşunun sıradan görüldüğü ve sıkılabilen, hoşnutsuzluğunu dile getirebilen ve en önemlisi cennetten kovulduğunu hisseden tek canlı olmasıyla açıklamıştır. Birey, gerçekte yüzleşme cesareti olsa, yaşamın kendi başına bir anlamı olmadığını görebilir ve kendi içindeki potansiyel gücü kullanarak bazı anlamlar oluşturabileceğini bilirdi. Eğer paniğe kapılmadan gerçekte yüzleşebilirse, yaşamın kendi başına bir anlamı olmadığını ve ancak kendinde var olan güçleri harekete geçirerek yaşamına anlam katabileceğini fark edebilir, demektir. Bu nedenle Fromm, psikiyatrinin, antropolojik ve felsefi bir temel üzerine kurulması gereğini savunur.

Rüyalar, Masallar, Mitoslar-Sembol Dilinin Çözümlemesi adlı kitabında Fromm (1992); sembol dilinin oluşum evresinde bu semboller; kişisel deneyim, his ve düşüncelerin fenomenolojik olarak çevresinde oluşan olayların bir uzantısı olarak görüldüğünü, zamanla düş ile gerçeğin ayrılması gibi birbirlerinden ayrıldığını

belirterek sembol dilinin gündelik dilden farklı bir mantığı olduğunu vurgulamıştır. Matematiksel gerçekliğe dayanmayan sembol dilinin; yoğunluk, anlam ve çağrışımla anlaşılabilceğini öne sürmüştür. Her kültürde olan sembol dili, insanlığın geliştirdiği ve tarihin akışı içinde neredeyse tüm kültürlerde benzer çağrışımlar yarattığını belirtmiştir. Mitosların, masal ve rüyaların dillerini doğru çözümleyebilmek için sembol dilinin öğrenilmesi gerektiğini vurgulamıştır (Fromm, 1992: 18). Bir sembol bir nesnenin direkt yerini almaz, o yüzden çoğu zaman aralarında hiçbir ilişki de bulunmaz. Sembollerini üçe ayırarak manalarının nasıl anlaşılacağını somutlamıştır. Bunlar sırasıyla geleneksel, rastlantısal ve evrensel sembollerdir.

Rastlantısal semboller, rüyalarda görülen ve “gündüz düşü” olarak hissedilen fakat birey tarafından sıradan bir “his” olarak algılanan bir durum olduğu ve yorumlama aşamasında bu ayrıma dikkat edilmesi gerektiği, çünkü sembolün asıl anlamının bu ikilem arasında açıklanabileceği vurgulanmıştır. En tipik sembolün bu olduğu belirtilmiştir. Rastlantısal semboller, çok dar bir çevreye seslenmektedirler ve onu yalnızca sembolün anlamını bilenler anlayabilirler. Diğer en yaygın sembolün de geleneksel olduğunu vurgulayarak, kişiye de belirli toplumlara da ait olabilirler demiştir. Evrensel semboller ise beden, duygu ve ruhla ilgilidir ve psikiyatristler tarafından sıklıkla başvurulanan sembol olduğu belirtilmiştir (Fromm, 1992: 25-26).

Freud, sembollerin cinsellik kökenli olduğunu iddia eder. Sembollerin ardına gizlenmiş olanın gizli arzular ve sırlar olduğu ve rüya yorumlaması ile bu şifrenin çözülebileceğini iddia etmiştir. Ona göre semboller, cinsel karşılığı dışında çocuk fantezilerinin de en önemli malzemesi olabilmektedir. Çocuk oyunlarında çözülecek bu durum ile çocuk psikolojisinin anlaşılabilceği belirtilmiştir (Fromm, 1992: 90-91).

Toprağın bu sembolik dizge içinde önemi mezar ile açığa çıkmaktadır, anne karnını andıran mezar ve kirlenmemiş toprak düşüncesi ebediyet anlamında olumlu duyguların oluşmasını sağlamaktadır. Anne metaforu ile de anne rahminden düşen insanın tekrar o rahme geri dönüşü temsili olarak verilmektedir. Antigone, aynı zamanda insanlar arasındaki dayanışmayı ve her şeyi kapsayan sevgiyi yani anneyi temsil etmektedir. En anlamlı sevgi de dini inançta görülmektedir (Fromm, 1992: 236).

Uygarlığın Huzursuzluğu adlı kitabında Freud (2011); kitabında yaşamın kargaşası içinde bu huzursuzluğa anlam verebilecek olanın mistik güçler aracılığıyla insanlara sunulduğu gerçeğini kabul etmekte ve bu anlamlandırmada dinin önemini kabul etmektedir. Başka çıkar yolun olmadığını gören Freud, ruhsal rahatsızlığın bu inanç sistemine bağlanarak daha kolay çözüldüğünü de keşfetmiştir (Freud, 2011: 40). Sevgi nesnesinin yitimi ile büyük bir noksanlık yaşayan kişilerin, sevgiyi tüm insanlığa yaymayla bu içgüdüsel yitimin acısını hafiflettiğini ve törensel birliktelik ile şefkat duygusunun geliştirilerek yön değiştirdiği ve kişiyi sağalttığını belirtmiştir. İnsan ve dünya sevgisinin en yüce tutum olduğu ve ahlaki bir bakış açısını gösterdiğini öne sürmüştür (Freud, 2011: 106-107). Dini kaideleri kültürel motiflerle harmanlayıp, korkunun yerine güven ve emniyet duygusu dağıtan ve ölüm ritüeli esnasında bunları topluluğa sunan özellikli tiplerden söz edecek olursak;

3.2.1. Kadın-Erkek Mevlithanlar

Halk dindarlığının önemli bir unsuru olarak Mevlid, hayatın farklı geçiş törenlerinde okutulduğu gibi son geçiş töreni olan ölüm olayında da cemaat ortamında Mevlidhan tarafından zorunlu olarak görülen ve okunan dini bir gereklilik olarak işlevini yerine getirmektedir. Mevlidhanlar kadın ve erkek olarak Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde farklı ortamlarda aynı işlevi yerine getiren, güzel sesleriyle dua-ilahi okuyan halk sufileridir.

Mevlidin ilk okunuşunun doğumda olduğu ve Hz. Muhammed'in doğumunu aktardığı bilinir. Yıllar içinde ilk uygulanış amacı unutulmuş ölüm anında okunan ve ölümle özdeşirilen bir ölüm ritüeli halini almıştır. Ritüelin dinden önce olduğu ve evrensel olarak insanların ilgilerini çektiği ve önemli bir davranış kalıbı oluşturduğu bilinmektedir. Kolektif bir fenomen olan ritüel, ilk çağlardan bu yana uygulanagelen önemli bir dini merasimi de yansıtır. Mevlid merasimi de bölgelerimizde ritüel olarak okunma özelliğine sahiptir. Hökelekli (2010) dini ritüeli şöyle tanımlamıştır: Kutsala yönelişin göstergesi olan ve törensel biçimde yani belli davranışların birbirini takip ettiği, belirli bir zamanda yapılan ve sembollerin de kullanıldığı bir tapınma biçimidir. İlahi, davranışın ve varoluşun semboller aracılığıyla tabiatüstüne bağlanması olayıdır.

Kişiyi belirsizlikten ve sıkıntıdan kurtaran dini merasimler, güven ve emniyet duygusunu artırma gücüne sahiptir. Mevlid merasiminin katılımcılar ya da dinleyiciler üzerinde önemli bir psikolojik etki yarattığı da verilen bilgiler arasındadır. Mevlidin, bestelenerek ve ilahiler eşliğinde musikinin gücünden faydalanarak okunması, kolay anlaşılır olması etkisini artıran güçlerdir. Dini müziğin işitilmesi konusunda insan tutumlarının önemi belirtilerek önemli bir tecrübe edinme an'ı sağladığı belirlenmiştir. Ritmi ve notalarıyla sembolik olan dini müzik, sözlerini anlamasa dahi dinleyen kişinin kültürel bağdaşıklığı olması dolayısıyla kişide manevi bir yönelime ittiği söylenebilir.

Mevlidle İlgili İnanç ve Tutumlar adlı kitap bölümüyle Hökelekli (2010), 2008 yılı Aralık ayında, Bursa merkez ve Mudanya ilçesinde farklı yaş grubuna uyguladığı mevlidle ilgili tutum ölçeğini değerlendirerek bazı genellemelere ulaşmıştır. Bu merasimlerin dini bakış açısıyla nasıl algılandığı ve katılımcıların dini yaşantıları üzerinde nasıl bir etki yarattığı anket sonucunda belirlenmiştir. Hökelekli bu araştırmasında, tutumları oluşturanın duygusal yaşantı ve deneyim olduğunu, içinde bulunulan kültürde bu tecrübenin yaşanmasıyla tutumları olumlu etkilediğini belirlemiştir. Dindarlığın oluşmasında da önemli etkenler olarak görülen bu tutumların, din musikisi aracılığıyla gelişebileceği, edebiyat ve diğer sanatlarda kullanılmasıyla yaygınlaşabileceği savunulmuştur. Dolayısıyla Mevlid törenlerinde seslendirmenin önemli olduğu, musiki eğitimi almış kişiler etrafında okunduğunda insanlarda büyük bir duygusal etki meydana getirdiği sonucuna ulaşmıştır. Ayrıca kadınların erkeklere göre, yaşlıların da gençlere göre daha olumlu bir tutum sergilediğini tespit etmiştir. Dini tutum olarak da dini coşku ve kötü duygulardan arınmışlık hissinin olduğunu saptamıştır. Sosyal dayanışma ve kaynaşmayı artırmanın da bu hislerin kolektiflikten kaynaklı geliştiğini söyleyebiliriz. İnsanların dini bilgilenmeye ihtiyaçları olduğu gibi bunları tecrübe etmeye de ihtiyaçları olduğu kanaatine varılmıştır (Hökelekli, 2010: 358-381).

Mustan Dönmez vd., (2018); tasavvufi anlamda kullanılan müziğin ve eşlik eden enstrumaları açıklamadan önce soyut ve somut kültür ürünlerinin insanlara ve halklara ait dünya görüşü algısı yarattığı mottosundan hareketle, dini algının bu anlamlandırmada önemli olduğunu belirtmiştir. Müzikteki tek bir sesin ve müziksel tınının bile kültürel çevrede öneminin yadsınmaması gerektiği vurgulanmıştır.

Müzik ve ritmin, müzikoloji ve etnomüzikolojide olduğu kadar psikolojik ve dini alanlarda trans ve vecd olarak etkili yansıdığı belirtmiştir. Trans ve vecd ayinlerinin Yunan kültüründe belirlediğini aktaran yazar, bu törenlerin dini vecd ve trans bağlantısı ele alınarak çok eski çağlardan bu yana toplumun yönlendirilmesinde etkin araçlar olarak kullanıldığına değinmiştir. ‘Antik Yunan’ döneminin ‘Doğa’daki uyanışı’ temsil eden ve Tanrısı olan ‘Dionysos tapınışı’ ve ayini buna örnek verilmiştir (Turcan, 2000: 311).

Sûfi müziğindeki ezgi/ritimler, sözlerdeki sembolik yapıyla bütünleşip ayinsel bir gösteriye dönüşmektedir. Benzer ayinsel uygulamaların başka kültürlerdeki yansımaları da açıklanarak, müziğin dini vecd olayına katkıları sıralanmıştır. Yerel veya lokal diyebileceğimiz küçük bir grupla özdeşleşen müzikler bile hem içinde bulunduğu grubu etkilemiş hem de inançsal düzeneğinden etkilenecek kendine yeni biçimler vermiştir. Dönmez, Anadolu sufiliğindeki “devran” sözünün çalgı algısından bağımsız olmadığını düşündüğü için sema(h) kavramına kısaca değinmiştir. Müziğin kutsala tapınmadan ortaya çıktığı bilinmektedir. Eğlence aracı olarak modern dönemde kullanılmaya başlamıştır.

Müzik Ansiklopedisinde Say (1992); ağıtı, ağlaşarak ezgi ile söylenen mersiye olarak tanımlamıştır. Cenaze merasimi içinde yapılan ve anma amaçlı uygulanan bir Anadolu köylü geleneği olduğunu söylemektedir. Bu acı esnasında söylenen her şey ağıttır ve bunu söyleyen kişi de ağıtçıdır diye kabataslak bir tarifile ağıtı açıklamıştır. Ağıtçının doğu dillerindeki karşılığı ise mersiyehan, nevhager adıyla belirtilmiştir. Türklerde Orta Asya’da bu geleneğe tesadüf edildiği ve Şamanizm aracılığıyla günümüze geldiğini ve dönüşerek gelen bu biçimin zamanla dini ehemmiyetinin arttığı ve günümüzde mevlid şeklinde okunduğuna değinmiştir. Mevlid’i dini müzik, dolayısıyla ağıt grubuna dâhil etmiştir. Ağıtlar, Ahmet Adnan Saygun’un yapıtı, Tenor solo ile dört erkek sesi için yazılmıştır. Opus numarası 3’dür. İstanbuldaki Opera Cemiyetinin korusu tarafından 1 Nisan 1932 yılında ilk kez seslendirilmiştir (Say, 1992: 24).

Dini ve Tasavvufi Müzik Türü Olarak Mersiyeler: Din Psikolojisi Açısından Yaklaşım (İğdır Örneği) adlı makalesinde Macit (2011), dini müzik türü olarak görülen mersiyelerin, bulunduğu bağlamda hayatın kopmaz bir parçası olarak görülmesinden dolayı, hem dini hem de geleneksel ritüellerde önemli bir işlevi yerine getirmektedir.

Şiirsel içeriğinin müzikal etkiyle sunulmasında psikolojik bir etkileşime vasıta olduğu görülmüştür. Mersiyelerin genellikle sesi güçlü ve etkileyici olan kişiler tarafından okunması sağlanır. Bu sayede; dini ve milli duygular pekişir, aidiyet duygusu harekete geçer ve kolektif psikolojik etki sağlanır. Bu çalışmada; mersiyelerin dinleyici üzerine etkisi araştırılmış ve dini, milli duygularını motive edici bir işlevi olduğu belirlenerek, mersiyeleri daha da etkin yapanın müzikteki güç ile sağlandığı tespit edilmiştir. Yazar çalışmasında, Kerbela olayının yıldönümünde seslendirilen mersiyelerin hem katılımcıların duygularını hem de dine yönelişlerini pozitif yönde etkilediği sonucuna varmıştır (Macit, 2011: 222-225).

Bir Ölüm Ritüeli Olarak Mevlid ve Din Görevlileri adlı makalesinde Yıldız (2004); ölüm, çoğu zaman, insanlığın çözülmemiş en büyük problemi olarak görülmüş, bunu aşabilmenin yolu da dini inançta bulunmuştur. Birçok din ve kültür çevresinde, farklı aktiviteler yapılırken, İslam dünyasında da birçok faaliyet gerçekleştirilmektedir. Bu faaliyetlerden birisi de mevlid törenidir. Mevlid törenleri sadece ölümden sonra gerçekleştirilmemekte, daha başka zaman ve olaylardan sonra da bahsedilen dini ritüel yapılmaktadır. Mevlidin kelime manası Hz. Muhammed'i övmek ve onun üstün vasıflarını aktarmaktır. Zamanla amacından sapacak yönlerde özellikle ölüm törenlerinde okunması vacib olan bir geleneğe dönüşümünü sağlamıştır. Merasim esnasında, mevlid okuyan kişinin kitaba bağlı kalması pek hoş karşılanmadığından, okunurken birtakım ekleme ve çıkarmalar söz konusu olabilmektedir. Mevlid törenlerinde bazı bölümlerin bilerek okunmadığı da görülmektedir.

Türkiye’de icra edilen mevlidlerden sonra ilahi de yoğun olarak okunmaktadır. Okunan bu ilahilerin çoğunluğunun sözleri “tekke şairleri”ne aittir. Bunun yanında, şairi bilinmeyen-anonim olanları da mevcuttur. Sadece kadınlara ait mevlidlerde, ilahiye özel bir ağırlık verilmektedir. İlahiler, tek okunabildiği gibi bir grup tarafından da okunabilmektedir. Bu ilahilerin belli başlı makamları; rast, mahur, saba, suzinak (Toygaz,1982: 527–529) biçiminde sıralanabilir. İlk mevlid merasiminin Fatımiler devletinin son dönemlerinde Mısır’da icra edildiği ifade edilmektedir. İlk zamanlar sadece Rebiü’levvel ayının on ikisinde yapılan bu törenler, daha sonra Şii kesim tarafından, imamlar ve sevdikleri din büyükleri için de okunmuştur/okunmaktadır.

Güneydoğu ve Doğu Anadolu Çevresinde Arapça, Kürtçe, Zazaca Mevlidler ve Müzikal Olarak İcra Ediliş Tarzları adlı makalesinde Tıraşcı (2013), günümüzde icra sahası en geniş dini ritüellerden birinin mevlid olduğunu belirtmiştir. İslami geleneğin yaşatıldığı tüm toplumlarda okunan mevlidler araştırmacılar tarafından tahlil edilip sonuçlanırken, bölgemizdeki mevlidlerin hala bilinmezlik içinde olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmayı bu yüzden ele aldığını belirten yazar, saha çalışması yaparak söz konusu bölgede okunan mevlidlerin sayısı ve etnik kökeni hakkında bilgi vermiştir. Ayrıca müzikal icra yapılarını inceleyen yazar, dil yapısının farklılığından ötürü, bu etnik farklılığın söylemindeki farklılığın müziğe de yansıdığını belirtmiştir. Mevlid konusunda dini anlamda bazı tartışmalar yaşansa da halk arasında kabul edilen ve uygulanan önemli bir inanç pratiğidir. Mevlid okuyan, sesi güzel olanlar methedilmiş ve fakültelerde bile bu kişiler el üstünde tutulmuştur. Ülkemizin doğusunda ve güneydoğusunda okunan mevlidler, çok farklı lehçelerde okunmakta hatta ağıt olarak yakılmasına rağmen mevlid olarak tasnif edilmektedir. Genellikle mevlidhanlar ve tarikat üyeleri tarafından yazılan bu mevlidler, ancak bulunduğu bağlamda anlaşılabilen bir tür olduğu tespit edilmiştir.

Mardin Araplarının okuduğu mevlidleri incelemiş ve müzikal anlamda zayıf bulunduğunu eklemiştir. Bu Arapların okuduğu diyalekte (Arap, Mıhalmi lehçesi) okunan bir mevlid kaydedilmiş ve tarafımızca notaya dökülerek açıklanmıştır. Çok farklı okunan ve etrafında gerçekleşen uygulamaların yerel karakter taşıdığı görülmüştür. Birçok ilde mevlid okunmadan önce tepsi içinde şeker, lokum ve bazı erzaklar ortaya konur, üzerine okunan bu gıdaların bereketleneceğine inanılır. Ortamda bulunanlara dağıtıldıktan sonra kalan gıdalar ev hanesinin erzaklarına konulur, üzerine okunan bu erzağın bereketlendiği ve diğer erzaklara da katarak bereketin intikal edeceği inancı vardır (Tıraşcı, 2013: 230-231).

Mardin saha çalışmasında, kaynak kişi Gurbet Özcan'dan Türkçe, Arapça ve Kürtçe olmak üzere üç mevlid derlenmiş ve notaya alınmıştır. Yazarın bu yörede müzikal icranın zayıf olduğunu söylemesi tarafımızca yanlışlığa düştüğünü göstermiştir. Erbane (Bendir) eşliğinde ezgisel geçişlerin olduğu ve tasavvuf içerikli söz ve melodilerin kayıt alınarak notaya aktarılması bu savını çürütmektedir.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde İcrâ Edilen Kürtçe Mevlidlerin Muş İli'nde Uygulanışı adlı bildirisinde Ülger (2017), mevlid geleneğinin genel kapsamını açıklayarak Muş örneği üzerinden tasnif etmiştir. Önemli dini musiki formu olan mevlidler, bulunduğu her bağlamda farklı okunmasıyla çeşitlilik yaratmıştır. Bu çalışmada Muş ilinde mevlidler Kürtçe dilinden okunduğu ve genellikle Hasan Ertûşî'nin Mevlid-i Nebî Aleyhi's-Salâtü ve's-Selâm isimli mevlidinin okunduğu belirtilmiştir. Muş geleneğinde diğer bölgelerde uygulandığı gibi ölen kişilerin vefatlarının sene-i devriyelerinde, kandil gecelerinde vb. diğer amaçlarla merâsimlerde de okutulduğunu belirlemiştir (Ülger, 2017: 114). Muş ilindeki mevlidler de bölge kültürü içindeki âlimler tarafından yazılıp okunduğu tespit edilmiştir (2017: 115). Mevlidler günümüzde ölüm ardından okunan özel bir tür olduğu ve ilk çıktığında verilen anlamdan farklı anlam ve bağlamlarda yaygınlaştığı tespit edilmiştir.

3.2.2. Kadın-Erkek Dengbêjler

Dengbêj, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde yaşayan, Kürt halk anlatılarını profesyonel bir şekilde, bir ustadan el alarak bölge kültüründeki makamsal yapı doğrultusunda aktaran ve genellikle bu anlatıları sesiyle gerçekleştiren, kadın-erkek için söylenen genel bir ifadedir. Deng; ses demek ve sesin boşluktan zamana akışını gösteren “bej” kelimesi ise söylemek anlamına gelmektedir. Bu eklerin birleşiminden meydana gelen dengbej ise “sese form katan” olarak okunmaktadır

Dengbêjlik; hikâye ve destan aktarıcısı olarak bilinen, profesyonel Ozanlar tarafından kültürel dokunun arkaik derinliğini ilkçağlardan bu yana taşıyan ve sözlü kültür aracılığıyla güncelleştiren özellikli kişiler konumundadırlar. Bu niteliklerinden ötürü de dengbej kelime manası olarak haber getiren olarak da yorumlanmıştır. Dengbêjlik de bu aktarımın kadim bir gelenek olduğunu belirtmek için kullanılmıştır. Kürtçede “dil döner ağız söyler” ifadesiyle ezginin sözle birlikte ritmik ve hatırlatıcı rolünün ne kadar önemli olduğu belirtilir. Bu geleneğe mensup yetenekli aktarıcılar çocukluktan usta elinde yetişmiş kişilerdir. Adeta ekol haline gelen ustalarının niteliklerinden gururla bahsedip, onun izinden gitmenin gururunu her ortamda dile getirirler.

Kadın dengbêjlerin sosyal ortamlarda yeteneğini sergilemesi yakın döneme tesadüf eder. İslamiyet'in kadın sesini haram/günah olarak göstermesiyle, kadın dengbêjlerin taziye evi dışında seslerinin duyurması Kürt toplumunda da yasaklanmıştır. Günümüzde sayıları az da olsa kadın dengbejlerin kamusal alanlarda da sesini yükselttiği görülmektedir. Özellikle çalışma bölgemizde dengbej evlerinin olması kadınlara da avantaj sağlamış, kadınlar bu kurumsal yapı içinde bir kimlik edinerek bu mesleğin kadın temsilcileri olarak çeşitli amaçlarla yakımlar gerçekleştirmiş ve antolojilerde yer almışlardır. Sesiyle kendini ifade etmeye çalışan ve bunun için çok büyük mücadele ve acılardan geçen Şırnak doğumlu Meyrem Xan (1904-1949) ve Diyarbakırlı doğumlu Ayşe Şan (1938-1996) örneği Kürt kadınlarının idolü olmaya devam etmektedir.

Erkek dengbêj gezerek öğrenen ve gördüklerini öğrendiklerini kendi ustalığıyla harmanlayarak yeni üretimlere dönüştüren bir niteliğe sahiptir. Kadın dengbêj genellikle bulunduğu yerden ancak önemli bir düğün veya taziye zamanında ayrılabilen ve sadece yakın akraba kadınlar arasında bilgi ve yeteneğini paylaşabilen bir kısıtlanmışlığa sahip olmasından kaynaklı daha bozulmamış ve geleneği en iyi aktaranın da kendi söylem ve kamları olduğu görülmüştür. Özellikle Yas-taziye ortamlarında söylenen ve farklı kültürlerde farklı şekillerde adlandırılan Türkçe'de ağıt olarak nitelendirdiğimiz lirik ölüm şarkıları, kadınlar tarafından yakılmaktadır. Erkek dengbêj, kadının bu ustalığını kabul etmekte ve kendilerinden bu meziyeti öğrendiklerini itiraf etmektedirler.

Literatür tarandığında çok az sayıda erkek dengbejle ilgili çalışmanın olduğu, kadın dengbejle ilgili çalışmanın da neredeyse hiç olmadığı tespit edilmiştir. Saha çalışması sonucu edinilen bilgilerden yola çıkarak kadın dengbejlerle ilgili tespit ettiklerimiz aynı zamanda literatüre katkı anlamında önemli görülmektedir²⁶.

Kürtçede ağıta “lêwandin”veya “girini” denir. Bu Yakıştırmanın çobanların üflediği kaval sesinden esinlendirilerek verildiği söylenir. Taklit ile oluşan bu adlandırmanın, arkaik dönemden kalan bir niteliğin devam ettiğini göstermektedir. Doğayla iç içe ve dışarıya kapalı bir özellik gösteren toplulukların birçoğunda olduğu gibi Kürtlerde de dillerinin şekillenmesinde doğal olgular etkili olmuştur. Ağıt örneğinde olduğu gibi

²⁶ Dengbejlik ile ilgili bilgiler sözlü olarak Diyarbakır dengbejevinde 08.01.2021 tarihinde Diyarbakırlı Dengbêj Hasan Bilici, Hazro ilçesinden 63 yaşında; Dengbêj Ramazan Demirel 55 yaşında, görüşmeler sonucu bilgi edinilmiştir.

Kürtçede kaval sesine “lûvelûv”denir dolayısıyla bu adlandırma kavalın hüznülü sesinden kaynaklandığı için hüznün en doruğunu yansıtan ağta da “lêwandin” denmesinde şaşılacak bir durum yoktur.

Dengbejlere geçmeden önce dengbej kimliğinin ortaya çıktığı Kürt coğrafyasından bahsetmek gerekmektedir. Bu hususta en eski kaynaklar referans gösterilmiş ve Kürtlerin gelenek görenekleriyle ilgili önemli bilgiler sunulmuştur.

Şerefname adlı kitabında Şeref Han (1971); Kürt topluluk ve aşiretlerini dil, gelenek ve sosyal durumlar yönünden inceleyerek dört büyük kısma ayırmıştır: Birinci kısım, Kurmanç; İkinci kısım, Lor; Üçüncü kısım, Kelhur; Dördüncü kısım, Goran olduğunu belirtmiştir. Kürtlerin sınırlarını ve yerleşim alanlarını vererek içinde bulunan bağlamın dil başta olmak üzere geleneği, göreneği ve diğer ritüelleri etkilediğini belirtmiştir. Çoğunluğunun sünni olduğunu belirterek genel olarak Kurmanci lehçesiyle iletişim kurduklarını aktarmıştır. Dini yapılarının çok sağlam olduğunu ve birçok bölgede bu dini yapıların karakteristik bir özellik olarak merasimlere etki ettiğini vurgulamıştır (Şeref Han 1971: 20-21).

Kürtlerin Gelenek ve Görenekleri adlı kitapta Bâzîdî (2019), Yas tutma, ölülerin defni ve taziye konusundan önemli bilgiler vermiştir; bir kişi öldüğünde feryat ve ağlama sesleri duyulur. Ölen kişinin hane halkı bir yere toplanır ve dengbêj kadınlar da ilahi ile kahramanlık türküleri anlamına gelen lawjok ve siwarolar söylerler ve ağlarlar diye betimlemiş ve devam etmiştir: Diğer taraftan gençler mezar kazmaya giderler ve mollalar su ısıtır ölüyü yıkar ve kefenlerler. Kadınlar tabutsuz gömülmez. Tabutun bedeni örten bir özelliği olması dolayısıyla kadının öldüğünde bile böyle kapatılarak gömülmesi, sanırım kadının bedeninin her daim tabu olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Miskinlere sadaka dağıtırlar ve geri dönerler. Akraba ve komşu kadınlar ölünün ailesi ile birlikte mezara giderler; ağlar, feryat ve figan ederler, başlarına toprak serperler, Kur'an okur ve sadaka verirler. Onlar da dönüp evlerine gelirler, akşam komşu ve akraba evlerden erkekler ve kadınlar için ayrı ayrı yemek ve yiyecek götürürler ve yalvarıp onlara yedirirler. 3 gün boyunca, bazıları da 7 gün boyunca bu şekilde sabah ve akşam mezarlara gider, ağlar ve hayır dağıtırlar.

Kürtlerde zengin fakir fark etmeksizin mezarın hazırlanması ve ölünün yıkanıp taşınması için hiçbir ücret talep edilmez. Herkes sevabına bu işleri yapar (Bazîdî, 2019: 68). Önemli görülen bir ayrıntı da ölen mevtanın çocukları anne-baba ölümünü kabullenmeyecek kadar acı çeker ise bu sürenin uzamasıyla ebeveyn mezarındaki toprak dua eşliğinde alınır ve çocuklara farkettilmeden çocukların sırtından aşağıya döktürülür. Bu işlem çocuklar teselli olsun, yok oluşu kabullensin, ölümün verdiği ağırlığı üzerinden atsın diye yapılır.

Kürtler yas şarkısı olarak adlandırdığı ağıtlarda (stranên şînê, dîlo, dîrok, kîlam, meni/mani vb.) erkek ölümler için “lo lo” veya “lawo lawo”, kadın ölümler için ise “le le” veya “keçe keçe” ile başlayan ve mevtayı övgüleyen cinsiyet belirleyici yansıma sözlerle ağıta giriş yaparlar (Çiftçi, 2014: 70).

Evliya Çelebi'nin Gözüyle Kürtler ve Kürdistan adlı makalesinde Akbaş (2015); Evliyâ Çelebi'nin seyahatnamesi incelenerek, Kürtlerle ilgili yazmış olduğu bilgileri aktarmıştır. Kürtlerin yaşadığı coğrafyalarda sosyal hayata dair neredeyse her şeyi yansıttığını belirtmiştir. Doğu ve Güneydoğuda Anadolu Bölgesinde birçok ili gezen Çelebi, halk geleneğini ve kültürünü kitabında gözlemleri sonucu aktarmıştır. Diyarbakır halkı hakkında; Kürt, Türkmen, Arap ve Acem gibi farklı etnik gruplardan meydana geldiğini belirtmiştir. Her ilin karakteristik yapısını detaylıca vermiş olduğunu görüyoruz. Diyarbakır'ın o dönemde de şiddetin yoğun olarak yaşandığı bir il olduğu, Ermeni ve Ezidilerin de yaşadığı belirtilmiştir. Bitlis ilinin âlimlerle dolu olduğu ve çok okudukları belirtilirken eşkıya kesimin de fazla olduğu vurgusu yapılmıştır. Tatvan şehrinin doğal güzelliğinden söz ederek, şehirde insan sayısının az olmasından dolayı kültürel olarak bir açıklama yapmamıştır. Van şehrinde aşiret yapılanmasından bahsetmiş ve çok cesur, dürüst ve namuslu insanların yaşadığını vurgulamıştır.

Sözü edilen Kürt coğrafyalarında sayısız hikâye öğrenip bunları diyar diyar gezerek aktaran dengbejler de bir nevi Çelebilik görevini ihya ile yerine getirmişlerdir. Bu gezici Ozanlar sayesinde ki geçmişten bugüne sözlü kültür edebiyatı ve tarihi, devinim içinde bugüne gelebilmiştir. Kültürün sürekliliği bu coğrafyadaki dengbejler sayesinde sağlanmış, ayrıca geçmişte haber taşıma misyonu da yüklendiğinden, kültürel sürekliliğin en önemli taşıyıcıları konumunda görülmüşlerdir.

Geleneksel Dengbej Müziğinin Terapötik Etkisinin Psikanalitik Açıdan Değerlendirilmesi adlı makalesinde Bulmuş (2016), Kürt anlatı geleneğinin ustalarını ele alan çalışmaların azlığından dolayı tüm eksiklerine rağmen önemli bir çalışma ortaya koymuştur. Dengbej müziğinin çok farklı kuramlar dâhilinde ele alınması muhtemeldir. Çünkü hem söz ustası hem de sesle raks edebilen ses ustaları olarak Dengbejler, birçok işlevi birarada taşıyan özellikli bir gelenek taşıyıcısıdır. Dengbej anlatılarının kültür içinde teröpatik etkisi yadsınamaz fakat bunu genel olarak psikanalitik açıdan genellemek zor görünüyor. Sadece bir yaklaşımla ve yansıtımlı özdeşim olarak belirlediği savunma mekanizması yöntemiyle Dengbej müziğinin ya da anlatılarının derinliğinin çözülmesi eksik görülen noktasıdır. Çalışmada anlatının söylem analizi ve etnometodoloji tekniğiyle ele alındığı belirtilmiştir. Dengbej geleneğinde anlatıcı-dinleyici dinamik bir sürecin parçasıdır. Dolayısıyla karşılıklı olan bu iletişimin, anlatıları sözlü kültür ortamında zenginleştirdiği ve sürekliliğe katkı sağladığı görülmektedir. Çalışmada, Kürt müziği geleneğinin dengbejler aracılığıyla yayıldığını belirterek, bu müziğin Kürt coğrafyalarında çok etkili bir iletişim sağladığı ve etkisinin psikanalitik açıdan değerlendirilmeye uygun olduğunu saptamıştır.

Genel olarak kültürel müziğin hem dinleyen (alıcı) hem de söyleyen (verici) arasındaki iletişimsel süreçten doğduğu ve bunun en iyi yansımasının Dengbej sosyal ortamında vuku bulduğu görülmektedir. Müziğin sadece bir ses dizgesi olduğu anlayışı dengbej müziğinde yapı bozuma uğramaktadır. Müziğin genel olarak toplum yapısındaki değişimlerle birlikte ivme kazandığı ve sürekliliğini bu değişimi de katarak ilerlediği bilinmektedir (Bulmuş, 2016: 109-111).

Martin van Bruinessen'in, "Kürdistan üzerine yazılar" adlı kitabında dengbej müziğinin özellikle 1970'li yıllarda doldurdukları kasetler aracılığıyla dinleyicilere ulaştığını ve bu sayede bu kültürü yaygınlaştırdığını belirtmiştir (Bruinessen 1992: 39). Önceleri geniş mekânlarda söylenen ve dinlenen dengbej müziği kasetler ve radyo aracılığıyla dolaşıma girmiş ve geniş bir kesime yayılmıştır. Günümüzde teknolojinin yaygınlaşmasına rağmen, dengbej müziğinin alternatifi çoğaldığından dinlenme oranlarının düştüğü görülmektedir. Bu geleneğin yaşatılabilmesi için kurumsal bazı girişimlerin olduğu da gözlemlerimiz arasındadır. Bazı illerde bu geleneğin temsilcileri için evler yapılmış ve hem kültür içindeki bireylerin canlı dinleyebileceği hem de turist

olarak gelenlerin sözlü kültürü öğrenebileceği mekânlar oluşturulmuştur. Grup olarak, haftanın belirli günleri kendilerine sunulan mekâna gelerek, o günlerde sabahdan akşama kadar dinleyiciyle konuşmakta ve stranlarını (hikâyelerini) dinletebilmektedirler.

Yazar, psikanalitik bağlamda dengbej müziğinin terapötik etkisini inceleyerek, bu etkinin dinleyici ile iletişimde sağaltımsal yönünü vurgulamıştır. Toplumların kendini ve kimliğini onaylayıp ifade etmeleri hem bireysel ruh sağlığı açısından hem de kolektif kimliğin belirlenişi açısından müziğin etkin gücünden faydalanılır. Bu bağlamda dengbej müziği ve kültürü önemli bir yerde durmaktadır. Meddahlık yeteneği de olan bu vasıflı kişiler aracılığıyla insanlar gündelik sıkıntılarından arınmakta, kimlikli olarak biraraya gelmenin gücünü yaşamakta ve toplum içinde gerçekleşen olağanüstü olayları, travmaları hikâye şeklinde öğrenerek bazı tutumlar geliştirebilmektedir.

Dengbejler sözlü tarih açısından da önemli bir misyonu yerine getiren ve kelime kökeninden bile anlaşılacağı üzere haber taşıyan bu nitelikleriyle çok eski çağlardan bu yana Kürt toplumu için önemli bir yerde konumlanmıştır. Hafızalarının güçlü olması ve kendi stillerini yaratarak icra etme yetenekleri onları bu minvalde değerli kılmaktadır. Bu gelenekte müzikten çok anlatı daha önemli görülmektedir. Müzik anlatıyı rahat hatırlayabilmenin bir aracı durumundadır. Anlatının daha lirik sunulmasında bazı teknikler geliştirdikleri ve bu tekniklerden en önemlisinin melizma tekniği olduğu aktarılmıştır. Bu teknikle dengbej, hem kendi yeteneğini iyi sunabilmekte hem de dinleyici üzerinde önemli tesirler yaratabilmektedir. Mehmet Uzun da dengbej anlatılarının dengbej müziğinde çok önemli yeri olduğunu vurgulamıştır. Yazar, dengbejin bu niteliğini Şaman ile özdeşleştirerek sağaltım işlevini açıklamaya çalışmıştır. Psikolojideki yansıtıcı özdeşimle çok benzer bir özelliği bulunmadığı kanısındayız. Dengbejin özelliğinden yola çıkarak aslında niteliklerini yansıtıcı özdeşimle oluşturmuştur. Keza dengbejin mistik güçleri olsa bile bunu açık bir şekilde yansıtılmamakta, dolaylı yoldan bunu anlatılarında vermekte ve verilen mesajın kültürel olarak algılandığı gruplarda veya yerel topluluklarda bireyleri etkilemekte ve yol göstermektedir. Dengbejin hikâye şeklinde aktardığı trajik anlatıları “kilam” yani “şarkı” olarak adlandırmakla hataya düşmüştür. Bu sosyal gerçeklik kuramında aktarılan ve içinde ağırlıklı olarak hüznü, keder ve ağlama/ağlatma duygusu olan

aktarımlar ağıttır. Psikanalitik bağlamda incelenen ve yansıtılmalı mekanizma işlevinde olduğu belirtilen bu aktarımların terapi olarak kullanılabileceği sonucuna ulaşmıştır.

Dengbêjliğin uzun kış gecelerinde Şevberklerin diwanlarında toplanarak aktarımlarını gerçekleştirdikleri ve aktarımların sözlü olarak dilden dile dolaşarak bir külliyyata dönüştüğü belirtilir. Dengbêjlik geleneği, yazının olduğu toprakların bir nimeti olmasına rağmen, yazıyı hiç kullanmamış/kullanamamış ve günümüze kadar sözlü gelenek şeklinde nakledilmiştir. Dengbêjlik mistik gücünü, felsefe, ahlak ve misyonunu kaybetmeden tarih sahnesinde benzeri görülmeden yaşamaya devam eden bir sözlü gelenektir. Sözlü gelenek olmasından dolayı, yazı Kürt kültürü aktarımına çok geç intikal etmiştir. Bu yüzden bu kadim dengbejlik geleneğinin ilk ortaya çıkışı çeşitli rivayetlere dayandırılarak aktarılır.

Dengbêjler, kilamlarına kutsallık ile yaklaşarak ve transa geçerek başlarlar. Ellerini kulaklarına götürdüklerinde gözlerini kapayarak bir kaç saniye o mistik gücün ilham şeklinde gelmesini bekler ve kilamlarını büyük bir coşkuyla “hayii, hayii” kelimeleri ile yani Uratular’ın diğer adıyla Xaldiler’in Gök Tanrısı “Xaldi”yi anarak başlarlar. Kelimelerin kökenine inildiğinde aradaki seslerden ve benzerlikten böyle bir sonuca ulaştıkları görülüyor. Kürtlerin değerli atasözlerinin biri de şudur. “Ji dema ku deng hebûye, dengbêjî jî hebûye” (Sesin olduğu zaman, dengbêjlik de vardı). Ata yadigârı bu sözden anlaşılacağı gibi dengbêjlik geleneği sesle birlikte var olan bir gelenektir. Allah’ın sesi yarattıktan sonra Kürtlere bahşettiği bir gelenektir.²⁷ Dengbêj stran/kilamlarını “şer” denilen stranlardan oluşturduğu için kahramanlık şiirleri anlatan aktarıcı olarak da anılmıştır. “Şer” Türkçe kelime olarak karşılığı kavga demek ve “Şer stranları” avcı şarkıları olarak anlaşılmaktadır. Dengbêjlerin sesleriyle oluşturdukları diğer anlatılara ise “lawik” denir.²⁸

²⁷ Dengbejlik tarihi ile ilgili daha geniş bilgi için bkz; Zilan Akademi aracılığıyla

<https://argesizm.com/dengbejligin-tarihcesi/> Erişim tarihi: 22.02.2022

<https://www.amerikaninsesi.com/a/tarihin-derinliklerinden-gelen-gelenek-dengbejlik/3738264.html> Erişim tarihi: 22.02.2022

²⁸ Daha geniş bilgi için bkz; <https://www.mardinlife.com/dengbej-ne-demek-kime-dengbej-denir-soz-ucar-yazi-kalir-durumunu-ters-yuz-eden-dengbejlik-gelenegi.html> Erişim tarihi: 22.02.2022

Diyarbakır İlindeki Dengbêjlik Geleneği ve Dengbêjlerin Müzikal Pratikleri adlı Yüksek lisans tezinde Adıgüzel (2019), dengbej müziğini ele alarak bölge kültüründeki müzik kültürüyle bağlantılarını sorgulamış ve dengbêjlik geleneğinin müzikal izdüşümlerini ortaya koymak amaçlı bu çalışmayı yaptığını belirtmiştir. Dengbêjliğin nasıl ortaya çıktığını ve sözlü kültür içinde bugüne kadar bozulmadan nasıl ulaştığını tekdüze yorumlarla sadece okuma-yazma bilmeyen bir dönemden geldiğini belirterek eksik bilgilerle aktarmıştır.

Çalışmada, Diyarbakır ilindeki dengbêjlik geleneği incelenerek, dengbejler tarafından en çok icra edilen anlatılar kaydedilip anlatıların teması, icra teknikleri (Kilam, stran, çirok vb) ile birlikte notaya alınmış ve makamsal analizleri yapılmıştır. Bazı terimleri kaynak göstererek açıklaması önemli görülen bir özelliğidir. “Kilam: Her ne kadar kuzey Kürtleri arasında “kilam” ile “stran” kelimesi, tercihen aynı anlamda kullanılıyor olsa bile, beyt, lawik, azîze, payîzok, hore gibi “stranlar” bu kategoriye girer. Başka bir deyişle, kilam ölçsüz ve serbest biçimde söylenen eserleri içerir. Beyt, lawik, azîze, payîzok, hore vb eserlerden oluşur ve ölçsüzdür” (Farqini, 2008: 28).

Dengbêjler, Türkiye’de yaşayan sözlü kültür aktarıcıları olarak görülen aşık, ozan gibi icracılardan çeşitli yönleriyle ayrılmaktadır Wendy Hamelink, Âşıkların daha çok doğaçlama bir şekilde icra etmeye odaklandığını, dengbêjlerin ise odak noktasının hafıza olduğunu belirterek, bu yüzden Âşık parçaları yapı anlamında daha sadedir. Yani hatırlaması ve çoğunlukla tercüme edilmesi oldukça kolay kısa dizelerden oluşur. Dengbêjlerin kilamları ise daha karmaşıktır, daha arkaik bir dile sahiptir ve icra tarzı hasebiyle deşifre ve tercüme edilmesi güçtür” diye tanımlayıp, aradaki farkı belirtmiştir (Yüksel, 2016: 31).

Dengbêj adlı halk müzisyenlerinin kendine has bir aktarım biçimi ve sesinin rengine göre belli bir makamla hikâyesini seslendirme yetisi vardır (Yüzbaşı, 2012: 17). Bazı dengbejler direkt söze başlar, bazıları ise anlatacağı hikâyeyle ilgili özel deyimler ve tekerlemeler icat ederek, önce izleyicinin dikkatini kendine çeker ve daha sonra hikâyesini aktarmaya başlar. Van yörelerinde yaşayan dengbêjlerin sesleri turna sesine benzetilmektedir. Bu nedenle bölgede yaşayan dengbêjler Kürtçede turna sesi anlamına gelen “sewta qulingî” adı ile yörede anılmaktadırlar (Öztürk, 2012: 11).

Stran kelimesinin eşanlamlısı olarak kullanılan lawik, dîlok, heyran, sirûd (marş), payîzok, heyranok ve diğerlerini içeren genel bir ifade olarak kullanılmıştır (Farqini, 2008: 26). Stran kelimesinin Türkçe karşılığı şarkı veya ezgi olarak geçse de tam olarak onu karşılamamaktadır. Almanca “balad” Rusça “bylina-byliny” kelimelerinin içeriği düşünüldüğünde, bu kelimeye yakın anlamları olduğu düşünülmektedir.

Diyarbakır’da yaşatılan dengbêj geleneği içerisinde icra sırasında batı müziğinde vibrato olarak adlandırılan Kürtçede “xelxelaye/xulxulandin”/gırtlak titretmeye karşı gelen icra biçimi sıklıkla kullanılmaktadır. Bu icra biçiminin yanında “sewta serî/dengê mejî” (kafa sesi) olarak adlandırılan icra biçimi de kullanılmaktadır. Dengbêjin hem nefes alıp hem de boğazını temizlediği esnada orada onu dinleyen cemaatin, Dengbêjin sestem ve tondan çıkmaması için aynı seste “Nührandin” (hay hay hayiiii gibi sesler çıkarttığı belirtilmiştir. Bu sesi devam ettirmelerindeki amacı, dengbejin sestem çıkmasını engellemek için olduğu belirtilmiştir. Seyirci, dengbêj nefes aldıktan sonra aynı tonda devam edebilsin diye dem tutmaktadır” sözleri ile açıklanmıştır (Uygar, 2009: 31).

Dengbêjler hem sabahtan akşama kadar icra ederler, hem de bazı sert kış gecelerinde korkuyu yatıştırmak ve meşgale olsun diye gecedem sabaha stran okurlar. Bir nedeni doğal koşullar ve şartlar olsa da başka önemli ve mistik görülen bir nedeni de dengbêjlerin “kutsal gece” dedikleri bir inanışla ilgilidir. Gecenin bilinmez olmasından ve yaşamın dışında mistik bir kuvvetinin olması dolayısıyla geceye önemli atıflarda bulunulmuştur. Bilinçdışı olan gece, aktarımların şeklini ve içeriğini belirler ve dengbêj, meddahlık yeteneğiyle dinleyenleri o süre içinde hipnoz ederek etkilemeyi başarır. Gecenin bu mistik yönüne dayalı inancın, büyüsel ritüellerin özellikle gece yapılmasına da gerekçe gösterilmiştir (Yüzbaşı, 2012: 18).

Bazı ölçüsüz eserlerin kadın ağzıyla söylendiği görülmektedir. Bu tür anlatıların aslında kadından alındığı ve beğenildiği için kendi adına aktarmakta sakınca görmediklerini göstermektedir. Kadının toplum içinde sevgisi de öfkesi de içine akmaktadır. Uzun yıllar sesinin, başka bir erkek tarafından duyulması haram olarak görülmüş, yasaklanmıştır. Ağıt yakmakta, masal anlatmakta ve ninni söylemekte usta olan kadının

bu meziyetleri erkek tarafından devralınıp kullanılmıştır. Elimizde erkek tarafından söylenen ağıt ninniler de mevcuttur.

Diyarbakırda dengbêj müziğinin üç ana karaktere sahip olduğu görülmüştür; sylabik, melizmatik, hibrid olarak belirtilebilir. Bu aktarım tarzlarının kısa açıklaması şöyle yapılabilir: Sylabik: Resitatif olan ve konuşmaya yakın bir tarzı belirten sylabik, her notanın üzerine bir hece gelmek kaydıyla meydana gelen bir seslendirme biçimidir. Melizmatik tarz: Bu tarz da çok fazla tercih edilen ve mahareti gösteren bir seslendirme biçimidir. Bir heceye isabet eden tek bir ses üzerinde ısrarlı süslemeler ve vibratolar abartılarak, nefes almadan diyaframın da gücü sergilenir. Konuşma diline yakın seslendirme yapanlar da vardır. Hibrid (karışık) tarz ise, önceki iki seslendirme biçiminin tek bir aktarımda kullanılmasıdır. Bu tarz çok fazla tercih edilen ve mahareti de her yönüyle sergileyen özel bir seslendirmedir.

Dengbejin aktardığı bazı anlatıların kelime anlamı şöyledir: Dûrik, İki anlama gelmekte ve bir anlamı “gewlêrk” yani mani, diğeri ise melodisi dar ama hareketli olan hafif diye ifade edilen halay şarkılarıdır. Ayrıca Mardin Ezidileri ağıta dûrik demektedirler. Qewl kelimesi ise ilahi anlamında kullanılmaktadır. Lavij ise mewlud-ilahi gibi dini içerikli şarkıların genel adıdır.

Dengbejlik ve Melizma Tekniği adlı makalesinde Cebe (2012), sözün ezgili ve arada resitatif kullanımının yanı sıra ezginin içinde sözün kullanımın melizma; şarkı sözlerinde yer alan bir kelimenin herhangi bir hecesinde birden fazla nota kullanabilme durumuna verilen ad olarak tanımlamıştır. Aktarımda melizmanın kullanımı hem dengbejin ses genişliğini iyi aktarabilmesini hem de dinleyici üzerindeki etkisini ve anlatılana odaklanmasını sağlamaktadır. Melizma tekniği kilamlarda genellikle kelimenin son hecesindeki sesli harfin uzatılmasıyla elde edilir. Melizma bittikten sonraki ilk sessiz harf daha hafif bir biçimde söylenir. Tek bir hecenin tek bir sesle söylendiği durumlarda da vibrato yani sesi titreştirerek verirler. Belli bir ritim kalıbı olsa da genellikle uzun hava biçiminde seslendirirler. Mısralarda ölçü serbesttir, kimi uzun kimi kısadır ama aralarında güçlü bir ses uyumu ve bütünsel bir armoni vardır. Bunlar son derece özgün bir makamla okunur. Burkay (1997) ise, dengbejlerin sözcükleri peş peşe izlenmesi güç bir hızla okuduklarını, bazen yavaşladıkları, bazen de

hızlanarak bir sözcük üzerinde sesini dalgalandırdıklarını yani sesi alçalıp yükseltebildiklerini belirtmiştir.

Lawje; mistik vaazler olarak adlandırılmaktadır. Dengbej sadece bir müzisyen değil; yeri geldiğinde meddah, oyuncu karakterine bürünmekte, anlatılarının zenginliği ile de bir edebiyatçı misyonu yüklenmektedir. Nasıl ki müzik eşliğinde uygulanan opera başlı başına bir sanat ise dengbejlik de kendi başına bir sanattır. Anlatılarıyla bir yandan kendi hafızasını canlı tutarken diğer yandan dinleyicinin toplumsal belleğini güçlendirmekte ve geleneğin sürekliliğine doğal olarak destek olmaktadır. Yunanistan/Sakız adasında Homeros geleneğinin sürdürülmesi için yapılan usta-çırak yönelimli çalışmaların dengbejlik geleneği için de söz konusu olduğu aktarılmıştır. Hatta Kürtlerin Homerosu olarak Ağrı’lı Evdale Zeynike gösterilmektedir.

Kadın dengbejlik tarihinin çok eski olduğu ama yazılı kültürün olmamasından kaynaklı ve Müslüman kadının sesinin tabu görülmesinden dolayı ancak 20.yy’da bazı isimlerin öne çıkabildiğini belirtmiştir. Meryem Xan ve Eyşe Şan bunlardan en bilinenleridir. Dengbejler gittikleri yörelerde bazen günlerce anlatılarını anlatırlar. Gittikleri bölgenin en tanınmış ve maddi durumu en iyi olan evinde misafir olarak ağırlanır ve izleyicisinin isteğine göre anlatım süreleri uzayıp kısalır. Ayrıldığında helat (qelat) adı altında hediyeler kendisine verilir.

Diyarbakır-Elazığ-Şanlıurfa Kentli Makamsal Müzik Geleneklerine Tarihsel ve Analitik Bir Bakış adlı Yüksek lisans tezinde Budak (2021), Cembeli makamının dengbêj denilen bu gezgin ozanlar tarafından aktarıldığı belirtilmiştir. Sözlü kültürün yaygınlığı dolayısıyla herkes tarafından bilinen Cembêli û Binevş adlı hikâyeden yola çıkarak yaygınlaştırıldığı ve bu adlandırmanın ve özel söyleniş tarzının da makamsal yapıyla yansıtıldığı açıklanmıştır. Bu adlandırmanın bölge kültüründe Cembeli makamı adı altında icra edildiği tarafımızca da kaydedilmiş bir ağıt ninni örneğiyle belgelenmiştir. Bu ninni, Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde “Cembeli Lori” adıyla yakılmaktadır.

Dengbêj Anlatıları ve Ağıtların Dili yazısıyla Vahdettin İnce (2021), Dengbêjin, Kürt tarihi ve sosyo-kültürel yapısını aktarmakla görevli özel müzisyenler olduklarına değinerek, bu özel oluşlarını şiirsel bir dille aktarmıştır. Bu aktarımda dengbej adlı ustaları taklit ederek dengbej kimliğini aktardığı görülmektedir. Dengbej ile ilgili özlü ve tarihsel birikimini kullanan sözler sarfetmesi, aynı zamanda dengbej kimliğinin farklı yönlerinin açığa çıkmasında önemli görülen yönlerinden biridir. Yazarın Kürt kimliği ile bu sözleri sarfettiği düşünülmektedir. Çünkü izlediği, dinlediği Kürtçe stranları, anlamının ötesinde içsel bir duygu ve benimsemeyle (insider) sanatsal aktarmıştır. Sosyal medyada gördüğü bir ağıt videosundan etkilenecek kadınların betimlemesi yapılmış ve annesine benzedikleri bu kadınların başlı başına görüntüleriyle bile bir ağıt dili oluşturduklarını ifade etmiştir. Ağıt yakan kadınların Mardin taraflarında bir köyde yaşadıkları ve uzun yıllar önce köylerini terkedip gurbete gittikleri aktarılmış ve döndüklerinde vatana kavuşma hasretiyle ağıt yaktıklarını belirtmiştir. Yazar günlerce videonun etkisinde kaldığını belirtiyor ve nedenini: Beyaz “laçık”larıyla anneme benzedikleri için mi, viraneye dönmüş köyümüzü hatırlattıkları için mi, yoksa ortak kaderimizi aklımıza getirdikleri için mi?, bilemiyorum. Ama ortak dilin tüm gözeneklerine sirayet etmiş hüznü ağıt tımısının hepsinden daha güçlü ve etkili olduğunu söyleyebilirim, diye duygularını ifade etmiştir.

Birinci Dünya Savaşı ülkemizin bütün etnik yapısını çok büyük acılara ve derin bir kedere sürüklemiştir. Bu etnik kökenlerden Ezidiler de ülkeyi terk edip gitmek zorunda kalanlardandır. Gittikleri yerlerde yurtlarını terk etmenin hüznünü bilûr eşliğinde ağıtlara dökmüşlerdir.

Yemen Savaşına gidip dönmeyen Xerîb Têlû, adındaki halk kahramanı için Kürtçe ağıtlar yakılmıştır (Bırol Korkmaz, 12.05.2015 tarihli yazısından²⁹). Halk arasında Yemen Savaşı olarak bilinen 1.Dünya Savaşının Hicaz-Yemen cephesi akıllara Yemen Türküsü’nü getirir. Cepheye Muş (Malazgirt, Varto, Bulanık)’tan da bir sürü genç gider. Muş türkû ve ağıtlarına konu olan bu kayıpların ulusal yas olarak akıllara ve anlatılara

²⁹ Vahdettin İnce dengbej kültürü hakkında detaylı bilgi için bkz;

<https://www.indyturk.com/node/347546/t%C3%BCrki%C3%87yedenseler/a%C4%9F%C4%B1tlar%C4%B1n-dili>
Erşim tarihi 25.06.2021

aktarıldığı görülmüştür. Bu ağıt türkü varyantının olduğu da tespit edilmiş ve kaydedilerek notaya alınmıştır.

Xerîb Têlû (Garip Têlû). Koçgîrîden Yemene giden ve geri gelemeyen nice Anadolu insanından biridir. Eşi tarafından derin bir acıyla yakılan bu ağıt, bölge kültürü tarafından seslendirilerek korunan ve hafızalarda depolanarak saklanan tarihi ağıtlardan birinin daha oluşmasına sebep olmuştur.

Kürtlerde Tâziye³⁰

Kürtler'in toplumsal ilişkilerine sıkı sıkıya bağlı olmasından kaynaklı tâziye geleneği önemli bir yere sahiptir. Bu gelenek hem akrabalık bağlarını güçlendirmekte hem de gençlerin sosyalleşerek dayanışma gücünü ortaya koymaktadır. Önemli bir kayıp olduğunda sosyal dengeler bozulur ve yeniden dizaynı için sosyal organizasyonların birlik-beraberlik bağı içinde, yani kimliksel olarak bir bütün hareket etmesi gerekir. Tâziye evinin bu kimlik nezdinde düşünüldüğünde yükü ağırdır.

Tâziyeye gelenler maddi durumuna göre ellerinden ne geliyorsa taziye evine onu getirirler. Bu sürenin uzaması ve yatılı kalanların çoğalması durumunda en yakınları doğrudan maddi yardımı yapmakla mükellef görülür. Genel anlamda ve her yapılaşmada kadın ve erkek ayrı ayrı yerlerde taziye kabul eder. Ölen kişinin saygınlık ve yaşına göre kadınların acılarının derinliğini gösteren tırnaklarıyla yüz kanatma, başlarına ölü toprağı serpme gibi davranışlar, ağıt yakmada görülen yönleridir.

Yakın akraba gençleri tarafından taziyeye gelenler karşılanır ve gerekli yerlere oturmaları için kendilerine eşlik edilir. Ellerin de getirdikleri yiyecek veya diğer zahire türü ürünleri de mutfak veya kilere yemek yapan kadınların yanına bırakırlar. Gelen misafirlere genellikle çay ikram edilir, ölünün itibarına göre mırza veya acı kahve de ikram edildiği görülür. Taziye de düğün gibi sosyal karşılılık ilkesine göre düzenlenir. Taziyesine gidilen ev, taziyesi olduğunda muhakkak taziyeye gitmek zorundadır.

³⁰ Kürt kültüründe taziye hakkında detaylı bilgi için bkz; <https://haber.sol.org.tr/blog/kurdewari/birol-korkmaz/yemen-savasina-kurtce-agit-xerib-telu-116278> Erişim tarihi: 25.06.2021
<https://www.mardinlife.com/kurtler-kurt-sosyal-hayati-ve-kulturu.html> Erişim tarihi 25.06.2021

Ucunda Ölüm Var adlı kitabında Varol (2016), Malatya’da yaşayan fakat yas ve taziye olduğunda yöre yöre gezen ağıtçı bir kadından söz etmektedir. Kitap, hüznü ve bir o kadar dertli bir şekilde Heves Ali diye seslendiği aşkının peşinden diyar diyar gezip ağıt yakan eli ve alnı dövmeli, ayağında yırtık lastikler olan hüznü bir kadının hikâyesidir. -Heves Ali rüyasına gelip, ben öldüm, gel bul beni diye kendisine seslendiğinde ağıtçı kadın yollara revan olduğunu belirtiyor- Rüyasında duyduğu bir sestten etkilenip ağıt yakmaya başladığı belirtilmiş, badeli âşık tanımına uyan ağıtçı kadın, aynı zamanda yaktığı ağıtlarla ölümsüzlüğü amaçlamıştır. Kaybolan gençliğine, artık elde edemeyeceği aşkına ve umutsuzluğuna sarılarak her gittiği taziye de aslında kendine ağıt yakmıştır. Bu kadın ağıtları ile meşhur olunca Malatya Arguvan civarında derme çatma bir evde yaşamının sonuna kadar yoksulluk ve yoksunlukla yaşar. Her çağrıldığı ölü evine gidip mevtanın hikâyesini anlatmalarını ister ve başlar ağıt düzmeye. Sanki dünyaya sadece ölülerin ruhunun selamete ermesi için gelen bu kadın, kendisi ve yoksunluğu için hiç dert yanmaz. Senelerce ölülerin ruhlarına gül suyu ferahlığı verip kalanların kalplerinde biriken, adeta bir irin halini alan acılarını ağıt yakarak akıtmalarına yardım eder.

Anadolu’nun her köşesinde namı duyulan bu ağıtçı kadın her seferinde ölünün kapıdaki ayakkabılarına bakarak iç geçirir, rahmetlinin henüz yorgan döşek gezen kokusunu içine çeker, mevtanın elbiselerini kucaklayıp bir yakınından hikâyesini dinler. Ölenin kim olduğunu, neler yaşadığını, hangi zorluklarla büyüdüğünü, neden öldüğünü, hangi muradını tamamlayamadığını, içinde hangi ukdenin çözülmediğini, bu dünyadan göçerek kimleri yalnız başına koyduğunu, son anlarında neler söylediğini, arkasında hangi boşluğu bıraktığını öğrendikten sonra, kendisini bekleyen kederli kalabalığın tam ortasına kurulup üç gün üç gece boyunca ağıtlar yakar. (...) Ağıtçı kadını dinleyenler sinelerini dövüp, tırnaklarını yüzlerine geçirirken, o sadece Allah’ın sevgili kullarını değil, düzenbaz, hilebaz, nebbaş, katil ve cinsi sapıklar gibi cehennem ateşiyle yanmaya layık olan en kirli kulları bile feraha çıkarıp onları mahkeme-i kübraya temiz hal kâğıdıyla yollar.

Yaktığı ağıtlar yardımıyla, faydasız bir hayat yaşayan en sütü bozuk ölüyü dahi benzerine evliya tezkirelerinde bile rastlanmayan bir mertebeye çıkarır. Kahveye giderken yere yığılan birini sanki Kâbe'ye varamamış bir mümin ya da fazla içtiği için ölen bir başkasını zemzem suyunun hasretiyle ölmüş bir tarikat ehli gibi tasvir eder. Düzenbazları itikatl, hilebazları emin, cinsi sapıkları pirüpak, birbirinden fena huyları olan en işe yaramaz hovardaları bile hak yolunda birer veli olarak çizer. Haliyle bulutların üzerinde ölünün amel defterini karıştıran melekler bile, herhalde bir yanlışlık yaptık diye ellerindeki eskimiş defterin tozlu sayfalarını çevirerek yazdıklarını yeniden incelemek zorunda kalırlar. Onun iç parçalayan ağıtları sayesinde herkes şer tarafına doğru hareket eden teraziyi dengeleme, cennetteki onsekiz ırmakta şen şakrak bir halde yıkanma fırsatı buldu. Mendiller, yazma kenarları, tülbent ve kurumuş yanaklar hep onun sayesinde ıslandı. Mezarlarında huzursuzca dönüp duran ölüler, ruhlarını arkalarından yakılan bu içli ağıtlarla teslim etti. Yaşlı kadın ise her ağıt bitiminde görevini layıkıyla yaptığına kanaat getirip kara elbisesinin sağlam bir yerini yırtarak, ölülerin elbisesinden kopardığı bir parça çaputu o söküğe düğümledi ve yeniden tozlu yollara koyuldu.

Üç gün üç gece boyunca yaktığı ağıtlara karşılık kendisine ödenen göz silimliğı parasını boynundaki keseye sıkıştırıp o diyar senin bu diyar benim demeden elli yıl boyunca sadece geride kalanların değil, gözü bu dünyada kalan ölülerin ruhunu da ferahlattı (Varol, 2016: 11-14).

4. BÖLÜM: DOĞU VE GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİ AĞIT GELENEĞİ VE BÖLGE AĞITLARINA PSİKANALİTİK VE ETNOMÜZİKOLOJİK BAKIŞLAR

Kanatlarımın nerelerde parçalanmış olduğunu kimse bilmeyecek. Ama ömrüm boyunca kendimden başka kimseye tutunamamış olacağım.

Luce Irigaray

Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi Sosyo-Kültürel Yapısı

Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi Türkiye'nin diğer bölgelerine nazaran az gelişmiş bölgeleri arasındadır. Bu az gelişmişlik feodal yapıdan kaynaklanmaktadır. Birçok il, ilçe ve köylerde kadının erken yaşta evlendirildiği ve bir elden başka bir ele özgürlüğünün kısıtlandığı gözlemlenmiştir. Feodal yapının verdiği diğer bir olumsuzluk ise kadının okuma yazma oranı diğer bölgelere nazaran günümüzde bile en düşük değerde görülmesidir. Bazı araştırmacıların çalışmaları da bu durumu destekler nitelikteki sonuçlardan oluşmaktadır. Karagel (2009) tarafından gerçekleştirilen Doğu Anadolu Bölgesi Kırsalında Kadın Nüfusun Okur-Yazarlığı adlı araştırmada; Doğu Anadolu Bölgesindeki kadın nüfusun okuma-yazma oranının erkek nüfusa göre oldukça düşük olduğunu tespit etmiştir. Bu oran Türkiye ortalamasının bile altında görülmektedir. En az okuma-yazma Erzurum-Kars ile Yukarı Fırat Bölümlerinde görüldüğünü tespit etmiştir. Diğer en düşük değeri ise Hakkâri Bölümünde olduğu görülmüştür. Bölgenin kuzeyi ve batısında okuma-yazma bilen kadın nüfus oranının diğer bölgelere göre iyi olduğu, en azından ortaokul ve dengi okulların okunabildiğini tespit etmiştir. Okuma-yazma oranı düşük olan yerlerde herhangi bir okul okumadıkları ortaya çıkmıştır. Araştırmanın istatistiksel analizlerinin 2000 yılında yapılması dolayısıyla günümüzdeki oranın biraz daha iyi olduğu düşünülmekle birlikte, Türkiye geneline baktığımızda iyimser bir tablonun karşımıza çıkmadığını görmekteyiz.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun Kalkınmasında Sosyal Politikalar ve Öneriler Forumunda Keyder, Çağlar vd., (2006). Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleri ile Türkiye'nin diğer bölgeleri arasında hemen her alanda önemli farklılıklar olduğunu ve bunun da feodal ve sosyo-ekonomik yönüyle alakalı olduğunu belirtmiştir. İnsani gelişme endekslerinin verileri doğrultusunda bölge, diğer bölgelere göre her anlamda düşük bir gelişme göstermiştir. DİE istatistiklerine göre bölgede kişi başına düşen ortalama gelir, Türkiye ortalamasının neredeyse üçte birine denk gelmektedir. 1990'lı yıllarda bu farkın arttığı tespit edilmiştir. Bu sonuçlara göre gelir dağılımı karşılaştırması Dünya Bankası ve DİE'nin kullandığı yoksulluk tanımı (complete poverty) göz önüne alınırsa bölgenin % 60'ının yoksulluk sınırı altında olduğu görülecektir. Tüm bunların çatışma ortamının mevcut ekonomik ağlara darbe vuran negatif etkileri olduğu, aynı zamanda çok fazla göç alması da hızlı kentleşmeye doğru ivme kazanması sebep olmuş, yoksulluğu kuşaktan kuşağa aktarılır hale getirmiştir. Yoksulluğun gelir dağılımındaki adaletsizlikten kaynaklı olduğu görülmekte, bunun da sebebinin kalifiyeli yetiştirme gibi bir imkândan yoksun oldukları belirlenmektedir. Yoksulluğun en çok kadınların eğitim durumunu etkilediğini ve erken yaşta evlenmek zorunda kaldığı gözlemlerimiz arasındadır.

Güneydoğu Anadolu Bölgesi, Türkiye'de doğurganlık ve hızlı nüfus artışının en yoğun olduğu bölgesidir. Çok çocuklu aile yapısı eskiden bu yana tercih edilmektedir ve ekonomik duruma göre bile düşülememekte, bu durum geleneksel olarak devam etmektedir. Bu tercihte politik, ekonomik, kültürel vb. birçok nedenin etkili olduğu düşünülebilir. Ekonomik faktörlerin çok etkili olmadığını belirten yazar, çatışma ortamının bir gerekliliği olduğu ve savunma, korunma içgüdüleriyle geniş aile yapısının korunduğunu belirtmektedir (Çoban, 2015: 338).

Doğu ve Güneydoğu Anadolu illerinde kırdan kente doğru yaşanan göçler toplu bir şekilde 1990 yıllarından itibaren gerçekleşmiş ve kentsel alanda aynı mahallede toplanmıştır. Bu durum doğu illerinde hem toplumsal yapıyı korumakta hem de feodal yapının daha da güçlenmesine sebebiyet vermektedir (Balık, 2019: 67-69).

4.1. ETNOMÜZİKOLOJİK VE PSİKANALİTİK BAKIŞ AÇISINDAN DOĞU VE GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİ AĞITLARI

Çalışmamız Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde gerçekleştiğinden kültürel olarak farklılıkların az olacağı düşünülmüş fakat yaşam tarzlarında, ağıt sözlerinde ve ezgilerinde bazı farklılıkların beklediğimizden daha fazla olduğu görülmüştür.

Çalışma bölgelerimizde genellikle kadınlardan ağıtlar derlenmiştir. Erkeklerin bu bölgelerde ağıt yakmadığı, yakanların da profesyonel olarak mesleki çeşitlilik anlamında kullandığı, mesleğinin Ozanlık ya da Dengbejlik olması dolayısıyla ağıtların genellikle okunmak istemediği görüşmelerimiz arasındadır. Kadınların ağıt yakmasında hem ekonomik durumun düşüklüğü hem de eğitimsizlik etkili faktörlerdir. Feodal yapıda nefes alacağı bir alan bulamayan kadın, diğer kadınlarla taziye ortamlarında biraraya gelerek ve kendisine meşru kılınan bu meziyetini yansıtarak, toplum içinde itibar sahibi olabilmektedir. Ağıtların yoksulluk, yoksunluk ve çaresizlikten ortaya çıktığı ve geleneğe süreklilik anlamında bir işlevi yerine getirdiği düşünüldüğünde, sesini duyurmada ve yoksunluğunu bertaraf etmede hala yetersiz koşullara sahip olduğu söylenebilir.

Söz konusu bölgelerin tüm il ve ilçeleri pandemiden (Covid-19 salgını) ötürü dolaşılmamıştır fakat örnek il, ilçe ve köylerden veriler toplanarak işlevsel ve performans teorisinin üçlü modeli metin, sözeldoku ve bağlam çerçevesinde ağıt performansları psikanalitik-etnomüzikolojik yorumlanıp analiz edilmiş, böylece tezin son bölümündeki yöntem oluşturulmuştur. Doğu Anadolu Bölgesinde: Van, Erzurum, Kars, Iğdır, Bitlis, Tatvan ve Muş illerindeki yas, taziye, matem ritüelleri saha çalışması sonucu ve katılımlı gözlemle kaydedilmiş ve etnomüzikolojik çözümlemesi yapılarak psikanalitik olarak kadının duygudurumu ve bilinçaltına yansıyan yönleri açıklanmıştır. Güneydoğu Anadolu Bölgesinde: Diyarbakır, Batman, Mardin, Şanlıurfa, Adıyaman ve Gaziantep illerinde de benzer çalışmalar gerçekleştirilmiş, kültürel anlamda özellikle müzik kültürü bağlamında yakın gördüğümüz Elazığ ve Malatya kaynak kişiye ulaşamadığından çalışmaya dâhil edilememiştir.

Metin, sözeldoku, bağlam (Çobanoğlu, 2019) çerçevesinde örneğin yas/taziye ortamlarında gülme gibi sakınılan davranışlar da görülebilmektedir. William Bascom folklorun dört fonksiyonu olduğunu belirtir ve bu fonksiyonlara İlhan Başgöz protesto fonksiyonunu da ekler. Protesto işlevine ek olarak isyan fonksiyonu da ağıtlarda sıkça görülen bir işlev olduğundan, kadınların yaktığı ağıtlarda isyan fonksiyonu da irdelenmiştir. Bu fonksiyonların ayrıca savunma mekanizması işlevleri olduğu ilgili literatür taranarak belirlenmiş ve bu tür ağıtlar özelinde yorumlanmıştır.

Kadın ağıtlarının genel olarak protesto ve isyan işlevinde (Kemal, 1993: 25-40) olduğu kanaatinden yola çıkarak sosyal işlevler üzerinden hareketle teori oluşturulmuştur. Protesto ve isyanda katartik etkinin birlikte görüldüğü ağıtlar da mevcuttur. Ağıtlarda kayıp kişinin gerçek muadili yaşayan birileriye ilençlerde bulunmak kaydıyla protesto işlevi devreye girmektedir. Doğal bir ölüm ise yükleme kuramı kapsamında felek, kader, takdiri ilahi gibi söylemler, dini inancın bireyler üzerindeki etkisi dolayısıyla hem seyirci hem söyleyici için isyanın yaradandan bilinmeyene doğru yön değiştirdiği ve sosyal öğrenme kuramı kapsamında ağıtların katalizör, katartik işlevi olarak insan psikolojisinde yer ettiği görülmüştür. Ağıt yakımlarının gittikçe azalması, teknolojinin neredeyse bütün kırsal kesimde mevcudiyetine bağlanabilir ve yeni kuşağın geleneği çok önemsememesinden kaynaklı olduğu düşünülebilir fakat tek gerekçeler olmadıkları da aşikar. Tüm bu olumsuzluklara rağmen elli yaş üstü kadınların kendi içinde hala bir sürekliliğinin olması da geleneğe bağlı kadınların yeni kuşağı da gruplarına ekleyerek bu geleneği uzun yıllar sürdüreceği tahmin edilmektedir.

Halkbilimi Çerçevesinden “Performans”, “sözeldoku”, “bağlam”, “işlev”, vd.

Zaman-Mekân Eksenlerinde Halkbilimi adlı kitabında Özalp (1984), insanların işbirliği içinde oldukları, araç-gereç kullandıkları ve mal tükettikleri bir etkinlik yoluyla ihtiyaçların giderilmesi olayına “işlev” denebilir. Buradaki temel kavram ise örgütlenmedir. Herhangi bir maksada ulaşmak için insanlar bir araya gelerek örgütlenmelidir. Bugünkü türküler ile halk ozanlığının kökeninde bir vakitlerin “Şamanının” yattığı, bir gerçektir. Şaman ise ait olduğu toplumu tam yetke ile temsil etmekte, topluluğun temel ihtiyaçlarının birçoğunu, kendi çok işlevliliğiyle karşılamaktaydı. Fakat tarihin akışında çağdaş toplumlar, insan ve kültür olayını bütün

olarak gören ilkel boylardan, örgütleşme ve uzmanlaşma (ihtisaslaşma) yönleriyle kopmuşlardır. Bununla birlikte müzik, insanların ruhsal dünyasındaki ağırlıklı yerini korumaktadır. Çünkü küresel konumunda, yapısında bulundurduğu yapay gerçeklerle ve simgesellik (symbolism) ile doğrudan ya da dolaylı yine, bedensel gereklerin doyurulması işlevindedir. Demek ki ruhsal ve bedensel, birbirinden gerçekte ayrılmazlar ve organik bir bütün oluştururlar (Özalgan, 1984: 144). Geleneksel çevresinden sıyrılan ve başlangıçtaki yaratılışıyla ilişkisini kaybeden ağıt, anonimleşme ve kolektifleşme aşamalarında böylesine doku değişimine uğrarken yine folklorik işlevini korumaktadır.

Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş adlı kitabında Çobanoğlu (2019), işlevselciliğin çok yaygın teorilerden biri olduğuna değinerek Malinowski'nin kültürel çalışmalarda kurucu bir görevinin olduğuna değinmiştir. Malinowski'nin kültür tanımına getirdiği yenilikle dünya folklor çalışmalarında kültüre farklı cephelerden yaklaşımın ve birbirleriyle etkileşiminin kültürü etkin kıldığını belirtmektedir. Kültürün tanımında oluşan bu değişme “bir insan grubunun (halk) yapıp ettiği her şey” olarak genişlemiş, böylece somut-soyut tüm ürünler bu kapsamda değerlendirilmiştir.

Bilimsel Bir Kültür Teorisi adlı kitabın V. bölümü olan Örgütlü Davranış Teorisinde Malinowski (1992), “bir insanın tek başına yapıp ettiklerine karşılık bir grubun aynı davranışı tekrarlaması kültürü oluşturan güçtür”, diyerek davranışın kolektif olması ve sürekliliğine bağlanan örgütlülük, aynı zamanda kültürün en gerekli parçası durumundadır. Anadolu insanının sosyo-kültürel yaşantısının tezahürü olan ve dünya ile ilgili tasarımlarının yansıması olarak görülen bu kültürel aktarımların en canlı örneklerinden biri ‘halk edebiyatı’ ürünlerinden biri olan ağıtlardır. Toplumda fonksiyonu olan bu türler, dayanışmanın en önemli örneklerini oluşturmuş, günümüzde gittikçe azalmış olmasına rağmen hala devam eden bir gelenek olarak görülmektedir.

Bir başka İşlevselci yaklaşım da Amerikan folklorcularının Performans Teorisi'dir. Bu kuramda doku (sözel doku, dile ait özellikler), metin ve bağlam önemli kavramlar olarak gösterilmiştir. Alan Dundes'e göre sözel doku aktarılamaz. Bir metni doğru değerlendirebilmek içinse bağlamı ve sözel dokuyu iyi tespit etmek gerekir.

Kurama göre folklor, herkesin zihninde bulunan ortak bir kod, geleneği bir çıkış noktası ve bir enstrüman gibi kullanan ve her sosyal ve kişisel bağlamda, her icrada yeniden değişen bir olay, bir süreç, kültürel bir dışavurum, bir sahneleme ve canlı bir performans şeklinde tanımlamıştır. İletişimi ise insanlık tarihinin başlangıcından günümüze kadar “sosyal bir varlık” olarak bireyin sosyalleşmesi sürecinde öğrenilen ve sosyalleşmeyi sağlayan en önemli yetenek olarak görmektedir. Günlük hayatımızın hemen her safhası diğer insanlarla kurduğumuz iletişim ilişkileriyle şekillenir. Fakat söz konusu iletişimlerin durumuna ve iletişim kurduğumuz kişilerin konumuna göre kullandığımız dil ve davranış değişmektedir (Çobanoğlu, 2019: 331-332). Sözlü Kompozisyon Teorisi açısından ağıtlar değerlendirildiğinde; yakılan ağıtların ezberle mi yoksa taziye ortamlarında öğrenmeyle mi yakıldığı tespit edilebilir. Eğer taziye ortamlarında öğrenilmişse hangi kısımlarının öğrenilip hangi kısımlarının ezberlendiğini belirlemek ve ağıt icracılarının özellikle bu işi profesyonel yapan yakıcıların, ilk nasıl ve kimin üstüne yakım yaptıkları veya öğrenilmişse kimden ve hangi ağıt etkisinde kalarak öğrenildiği, onları çıraklık döneminde nasıl öğrenip ustalık döneminde nasıl aktardığı önemli görülen özelliklerini açığa çıkarmada faydalı bir teori olarak görülmektedir. Ağıtların birçoğunda kişisel yaratım değil, kolektif yaratım daha baskın görülmekle birlikte, usta malı ağıtların bireysel yetenekle birleşmesi sonucu aktarımın gerçekleştiği dolayısıyla anonimliğe yol açtığı görülmektedir.

Avrupa’da Folklor Tarihi adlı kitabında Cocchiara (2017), kültürel antropoloji ve göstergebilime dayanan “Gösterimci Folklor” yaklaşımının da metnin icra bağlamına önem verdiğini belirtir. Bu bağlamda icracıların özel bir yeri vardır. Zira folklor, folkloru bir sanat olarak öğrenen ve ekmeğini ondan kazanan kişilerce ezberlenir, özel çalışmalarla yetkinleştirilir ve canlı tutulur. Her icra kendi eylem bütünlüğü içinde kendine özgü bir değer; her folklor taşıyıcısı veya uygulayıcısı da kendi sanatsal kişiliğini esere yansıttığı için belli bir ölçüde folklorik ürünün yaratıcısıdır. Kadınların taziye evi gibi özel bir mekânda ağıtlarını yakmaları, ağıtların zaman ve mekâna bağlı bir tür olduğunu göstermektedir.

21. *Yüzyılda Kültürel Antropoloji, İnsanın Doğadaki Yeri* adlı kitapta Bates (2009), pek çok toplumda örneğin çocukluktan yetişkinlik statüsüne geçiş, önce çocukluk statüsünün simgesel sona erişini, ardından normal cemaat yaşamından fiziksel ayrılma dönemini ve nihayet bir yetişkin olarak toplumla yeniden bütünleşmeyi içeren genişletilmiş bir ayinle belirlendiğini açıklar. Geçiş dönemi boyunca bireyin eşiksel durumda, yani muğlak bir toplumsal statüde olduğu söylenir.

İnsanlar dinsel simgeleri çoğu zaman manipölasyon yoluyla benimsemekte, sadece kabul etmekle yetinmeyip öğrenmekte ve toplumsal dini ayinlerde dışavurmaktadır. Antropologlar ayin ile ekoloji arasındaki ilişkinin dinamik bir ilişki olduğunu keşfetmişlerdir. Dinsel inanç ve ayinler statükoyu geçerli kılma ve toplumsal iktidarı sürdürme eğilimindedir (Bates, 2009: 459-460). Bir başka mekanizma, belli grupları koruyabilen ve çatışmaya rağmen iletişimi zorunlu kılan misafirperlik ve görgü kurallardır. Bazı antropologlar geniş anlamıyla dini yaşamı anlamlı ve anlaşılabilir kılmaya yarayan doğaüstü güçler, simgeler ve ayinlerden oluşan bir inanç sistemi olarak tanımlarlar. Kadınlar cenaze ayinlerinde öncelikli bir yer edinirler ve mübadele yükümlülükleri erkeklerinkinden farklıdır. Ölüm ritüellerinde birçok insan biraraya gelir. Ölünün soyu tarafından ayinsel bir mübadele ile cenazeye katkıda bulunulur. Gömme ile ölü ve yaşayanlar arasında bir mübadele başlar ve ölmeden önceki mübadele devam ettirilir.

Yas tabuları arasında zorunlu bekârlık da söz konusudur. Anayanlı soy kütüğünün gereği cesetle özdeşleşen dul eş, simgesel olarak cinsiyetsizleşir. Ceset artık mezar görünümü ve mezarda açan çiçek ve yemişlerden ötürü anasoylu bir dişiliği çağrıştırır (Bates, 2009: 279). Dinler, toplumun varoluşsal soruları açıklamasına ve bireylerin yaşam sorunlarıyla baş etmelerine yardımcı olur ve mevcut ya da gelecekteki toplumsal veya siyasal sistemlerin meşrulaştırılmasını sağlar (Bates, 2009: 468-469).

Edebiyat Biliminde Kuram ve Yöntem adlı kitapta Solak (2014), kuramın; tema, yan anlam, simge, mit, motif gibi pek çok edebi araçla oluşturulmuş olabileceğinden söz etmiştir. Motif, anlatım tonu, diyalog ve tasvir gibi anlatım araçları (teknikleri) da gotik romandan, gerçekçi romana, devirden devire, türden türe değişir (Wellek ve Warren, 1993: 191).

Antropoloji ve folklorda ise mit, geniş anlamda her türlü ontolojik hikâye; dar anlamda ise dini törenlerin sözlü kısmı veya canlandırma anlamındadır. Kitaba göre insani ihtiyaçlarla tekrarlanan ritüellerden mitler doğmaktadır. İşlevsel halkbilimi kuramları ise halk yaratmalarını metin ya da yapı odaklı değil, bağlam odaklı incelerken onların yaratıldıkları, anlatıldıkları ve dinlendikleri bağlamlara özel bir önem verir. Anlatıcının anlatıyı yaratma, aktarma ve kullanma nedenleri ve dinleyicilerin anlatıyı dinleme, anlama ve kullanma nedenleri gibi işlev odaklı soruları çok önemser. Bu yaklaşıma göre asıl yönelinmesi gerekenlerin dokunulan, sözlü olan, jestlerle ifade edilenlerdir. Bu bağlamda “metin” kavramını da sorgulayan İşlevselci yaklaşımlar, her metnin orijinalinin sözlü olduğunu; metni yazıya geçirmenin onu bağlamından koparmak olduğunu iddia ederler.

Kültürel çalışmalar ise akademik bir gelenek olarak ilkin Neomarksist Frankfurt Okulu geleneğinin Eleştirel Teorisi’ne dayanan bir yaklaşım olarak başlamıştır. 1950 öncesi geleneksel kültür çalışmalarının aksine yeni Kültürel çalışmalar geleneği, kendi Eleştirel Teori’sine dayanan yöntemlerle kültüre eğilir. Kent insanının bireyselleşmiş üretim ve tüketim pratiklerinin aksine acılar, ağıtlar, türküler, sevinçler, şenlikler, oyunlar vb. folk kolektivizmden, paraya dayanmayan emek merkezli ve ortak kullanıma açık üretim anlayışından etkilenir. Türküler, masallar, ağıtlar gibi kültürel ürünler de biçimsel olarak basit, işlevsel ve gelenekle aktarılabilen anonim bir karakteristiğe sahiptir (Oktay, 2002: 13, aktaran; Solak 2014: 12).

100 Soruda Türk Halk Edebiyatı adlı kitabında Boratav (1969), Sosyoloji ve halkbiliminin iki yakın disiplin olduğunu ve birbirlerini beslediklerine değinmiştir. Toplumbilimci ve halkbilimcinin ortak verilerden yararlandığını belirterek, ortak amaçlar için bu gruplardan ve ürünlerinin işlevsel yönünden faydalandıkları aktarılmıştır. İki alanın da kendine özgü yöntem ve teknikleri kendini özellikli kılmakla birlikte ortak yönlerinin olması ile birbirine katkı konusunda destek olabileceği belirtilmektedir (Boratav, 1969: 14-15). Türk halk edebiyatını sözlü kültür olması hasebiyle bilim dünyası tarafından kabul görmediği fakat bilim alanına dâir çok niteliği olduğu vurgulanmıştır.

Milli niteliği taşıyan bu ürünler aracılığıyla uluslararası alanda kültür alışverişine destek olunacağı ve kültürlerin birbirini daha iyi anlayacağını belirterek bu alışverişin metinler aracılığıyla yapılmasından kaynaklı bilim niteliği taşıdığı belirtilmiştir. Kargışlarla ve alkışlarla akraba niteliğinde söz kalıpları olarak küfürleri, duaları ve gülbankleri sayabiliriz. Ağıtlarda sıklıkla başvurulmuş bir yoldur. Alkış-kargış ve dua, ağıt metinlerinin birçoğunda görülmektedir (Boratav 1969: 139-140).

Ataerkil Söylemin Kültürel Aygıtı İşlevindeki Arkaik Anlatılar ve Yaratılış Bağlamı İtibariyle Türk Kültüründe Anaerkillik Mitinin Düşüşü adlı bildirisinde Gülüm (2015), folklor sözlü kültür ürünlerinden oluştuğu için hem toplumsal bilinçdışını ifade eden hem de bizzat ele alınan ürünün içeriğini oluşturan kültürel bir sistem olarak tanımlanmaktadır. Bu kültürel sistem tekdüze olmayıp propaganda işlevinin de olduğu Burke (1996) tarafından belirtilmiş ve halk kültürü ürünleri çalışılırken bu ürünlerin propaganda nitelikli olabileceğinin unutulmaması gerektiğini eklemiştir. Burke'ye göre bu kültürün sürdürülmesinde kitle aracı işlevi vardır ve dini liderler başta olmak üzere toplum üzerinde etkili ve kudretli kişiler tarafından bu iletişim, insanları kontrol altında tutmak için sürdürülmüş olabilir (Gülüm, 2015: 86).

Ong'a (1977) göre konuşma dilindeki "gerçek" söz, varoluşundaki dinamik etkisinden ötürü özünde aksiyondur. Bu yüzden sözlü ifade devinimi dolayısıyla yazılı kültürde olmayan yaşamın ortağı, onun bir uzantısıdır. Her sözel aktarım, yaratıldığı topluluk bazında ideoloji, söylem, istek ve arzuların kurgulanışı düzleminde aynı zamanda yeniden üretim olarak değerlendirilir. Bu anlamda düşünülürse sözlü dil anlamı ve sosyal gerçekliği yaratmıştır.

Özellikle birincil sözlü kültür ortamlarında ifade edilmişse, toplumsal kurmacı (social constructionism) bir perspektiften bakıldığı takdirde, bağlamla bağlantılı bir sosyal gerçekliğin kolektiviteye dayalı sözel ağlarla sentezlendiği görülür. Bu durumun kaçınılmazlığının diğer önemli bir noktasında sosyo-kültürel yaşamın hiyerarşik ve hegemonik değerlerinin anlatıya sızmasıdır. En gerçekçi sanat olma niteliğini de aktarım özelliğinin canlılığından elde eder. Platon sanatları değerlendirirken taklitten meydana geldiği, kopyanın da kopyası olma özelliğini betimlemiş çünkü bu ürünlerin toplumdan ve yaşamdan kopuk, idealize edilen malzemelerden oluştuğunu iddia

etmiştir. Berger’e göre (2012) ideoloji, insanlara “şeylerin” nasıl meydana geldiğini açıklar. Mitler de öyle bir yönelişten doğmuştur. Her şeyin kökenini nedensel bağlamda açıklamasıyla mit ve ideoloji arasında benzer işlevler olduğu görülmüştür (Gülüm, 2015: 87).

Yukarıdaki aktarılan bilgiler doğrultusunda; anaerkilliğin barınma ve geçinme gibi dramatik bir ortamda zorunlu olarak ortaya çıktığı, erilliğin ise kültürel olarak oluşturulduğu ve kültürün bir kısmını değil en üst yapısını da şekillendirerek kendi hegemonik düzenini inşa eden ve geçmişi kapatarak kutsal atfedilen kültürü kendi lehine yöneterek erkini devam ettirdiğini söylemek mümkündür. Eril hegemonyanın gücünü oluşturmada dini-mitolojik yapılar çok önemli olmuştur. Anaerkil dönemde dişil kültürel kodlara göre yaratılmış olan bu yapı, egemenliğin el değiştirmesiyle mevcut gereksinimleri karşılamak için eril kültür olarak inşa edilmiştir. Egemenliğin el değiştirmesi ile kadın mahareti olan her şey önce itibarsızlaştırılmış daha sonra sıradanlaştırılarak manipüle edilmiş ve tabu olarak gösterilmiştir. Bir zamanlar kutsal kabul edilen ve saygı duyulan bu dişil sembolizm içerikli ürünler, korku imgelerinden oluşan negatif tabulara dönüştürülmüştür. Barthes’in de belirttiği gibi mitik olan bu anlatı ve yaptırımlar doğallaştırılarak işlevsel olmuşlardır. Bu tür anlatılar eril söylem ve ideolojinin kökenlerini gizleyerek, bu rol ve değerlerin doğal olduğu algısı oluşturularak evrenselleştirilmiştir. Böylece yalnızca tarihin doğal bir sonucu olarak değil, adil olduğu algısı da aşılanmıştır (Gülüm, 2015: 95).

Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Ölüm Ritüeli ile İlgili Yapılan Çalışmalar ve Saha Çalışmasında Edinilen Bilgiler

Anonim Halk Şiiri adlı kitabında Kaya (1999), Kars’ta ölüye ağlayan kadınların döğünmeleri, saçlarını kesmeleri ve elbiselerini ters giymeleri âdeti olduğundan söz etmiştir. “Bayatıcı kadın” denilen iki kadın, ölünün başında orada bulunan kadınların da durumlarını konu ederek, karşılıklı olarak birbirlerine mani söylerler. Performans olarak aktarıcı, dinleyici ve aktarılanın (ağıt) sergilendiği güçlü bir sahne oluşumuna yol açılmaktadır. Bu kadınların Azeri kökenli Terekemeler olduğu bilgisine ulaşılmıştır.

Kaya (1999) da Malatya’da ölünün elbiseleri üzerine ağlama geleneğinin yaygın olduğuna değinmiş ve ağıtları “keyneni başı” adı verilen ağıtçı kadınların söylediğini, karşılığında göz silimliği adı altında bir ücret aldıklarını belirtmiştir.

Van Gölü Havzası Örnekleri ile Halk İnançlarımızda Ölüm Meleği adlı makalesinde Kalafat (2010), ölümle ilgili inançları Van Gölü çevresindeki sözlü kültürden hareketle aktarmış, ölüm öncesi halk inançlarını şöyle açıklamıştır; ölüm gelmeden başlar, ölüm sürecinde ve ölümden sonra da devam eder. Bu süreçte ruhun anlamının ortaya çıktığı ve ölüm meleğinin anlam kazandığı vurgulanmıştır. Ölüm Meleği ile ilgili inançlar sözlü kültürün birçok ürününe yansımıştır. “Güvercin” ile sembolleşen Ölüm Meleği’nin, girdiği en önemli ve yaygın don olduğu görülmüştür. Halk inancında ölüm evde olduğu zaman ağırlığı her yere siner. O yüzden ölü gömüldükten sonra evdeki tüm sular dışarı boşaltılır. Ölünün ayakkabıları ucu dışarı bakacak şekilde kapı önüne bırakılır, bunda maksat o burda değil gitti demek içindir. Tatar Türklerinin halk inançlarında Ölüm Meleğinin ismi “Zulmet İyesi”dir. İye/sahip algılayışı Eski Türk İnanç Sistemini içerisinde de yer alır. Belirli bir seviyenin altında duvarlar su ile silinirler.

Van Saha Çalışması

Van ili merkez ve ilçelerinde edindiğimiz yas ve taziye ile ilgili bilgiler şöyledir: Van/Çatak bölgesinde aile geleneği olarak ağıt yakılıyor. Aile içinde samimi oldukları ortamda özellikle kış gecelerinde kadın-erkek toplanılıyor. Kadınlar uzun hava tarzında resitatif hüznü havalar söylüyorlar. Erkekler ise özellikle hikâye ve destanları anlatıyorlar. Ağıtı genellikle kadınlar söyleyerek sözlü kültür ortamının devam etmesini sağlıyorlar. Kaynak kişi Hemi Cintay (82 yaş), Halil adındaki kardeşi üstüne söylediği bir ağıtı yakarak sosyal konumunu belirtmiştir. Kardeşinin yaşı büyük olduğu halde ve doğal ölümle ölmesine rağmen kardeşinin acısına dayanamadığını çünkü aile içi çok fazla evlilik yapmak zorunda kaldığı için aile sevgisine ve ilgisine mahrum bir şekilde hayatına devam etmek zorunda kaldığını efkârlanarak açıklamıştır. Eşi ölen kaynak kişi, her evlendiği kişinin de çocukları olduğu için onlara da annelik ettiğini belirtmiştir. Kişisel durumundan sosyal baskı yoluyla şikâyet etmeyip sıkıntısını ağıtlara aktaran bir Anadolu kadını imajı sergilediği görülmüştür.

Van İli Erciş İlçesi Kırgızların yaşadığı köy olan Ulupamir’de Kencehan (Gencehan) Yar adlı kaynak kişiden iki ağıt derlenmiştir. Saha çalışmamızda gözlemlediğimiz, köyde 2 ağıtçı kadın kalmıştır, birinin Ankara’da olması dolayısıyla tek ağıtçı kadınla geçmişten günümüze yas-taziye ritüeli hakkında bilgiler alınarak kaynak kişinin hafızasındaki iki ağıt kayda alınmıştır.

Kaynak kişi Kencehan Yar (77 yaş), Van-Erciş Ulupamir köyünde doğmuş ve tüm ömrünü burada geçirmiştir. Kaza sonucu ölen torunu ve şehit olan oğlu üzerine ağıtlar yakmıştır. Ağıt çevirisini Kırgız olan Nazgül İsabaeva yapmıştır.

Taziye ile ilgili verdiği bilgiler ise şöyledir: Eskiden taziye evlerine 7 gün boyunca tüm yakınlar ve komşular gider, yemeği de onlar ortaklaşa verirdi. Şimdilerde 3 gün yapılabiliyor. Maddi olarak çok külfetli olduğu için çok uzun süre devam ettiremediklerini aktarmıştır. Yemek olarak et, pilav ve borsok³¹ ikram edildiğini belirtmiştir. Taziye yerine (ev veya çadır) tüm mahalle aralarında anlaşarak bölük bölük elinde yiyeceklerle gidiyorlar. Günümüzde yas tutan mevtanın yakınları dışında siyah giyinen olmuyor. Siyah elbise de mevta gömüldükten sonra komşuları tarafından mevta yakınlarına getirilip giydiriliyor. Yas bittikten sonra yine komşular mevta yakınlarını evlerine götürüp, ziyafet çektirerek siyah elbiseyi çıkarıp kırmızı elbise giydireyorlar.

Aza, yani yastan çıkma, yasını açma gibi anlamlara gelmektedir. Kadınlar arasında toplumsal dayanışmanın en güzel örnekleri olarak günümüzde hala devam eden bir gelenek olarak görülmektedir. Bu geleneğin yapılmaması kınanacak bir durum olarak görülmekte ve yapılmasının farz (ölüye saygı mahiyetinde) olduğu köydeki kadınlar tarafından belirtilmiştir. Kencehan Yar, “kocam ölmeden önce mavi giyer, kırmızı giyerdim, şimdi karaları çıkarmıyorum” diyerek hem toplumsal baskının hem de çaresizliğinin arttığını belirtmiştir. Bir kişi öldüğünde, yemekten sonra bir yıla kadar her hafta Kuran okunur, üç gün boyunca komşular ev işlerini yapar ve yemekleri getirirler. Komşular ve akrabalar kayıp yakınlarının maddi zarar görmesine izin vermezler. Bu kişilerin kalp krizi geçirmesi riskine karşılık, komşular sırayla onları cenaze evine getirerek “ıdrarlarını” (kahvaltı), öğle ve akşam yemeklerini hazırlarlar.

³¹ Borsok adlı yiyecek pişiye benziyor, kaynak kişiler, bu yiyeceğin hem düğünlerde hem de taziyelerde dağıtıldığını aktarmışlardır.

Neredeyse üç gün boyunca ihtiyarlar yaşlılara dua edip, bu dayanışmayı teşvik ederler. Üçüncü gün, cesedin bulunduğu evde iki koyun kesilir, kurus yapılır ve sadece erkekler Kuran okur, buna “üçlü” denir. Cuma günü, iki koyunun kesildiği ve Kuran’ın indirildiği “yedi” verilir. Kırklı yaşlarda olan iki koyun kesmenin başka maliyeti yoktur. Van Kırgızları, modern Kırgızistan’da ölüleri gömme geleneğinin çok masraflı olduğunu ve molların bunu kabul etmediğini aktardılar. Büyüklere göre, önceki yıllarda Pamirlerde Toktosun Han’ın saltanatı sırasında, ölülerin onuruna bir kutlama olarak keçiler kesilirdi. Daha sonra din adamlarının konuyu tartıştığını ve “bir ölüden sonra, yaşayanların geri kalanı açlıktan ölüyor. Çünkü bu kadar çok hayvanı kesersek, geride kalan çocuklar nasıl hayatta kalacak? Ölüleri gömelim, komşular taziye gel sinler” dediklerini aktarmışlardır. Van Kırgızları bu geleneği günümüze kadar sürdürmüştür. 2016 yılında defin geleneği büyükler tarafından yeniden tartışılmış ve dönüşmüştür. Cenaze evindeki yaklaşık 20 yakını, onları beslemek için üç gün içinde 18 ila 25 koyunun kaybının yasını tuttuğunu belirtmişlerdir. Rahmankul Han öldüğünde altı koyunun kesildiğini hatırlıyorlar. Eyuphan Koşar, Köyde bir ölü olsa bütün ev süpürülmez, çamaşır yıkanmaz, çocuk oyun oynamaz, kişi gülmez, üç gün ses gelmez diye aktarmıştır. Yas tutanlara saygı, hassasiyet ve empati ile davranmak anlamına gelir. Bir yıl içinde yakını kaybeden biri evinize gelirse gülmemeye çok dikkat edildiği belirtilmiştir.

Ölen kişinin akrabalarının erkekleri bir ay sakal bırakırlar. Sonra yakın akrabaları veya komşuları onu bir partiye davet eder, giydirebilir ve tıraş ederler. Dul kadın siyah giyer ve ölüye mavi giydirebilir. Belirli bir günden sonra (yas bitimi), akrabalar veya komşular onları özel bir yemeğe davet eder ve kırmızı bir elbise giydirebilirler. Sevilen birinin sakalı çok fazla uzarsa, bunu fark eden diğerleri, komşularına veya akrabalarına neden onları tıraş etmediklerinin hesabını sorarlar. Yakın gelecekte, zamanın değişmesiyle birlikte sakallar eskisi gibi bir ay değil bir hafta tıraş edilmiyor, yemek ve giyecek hala komşuların evinde tedarik ediliyor diye belirtmişlerdir.

Bir köylü, Nehir kenarında yaklaşık 100 kişi çamaşır yıkarken köyde birinin öldüğü haberi gelirse işini orda bırakıp hemen yardıma gitmesi gerektiğini ifade ederek ölümün ehemmiyetini vurgulamıştır. Modern yaşamla birlikte Pamirlerde ölü gömme adetlerinin değiştiği göz önüne alındığında, Pamirlerde ölünün evinden yemek servisi yapılmaya ve

yashılara komşuları tarafından yemek verilmeye başlanmıştır. Pamirlerde mollaya bir atla birlikte ölü adam getirilir ve yaşı ortaya çıkar. Dokuz iskaat koyar; develere, koyunlara, atlara dokuz iskaat ve fakirlere birer tas un verilir. Yoksul biri ölünce hayvanın derisini ve etini diğer yoksullara verirler.

Ölen kişinin kıyafetleri yakın akrabalar tarafından dağıtılır. Kydyrsha kabilesinden Isaac Daa, kadın mezarları memeden, erkeklerin göbek bağlarından ve küçük çocukların dirseklerine kadar kazılarak gömüldüğünü belirtmiştir. Mezar kazılır ve dizler yassı taşlarla kapatılır ve delikler çim ile kapatılır. Sabah ölürse akşam defnedilir. Daha sonra ise Şam'dan sonra mezara yerleştirildiği açıklanmıştır. Mezardaki zemin yumuşak olmak zorundadır. Dooran okunur, üç gün boyunca evde yemek servisi yapılmaz. Üç koyun üçer parça halinde kesilir. Yedi yaşında iki koyun ve toplamda dört koyun kesilir, Kuran okunur, fakat yemekten sonra Kuran okunmaz. Ali Küney (58 yaş) Shaim kabilesinden. Definde ne değişti? Dinde olduğu gibi gömüyoruz. Ancak geçmişte Pamirlerde üç gün boyunca ölülerin evinde yemek servisi yapılırken burada üç gün boyunca ölülerin evinde yemek servisi yapılmaz. Akrabalar veya komşular yiyecek sağlar. Pamirlerde ölenlerin yakınları yaklaşık bir yıl boyunca siyah giysiler giyer.

Uygun kıyafetler giyen komşuların ve misafirlerin mevtanın yasını tuttuklarını belirtmiştir. Baba öldüğünde, çocukların saçlarını bir yıl boyunca kestirmediklerini, bir yıl sonra akrabaları aracılığıyla saçın kesildiği aktarılmıştır. Kırmızı elbise otuz yaşına kadar giyilir. Genç olduğunu iddia edenler biraz geç siyah elbise giyerler. Gençlerden bazıları ise hala siyah elbise giyiyor. Kişi öldüğünde, yakınları uzaktan geliyorsa mevta bir gün evde bekletilir. Kişi öldüğünde, Pamirlerde Dooran okunur. İnsanlar arka arkaya oturur, bir ata ip bağlar ve bir adak tutar. Daha sonra Kuran'dan bir bölüm okunur. Yaşa göre okuyorlar. Artık Türkiye'de çağ okunmuyor. Şimdi morg hazır olur olmaz gömülecek deniyor. Ölüler için siyah veya mavi giyeriz diyen 72 yaşındaki Recep Ali, Wura kabilesine mensup olduğunu eklemiştir. Pamirlerde, akrabaları ölürse erkekler bir ay boyunca saçlarını ve sakallarını kaybederler. Mezarlıkta yere bir taş koyup mevtanın adını yazıyorlar. Eskiden isim yazma diye bir şey yoktu. İskat, zenginin sığırından bir dokuz ya da iki dokuz verir ki sevap olarak otuz kadar sığır verilir.

Kısrığımız yok ama at kurtarıyor diyerek, genelde atlar kesilmez ve sadece sigaradan öldüklerinde et yerler diye eklemiştir. Eski yas geleneklerinin sona erdiğini üzülererek belirtmiştir. Şimdi babamın ölmesi ya da annemin ölmesi umurumuzda değil diyerek toplumsal geleneğin gittikçe bireyselleşmesinden yakınmıştır. Geçit (düz) yeryüzüne geldiğinde, geleneğimiz ortadan kalktı. Abdurakip Levent Koçkor aşiretinden 80 yaşında olduğunu belirterek gelenekle ilgili eksikleri aktarmaya devam etmiştir. Kişi öldüğünde, mevta yakınları akrabalarını arar. Akrabalarını toplar ve eşlerini bir eve, adamlarını başka bir eve koyar. Bir kişi öldüğünde, yavaşça kazı bitene kadar kimse onu kutsamaz. Üç gün yas tutarlar ve üç gün köylüleri beslerler. Üç gün sonra üç koyun kesilir ve halktan üç gün dua alınır. Sonra yedinci gün, yedinci günü, kırkıncı gün de kırkıncı günü yaparlar. Kırk yaşına kadar yas tutulur. Beş veya üç koyun kesilir. “Eklenecek bir şey yoksa akrabalar yardımcı olacaktır” diyerek sözü ortamdaki başka birine bırakmıştır. İlk mezarı kazan kişiye “ayyaş” denir ve ona tahıl verilir. Öğleden sonra saat 8’den 13’e kadar 12-13 molla gelip Kuran’ı okuyor, paltolarına sarılıyor ve insanları doyuruyor. Artık kültürümüz değişiyor, kişilik biraz solmuş gibi görünüyor. Çok şey değişti (Sher Mehmet Ercan 1968 doğumlu). Yurt süslemeleri kırbaçlanır, patronlar kruvaze şapkaya çırpılır. Zanaatkâra “üye” denir. Eğer büyük bir aziz ise bir koyun kuyruğu tarafından sürüklenerek ve yaşlı bir adamın kafası önünde kesilecektir. Dişi yoksa kuyruk erkeğe verilebilir. Şimdilerde Türkiye’de yas tutmak günah, Pamirlerde ise yas tutup konuşmamak ayıp sayılıyor.

Kaynak kişi Adile Coşkun (80 yaş), Van/Erciş yöresinde yaşamaktadır, herkesin kendi ölüsüne yanarak ağladığını belirtmiştir. Erkek kardeşlerini kaybeden kaynak kişi 36 yaşında ağıt yakmaya başladığını belirtmiştir. Kardeşlerinin acısının çok büyük olduğunu fakat kızını kalp krizi sonucu kaybettiğinde daha büyük bir acının varlığından o zaman haberdar olduğunu belirterek aklını yitirdiğini eklemiştir. Ağıtları kaidesiz (ezgisiz) söylemiş, ezgiyi bizim aktarmamızı çünkü sesinin ve kalbinin artık dayanmadığını ve aktarmada zorluk çektiğini belirtmiştir. Kaynak kişimiz ile sevgi ve güven oluşturduktan sonra ağıtları kaideli (ezgili) derleme imkânı bulunmuş ve mani tarzındaki ağıtlar kayda geçirilmiştir.

Hikâyeli aktarılan ve annesi tarafından daha önce yakılmış olan bir ağıtı da aktarmıştır. Memê'nin ağıtı olarak dilden dile dolaşan bu hikâyenin birçok kadın ağıtçı tarafından bilindiğini ve yakıldığını da eklemiştir. Hikâye şöyledir; eskiden askerlik çok uzun sürermiş ve iletişim imkânı olmadığı için yazılan mektupların yolu gözlenirmiş. Oğlu askere giden bir kadın ve gelini de uzun süre askerlerinden mektup alamayınca telaşlanmışlar. Meğerse askerleri yola çıkmış o yüzden mektup yazma gereği duymamış ve bir gece ansızın evine gelip karısının yanına uzanmış, kadın çok sevinmiş ve annesini uyandırmamış kocasıyla eğlenmiş. Sabah gelinin odasına gidip yanında bir adam gören kaynana tüfeği eline alıp adamı böğründen vurmuş ve öldürmüştür. Sonra farketmiş ki gelinin yanındaki oğlu Memê'dir. Aklını yitiren kadın kendini paralamış ama oğlu artık yaşamıyormuş. Oğlunun başında “hoy hoy Memo” diye bilinen ve halay çekilerek de okunan ağıtı yakmış. Bu ağıt, türkü olarak da okunan ve özellikle kadınların halay çekerek koro şeklinde okudukları tarihi bir ağıttan evrilmiştir. O gün bugün bu hikâye ve kadının içler acısı yakımı tüm kadınlar tarafından söylenip durur. Ağıt halay olarak seslendirilen bu yakım, türkülü birçok varyanta da sahiptir.

Adile Coşkun, taziye yemeğinin bölge kültüründeki ile aynı olduğunu; et, pilav, salata vs. özel yiyeceklerden oluştuğunu belirtmiştir. Ağıtları taziye ortamlarında (Şivan diyorlar) kaideli okuduklarını fakat şuan kalbinin sıkıştığını ve melodili okuyamayacağını sık sık tekrar etmesine rağmen ağıtları hafif ezgili mırıldanarak okuduğunda ağıt melodisi de kaydedilmiştir. Taziye geleneklerini şöyle aktarmıştır: Taziyeye evvel yedi gün oturlardı, şimdi üç gün yas edirler. 40.ve 51.günü yapılır. Hocaların öyle uygun gördüklerini söylemiştir. Kaynak kişinin annesi Azeri olduğu için Azeri lehçesiyle konuşmuş ve ağıt yakımında da bu lehçe kullanılmıştır. Mevtanın sene-i devriyesinde kavurma, pilav ve tatlı dağıtılıyor. Eski zamanlarda 1 ay kıyafetin yıkanmadığını şimdilerde 3 günü bitmeden yas yerinden dağıldıklarını ekleyerek sitem etmiştir.

Ağıt yakılırken (okşanırken) mevtanın güzel nitelikleri söylenir. Büyük yoksunluk dillendirilir. Taziyelerde kadınlarla kendi kendilerine böyle söylendiklerini belirterek içinden o an nasıl geliyorsa öyle ağıt yaktıklarını, yani doğaçladıklarını aktarmıştır. Taziyesi olan bir arkadaşının evine gittiğini ve “Hacer nerdesin” diye onu sorduğunu, Hacer'in de nerde olayım, “cebindeki nar mıdır, cebin ağzi dar mıdır, ben burda ölirem,

hiç haberin varmidir” diye sitem ederek cevap verdiğini belirtmiştir. Manilerle meramlarını dile getirdiklerini ve en iyi kim maniye düzerse övgülendiğini aktarmıştır.

Ağıtları ilk doğurduğu ve 40 yaşında kalp krizinden yitirdiği kızına yaktığını belirtmiştir. Daha önce annesine, kardeşlerine yaktığını fakat en derin yaranın evlat acısı olduğunu eklemiştir. Evliliğinden hoşnut olmadığını şöyle dile getirmiştir. “Evlenmez olaydım, etim vardı, canım vardı, saçım vardı...te te te başa gelen çekilir, alınna mürekkeple yazılan silinir mi?” Taziye ortamlarında aklında kalan Kürtçe ağıtları da seslendirmiştir. Kaynak kişi sunni ve şafii mezhebinden olduğunu söyleyerek Şeyh Bizîni adlı bir şeyhin müridi olduğunu da aktarmıştır³². “Denizden geçemezsin, suyundan içemezsin. Kızımın acısı da öyle içime oturdu”. Sabır dilememize karşılık “daha ne sabrı, ben bittim, tükendim. Anam yok, babam yok, kardeşim yok, kızım da yok artık” diyerek her şeye isyan etmiştir. Kaynak kişi Adile Coşkun’a sabır diledik fakat artık sabrın kar etmediğini, ömrünün acı çekerek geçtiğini ve sabır istemediğini eklemiştir. Hem ağlatıp hem de güldürmeye çalıştığımız yaşlı kaynak kişimiz “yaramı yeniden deldiniz ama sizinle konuşmaktan memnun oldum” diyerek bizi uğurlamıştır.

Van/Erciş yolu Karahan köyünde taziye evine giderken kıyafet farklı renkte olabilir ama eşarp mutlaka siyah olmak zorunda ve ölü sahibi tamamen siyah giyinir. Gelen kişiler baş sağlığı dilerken “ölüm bir daha sizi bulmasın, Allah sabır versin” gibi teselli edici sözlerle avuntu sözler söylerler. Eskiden genç ölümlerde yüz yırtma, üst baş parçalama, saç baş yolma hatta çok acılı durumlarda gözünü çıkaran kadınların olduğundan söz edilmiştir. Kadının yüzü ne kadar çok yolunsa ona o derece saygı gösterilirmiş. Günümüzde daha sakin geçtiği, acının ağıtlarla ve mevtanın kıyafetini ele alarak gerçekleştiği, özel ağıt yakıcıların olmadığı fakat her acılı evde muhakkak ağıt yakabilen mevta yakınlarının bulunduğu bilgisi verilmiştir. Elbiseyi ters giyme durumunun olmadığı, duvara dönerek ağıt yakılmadığı bilgisine de ulaşılmıştır. Kaynaklarda geçen bilgilerin Kars ilinde olabileceği, kendilerinde böyle bir durumun hiç yaşanmadığı bilgisine ulaşılmıştır. Eskiden yüze ve beyaz tülbende is sürme, kül sürme gibi bazı ritüellerin olduğu fakat günümüzde artık yapılmadığı bilgisi de eklenmiştir. Günümüzde kadınlar mezarlıkta en acılı anı yaşıyor, en hüznü ağıtlarını

³² Şeyh Bizîni: Keçi, yerinde durmayan ve ölüme giden keçileri dualarıyla dizginlediği için ve hasta olanları iyileştirdiği için o gün bugün bu ad ile anılır.

orda yakıyor ve mezar toprağını yüzüne sürerek hatta toprağı yiyerek kendinden geçiyor bilgisi de kaynak kişimiz Şerbet Bilici (78 yaş) tarafından eklenmiştir. Ağıta Kılam deniyor (Kılame şine), yas şarkısı olarak çevrilebilir. Kaynak kişimiz Songül Ekinci ise taziye evlerinde artık yemek yapılmadığını, yemeklerin topluluk tarafından ücreti ödenerek fabrikadan getirtildiğini ekleyerek, ilk 3 günün çok önemli olduğunu eklemiştir. 3.gün mevlid okunduğu ve mevtanın yemeğinin verilip helvasının dağıtıldığını aktarmıştır. Daha sonra aynı rutinin bir de 40.gün yapıldığını da eklemiştir. 52.gün mezarın mevtayı sıkıştırdığını, kemiklerin iç içe geçerek kendisine çok acı verdiği için bu günün özellikle çok hayır işlendiği aktarılmıştır. Ölen kadın ise ve kocası çocukları var ise adam ölen karısının yerine başka birini almak için 40.günün dolmasını bekler ve mezarlığa gidip kendisinden izin alarak, mezarına bol su dökerek yeni hayatına devam eder.

Adamın ölen eşinin mezarına bol su dökmesi suçluluk duygusuyla ilintili gelişen bir davranıştır. Eşinin artık olmaması, acı çekmeyeceği anlamına gelmez. Ciğerinin mezarda bile olsa yanacağını düşünerek mezarına her zamankinden daha fazla su döker. Bu bilgiyi de kaynak kişimiz Sariye Bilici (29 yaş) vermiştir. Evlenmemiş genç kadın ölümlerinde kadının eşarbi mezar taşına bağlanır. Kaynak kişilerimiz Şerbet Bilici ve Sariye Bilici Bejiri aşiretinden olduklarını eklemişlerdir. Sünni/Şafii ve Kürt kimlikli kaynak kişilerimiz, Müküs tarafından geldiklerini ve soylarının imamlardan olduklarını belirtmişlerdir. Günümüzde çok abartılı olmasa da kadınların ölü için aşırı davranışları saygı görüyor ve mevtayı çok sevdiklerinin belirtisi olarak topluluk tarafından methedilerek “çok güzel yas ettiler, Allah kabul etsin” deniyor. Sessiz geçen taziyeleri kınadıklarını ve uzun süre mevta sahipleriyle taziyelerini sessiz geçirdikleri için kendi aralarında ölüye saygısızlık ettiklerini konuşarak saygı duymadıklarını belirtmişlerdir. Beklenmedik genç bir kayıp sonrası erkek veya kadın elleri kınalanır ve kadın ise gelinliği, erkek ise de damatlığı tabutun üstüne konur. Kadınlar; ölen eşi, erkek çocuğu veya erkek kardeşi ise saç örgüsünü mezarlıkta kesip mevtanın başucuna bırakır. Şimdilerde bu geleneğin de yavaş yavaş kaybolduğu bilgisi verilmiştir. Günümüzde ölü sahibi dışındaki komşular ve eş dostları da eğlenceden sakınır 40. güne kadar düğün ve eğlenceler iptal edilir. İlk 3 gün Tv’nin üstü örtülür ve kesinlikle açılmaz denmiştir. Karahan köyünde Bejiri aşireti, Çokvani ve Boti aşiretleri ikamet ediyor.

Aralarında husumet olduğu için birbirlerinin taziyelerine de düğünlerine de gitmediklerini, çocuklarının dahi birbirleriyle oynamadıklarını belirtmişlerdir. Çok ciddi kavgalarda kadın araya girme gücüne sahip, eşarbını çıkarıp husumet yaşayan iki aileyi ayırabiliyor ve kavgayı sonlandırabiliyormuş. Anaerkil yapının olduğu gözlemlenmiş, anneye saygının babadan daha fazla olduğu bilgisine erkek ve kız çocuklarının anne adı ile anılması bilgisiyle ulaşılmıştır. Soyun anne tarafından devam ettiği anlaşılıyor.

Mevta kendi evinde, kendi yatağında ölmüşse, ilk işlemler evde yapılır. Üstü beyaz bir kefenle örtülerek karnına bıçak bırakılır ve dualar edilerek yaşadıkları acılar ve iyilikleri bol bol zikredilerek, ağıtlar yakılarak mezarlığa doğru imam ile birlikte yola çıkılır. Bir hafta sonra ölü sahipleri, komşuları tarafından kendi evlerinin banyolarına götürülüp yıkanarak mevta sahiplerinin yasını sonlandırırlar. Özel ağıtçıları yoktur, her ölünün yakınları kendi ölüsüne ağlar ve doğaçlama olarak taziye evinde ağıt yakarlar. *Lorin tarzında dilorinin*, yani içi yanarak söylemek anlamında “felek evimi barkımı yıktı” diye ağıt yakılır. Mevtanın ölümünden, yaşayan birileri sorumlu ise ağıt ağıt yakan kişi beddua ederek “onun da evi barkı yıkılsın, felek ona da gün yüzü göstermesin” diye ilençlerde bulunur. Alkasnak köyünde erkek taziyeleri caminin içinde, kadın taziyeleri mevtanın evinde gerçekleşir.

Alkasnak köyünden kaynak kişimiz Şerbet Bilici (78 yaş), Uzman başçavuş olan oğlu Özgür Yiğit’in (28 yaş) ölümü üstüne ağıtlar yakmış ve bu ağıtlarda oğlunun ölümünden arkadaşlarını sorumlu tutarak “ciğerimi yakanların ciğeri yansın” diye ilençlerde bulunmuştur. Ağıtta oğlunun muradına ermediğini, delikanlı ve iyiliksever bir çocuk olduğunu söyleyerek kötü niyetlilerin tuzağına düştüğünü belirtmiştir. Ağıtta çok fazla söz söyleyememiş daha çok ağlayarak acısını dışa vurmuştur.

Tatvan Saha Çalışması

Tatvan iline bağlı Çulhor köyünde Nahide Ağır (59 yaş) ile görüşülmüştür. Kardeşini Giresun’da trafik kazasında 32 yaşında kaybetmiş, tek erkek kardeşi olduğu için onun üzerine çok uzun süre ağıt yaktığını ve şuan her ağıt yaktığında yüreği sıkıştığını belirterek ağıt yakamayacağını belirtmiş, fakat ısrarımız üzerine iki ağıt yakarak aralarda sözleri yarım bırakmış ve ağıtları tamamlayamamıştır. Kızını da 28 yaşında

elektrik çarpmasından kaybettiğini ve yüreğinin çok yandığını ağlayarak, ağıt yakarak aktarmıştır. Çocukluğunda dedesinin çok maharetli ve tanınan bir dengbej olmasından kaynaklı kendisini sürekli dinlediğini ve ara sıra kendi kendine mırıldandığını belirtmiştir. Düşün olduğunda ve kına yakıldığında kendisini çağırdıklarını ve sürekli kendi kendine kılâm yaktığını belirtmiştir.

Kars Saha Çalışması

Doğu Anadolu Bölgesinde anlatı zenginliğine sahip olduğunu gördüğümüz Kars iline gidilmiş ve ağıt derlemeleri 6 Temmuz 2021 tarihinden itibaren bir hafta farklı ilçe ve köylerde dolaşarak ölümle ilgili yas, taziye, matem derlemesi yapılmıştır. Önemli bir ağıtçı olduğu bilgisi verildiğinden Kars/Sarıkamış Boyalı Köyüne gidilmiştir. Mülkünaz Ocak (68 yaş) 7 yaşındaki torununu ormanda kaybedince ve 7 gün arayıp bulamayınca üzerine ağıt yakmış. Ağdın eski kaydı mevcut, köye gidildiğinde İzmir’e taşınmış oldukları bilgisi verilmiştir. Köyde ciddi bir husumet yaşamış olduklarından dönüşü olmayan bir yere taşınmış, ölülerini de mezar taşıyla birlikte alıp götürmüşler. Köyde Alevi ve Kürt kesim birlikte yaşıyorlar. Mülkünaz Ocak Alevi kesimendir.

Mülkünaz Ocak ile 2009 yılında Ağıt derlemesi yapan Ayşe Balkaya kaynak kişiden şu bilgileri almıştır. Derlemeyi yapan Ayşe Balkaya, Proje kapsamında türkü derleme adı altında bu ağıtı derlemiştir. Ağıt türkü demesi gerekirken sorularında sürekli “bu türkü” diyerek ağıtı türkü formunda göstermiş ve kayıtlara yanlış geçmesine sebebiyet vermiştir. Ağdın kaydı kendisinden alınarak ağıt notaya alınmıştır.

Kars Merkezde iki taziye evine gidilerek Kürt-Alevi yakımlarından iki farklı ağıt derlenmiştir. Ortakapı mevkinde gerçekleşen Alevi taziyesinde Selma Türk (61 yaş) cenaze ritüelini şöyle açıklamıştır: Cenaze ortaya konur, etrafında dönülür ve ağıt yakılır. Duvaz imam okunur sonra defnedilir. Arkasından kaybımız İmam Hüseyine komşu olsun, mekânı cennet olsun vs. dualar edilir. Daha önce evlerde gerçekleşen taziyelerin günümüzde genellikle Cem evinde gerçekleştiğini belirtmiştir. Ağıtlar kadınlar tarafından oturarak okunur. İskat geleneğinin Alevi kesimde de olduğu bilgisi verilmiştir. Ölenin erkek sahipleri maddi durumu iyi olandan kötü olana doğru yoksul insanları sıralıyorlar, ben aldım sana verdim diyerek para en yoksula kadar gidiyor ve en

son orda kalarak tüm para en yoksula veriliyor. Buna “günah satma” işlemi deniyor. Genellikle Terekemelerde olan bir gelenek olduğu belirtilmiştir.

Ters giyme motifinin Hanefi Kürtlerde olduğu söylenmiş fakat saha çalışmamız esnasında böyle bir geleneğe rastlanmamıştır. Ters giyme motifinin Kars Alparslan mahallesinde hala olduğu bilgisi verilmiş, fakat gittiğimiz süre içerisinde taziye olmadığından böyle bir olaya şahit olunamamıştır.

Pazarcık Digor köyünde hala iyi ağıtçılar olduğu söylendiğinden o yöreye de gidilmiştir. Köye gittiğimizde kahvede oturan ihtiyarlar ve esnaflar köylülerin yaylada olduklarını belirtmişlerdir. Köy dolaşarak taziye geleneği ve ağıt yakımı ile ilgili bilgiler toplanmıştır. Taziye hakkında Ayten Koç (64 yaş) adlı kaynak kişimiz Iğdır Kербela taziyesi hakkında bilgi vermiştir. Muharrem ayı kurban bayramının 20.günü başlar ve (9-19 Ağustos 2021) yas, matem yapılır. Siyah çadır kurularak nezir (sadaka, adak) verilir. Yemek ve ardından helva dağıtılır ve oraya giden herkes kendi ölüsü için ağıt yakarak hayır yaparlar. Muharrem ayının adak ayı olduğu ve o günlerde evin temizlenmediği, saçın taranmadığı, makyajın yapılmadığı bilgisi verilerek, derin üzüntünün yaşandığı günler olduğu belirtilmiştir. Köyün genel itibarıyla Alevi olduğu anlaşılmıştır. Kars/Digor ilçesinden daha sonra iletişim kurduğumuz kişiler aracılığıyla ağıt derlenmiştir. Xecê Artuğer (80 yaş) Dağpınarlı köyü *Lorandina ji bo Talê* adlı ağıt derlenmiş ve notaya alınmıştır.

Gülşen Erdemir (50 yaş); 1 Temmuz 2021 tarihinde Erzurum’daki hasta abisini ziyarete gidip Kars’a geri döndüğünde yolda kaza yapan iki çocuk annesi akrabasına ağıt yaktığını belirtmiştir. Taziye ortamına denk geldiğimiz için bir süre ortamı gözlemledikten sonra taziye ortamında ağıt yakan Gülşen Erdemir ile konuşulmuştur. Her yerde ağıt yakmadığını, akrabalarından genç ve ani ölenlere içi yandığı için, içinden gelerek ağıt yaktığını belirtmiştir. Bağlamında ve taziyenin daha ilk günlerinde kaydettiğimiz görüntü ve ağıt yakımı doğaçlama olarak resitatif bir biçimde bol ağlamaklı kaydedilmiştir.

Latife Erdemir (63 yaş), 3 kardeşini kanserden ard arda kaybedince ağıt yakmaya başlamış ve o gün bugün sürekli kayıpları ve yakın akrabalarının kayıpları için ağıt yaktığını belirtmiştir. Ağıt yakmayı kimseden öğrenmediğini, acının yoğun olduğu dönemlerde kendi kendine ağlarken ağzından döküldüğünü belirtmiştir. Kars merkezde yer alan Terekemelerde daha profesyonel ağıtlar yakıldığı bilgisi verilmiş fakat taziye ortamına denk gelinemediğinden ağıt yakımı kaydedilememiştir.

Gülü Kula (65 yaş), Kars/Sarıkamış Şenkaya Köyünde yaşamaktadır. Maddi olarak çocuklarının hiç birine destek olamadığı için kendini suçlu hissettiğini ve sürekli ağlayıp kendi kendine ağıt yaktığını belirtmiştir. Hepsinin kendi bütçesi ile evlenip gitmesi kaynak kişiyi çok üzdüğünden, bu telafisi olmayan çaresizliği ağıtlarında dile getirmiştir. Yas/taziye geleneği ile ilgili benzer aktarımları yapan Seyran Aydın (46 yaş) adlı kaynak kişimizden iki ağıt derlenmiştir.

Erzurum Saha Çalışması

Erzurum Derlemeleri 8 Temmuz 2021, Kars derlemeleri ile birlikte yürütülmüştür. 15 gün sürmüştür. Şenkaya, Kürkçü köyü (Alevi köyü), Songül Polat (52 yaş), annesi üzerine ağıt yaktığını başka kimseye yakmadığını belirtmiştir. Hangül Dağdelen (32 yaş), kendisi de acı durumlar yaşadığında kendi kendine ağıt yaktığını belirtmiştir. Ebru Aydın (40 yaş), kendi kendine ağıt yakan ve yakın akrabaların cenazesinde de ağıt yaktığını belirten kaynak kişimiz de Kürkçüler köyünde yaşamaktadır.

Erzurum/Oltu Halitpaşa mahallesinden Cevahir Başer (75 yaş), Erzurum merkezde Kürt ve Alevi kesim dışında Türklerin ağıt yakmadığını belirtmiş, bizim gözlemlerimiz sonucunda da böyle bir kanıya varılmıştır. Erzurum Oltu ilçesi genellikle Kürt kökenli olmalarına rağmen Türkçe ağıt adı altında meni (mani) dedikleri dörtlüklerle taziye kaybın iyi özelliklerinin aktarıldığı ve övgüleme yaptıkları gözlemlenmiştir. Maniler yarı ezgili ve ölen kişinin kimliğine göre şekilleniyor. Ağıta ayrıca ağır hava, hüznü hava diye isimler de veriliyor. Manilerin bilindik dizelerden duruma uygun olarak birleştirildiği ve ezberinde olan ile yeni yaratımı birleştirerek yeni yaratımlara dönüştürdükleri farkedilmiştir. Ani ve genç ölümlerde taziyenin (yasın) uzadığını, diğer kayıplarda en fazla 1 hafta yas tuttuklarını kaynak kişiler belirtmişlerdir.

Taziye yemeği yakın komşular ve akrabalar tarafından temin ediliyor. Taziye çadırı her evde bulunuyor ve kimin taziyesi olacaksa gelen kalabalığa göre birbirlerine destek olarak her evden çadırlar getirilerek çadırlar kuruluyor. Mezarlığa kadınların gitmediği belirtilmiş, taziye evinin ve çadırın hazırlanmasından sonra yas ve matemlerini orda yaşadıklarını aktarmışlardır.

Erzurum merkezde, asri mezarlık imamları ile görüşme yapılmış ve şu bilgiler alınmıştır: Erzurum merkezde ağıt yakmak tabu olarak görülüyor ve mezarlığa da kadınların yakın zamanda gitmeye başladıklarını ama gidilmemesi gerektiği imamlar tarafından belirtilerek günaha girdikleri aktarılmıştır. Mezarlığa giden sünni Türk kadınının kesinlikle mezara yakın durmadığını en az 5 metre ötede mevtanın gömülüştüğünü izlediklerini ve sessizce ağladıklarını imamlar vurgulamıştır. Genelde taziye evlerinde mevlid ve kuran okuyarak hakkın tecellisi için dua ettikleri asri mezarlık imamları tarafından belirtilmiştir. Aşırı ağlamanın, dövünmenin, ağıt yakmanın tabu olduğu gözlemlenmiştir. İslami inancın etkisi ve gereği öyle olması gerektiği belirtilmiştir. Kürt ve Alevi kesimde İslamiyet öncesi ritüeller devam ediyor, onlar günah olarak görmediklerini belirterek, mevlid ve kuran da okuttuklarını eklemişlerdir.

Erzurum, Abdurrahman Gazi mahallesi (Palandöken İlçesi), Asri mezarlıkta iki imam ile görüşülerek mezarlıkta ağıt yakanlar ile ilgili sorular sorulmuş ve ölüm ritleri hakkında dini bilgiler alınmıştır. İmamlar, sünni Türk kadınlarının daha önce hiç mezarlığa gitmediğini, şimdilerde az da olsa gittiklerini fakat dinimizce kadının mezarlıkta yeri olmadığını belirtmiş, sunni Türk kadını kaynak kişimiz de imamların bilgilerini doğrulayacak ifadelerde bulunmuştur. Türk kadını gitse bile uzakta durur ve bulunduğu yerde sessizce ağlar. İmamlar, Kürt ve Alevi kadınlarının mezarın çok yakınında üst baş parçalayarak ve çok sesli bir şekilde ağıtlar yakarak gömü bitinceye kadar ağladıklarını ve kendilerine ayılıp bayılarak çok zorluk çıkarttıklarını belirtmişlerdir. Türk kadınları, ağıt yakmanın ve çok sesli ağlamanın günah olduğunu söylemiştir. Kaynak kişi Hatice Pişmiş (68 yaş), kaybın ilk günü Taziye evinde yasin, teberake okunup bol bol tesbih çektiklerini, akşama doğru yemek ve helva dağıtılıp, dua edildiğini, 3.günü dualarla birlikte kelime-i tevhidi 70 bin defa okuyup mevtanın huzur içerisinde cennete gideceğini düşünerek duayla okuduklarını belirtmiştir.

Cennet kapılarının açılması, akşam yemeğinin yenip tekrar dua okunması ile mümkün olacağı inançlarını da aktarmıştır.

Erzurum Türk (Sünni) taziyesinde 7.gün özel olarak kutlanmaz, onun yerine 15.gün vardır. 3.15.40. ve 52.günlerin önemli olduğu belirtilerek o günlerde ilk gün gibi ritüelin tekrar edildiği aktarılmıştır. 52.gecenin mevta için çok önemli olduğu, kabir azabından cesedin patladığı söylenerek mevtanın acısını azaltmak için o gün mevlid ve Kur'an daha fazla okunduğu ve sadaka dağıtılarak yemeğin özellikle yoksullara dağıtıldığı belirtilmiştir.

Erzurum Büyükşehir Belediyesi Mezarlıklar Şube Müdürlüğünde görevli ve ilahiyat çıkışlı üç kadın gassaldan defin töreni ile ilgili önemli bilgiler alınmıştır. Gassal kadınlar; Zeynep Dorman (31 yaş), Zeynep Aydemir (27 yaş), Dilek Yıldız (33 yaş).

Dilek Yıldız (33 yaş): Erzurum'un güney kesiminde Karayazı, Çat, Hınıs, Tekman, (Kürt ilçelerinde) her yaştaki ve her ölüm şeklindeki kayıp için ağıt yaktıklarını aktarmıştır. Akrabalık bağlarının güçlü olduğu ve çok sesli ağlanarak, üst baş dağıtılarak kadınların acılarını dile getirdiğini ayrıca yeni doğup ölen ile yüz yaşında ölen kaybın aynı saygı ve hürmetle ağıtlar eşliğinde gömüldüğünü ve özellikle Kürtlerin ölümlerini yıkadıkları için kendilerine çok saygı duyduklarını ve hürmet ettiklerini belirtmiştir. Kefen olayının onlar için çok önemli olduğunu ve genellikle belediyenin temin ettiği kefeni kullanmadıklarını, mevtanın kefenini yakınlarının yanlarında getirdiklerini aktarmıştır.

Mezarda kaynanası için çok ağlayan bir geline şaşırıp "kaynana için bu kadar ağlanır mı" diye sorduğunu ve kendisine "yememi içmemi hiç eksik etmedi, beni güzel besledi" diye minnet ettiğini belirterek ona çok saygı duyduğunu o yüzden kaybına çok üzüldüğünü belirttiğini ve kendilerinin de bu duruma şaşırmadığını aktarmışlardır. Bu durumun özeti şöyle verilmiştir: Erzurum'da kaynanalar gelinden yiyeceği saklıyor, yiyeceğin tek hâkimi ve ne kadar dağıtılacağı kaynananın elindedir. Gelin kendisine verildiği kadarıyla yetinmek zorundadır. Bu kaynana için ağlayan gelinin durumu onlar için olağanüstü olduğu için aşırı üzüntü ile dövünüp ağlamasını normal karşıladıklarını belirtmişlerdir. Kaynana yemeği yaptığında gelin asla yemeğe dokunamaz.

Çocuğu için kaynanadan habersiz biraz yemek alıp çocuğuna veren gelinden söz edilmiş, kaynana yemeğine kaşık sokulduğunu fark edince yemek tenceresini eline alıp gelinin önüne dökerek yemeği mundar etmiş ve gelinle çok uzun süre düşman gibi bir tutum içerisine girdiği aktarılaraq çok ciddi kavgalara dahi sebep olabileceği aktarılmıştır.

Diğer bir cenazeyi Zeynep Aydemir (27 yaş) şöyle aktarmıştır: Annesini 40 yaşında kaybeden 14 yaşındaki genç bir hafız ağıt yakarak “anne kalk, senin yerin burası değil, kalk ağlamaktan hafızlığım gitti” diyerek feryat figan çok sesli ağladığını belirtmiştir. Din bilgini bir kimsenin ağlayıp sızlamasının günah olmasına rağmen bu genç imam annesinin derin üzüntüsü karşısında ağlayıp dövünerek ağıt yakmış fakat bunun ona yakışmadığını, günaha girdiğini de belirtmiştir. Diğer bir kayıpta ise 26 yaşındaki bir kadının denizde boğularak ölen eşi (26 yaş) için feryat figan ağladığını ve “üşüyor musun, babam sana kızdığı için mi beni terkettin” diyerek çok sesli ağladığını belirtmiştir. Kadının ailesi ile eşi yüzünden husumet yaşadığı ağıt yakılırken belirtilmiştir. Bu durum ailesine tavır almasına yol açacak önemli bir suçluluk duygusunu da beraberinde getiren önemli bir kayıp olarak görülmektedir. Kadının, biri kundakta diğeri 3 yaşında iki çocuğu olduğunu ve çok büyük bir yoksunluk yaşadığı aktarılmıştır.

Gassal kadınlar diğer önemli gördükleri cenazelerin de özürlü kayıplarla ilgili olduğunu ve dile gelen ağıtlarda ortaya çıktığını belirtmişlerdir. Özürlü olan yakınlarını kaybedenlerin yaktıkları ağıtların önemli olduğu belirtilerek mevta yıkanırken şu ifadelerin kullanıldığını aktarmışlardır: Ölen yatalak annesi için ağlayan bir kadın, “Yaraların eylendi mi (iyileşti mi) anam, dertlerin bitti mi (son buldu mu) anam, annem sıcak suyu çok severdi, anama bol sıcak su dökün, anam gelinlik giymemişti, kefenin gelinliğin mi oldu anam, yaşmağın (baş örtün) nasıl yakıştı anam (çok yakıştı manasında), canım çıkaydı anam, canımaydı (ben öleydim) anam” diyerek gömülene kadar ağlayıp dövündüklerini belirtmiştir. Özürlü çocuk ölümlerinde de benzer duyguların yansıtıldığını şöyle aktarmışlardır: “Gelinliğin kefenin mi oldu yavrum, yaraların iyileşti mi yavrum, dertlerin bitti mi yavrum, gün yüzü görmedi yavrum” gibi ifadelerin çok yoğun kullanıldığı belirtilmiştir.

“Oğul oğul keşke sen benim tabutumun altına gireydin” gibi yerine geçme mekanizmasının da kullanıldığı, duygu yoğunluğu fazla olan ifadelerin kullanıldığı belirtilerek asıl içten gelen ve resitatif olan ağıdın mezarlıkta dile getirildiğini çünkü toprakla bütünleşecek kaybın geri dönüşünün olmayacağını verdiği derin yoksunlukla, en samimi ve içten duyguların doğal yoldan dile getirildiğini ifade etmişlerdir. Erzurum ve çevre ilçelerden gelen gömüleri ve etrafında gerçekleşen ritüel şeklindeki olayları çok güzel bir performansla sergileyen gassal kadınlar sayesinde geniş bir bilgiye de ulaşmış bulunmaktayız.

Gassal kadınlar kimsesizler mezarlığına çok duygulandıklarını belirterek özellikle Zeynep Dorman (31 yaş) evli ve çocuklu olmasına rağmen oraya gömülmek istediğini belirtmiştir. Hatta gömüleceği yeri belirlediğini ve her gün muhakkak gidip kendi mezarında ağladığını dile getirmiştir. Bu duygu ve düşünceden yola çıkarak diyebiliriz ki; kadının evlenmiş, yuva kurmuş olması dahi kimsesizliğini, çaresizliğini yaşamasına engel olamamıştır.

Bitlis Saha Çalışması

Bitlis İline 05.09.2021 tarihinde gidilmiş olup hemen çalışmalara başlanmıştır. Eren Üniversitesi genel sekreteri aynı zamanda Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Bakır Şengül ile görüşülmüş ve gerekli bilgilendirmeler doğrultusunda hareket edilmiştir. Bakır Şengül Tatvanlı’dır. Bölge kültüründe ağıtın gelenek olarak yaşatıldığı yerleri bilmesi ve bizi yönlendirmesiyle kaynak kişiye kısa zamanda ulaşılmıştır. 06.09.2021/08.09.2021 tarihleri itibarıyla Bitlis iline bağlı Koruk köyü, Sıvar köyü (Yalnızçamlar), Mutki Köyü, Başhan’a bağlı mahalleler ve Güroymak ilçesine bağlı Nist köyünde ağıtla ilgili saha çalışması yapılmıştır.

Kaynak kişi Fatma Gayrinal (84 yaş), Sıvar köyündendir, yaktığı ağıtında aşk acısını anlatıyor. Görücü usulü evlendiğini ve sevdiği kişiyle ayrılmak zorunda kaldığını ağıtlarında ağlayıp sızlanarak dile getirmiştir. Evlendiği kişiyi hiç sevemediğini ve şuan yaşamadığı için bu duygusal durumunu rahatlıkla dile getirebildiğini aktarmıştır. Çocukları ve torunları da anlattığı bu sitem içeren sözleri duymasına rağmen tepki vermeyerek dinlemiştir. Kadının belli bir yaştan sonra erkeksileştiği bu durum, doğu

illerinde kadına saygıya dönüştüğü ve kadının gücünü arttırdığı gözlemlenmiştir. Kaynak kişi taziyeler hakkında şu ilgileri vermiştir: “Taziyeler pandemi sonrası yapılmamaya başlandı. Kayıplar oluyor fakat kimse toplanamıyor. Uzaktan baş sağlığı ve hayırlarımızı yapıyoruz. “Allah verir, Allah alır. Allah ne eylerse iyi eyler” tarzında taziye dileklerinde bulunduklarını belirtmiştir. Taziye yapanlara ceza verildiği bilgisini vererek aslında taziye yapıldığı ama benim görevli olmamdan şüphe edildiği için söylenmediği anlaşılmıştır.

Birî: Hayvanların sağıldığı, otlatıldığı yerlere de gidilmiştir. Mevsimin kadınların çalışma zamanına denk gelmesinden ötürü kadınların çalışma mekânlarına da gidilip taziye hakkında bilgi toplanmıştır. Hayvan sağan kadınlardan taziye ile ilgili gelenekte olan törenleri hakkında bilgi alınmıştır. “Yas en fazla 3 gün sürer ve diğer günlerde sadece hayır yapılarak mevlid okutulur. 40.gün mevlid okunarak yemek verilir. İlk 3 gün yemek verilir, helva dağıtılır”.

Kaynak kişi Muteber Topdalı Bitlis/Güroymak köyünde yaşamaktadır, ağıt geleneğinde yetiştiğini ve ailesinden birçok kişinin ağıt yakabildiğini belirtmiştir. Kendi kendine genç ve olağanüstü yakın olan ölümlerde ağıt yaktığını, sonrasında hatırlayamadığını belirterek aklında kalan ağıtları türkülerle-türkü ağıtlarla karıştırarak bize aktarmıştır.

07.09.2021 tarihinde Bitlis merkez-Gazibeymahallesi/Sapkor köyü saha çalışması taziye evine gidilerek gözlem yöntemiyle derleme yapılmıştır. Taziye, 100 yaşında olan Nazife Kaçmaz’ın ailesi tarafından gerçekleştirilmiştir. Çocukları dışında kimse çok fazla ağlayıp sızlamamış ama çok üzüldüklerini, çünkü köyün annesi olduğunu, herkesin yardımına koşan yardımsever bir kadın olduğu bilgisi verilmiştir. Taziyede siyah çarşaf giyen de vardı, günlük kıyafetiyle gelenler de vardı. Bu da özellikle siyah giyilmediğinin delilidir. Genç ölümlerde saç-baş dağıtıp ağıt yakıldığı ve üzüntünün çok uzun sürdüğü belirtilmiştir. Normal ölümlerin olduğu taziyeler 3 gün yoğun geçiyor, 15 güne kadar gelen gidenler oluyor ve 40.gün mevlidi verilerek mevta hayırla anılıyor. Mezara kadınların ilk gün gitmediği belirtilmiştir. Günah olduğuna inanılıyor. Mevtanın kıyafetleri ilk gün fakir fukaraya dağıtılıyor çünkü evde kaldığı süre içerisinde ruhunun evden çıkmayacağı inancı olduğu, ayrıca kıyafetlerin ölü elbisesi olduğunu bilen yoksul bile olsa genelde giymek istemedikleri, çünkü o kıyafetlerde mevtanın ruhunun

kendilerini rahatsız etmesinden korktuklarını da aktarmışlardır. Ölümün bir son olmadığı çeşitli inanış, davranış ve ritüellerle gösterilerek, ölüye saygı ve hürmet diğer dünyada bir hesap sorma gününün olduğu ve kendilerinin de benzer bir şekilde oraya gideceğinin verdiği korkuyla yaşayanlardan çok ölüye saygı duyulduğu gözlemlenmiştir.

Hersan mahallesi ve Tahşut mahallelerinde taziye evlerine gidilmiş ve taziyelerin kadınlar arasında sakın geçtiği gözlemlenmiştir. Mevta Gülnaz Yılmaz'ın (87 yaş) aile yakınları, sevdikleri ve arkadaşları yas edip hakkında güzel şeyler söyleyerek bol bol dua ettikleri gözlemlenmiştir. Mevta Enver Yılmaz (45 yaş) bağırsak kanserinden vefat etmiş ve çok acılı bir hastane süreci geçirdiğinden “kurtuldu, acıları dindi” diye dualarla anılmıştır.

Iğdır Saha Çalışması

Iğdır Merkez ve Karakoyunlu İlçesi Zülfükar köyü, Aralık İlçesi Muharrem ayı Aşura geleneği, Kerbela matemi ve merasimine eşlik edilmiştir. Iğdır Muharrem Ayı (Aşura Haftası): 9-18 Ağustos itibariyle Kerbela taziyesi başlamıştır. 16-18 Ağustos 2021 tarihinde Iğdır'daki Kerbela Matemini yerinde izlemek ve gözlem yapmak için merkezdeki çeşitli camilerde ve Zülfükar köyünde taziye gösterisi yerinde kaydedilmiştir. Prof. Dr. Zeynelabidin Makas ve eşi Songül Makas'ın misafiri olarak Zülfükar köyünde kalınmış ve Taziye gösterisine 3 gün eşlik edilmiş ve kendilerinden Türkiye'nin tek dram türü olan taziye hakkında çeşitli bilgiler alınmıştır. Kendileri Caferi mezhebinden olup Şia kökenli oldukları için bu Kerbela olayını içselleştirerek katılmışlar ve bu aktif katılım sonucu sorularına verdikleri cevapları da kimliksel bağlamda bağlı oldukları mezhep ölçüsünde yanıtlamışlardır.

Zeynelabidin Makas: Ağıt-Bayatı-Mani kelimeleri yas-taziye ortamlarında eşanlamlı kullanıldığını belirtmiştir. Caferiler Kerbela olayının gösterimini Kurban bayramının 28.günü başlatarak 10 gün devam ettirirler. 9.gün Tasua ve 10.gün Aşura olarak gösteri şeklinde ve helva dağıtılarak sonlandırılır. Camilerde ve hava sıcaksa (geldiğimiz günler öyleydi) açık meydanlarda resmi olarak Iğdır bölgesinin her tarafında matem ayı olarak kutlanır. Tüm cadde ve sokaklar gösterinin afişleriyle doludur ve Muharrem ayının

derinliği tüm halka içselleştirilerek yaşatılır. Gece gündüz (sabah-akşam 08.00-00.00) Kerbelada yaşanan acılar Mersiyelerle aktarılır ve birçok kadın 10 gün boyunca toplulukla biraraya gelerek ağlama ve sineye vurma şeklinde eylemler gerçekleştirir, dilekler tutarak bu günleri yas-matem ayı olarak o dönemi yâd ederek anarlar. 10 günden sonra da camilerde toplanılarak 40 güne kadar daha küçük gösteriler şeklinde bu ritüel devam eder.

Normal taziye evlerinde mevta daha önce evin bahçesinde yıkanıp mezarlığa öyle götürülüyormuş, şimdilerde camilerde yıkanıp kendi evinin kapısına getirilerek eş-dostundan helallik alınarak, imam tarafından duası okunduktan sonra en yakınları tarafından tabut sırtlanarak mezarlığa götürüldüğü bilgisi verilmiştir. En yakın erkek akrabaları (varsa oğlu) mezarlıkta tabutu açıp başparmağı ve işaret parmağını mevtanın kalbine bırakıyor ve ani bir titreme gelirse bu durum, mevtanın huzura erdiği ve cennete gideceğini gösteren işaret olarak yorumlanırmış. Bu durumu aktaran kaynak kişi Songül Makas (65 yaş), Caferi mezhebinden olup Azeri kökenlidir. İmam dua okur ve erkekler önde, kadınlar arkada mevtanın namazı kılınıp taziye evlerine dağıldığını eklemiştir.

Taziye evinde; ağıtlar yakılıyor, çay ve kahve içiliyor, akşama doğru yemeğı ve helvası verilerek, yine çay kahve eşliğinde taziyenin devam ettiğini belirten kaynak kişi, mevtanın İhsan aşısı (ölü yemeğı) kişinin kendi bütçesinden karşılanması gerektiğini, yoksa sevabına yazılmayacağını bilgisini de paylaşmıştır. Kefenin de kendi helal parasından/malından tedarik edilmesi gerektiğini, mevtanın 1.,3.,7.,40.gününde aynı durum tekrarlandığını ve 52.günün daha önce yapılmadığını belirterek günümüzde yapıldığını ve aynı işlemin devam ettiğini aktarmıştır. İmamın/mollanın yemeğinin verilmesini doğru bulmadığını, mevtanın günahlarının kefareti böyle basit bir yoldan karşılanamayacağını aktardığını belirtmiştir. Normal taziyelerde siyah giyinen de normal kapalı ev kıyafetiyle gelenler de olduğunu eklemiştir.

Yemek olarak, lapa (nohutlu kavurma, içine sarı kök (zerdeçal) bırakılır), pilav, salata, dolma ayran verilir. Yemekten sonra çay dağıtılır. Öncesinde çay ve hurma verilir. Akşam yemekten sonra helva da dağıtılır. Taziyede kadınlar saç baş yolarak yüz yırtarak ve bağırıp çağırarak ağıt yakarak matem tutarlar. Taziye; camii, taziye evi veya taziye çadırında yapılabilir. Kaynak kişimiz ağıt yakmayı bilmediğinden ağıt

derlenememiştir. Kerbela ayı olduğu için kolektif ağıtlar sahada derlenip notaya alınmıştır.

Kerbela mateminde en ön safhada deste kortejinde yer alan, Fatımanın elini sembolize eden bir çubuğa dilek için parçalar bağlanır. Bazı kişiler bu parçaların içine para da bırakır. Daha sonra bu para camiye bağış olarak camii kutusuna konur. Dilekleri kabul olunca bir sonraki sene yapılacak matemde adaklar verilir. Evlerin pencere ve kapılarına, apartmanlara vs. Hz. Hüseyin'i övgüleyen ve toplumu iman etmeye davet eden sözlerin asılı olduğu görülmüştür. Cadde ve sokaklarda Muharrem ayı boyunca Hz. Ali ve kılıcının yanında Hz. Hüseyin ile ilgili çok fazla övgüleme sözler flamalara asılmaktadır. Ritüel meydanında onları canlandıran heykellerin yanı sıra kırmızı, yeşil ve siyah renginde büyük flamalar elde tutulmaktadır. Kırmızı; Kerbela vahşetini (Yezid'in kötülüğünü), Yeşil; İslamiyet'in rengini, iyiliğin (İmam Hüseyin) ve Siyah; matem olduğunu gösteren sembol renkleri olarak ritüel yapılacak her yerde asılıdır ve kişilerin bu renkteki bayrakları 10 gün boyunca her yerde sallanmaktadır. Kerbela'da şehit olan kişilerin isimleri bandaj olarak kız-erkek çocukların kafalarında uzun süre takılı kalıyor ve ritüel boyunca çıkartılmıyor. Çocukların bu ritüelin anlamını erken öğrenmesinde ve Kerbela katliamını içselleştirmesinde çok büyük bir role sahip olduğu gözlemlenmiştir.

Kasım otağı kurulumu; Hz. Hüseyin'in yeğeni Kasım'ın düğün gecesinde Kerbela olayı gerçekleşmiş ve düğünleri yarıda kesilmiştir. Kasım'ın düğün yerinde şehit edilmesinden kaynaklı muradını gerçekleştirememesinden dolayı murad (dilek-temenni) isteyen kişiler bu yarıda kalmış, tamamlanamamış muraddan nasiplenmek için Kasım otağının altından geçerek dualar ettikleri ve gerçekleşen dua-muradlarına karşılık bir sonraki yıl adak verdikleri gözlemlenmiş/aktarılmıştır. O günden bugüne Kasım otağı kurulduğu ve Aşura'nın 10.günü dilekler dilendiği kaynak kişiler tarafından aktarılmıştır ve Aralık İlçesinde bu olay gözlemlenmiştir.

Deste denen kortejler halindeki mersiye grubu, sokakta pikapların üstünde müzik eşliğinde performans sergileyerek camileri dolaşıyor, matem performansını gerçekleştirerek çadıra geçip yemeklerini yedikten sonra diğer köyleri de dolaşıyorlar. Her köyde deste grubunu karşılamak gibi bir zorunluluk olduğu için gelen gruba yemek

çok fazla bırakılmıyor. Yemekler deste grupları tarafından yenildikçe yemek hazırlayanlar kendilerini daha huzurlu ve mutlu hissedeceklerinden deste grupları her yerde muhakkak yemek yerler fakat az yemek yerler. Kortej pikap türü arabalarda mersiyeler okunarak tüm ahali bu duyguya davet edilerek ve gelinecek caminin içinde gösteri yapılarak başka yerlere de aynı duyguyla gidilerek toplumsal bir matemi yaygınlaştırma, kültürün devamlılığına hizmet etmek için düzenleniyor. Resmi olarak izinler verilmiş olsa da kişiler bu ritüeli gerçekleştirmek için bölge bölge, köy köy kendi ihtiyaçlarını kendi içinde yardımlaşarak gerçekleştiriyorlar. Bu günlerde hayır yapanların manevi olarak iyi bir mertebeye nail olacağı duygusu aşılatılıyor.

Azeri Caferiler ile görüşmemizde, kendilerine kişisel olarak sohbetimiz esnasında, Kûfe halkı olarak kendinizi suçlu hissetmiş olabilir misiniz? diye sordüğümüzde katiyen öyle olmadıklarını, olsa olsa Essed kabilesinden olabileceklerini belirtmişler. Kûfe halkı, Yezid taraftarları tarafından öldürülmekle, yok edilmekle tehdit edildiği için Kerbelâ masumlarına yardım edemeyen kötü bir kabile olarak görülmektedir. Bu nedenle Kerbelâda gerçekleşen katliamda kılıç seslerini duyup korkudan Yezid'in önüne çıkamadıklarını ve bu katliamda sessiz kaldıkları için yüzyıllardır bunun suçluluğu dolayısıyla matem ettiklerini dil sürçmesi dolayısıyla öğrenmiş oluyoruz. Bu dil sürçmesi durumu Zeynelabidin Makas'ın torunu tarafından gerçekleşmiştir. "Dede senin adın Kerbelâda korkudan kaçan ve kurtulan Zeynelabidinden mi geliyor?" diye konuşması ve dedenin hemen müdahale ederek "kaçmamış, hasta olduğu için öldürülmemiş" diye bir savunma atağı yaptığı gözlenmiştir.

Caferiler (Şii kesim) bu düşünceye katılmıyor, kendilerini Essed kabilesinden görüyorlar ve kabiledaki kadınların olayı duyduklarında harekete geçtiklerini, erkeklerinin korkmasından ötürü olaya müdahalede geciktiklerini belirterek onların acısını hissetmek ve unutmadıklarını bildirmek için bu merasimi yaptıklarını dile getiriyorlar.

O gün gerçekleşen olay bugün de canlandırılarak devam ediliyor ve yeni neslin bu gelenekle yetişmesi ve bu katliamı unutmaması için 6 aylık bebekten 70 yaşındaki dedeye kadar kafaya kama vuruluyor, sırtlarına zincir vuruluyor ve kadın- erkek göğüslerine vurarak Yezid'i lanetliyorlar. Günlük zamanda su içtiklerinde dahi Hüseyin'e şükür, Yezid'e lanet okuduklarını aktarmışlardır. Kerbela yürüyüşünde (92 km) çıplak ayakla ve su içmeden acı çekerek dövünerek o günün kötü koşullarının hissedilerek yaşatıldığı gözlemlenmiştir. Yürüyüş kortej halinde tamamlanıp varış noktasına gelindiğinde orda onları bekleyenler şifa niyetine ayaklarındaki tozu hastaları için alıp o uzun yolculuğu çıplak ayakla gerçekleştirenlerin ayaklarını öpüyorlar, su veriyorlar, kendi ayakkabılarını çıkarıp onlara giydiriyorlar.

18.08.2021 tarihinde Muharrem ayının 10.günü (Aşura günü) sabah 08.30'da Iğdır/Aralık İlçesinde gerçekleşmiştir. Taziye meydanında kadın-erkek mersiyeler eşliğinde ağlayarak taziye gerçekleştirdikten sonra topluluk mezarlığa doğru yine pikap araba mikrofunundan gelen mersiyeler eşliğinde, Yezid'e lanetler okuyarak 500 metreye yakın, bazıları çıplak ayakla mezarlığa kadar ciddi bir duygu yüküyle kafalarına elleriyle vurarak yürümüşlerdir. Mezarlık meydanında Kama (kılıç) vurduran çocuklar ve ergenler çoğunlukta olmakla birlikte vurdurmak isteyen hatta aynı yere defalarca vurdurmak isteyen çok fazla erkek katılımcı olduğu gözlemlenmiştir. Kadınların da vurdurduğunu söyleyen kaynak kişilerimiz olduğundan gözümüz kadın kama vurduran aradı fakat kalabalıktan olsa gerek kadın kama vurdurana denk gelinememiştir. Meydan, kan gölüne dönmüş ve kortej yine arabadan gelen mersiyelerle Aralık İlçesindeki meydana doğru yürüyüşe geçmiştir. Yolda evleri olanlar yürüyüşte olanları 3-5 kişi zorla evlerine davet ederek İhsan (ölü aşı) vermişlerdir. Kortejden çıkmadan olayların devamını izlemek için meydana gidilmiş ve yolda mersiyeler okunduğu, kafalarına elleriyle vurarak kan çoğaltılarak matem devam edildiği görülmüştür. Yolda, kanlı kafa ve gövdelerine rağmen sırtlarına zincir vurarak acı daha da artırılmış ve dehşet veren bu gösteriden sonra kişiler büyük bir sağaltım sağlayarak köylerdeki İhsan yemeğine doğru yola çıkmışlardır. Davet edildiğimiz bir ailenin evinde İhsan yemeğini yedikten sonra günün kritiği yapılarak tarafımızca matem sonlandırılmıştır.

Kerbelâ mateminde, her yıl Muharrem ayında o günlerde gerçekleşmiş gibi inanarak, o gün yapılamamış her şey yapılarak, büyük performanslar sergilenerek katarsis sağlanmaktadır. Bu yaralamanın, bizde psikolojik etkisinin bile uzun süreceği dehşetli görüntü, inançtan ötürü iki gün içinde iyileşeceğini belirten kaynak kişilerimiz, çok soğukkanlı konuşmuş ve matem sona erdiğinde sakinleşmiş oldukları, görevini yerine getirmiş olmanın huzuruyla evlerine dağıldıkları gözlemlenmiştir.

Kama vurmak/Başvurmak: Kafaya hançerle vurup yarmak demek ve bu vuruş usta biri tarafından disiplinli bir şekilde ve bir defa vurularak gerçekleştiriliyor. 6 yaşından 70 yaşına herkes isteğiyle vurdurabiliyor ve aileler teşvik amaçlı vurdurmalarını da istiyor, vurduran çocuklarının görevini yaptığı için aile ve toplum içinde saygınlığının da arttığı gözlemlerimiz arasındadır. Ayrıca kadınlar da vurdurabiliyor. Kaynak kişi Zuhal Yaltı Gülali (38 yaş) kama vurdurduğunu söylemiştir. 2 gün sonra kafanın ve sırtın iyileştiğini de ekleyerek görevini ve inancını yerine getirmenin gururuyla olayı da kendi bildikleri ölçüsünde aktarmıştır.

Zincirzenler³³ komutla ve Mersiye eşliğinde sırtlarına zincirleri vuruyorlar, arada durulup dualar ediliyor ve sırtları pudralanıyor sonra tekrar aynı ritimli komut verilerek hep birlikte sırta zincir vuruluyor. Sağ ve sol omuzdan, düzenli bir ritimle hem sinezenler hem de zencirzenler birlikte hareket ederek vuruşu gerçekleştiriyorlar. Deste³⁴; solo-koro-seyirci birlikteliğinde Mersiyeler okunuyor ve Mersiyenin nakarat (koro) kısmı seyirciyle birlikte tekrar ediliyor. Solo okuyan kişi Mersiyenin tamamını okuyor. Ara verildiğinde dualar ediliyor, dilekler ve dualar Mersiyehana veriliyor ve o sesli bir şekilde okuyarak tüm gelenler tarafından da “amin” denip hasta kişiye dua ediliyor. En çok dermansız hastalığı olana dua ediliyor (Dua isteyen kişiler bağışta bulunmak zorunda, yüklü bir bağış yapıldıktan sonra halktan toplu şekilde dua ve amin sesleri yükseliyor). Duası kabul olanlar meydanda çeşitli yiyecekler ve tatlı dağıtıyorlar. Bir yandan ağlanarak matem tutuluyor, bir yandan tutulan matem kefareti olarak dilek ve adaklar ediliyor. 5 yaşından 70 yaşına kadar zincirzenler ve kama vurduranlar aynı duyguyla matem duygusunu bedenlerinde hissedene kadar zincir vurup acıyı inanç bağlamında yaşıyor/yaşatıyorlar.

³³ Zencirzen: Sırtına zincirle vuran kişi, Sinezen: Sinesine elleriyle vuran kişi

³⁴ Deste: Mersiye Grubu

Bedenlerinden akan kan, gözyaşlarına karışarak yürekleri soğutuyor ve kin, öfke duyguları böylece yatışmış oluyor. Yüreklerinde biriken ve irinleşen öfke ve suçluluk duygusu her yıl bu ayda gündüz başlayıp gece yarısına kadar devam eden matem ile yatırılıyor ve derin bir katarsis yaşanarak evlerine dağılıyorlar. Ulusal bir mateme gözlemci olarak katılmış olup yerinde gözlem yapılarak Taziya/Matem dramı saha çalışması sonucunda tüm detaylarıyla kaydedilmiştir.

Muş Saha Çalışması

Muş ili Süsnut (Karakuyu) köyü ağıt derlemesi yapılmış ve kaydedilen ağıtlar notaya alınmıştır. Muş iline bağlı Süsnut (Karakuyu), Kasor (Aksapur), Hasköy (Zaza), ağıt derleme çalışması yapılmıştır. Toplam 6 ağıtçı kadın ile görüşülmüş, yas-taziye ile ilgili geleneksel uygulamalar gözlemlenmiş ve görüntü/ses kaydı alınmıştır. Muş merkezde ağıt yakan aşık/dengbejler de mevcut fakat pandemi (Covid-19) ötürü kendilerine ulaşamamıştır. Zaza, Kürt, Arap kesimin farklı ilçe ve köylerde ikamet ettiği bildirilmiş, koronadan ötürü birçok köyün karantinaya alındığı bilgisi verildiğinden görüşmeye gidilememiştir.

Muş/Süsnut köyünde Faik Güneş'den (50 yaş) dini ağıtlar derlenmiştir. Dindar olup intihar eden arkadaşı için ağıt yakan kaynak kişi, mevta Adlan Özyurt (48 yaş), silahla intihar ettiğini ve nedenini anlamadığını belirtmiştir. Kıymet Özyurt (76 yaş) silahla intihar eden oğlu ve suda boğularak ölen torunu için ağıtlar yakmıştır. Torunu, oğlundan birkaç ay sonra vefat etmiştir. Mevta Nihat Gündüz 16 yaşında suda boğularak ölmüştür. Ard arda olan kayıplardan ötürü aile büyük bir travma yaşamıştır. Alenin evinde bir gece kalınmış olup olayların kendilerinde yarattığı travmatik etki ağıt notasına eklenerek kaydedilmiştir. Yas/taziye olan bir eve de gidilmiş olup kadınların yer sofrasında toplu yedikleri yemek dışında önemli bir olay olmadığı gözlemlenmiş, kadın taziyeleeri hakkında bilgi alınmış fakat özellikli bir durumun olmadığı görülmüştür.

Muş merkezde kültür sanat derneği başkanı ve yöresel sanatçı olan Necdet Evren ile Muş ili ağıt türkülerinin bölge kültüründeki hikâyesi ve varyantları hakkında görüşülmüş, 10 kıta olan Yemen türküsü olarak bilinen ağıt türküsü, kayıtlara geçen ağıt destanının iki kıtası seslendirilmiş ve yöresel ağız ile kayda geçirilmiştir.

Güneydoğu Anadolu Bölgesi Saha Çalışması 10.10.2021-25.10.2022

Batman Saha Çalışması

Batman merkez ve çevre köylerde ağıt geleneği dini olarak Nakşibendi tarikatı bünyesinde devam etmektedir. Din büyüklerine söyledikleri ağıtları aynı zamanda şuan kendilerine rehberlik eden Tarikat şeyhi için de çırpınarak ve Şeyhin takdirini kazanmak için övgüleyerek söyleyen kadınların çok olduğu kaynak kişi Demsal Yavuz tarafından aktarılmıştır. Yüzyüze görüşme imkânımızın olmadığı bu tarikat ehlilerinden 4 ağıt tarikata bağlı Demsal Yavuz'dan derlenerek notaya alınmıştır.

Batman asri mezarlığa gidilmiş ve kaynak kişi: Fatma Avşar (29 yaş), 4 yıldır gassallık yaptığını belirterek gelen cesetlerin aile yakınlarıyla birlikte ölü Ritüellerini anlatmıştır. Fikriye Yıldırım (46 yaş), daha deneyimli olduğu için bir çok ritüeli detaylı bir şekilde toplumdaki anlamıyla birlikte aktarmıştır. Hamdiye Demirel (47 yaş), en deneyimli gassal olduğu için verilen bilgilerdeki eksikleri tamamlayarak sorularımıza geleneksel cevaplar vermiş ve dini olarak bir anlam çerçevesi oluşturarak açıklamalarda bulunmuştur.

Batman Asri mezarlıkta gassal kadınlarla görüşmeler yapılarak Batman kültüründe yas-taziye ve ağıtlar hakkında ilk bilgiler alınmıştır. Fikriye Yıldırım (46 yaş), genç ölümlerde bekâr kız ise eline muhakkak kına yakıldığı, zılgıt çekildiği ve genç kızın tabutunun başına gelinlik giydirildiğini belirtmiştir. Kına yakmanın Peygamber efendimizin sünneti olduğu bilgisiyle bu geleneği inançsal bağlamda yaşadıklarını aktarmışlardır. Yine genç kız ise gözüne sürme çekilip süslendiği de verilen bilgiler arasındadır. Genç erkek ve kız ölümlerinde ve diğer saygın büyüklerin ölümlerinde ölenin cesedi gül suyu ve zenzem suyuyla yıkandığı, ayrıca ihramı kefen olarak kullanılmasını isteyen ölü yakınlarının çok olduğu ve ihram olarak nitelenen kefenlerin

kişiler tarafından getirildiği belirtilmiştir. Ayrıca mezarlığa Mekke-Medine'den getirdikleri eşyaları bırakanların çok olduğu, çok değerli eşyalara ise izin verilmediği verilen bilgiler arasındadır. Mevtaya akik taşı, bileklik, kolye yakınları tarafından takılarak çoğu zaman o eşyalarla gömülüyor. Ölü toprağı atıldıktan sonra üzerine çörek otu da serptiklerini, çürümeyi engellediği için ölüye çare olmasa da ölünün süslenmesinin kalanlarda büyük bir huzur sağladığı belirtilmiştir. Ayrıca ölü toprağına Kafur da koyulduğunu ve ölüyü beyaz nakışsız tülbentle süsleyerek (doğum olduğunda kız-erkek cinsiyet farketmeksizin bebeklere de bu uygulama yaşlı kadınlar tarafından yapılır) süsletildiği aktarılmıştır. Doğum olayı ile ölüm olayı ritüellerinin benzeştiği gözlemlenmiştir. Biri hayata giriş diğeri vuslata eriş olarak karşılama ritüeli yapılması gerektiği eklenmiştir. Doğarken kulağına okunan ezan, ölürken okunacak selanın habercisi olduğu ve kişi doğduğu andan itibaren bunun bilinci ve duygusuyla yaşadığı belirtilmiştir. Doğarken ezan okunur namaz kılınmaz, öldüğünde sela okunur ve namaz kılınır diye bilgiler verilmiştir. Ayrıca mevta yıkanırken de çok hassas ve saygılı davranılır. Cesedi geç çürüsün diye ılık tuzlu suyla yıkanır, incinmesin diye kefenin bir parçası kese yapılır ve içine rendelenmiş yeşil sabun (özellikle bölgede yaşlı kadınlar kafalarını yeşil sabun ile yıkadıkları için bunun ölüm yıkamasında da yapılmasını istiyorlar) bırakılarak temizliği çok nazik gerçekleştirilir. Temizlik bittikten sonra bütün deliklere pamuk tıkatılır, deliklerden yeraltındaki böcekler geçmesin diye. Ayrıca pamuğun iki dünyanın starı olduğu çünkü ayıp örten bir özelliği olduğu, herhangi pis bir akıntının önünü aldığı için muhakkak kullanılması gerektiği bilgisi verilmiştir. Cesedin namahrem bölgeleri yedi kat pamukla sarıldıktan sonra kefen geçiriliyor. Kadın ölümlerinde temizlik bittikten sonra yeşil tülbent ile başın sarılmasını isteyenlerin de çok olduğu bilgisi verilmiştir. Karşılaştıkları ilginç cesetlerle ilgili değişik düşüncelerin de olduğu bilgisi şöyle verilmiştir.

Ağır görünen kilolu cesetlerin bazen yıkarken çok hafif ve çok kolay yıkandığı, bunun da günahlarını dökerek buraya geldiği ve bu kişilerin mübarek insan (insani kâmil) olduğu düşüncesinden kaynaklandığını, hem mevta ailesi hem de kendileri tarafından öyle düşünüldüğü bilgisi verilmiştir. Çok küçük, zayıf çelimsiz cesetlerin de bazen taş gibi ağır olduğu ve çok sıkıntılı bir yıkama geçirdiklerini belirterek günahla bağlantısı aktarılmıştır. İntihar edip ölen kişilerin töreni yapılmıyor, kendisinin canına kıydığı için

günâhkar olduğu ve gerekli işlemlerin hızlı bir şekilde yapılıp gömüldüğü de verilen bilgiler arasındadır. Ayrıca bu kişilere yas taziye ortamları kurulmuş olsa bile kimsenin ağlamadığı ağıt yakmadığı da belirtilmiştir.

Batmanlı Demsal Yavuz adlı konservatuar mezunu ve Nakşibendi tarikatına bağlı genç kızıdan çeşitli ağıt örnekleri tedarik edilmiş, bölgede ağıtı yabancı birinin önünde okumanın haram olduğu, günah sayıldığı bilgisiyle bu ağıtlar üzerinden sözlü değerlendirme yapılmıştır. Batman saha çalışması asri mezarlıkta gassal kadınlarla yapılan derleme sonrası, ölümle ilgili önemli bilgiler de edinilmiştir. Anne ölümünde erkek evlat çok acı çeker ve çoğu zaman o da ağıtçı gibi söylenir; “anne anne tuz çuvalı gibiydin, elimizi daldırır bereketini alırdık. Şimdi bu soğuk mezarda seni bırakıyoruz, bundan sonra ne yapacağız bilmiyoruz” (Kürtçe).

Ölümle ilgili çeşitli hikâyeler ve öte dünya ile ilgili hikâyeler de mevcuttur. Özellikle kadının ölümüne isyanı ve sevdiğini kaybetmenin verdiği acıyla Azrail ve diğer doğaüstü güçlere karşı verdiği korkusuz mücadelesi ağıtlara yansımıştır. Örneğin; ebe bir kadın tek çocuğu olan oğlunu genç yaşında aniden yitirmektedir. Oğlunu alan Azraile her gün beddua ederek isyan etmektedir. Azrail bir gün tebdili kıyafet ile yanına gelip “neden beddua ediyorsun” diye sorar. Kadın genç ve muradına henüz ermemiş oğluna haksızlık ettiğini, dünyada bu kadar ölmesi gereken kötü insan varken kendisine neden ceza verildiğini bilmediğini, tek çocuğunu elinden gaddarca neden aldığını beddua ederek Azraile aktarmıştır.

Azrail ebe kadına bir ayna verir ve gideceğı, doğum yaptıracığı kadınların, doğurttuğu çocuğun yanına bırakmasını söyler. Acılı kadın, doğumu yaklaşan bir kadına gider ve doğum yaptırdıktan sonra aynayı çocuğun yanına bırakır. Erkek çocuğu görür, gün be gün büyüdüğünü serpildiğini ve 14-15 yaşlarında bir su kenarında oynarken ve yüzerken aniden bir sele kapılıp öldüğünü, yok olduğunu görür. Ebe kadın derin düşüncelere dalar ve evine döner. Azrail yine gelir ve “ne gördün” der. Kadın o çocuğa da çok üzüldüğünü ve haksızlık ettiğini söyleyerek yine isyan eder. Diğer gün yine bir doğuma gider ve doğumu yaptırdıktan sonra aynayı yine Azrailin isteğı ile kız çocuğu doğuran kadının yanına bırakır. Gördüğü kız çocuğu zamanla büyüüp çok güzel bir genç kız olur. Genç kız salına salına gezinirken bir kavga olur ve silahlar patlar.

Bir silahın kurşunu kızın kafasına denk gelir ve kız oracıkta can verir. Yaşlı kadın evine döner ve Azrail yine gelir. Aynasını yaşlı kadından alır ve “gördüğün gibi Allah’ın takdirini uyguluyoruz. Bize verilen kaderi ne kadar zamanla sınırlandırılmışsa o zamanda ona makul bir gerekçe yaratarak canını Allah’ın takdiriyle alıyoruz”.

Azrail yaşlı kadına “ikna oldun mu” diye sorar, kadın da “evet ikna oldum” der. “Artık Azraile beddua etmeyeceğim” der. Azrail de ben Azrailim ve senin durumuna üzüldüğüm için sana bunları gösterdim ama kimseye anlatma dediğini efsanevi bir şekilde aktarmışlardır.

Ağıt olarak da Azraile şöyle bir diyalog kurulur:

Ebe Kadın: Ruhustano bike bilezine (Azrail erken gel)

Tu naxweşe Qu me bigine (Ağır hastamızın acısını dindir, canını al)

Azrail: Xe ta temam ne ke ruhe wi ni karım bistinim (Vadesi dolmadan canını alamam, Allah vadesini doldurduğunda, hükmettiğinde canını alabilirim)

Ebe Kadın: Ruhustano Abdülkadir (Allah’ın Azraili)

Qu piçiki biniya mala Qu dagir (Azıcık otur da nefes al)

Eme nexheşe Qu biğazin dilo xatır (Biz de mevtamızdan helallik alalım)

Ezrail Abdülkadir (Azraile Abdülkadir deniyor)

Kendi evinde bir süre takıl

Biz ağır hastamızla içimizi rahatlatana kadar, güzel ve huzurlu vedalaşalım.

Can alan Azrail’e Allah’ın sıfatlarından biri olan Abdülkadir isim olarak verilmiştir. Ölümün verdiği gergin, karamsar ve korkutucu yön, bu sayede inançsal yaklaşım ile hafifletilmeye çalışılmıştır.

Mardin Saha Çalışması

Mardin İline 14 Ekim 2021 tarihinde gidilmiş ve saha çalışması için görüşmeler yapılmıştır. Mardin İl merkezinde (eski Mardin) yaşayan Müzeye gidilmiş ve oradan dengbej aktarıcılarla görüşülüp ağıt yakan kişilerle ilgili gerekli bilgiler alınarak bölgede yaşayan Kürt, Arap, Süryani, Yezidi kesimin ağıtlarına ulaşmak için bulundukları ilçe ve köylere gidilmiştir. Merkezde ağıt geleneğinin Mevlidhan kadınlar tarafından yürütüldüğü aktarılmış ve gözlenmiştir. Mevlidhan Gurbet Özcan (61 yaş) ile görüşülerek yas veya taziye olarak nitelendirilen evlerde (Kürt, Arap, Türk) Mevlid

olarak nitelendirilen övgüleme ve teselli verecek ilahilerin ve duaların kayıp yaşayan kişileri sağaltımdaki etkileri hakkında bilgiler edinilmiş, Mevlidhan kadından Türkçe, Kürtçe, Arapça Mevlidler ezgili ve Arbane eşliğinde kaydedilmiştir. Kaynak kişiden yas ritüeli hakkında bilgiler de alınmıştır. Araplarda 1.gün yemek ve hatim indirildiğini, 3.gün mevlid ve yemek verildiği, 7.günün sadece aile arasında ağlanarak geçtiği, 40.gün mevlid verildiği ve 1.yıl (sene-i devriyesinde) yine mevlid ve yemek verildiği belirtilmiştir. 1.gün mezarlığa daha önceden kadınların gitmediğini ama günümüzde arkada kalmak kaydıyla gittiklerini belirtmiştir. 1.gün yemek olarak sembusek (bir tür pide), 3.gün haşu (et, pirinç, maydanoz karışımı bir yemek), zerde (tatlı, sütlaç benzeri) ve çörek dağıtıldığını belirtmiştir. Dua olarak ilahi, yasin ve mevlid okunduğunu ve ölüyü övgüleyen sözlerle yasin tamamlandığını belirtmiştir. Arap kültüründe Hanefi ve şafii mezhebinden kişilerin olduğu fakat ritüellerinin çok benzer olduğu bilgisi verilmiştir.

Mardin/Anıtlı köyü (Süryani kesim) Simon Çepe ve Gabriel Akyüz'den yas Ritüeli hakkında bilgiler alınmıştır. Süryanilerin köyde Kürtçe konuştuğunu ve Kürt kültürüne yakın bir gelenekleri olduğunu belirtmişlerdir. Köyde sadece kadınların ağıtlar yaktığını erkeklerin ağıt yakmadığını ve Süryani, Arap ve Kürt kesimin birlikte yaşadığını aktarmışlardır. 2 etnik grubun da ağıtlarının kendi dillerinde olduğunu belirtmişlerdir. Süryanilerin ağıt yakmadığını hatta ağıt yakmanın tabu olduğu ağıt benzeri ilahilerin okudukları saptanmıştır. Mardin iline bağlı Göllü köyünün Hristiyan olduğu, yas ve ritüellerinin farklı olduğu saptanmıştır fakat görüşme alınamamıştır.

Araplar ağıta Durik diyorlar, Ezidiler Dilo diyorlar. Merkez ve köylerde son zamanlarda taziyenin en fazla 3 gün sürdüğü belirtilmiştir. Mardin/Eryeri (Buherke) köyüne gidilmiş ve ağıt yakan kadınların kalmadığı gözlenmiştir.

Midyat ilçesi Kefnas köyüne gidilmiştir. Peyluza Dağlı (70 yaş)'dan ağıt derlenmiştir. Ezidi olan kaynak kişimiz ağıta “dilo” dendiğini belirterek yas ritüellerini de aktarmıştır. Feride Önen (68 yaş) ile İdil ilçesine bağlı yüksek bir yer olan Kiweğ köyündeki taziye törenine gidilmiştir. Kiweğ (Mağara) köyünde yurt dışında yaşayan Ezidiler kayıplarını anmak için bu köydeki mezarlıkta toplanmışlardı. Çok zengin bir taziye yemeği vardı ve gelen misafirlere hediye olarak çeşitli yiyecekler de eve

götürmeleri için paket halinde veriliyordu. Ezidiler yurt dışında (Almanya) yaşamalarına rağmen ana dillerinde konuşarak geleneklerini tasavvufi bir şekilde yerine getirmişlerdir.

Yemeğe yetiştiğimizde bizi ayakta selamlayarak masalara aldılar ve önümüze Izgara et, tavuk, salata, çerez, tatlı ve çok çeşitli içecekler getirdiler. Açık alanda kurulan sofraların en önünde masa ve kayıpların resminin bulunduğu etrafı çiçeklerle ve mumlarla süslenmiş bir anma yeri mevcuttu. Gelen kişiler kayıplarını selamlıyor birçoğu resmi öpüp yerine geçiyordu. Yemekler yenip muhabbet edildikten sonra Şengalli Şeyleri gelip dua ederek Asri mezarlık topluca gezilmiş ve dilek ağacına dilekler renkli örtüler bağlanarak dilekler dilenmiştir (mezarlık kapısı küçük bir kapı ile örtülmüştü ve gelenler eşikten atlayarak (basmadan) giriş çıkış yapmaktaydılar). 7 melek olarak gördükleri başta meleki tavus olmak üzere mezarlıkları ziyaret edilmiş ve gerekli ritüeller bittikten sonra bir şeyler içmek için tekrar sofralara gidilmiş muhabbet edilmiştir. Akşama doğru uzak akrabalar evlerine dağılmış ve 15 yıl önce vefat eden bir kadın için çocukları ve kız kardeşleri vefat edenin isteği üzerine beyazlar giyinerek ellerinde çiçek, mum ve melek biblosu eşliğinde mezarlığa doğru zılgıt çekerek yol almışlardır. Mevtanın mezarı teker teker yakınları tarafından öpülmüş, ellerindeki hediyeler mezarlığın ilgili yerlerine bırakılmış ve dualar edilerek, dılo (ağıt) okunarak ritüel gerçekleşmiştir. Beyaz balonlar gelenlere verilerek duadan sonra havaya bırakılmıştır. Silah 3 defa patlatılmış ve gelen şeyhleri dualar okuyarak hep birlikte mevta yâd edilmiştir.

Gelen tüm kişiler mezarlıkta mevta ile fotoğraflar çekmiş ve en yakınları ağlayıp dövünerek, dılo okuyarak kayıplarını unutmadıklarını dile getiren ve mevtayı övgüleyen sözleri sık sık tekrarlayarak matemi devam ettirmişlerdir. Daha sonra sadece mevtanın eşi, çocukları ve kızkardeşleri mezarlıkta kalmıştır. Ritüelin tamamlandığını anladığımızda ailenin mevtayla yalnız kalmak isteğini anlayışla karşılayarak kendilerine tekrar başsağlığı dileyerek ordan ayrıldık.

Mezar taşlarının en başında güneş sembolü ve altında tavusi melek sembolü gözümüze ilişmiş, tüm mezarlıkta özenle işlenmiş bu motiflerin ebedi mekânlarında estetik görüntüsünün bu kültürde çok değerli olduğu görülmüştür. Ayrıca kaynak kişimiz Peyluze Dağlı'nın alnında dëk (dövme) olarak da güneş sembolü gözümüze ilişmiş, fotoğrafı çekilmiştir. Dağların tepesindeki evler güneye yani güneşe dönüktür. Sözlü kültürde güneşi kutsadıkları ve tavusi melek (şeytan) inadıkları fakat günümüzde aktarılan şeytan imgesinden çok farklı radikal bir kurtarıcı olduğu inancının hâkim olduğu gözlenmiştir. Kaynak kişilerden alınan bu mit şu şekilde aktarılmıştır: Tanrı insanları yaratmış fakat sonra pişman olarak yeryüzüne tufanı göndermiş, herkese eziyet yaptırmıştır. Tavusi melek insanların bağırış çağırış acılarını görünce Tanrıya “hem yarattın hem eziyet yaptırıyorsun” diye çıkışır ve kızarak yeryüzüne inip insanları gücünce kurtarmaya çalışır. Tanrı bunu farkedince şeytanla iki düşman olurlar ve şeytanın makamı değişir. Anlatıların kitabi bilgilerden ve diğer müslüman aktarımından çok farklı olduğu görülmüştür. Karmata olarak adlandırılan kabilenin Ezidiliğin kökeni olduğu düşünülmektedir. Ceza alan bir Ezidi, şeyh tarafından çembere alınınca kendisi cezası bitmeden o çemberden çıkamaz. Şeyh cezası bitince çıkarabilir ya da dışarıdan biri cezayı göze alarak kişiyi bu esaretten kurtarabilir.

Batman Ezidilerinin Defin Pratikleri Üzerine Etnografik Değerlendirmeler adlı makalesinde Emmez (2015). Batman Ezidilerinde ölüm inancını ve defin törenini araştırarak, gözlem yöntemiyle makalesini oluşturmuştur. Ezidilerin yaratılış mitolojileri ve ölümden sonra yaşamın nasıl olduğuna ilişkin oldukça ilginç ritüelleri vardır. Ölümden sonra yaşam, başka bir deyişle ruhların göçü reankarnasyona uğrar. Ezidîlerde ölüm, libas/kiras guherîn basit bir mesele olarak görülmüş ve elbise/gömlek değiştirmek gibi kılık değiştirerek, öldükten sonra yaşamaya başka bir bedende devam edeceğine inanılmaktadır. Bu sebeple defin pratikleri de yaradılış, ölüm ve yeniden doğuş dramasını sergileyen kozmik döngü üzerine kuruludur. Sözlü kültürde aktarılan bir din anlayışına sahip Ezidîlik, bütün araştırmacıların dikkatini çekmekte, tarihi belgeler araştırılmakta fakat cenaze ritüelleri ve defin pratikleri gibi geleneklerle ilgili olarak oldukça sınırlı bilgiler olduğu için bir karşılaştırma yapılamamaktadır.

Ezidî inancında var olan ölümden sonra yaşam birçok kadim kültürde karşılığını bulmaktadır. Özellikle Asur ve Babil gibi Mezopotamya kültürlerinden bugüne ulaşan kalıntılarla beslendiği ortaya konulmuştur. Ezidiler, Kürt etnisitesine dâhil köklü bir dini grup olarak bilinip (Guest, 2012: 11), Kürtçe konuşmakla birlikte (Lescot, 2009: 9) kendilerini Asurî olarak görüp kimi zaman Kürt olmadıklarını da ifade ederler (Sever, 2006: 142). Temelde sözlü olarak aktarılan bir din olmakla birlikte, Mishefa Reş ve Kitab-ı Cilwe adlı iki kutsal kitapları olduğu bilinmektedir (Fuccaro, 2010: 29). Evrenin yaratılışı ve ölümden sonra yaşam konularında oldukça ilgi çekici olan Ezidî inancına göre bütün evrenin yaratıcısı olan Tanrı, Ezdâ ya da Kürtçe (Kurmanci) adıyla Xwedê/Xwedâ olarak ifade edilir (Tolan, 2012: 16-17). Kendi kendinin ve diğer her şeyin yaratıcısı olan, her şeyi bilen ve gören (Kreyenbroek, 2014: 168), kusursuz tanrı (Kreyenbroek ve Reşow, 2011), “qewl”lerde (kuşaktan kuşağa sözlü olarak aktarılan kutsal ilahiler) gök kubbenin efendisi, büyük ve derin bir deniz ve dipsiz bir ışık (Kreyenbroek, 2014: 198, 236, 269) olarak betimlenir. Bununla birlikte tüm evreni yaratan ve var eden Tanrı dünyevi işlerle uğraşmaz. Bu işler, Tanrının emri ile Bir’den Yedi olan (Kreyenbroek, 2014: 205), yedi melek (heft melek/heftan) tarafından gerçekleştirilir. Ezidî inancında Yedi gizem olarak da bilinen bu melekler arasında en önemli olan Tawûsî Melek’tir. Defin töreni boyunca ölen kişi için ağlayan ve ağıtlar yakan yakınları dua bittikten sonra ağıtlarına devam ederler. Şeyh, bir müddet daha mezarın başında ağlaşmaya müsaade eder. Mezarın üzerinde mum yakmak ve süs eşyaları bırakmak da sık karşılaşılan bir durumdur. Ayrıca bazı çocuk mezarlarının üzerinde oyuncakların olduğu gözlenmektedir. Ölen şahsın fotoğrafı çerçevelenilerek evlerin duvarlarına asılır. Ezidî sözlü kültüründe yaşamaya devam eden bu metin, yüksek tepelerde bulunan Ezidî kutsal mekânlarının ve mezarlıklarının, ölümlerin dünyası ile yaşayanların dünyasının birleştiği bir noktayı işaret etmektedir. Bu nokta, Ezidî kültüründe çevreden daha yüksek kalan tepelerde kurulu olan kutsal mekânlar ve mezarlıklardır. Bu yüksek mekânlar, göğe yakınlıklarıyla aşkınlığın simgesidir. Gök ve yerin en dibinin, okyanusun birleştiği yerler olan Ezidî mezarlıkları aynı zamanda birer geçiş mekânıdır. İnsan olma durumunu aşmak, kutsal bir bölgeye dâhil olmak, ölümlle kutsallık kazanmak en somut ifadesini geçişle, çıkışla, yükselişle bulur. Mir Mih, yaşayanların dünyasından ayrılarak ölümlerin dünyasına geçmiş olan ailesi ve arkadaşlarını Garipler Tepesi’nde görmüştür. Doğuşunda, tepeye yükseldiğinde ve

batışında güneşe dönerek dua eden Ezidîler, dualarının güneş aracılığıyla tanrıya iletileceğine inanırlar. Güneş, aynı zamanda yedi melekten biri olan İsrâfil'in kutsal bir kişilikte tecelli etmesi ile Şêşims olarak adlandırılır (Akbaş, 2009: 14). Güneş ayrıca, Ezidî şeyhlerinin üç ana grubundan biri olan Şemsânî Şeyhlerine ismini vermektedir. Bu ailenin üyesi olanların, temsil ettikleri kutsal figürün soyundan geldiklerine inanılmaktadır. Ezidî kültüründe güneş sembolü eşliğinde gerçekleşen her ritüel, evrenin sonsuz düzeninin eşsiz taşıyıcılarından biri olarak bereketin ve ilahi adaletin dağıtıcısı olan Ezdâ/Xwedê'ye olduğu kadar onun kendi ateşinden yarattığı Tawûsî Melek ve Şêşims gibi ilahi varlıkların her birine, aynı zamanda bu ilahi varlıkların yeryüzündeki temsilcileri olan Şemsânî Şeyhlerine atfedilen kutsallığı vurgular. Düzenli olarak kendini yenileyen biçimiyle bu kutsal ağaç da, kendi yapısında tüm kozmosu yenileyen güçleriyle ve ifade ettiği insanüstü gerçeklik sayesinde kutsal bir nesne özelliği kazanmıştır. Qub'il Dor'da ve hemen hemen tüm Ezidî mezarlıklarında bulunan kutsal ağaçta tecelli eden ilahi ruh gibi, bir Tanrının bir ağaçta tecelli etmesi motifine Mezopotamya bölgesinde sıkça rastlamak mümkündür.

Ölülerin ruhlarının bir ip aracılığıyla göğe yükseldiğine inanılmakta, bu arketip defin ritüellerinde tekrarlanmaktadır. Güneş ve ay işaretinin altında gerçekleştirilen, metafiziksel yeniden bütünleşmeyi ifade eden bu ritüel esasında bir erginleme içeriğine de sahiptir. Bu dünyadaki bedeninden ayrılan ruh, insan olmaktan çıkar, kutsal bir varlığa bürünür. Ölüm, ruh için bir son değil, varlık düzleminin değişimidir. Ezidîler için yaşam ve ölüm, tıpkı güneş ve ay gibi bir "sıralama" olarak görülmektedir. Bu sebeple geçici olarak boyut değiştiren ölü yakınları, ölüyü simgeleyen fotoğrafları asılır, belirli bir aşkın gerçekliği ifade eden mezar taşları öpülür.

Ağacın ve taşın en eski zamanlardan süregelen birliktelikleri, kutsal ağacın yanında bulunan sunak ve mezar taşları ile Qub'il Dor'da doğrulanır. Ezidîlerin defin ritüelleri yaradılış, ölüm ve yeniden doğuş döngüsünü sergileyen kozmik yinelenme üzerine kuruludur. Güneşin, ayla birlikte sürekli olarak yeniden dirilen ölümün ilk örneği oluşu, güneşin ve ayın sürekli bütünlüğü, bu iki göksel nesnenin Ezidî defin ritüellerindeki önemini, mezar taşlarındaki yerini ve işlevini açıklar. Ezidî dininde güneşe ve aya duyulan saygı da bu durumu destekler niteliktedir. Evrenin sürekli yeniden doğması

nedeniyle ölümlerin yaşama dönmesi ve inananların yeniden dirilmesi umut edilmektedir. İnsan da kozmik modeli gibi öldükten sonra yeniden doğacaktır.

Ezidîlerin defin ritüelleri, kullandıkları semboller dolayısıyla tekrarlanan kozmolojik anlamlarına göndermede bulunmaktadır. Ezidî kutsal mekânlarında bulunan güneş, ay, su, ağaç gibi unsurlar bu döngüyü çeşitli şekillerde tekrarlamakta ve pekiştirmektedirler. Başka bir deyişle, mitolojik yenilenme arketipinin tekrarları olan Ezidî defin pratiklerinin de temelinde, kadim yaşamların neredeyse tüm düzlemlerinde kendini gösteren, düzenli olarak kendini yenileyen kutsal yaşama olan inancın bulunduğu söylenebilir. Ezidî dinsel inançları içerisinde, ölüm çevresinde kümelenen defin pratikleri, kaynağını öte dünya tasarımıyla almaktadır. Kadim dinlerde ve inanç sistemlerinde bulunan, yaşamın ölümden sonra da sürdürüldüğü düşüncesinde temellenen bu evrensel görüşten beslenen Ezidî defin pratikleri, Ezidî inancının senkretik yapısına işaret etmektedir. Ezidî defin pratikleri, evrensel olguların etkileşimde bulundukları dinsel ve kültürel çevrelerin çeşitliliğine rağmen- yerelleşerek, bununla birlikte temel yapılarını da koruyarak, tutarlı bir sistem içerisinde nasıl bütünleştiklerini açıkça ortaya koymaktadır. Ezidî dinine dair yapılan çalışmaların çoğu, ölümden sonra yaşam inancının mevcut olduğunu vurgulamış; ancak temelde evrenin dönemsel olarak sayısız kez yenilenişine işaret eden bu inancın cenaze ritüellerindeki yansıması üzerinde durulmamıştır.

Şanlıurfa Saha Çalışması (17 Ekim 2021)

Hedê İzgin (68 yaş), Şanlıurfa iline bağlı Siverek ilçesindeki Karacadağ bölgesi köylerinden Söylemez köyünde yaşamaktadır. Bu köy Tırkan (Türkmen) aşireti olarak kendilerini ifade etmekte yalnız ifade ederken tek kelime Türkçe konuşamamakta Kürtçe konuşarak ve Kürtçe ağıt yakarak bunu belirtmektedirler. Daha önce Erzurum Oltu ilçesinde yapılan çalışmamız da bunun tam tersi bir durum söz konusu olmuştur. Kürt kökenli olduklarını söyleyen kaynak kişilerimiz tek kelime Kürtçe bilmemekte bütün söylem ve ağıtlarını Türkçe ifade etmekteydiler. Yaşanılan coğrafyanın dili kendi yaşantılarını ve yaşamlarını da büyük ölçüde etkilemiş olmasına rağmen kökene bağlılık söylemlerinde söz konusudur. Tırkan (Türkmen) aşireti olarak kendilerini tanımlayan köy kadınları, yas taziye ile ilgili günümüzde ritüellerin yapılamadığını, yoksulluğun

verdiği bir durumdan ötürü de cenaze törenlerinin en fazla 3 gün ile sınırlandırıldığını belirtmişlerdir. Her yerde olduğu gibi genç ölümlerinde mevta yakını olmayanların da derin üzüntüye boğulduğunu ve taziye ortamına dâhil olan her kadının ağıt yaktığını belirtmişlerdir. Taziyelerin 1.,3.,7.,40. ve 1. yılı muhakkak yemekli ve mevlidli yapılarak ağıtlar yakılır. Yemek olarak pilav, et, salata, helva dağıtıldığı belirtilmiştir. Ölü elbiselerinin ilk 7 gün evde kalınıp ağıt eşliğinde koklanarak elden ele dolaştığı, en yakınlarının birer kıyafet veya eşyasını hatıra olarak sakladığını, ayakkabının yoksul birine verildiği aktarılmıştır. Ağıtları genelde yaşlı kadınların okuduğu tarafımızca gözlemlenmiştir.

Şanlıurfa/Kısa köyü kaynak kişimiz Türk Alevi olan Gülçin Narin (82 yaş), babası varlıklı ve muhtar olmasına rağmen 13 yaşında kendisini 40 yaşındaki birine görücü usulü vermiştir. Henüz kendini yıkamasını bile bilmediğini, aş yapmasını bilmeden zorla evlendirildiğini ve çok zorluk çektiğini aktarmıştır. En büyük üzüntüsünün de bu olduğunu söyleyerek “bu çaresizliğime ağlayıp ağıt yakıyorum” demiştir. Kaynanası akraba olmasına rağmen kendisinden çok çektiğini belirtmiştir. 3 erkek kardeşinin silahtan öldürüldüğünü, diğer bir erkek kardeşinin de kardeşlerinin derdine dayanamayıp kanser olduğunu, iki kardeşinin de kızı ile beraber öldüğünü ve kaybettiğini belirtmiştir. 8 yaşındaki oğlunu trafik kazasında yitirdiğini, kızını amcaoğluna verdiğini, amcaoğlunu da kan davasından ötürü öldürdüklerini ve kızının 4 çocukla dul kaldığını aktaran acılı ağıtçı, “bu dertlere dağ taş dayanmaz” diyerek çok dert çektiğini ve aşkla bir ilgisi olmadığını, dert keder üzerine ağıt yaktığını belirtmiştir. Kaynak kişinin çok zengin bir kültürün çok kıymetli bir hafızasına sahip olduğu anlaşılmış, her yerde söylenmez dediği bazı bilgilerin varlığı görülmüş fakat o özel söylemleri bizimle kısmen paylaşmıştır.

Şanlıurfa/Kısa köyü Alevi Esmâ Güleç (35 yaş), biri öldüğünde Türkmen Alevileri ağıt yakıp dövündüklerini ve ölümün 40.gününde “Cem” yaptıklarını sazla andıklarını ve kurbanını kestiklerini yemek verdiklerini aktarmıştır. Genç evlenmemiş kız öldüğünde eline kına yakıp başına kuru kına serpttiklerini, ayrıca yazma veya kırmızı duvak ve elbiselerini giydirdiklerini açıklamıştır. Tabutu kaldırdıklarında zılgıtlarla mezarlığa kadar götürüldüğü belirtilerek genç ölümünün çok zor geçtiği belirtilmiştir. Saç baş yolları olduğunu, kendini yerden yere vurarak isyan edenlerin çok olduğu

aktarılmıştır. Ölüm gerçekleştiğinde dini ritüelin; Arapça Xerbe çekerler, ayağa kalkıp, iki kolun ters tarafta göğse vurularak bazı şiirsel sözler söylenmesi olarak aktarılmıştır. İntihar eden için de aynı ritüel yapıldığını, acının onun için de geçerli olduğunu aktarmıştır. İlk 3 gün mevtanın elbiseleri üzerine ağıt yakılır sonra fakir fukaraya dağıtılır diye belirtmiştir. Mevtanın elbisesini hatıra olarak almak isteyen olursa kendisine verilir. Mevtanın sevdiği bir eşyası varsa kendisiyle gömülür. Gözüne havş (ev) toprağından koyulur, gözü evde kalmasın diye. Gül kokusu veya çeşitli güzel kokular da mevtaya serperler. Tabut sallanırsa başka ölüm olmasın diye arkasından hemen bir tavuk keserler. Ayrıca ölü gömülüp yedisi dolduktan sonra kan akıtılması gerektiği belirterek, başka musibet o eve uğramasın diye bu yapılır demiştir. Genç ölümlerde kimsenin yüreğı dayanmadığı için yemeğini yiyemezler, herkes herkesi tanıdığı için utanırlar. Kadınlar mezarlığa gider, mevtanın vasiyeti varsa sazla kaldırırılar. Kadınlar siyah giyerler, tabutun üstüne saç keserler mezarlığa bırakırlar. Mezardaki toprağı yüze sürerler. 3 gün boyunca komşular ellerinden gelen yemekleri günde 3 defa getirirler. Köylüler aralarında yemekleri paylaşarak her gün bir ev, yemeğı mevtanın evine getirir. Yedi güne kadar ev sahibi yemek yapmaz. 7.gün mevta yakını kurbanını keser ve fakir fukaraya dağıtır. Topraktan kaldırma olayı vardır, bu olay kurban kesilip fakir fukaraya dağıtılarak gerçekleştirilir. 40.gün kadın-erkek birlikte Cem yaparak kefareтини de karşılarlar. Ayrıca lokma dağıtılır, yemeğı verilir ve Cem yapıldığında beyaz bir örtü yere serilerek yakını kuşağı beline bağlar ve mevtanın borcu varsa ve talep eden varsa karşılanır. Helal etmek isteyen orda helal eder ve mevtanın borcu kapatılır. 40 Cem'i bunun için toplanır. Taziye yapılırken kadın-erkek ayrı yaparlar çünkü kadınlar çok acı çeker ve ağıt yakarak dövünerek ölülerini son yolculuğına gönderirler. Erkeklerin yüreğı dayanmadığı için ayrı oturup kendi aralarında anarlar. Eskiden 40 güne kadar mevtanın evinde yemek yapılmazdı, şimdilerde ilk 3 gün yapılmıyor diye eklemiştir. Şanlıurfa Kısas köyünde neredeyse her ölümdede saç baş yolundunu fakat genç ölümlerinde gömülürken kadınlar tarafından zılgıt çekildiğı ve dövünerek ağıt yakıldığı belirtilmiştir. Tekyamaç (Heşteran) köyü kadın taziyesinde kadınların halka oluşturduğu ve her gelen kadının ağıt yakarak halkaya dâhil olduğu aktarılmıştır. Kürt Alevisi olan köylü kadınların saç baş yolma, dövünme, saç kesme, karalar bağlama, ele kına yakma gibi bazı ritüelleri hala yaşattıkları görülmüştür.

Gaziantep Saha Çalışması (18 Ekim 2021)

Havva Koca (59 yaş), Gaziantep-Nizip/ Köseler köyünde doğmuştur. Mezarlık şiir sanatı olarak görülen ağıtlar, Tahtacı alevi kültüründe hala mevcut olduğu ilgili çalışmalar neticesinde açığa çıkmıştır. Gaziantep ilinde 16 Tahtacı Türkmen köyü olduğu ve mezarlıkla ilgili geleneğin hala yaşatıldığı kaynak kişimiz tarafından belirtilmiştir. Çepni olarak adlandırılan bu Alevi kesim, ölüm olduğu zaman köyün dedesi tarafından tüm köy halkına öncelikle bu ölümü duyurur. Dağda, bayırda, tarlada vs. olan kişiler işlerini bırakıp mevtanın evine veya Cemevine gelirler. Genç ölümlerde ve ani, beklenmedik ölümlerde, mevtanın en yakını olan kadın saçlarını keser, bu işlem ölüm bir daha evlerine uğramasın diye yapılır. Tüm yakınları mevtanın başına toplandıktan sonra ağıtlar ve dövünmeler başlar, mezarlığa doğru hep birlikte (kadın-erkek karışık) yola çıkılır. Kadınlar yolda ve mezarlıkta sürekli ağlayıp ağıt yakar. Mevta güneş batmışsa gömülmez, sabah güneş doğduğunda gömülür.

Güneş, Çepni Alevilerinde de kutsal sayılıyor, mevtanın aydınlık içinde gömülmesi ruhunun da aydınlığa intikal edeceği inancı olarak görülmektedir. Mezarı başında Türkçe dualar okunur, ağıtlar saz eşliğinde ağlayarak söylenir ve mevta son yolculuğuna uğurlanır. Eve döndüğünde “lokma” adı altında ölü aşı mevtanın yakınları ve komşuları tarafından dağıtılmak üzere getirilir. Genellikle bulgur, yoğurt, yumurta, fasülye, patatesten yapılmış yiyecekler ölü evine belli zamanlarda kişiler arasında bölüşülerek getirilir. Acının paylaşımı gibi yiyecek de kişiler arasında bölüştürülerek ölünün hayrına dağıtılır. Cemevi olmadan önce kişiler evlerinde bu işleri yaparlardı. Cemevi açıldığından bu yana tüm bu işlemler Cemevinde yakın akrabalar tarafından paylaşılarak gerçekleştirilmektedir.

Çepniler Alevi Kültür Derneği Başkanı Esat Korkmaz ve Ali Yılmaz ile sözlü olarak görüşme yapılmış ve ağıt yakabilen kişilere ulaşılmıştır. Havva Koca'nın yönlendirmesiyle Çepni Alevi köylerinde ağıtlar derlenmiştir. Şehir merkezinde Çepni derneğinde Zülfükar Aslan ile görüşülerek Yukarı Kayabaşı ve Kuzuyatağı köyüne gidilmiştir. Öncesinde şehir merkezinde derneğe yakın Düztepe mahallesinde Zöhre Keskin (Ce Ana- 85 yaş) ile görüşülerek yas-taziye ritüelleri hakkında bilgiler alınmış ve ağıtlar derlenmiştir. Yukarı Kayabaşı köyünde Zeynep Keskin (81 yaş), Nadir

Keskin (56 yaş) ve Kuzuyatağı köyünde Zeynep Gözübüyük (86 yaş) ile görüşülerek hem ritüel hakkında bilgi alınmış hem de ağıtlar derlenmiştir.

Zöhre Keskin; Cem evine kapalı giysilerle gidildiğini belirterek taziyeleri hakkında şu bilgileri vermiştir. Eskiden saç baş yolma ve dövünmenin çok olduğunu belirtmiştir. Şuan ölüm olduğunda derneğin haber verdiğini ve gerekli hazırlıkların yapıldığını belirtmiştir. Taziyelerin Cem evinde veya mevtanın kendi evinde gerçekleştiğini duruma göre düzenleme yapıldığı ve kişilere mesajla haber verildiği aktarılmıştır. Mevta evin ortasına getirilerek temizliği yapılır, bekâr ölmüşse eline kına yakılır, o esnada çeşitli sözler ezgili okunur. Yakılan ağıtlar kişinin niteliğine göre farklılaşmaktadır. Mevta ailesi tarafından eli öpüldükten dua ve niyaz dilendikten sonra kapı eşiğine getirilir. Kapı eşiğinde (hak niyaza alınır), hoca tarafından duası yapılır ve cenaze arabasına alınır. Güneş battıktan sonra mevta gömülmez, kadın erkek birlikte mezarlığa giderler ve vasiyet edilmişse saz eşliğinde mevta ağıtlar eşliğinde gömülür. Taziye evlerinde daha önceden kadın erkek karışık oturup dua edildiğini belirterek, şimdilerde kadınlar ayrı bir yerde toplanıp dua ve ağıtlarla mevta anılıyor. Taziye yemeği olarak pilav, cıvık (güveç-tırşık), ayran helva dağıtılır. 3.gün mezarlıkta helva ekmek dürüm edilerek dağıtılır. 7.günün rutin olduğunu ve anlamı olmadığını belirtilmiştir. 40.gün pilav üstü et dağıtıldığı ve 52.günün de kendilerinde olmadığını, 1.yılında (sene-i devriyesi) darda indirme olarak nitelendirildiği ve hayvan kellesi pişirilerek taziye ortamında elleriyle kafayı kırarak işlemi gerçekleştirdikleri aktarılmıştır. Elle hayvan kellesinin dağıtılması hayvana dışardan gelecek yabancı nesneyi önleme dolayısıyla mevta yakınlarına gelecek musibeti engelleme olarak düşünülmüştür. Mevtanın o günlerde etinin kemiğinden ayrıldığı inancı vardır. Taliplerin bu uygulamayı 52.günde yaptığını dedelerin 1.yılda veya 40.günde yaptığını da eklemiştir. Tüm bu işlemler dua ile yapılır, Cem evinde de Duvaz-İmamlar okunduğu ve niyaz (dua) sonrası amin yerine Alla Allah denir.

G.Antep bölgesine bağlı Yukarı Kayabaşı köyüne gidilerek hem ritüel detayları alınmış hem de ağıt örnekleri derlenmiştir. Zeynep Keskin (81 yaş), aslen Adıyamanlı olan kaynak kişimiz 20 yaşında evlenerek bu köye yerleşmiştir. Barak ve Çepni kültürünü benimseyen kaynak kişi aslen Kürt olduğunu belirtmiştir. Taziye olayını şöyle açıklamıştır: Bir ölüm olduğunda Cemevinde tören yapılır, cenaze başında dua ve

niyazlar okunur (Duvaz imam). Mevta evin ortasına getirilerek temizlendikten sonra etrafında dönüp, yüzü açılıp son defa bakılarak bu işlem yapılır. Kadınlar o esnada ağıt da yakarlar. Cenaze erkânı dedikleri ölüm ritüelinin sistemli ve özenli yapıldığı birçok Barak ve Çepni Alevi kadınları tarafından aktarılmıştır.

Kuzuyatağı köyünde de benzer saha çalışması yapılarak Gaziantep Barak-Çepni Alevilerinin ölüm kültürü ve ağıt geleneği kaydedilmiştir. Kaynak kişi Zeynep Gözübüyük (79 yaş), ağıt yakmayı gelenekten öğrendiğini, ailece bir araya geldiklerinde hem türkü hem de ağıt yaktıklarını belirtmiştir. Kendisinden 4 ağıt derlenmiştir.

Fatma Göçmen (64 yaş), taziye-yas geleneği hakkında benzer ifadeler vererek sesinin iyi olmamasından, rahatsız olmasından dolayı ağıt yakmamıştır. Genç ölümlerde zılgıt çekildiğini, genç kız ise eline kına yakıldığı bilgisini vermiştir.

Fatma Kaygusuz (66 yaş), Kazıklı köyünden Hünkar Hacı Bektaş Veli soyundan geldiğini daha sonra Hacim Sultan ve Kaygusuz Abdal (Gaibi) ile devam eden bir gelenekten söz etmiştir. Kaygusuz abdal ocağından, dedesi ocağa 40 yıl hizmet etmiştir. Ölü ritüelini şöyle açıklamıştır: Eskiden köyde bir ölüm olduğunda Dellal dama çıkar ve haberi duyururdu. Gençler toplanıp mezar eşmeye gider (kazmaya), kadınlar mevtanın evine giderdi. Mevta evin ortasına getirilir ve saf tutularak (boncuk gibi dizilerek) selamlanırdı. Daha sonra gelenek içinde bir erkân (cenaze disiplin ve saygısı), şimdi halka şeklinde durulurak sağ ayak parmağı sol ayak parmağının üstüne konur. (Peygamber zamanında bir taziyeeye yetişmek için acele eden sahabelerden biri ayağını taşa çarpar ve ayak parmaklarından biri kanar, kanamayı Peygamber efendimiz görmesin, cenaze merasiminde olanların dikkati dağılmasın diye kanayan parmağına kanamayan parmağı ile örter ve sağ elini sol göğsüne bırakarak cenazede saf tutar). Topluluk tarafından gözlemlenen ve Peygamberimiz tarafından da güzel görülen bu duruş ve saygı dara durmak olarak nitelendirilir ve erkân kaidesi olarak o günden sonra Barak ve Çepni Alevilerinin ölüm törenlerinde uygulanmaya başlanır. Eski zamanlardan gelen bu öğretinin kendi geleneklerinde hala yaşatıldığını ve derinliği olan bir uygulama olduğunu belirten kaynak kişi Fatma Kaygusuz, bu sayede mevta sırlanmış oluyor, yani niyaz ve diğer yapılan işlemler sayesinde ruhunun rahat edeceği düşüncesinin kendilerini de huzurlu kıldığını belirtmiştir.

Kaynak kişi türkü ve ağıt okumaya bir rüya sonrası başladığını belirtmiştir. Badeli Aşık Fatma Kaygusuz (66 yaş), rüyasında kadınların toplandığı bir mekânda olduğunu ve iki kadının kendisine sürekli “oku!” dediğini kendisinin anlamadığı için okuyamadığını belirterek ikinci defa aynı rüyayı tekrar gördüğünü ve okumaya başladığını belirtmiştir. Altı yıldır her ölüm olduğunda ağıt okuduğunu, deyiş söylediğini ve okuma yazması olmadığından bunları kendisinin o an içinden gelerek yarattığını ve bunun bir aşk olarak kendiliğinden döküldüğünü belirtmiştir. Ağıt destan şeklinde okuduğu ağıtlar kayıtlarımızda mevcuttur.

Türkan Ana olarak kendisine seslenilen kaynak kişimiz Kumru Dilber (67 yaş), kendisinin de bir rüya sonrası ağıt ve deyiş söylemeye başladığını aktarmıştır. Aslen Erzurumlu olan kaynak kişi İmam Hüseyin hakkında Mersiyeler de söylemiş ve kendisinin hak aşığı olduğunu, tasavvufi ve maneviyatına daha çok eğildiği için bu yönde deyiş ve ağıt yaktığını belirtmiştir. Meyrem Doğan (76 yaş), Gaziantep Dumlupınar mahallesinde yaşayan kaynak kişimiz, bulunduğu mahallenin kendi kültürlerinde insanlardan olduğunu ve birçoğunun akraba olduğunu aktarmıştır. Kazıklı köyü Avşar boyundan olan kaynak kişi yas-taziye ritüeli hakkında bilgiler vererek birkaç ağıt da yakmıştır. Köyde bir ölüm olduğunda eski zamanlarda mevtanın tüm giysisi gömüldükten sonra ortaya serilirdi ve kadınlar eline alıp koklayarak kendisine ağıt yakar, deyiş söylerlerdi. Genç kız ve erkekler en sevdikleri kıyafetleri kendilerine giydirilerek gömülürdü. Genç kız ise gelinlik de giydirilerek mezara öyle konurdu. Bazı kişiler anne-baba ölümlerinde mezar kazıldıktan sonra mezarlığa yatak serer, yastık konur ve mevta o yatağa bırakılarak üzerine yorgan da serilerek sonsuz uykusunda gibi bir düşünceyle üzerine toprak atılıp öyle gömülüyordu. Dedeler bu durumu yasakladığı için günümüzde bu uygulama pek olmuyor. Şimdilerde kayıp yakınları daha fazla üzülmessin diye hemen eldeki giysiler fakir fukaraya dağıtılıyor. Barak Türkmeni olduğunu söyleyen kaynak kişimizin verdiği bilgiler Çepni kültürüyle benzer olduğu görülmüştür.

Adıyaman Saha Çalışması (23.10.2021)

Kaynak kişi Sevim Akbilek (76 yaş) Adıyaman merkeze bağlı Zey köyünde hayatını geçirmiş ve ağıt yakmayı da taziye ortamlarında öğrenerek kendi kayıpları ve çok yakın kayıplar üzerine içinden o an nasıl gelirse öyle ağıt yaktığını belirtmiştir. Mevta evde öldüğü zaman üzerine zemzem suyu serildiğini, kuran okunduğunu ve gözü açık gitmişse (gurbette sevdiği biri vardır görmemiştir anlamına gelir) gözünün kapatıldığını belirtmiştir. Bir hafta boyunca yeni kıyafetin giyilmediği ve giyilecek temiz kıyafetin de (esvap) komşular tarafından giydirilerek kirli kıyafetlerin yine onlar tarafından yıkandığını belirtmiştir. Takı takılması ve makyaj yapılması saygısızlıktır, gelen kadınlar bilir ve yapmaz. Temizlik yapılmaz, çok gerekliyse makine kullanılmadan mevtanın yakınları elle etrafı temizler. 40 gün yas tutulur ve ilk 15 gün mevtanın kıyafeti ortaya dökülerek üzerine ağlandıktan sonra ibadetini düzgün yapan bir yoksula kıyafet ve ayakkabıları verilir. Sabah kahvaltı, öğlen ve akşam mevtanın yemeği komşular tarafından getirilir. Yemek olarak kuru fasulye kavurmalı pilav, salata, ayran gibi hane halkının maddi durumuna ve getiren kişilerin durumuna göre ikram yapılır ve ilk 7 gün komşular, sonraki günler hane halkı bu görevi yerine getirir 3. gün mezarlık ziyareti gerçekleşir, mevlid verilir, helvası dağıtılır. Evde kelime-i tevhid veya kuran bilenler kuran okur. 7.gün özel bir işlem olmaz. 40.gün yemek dağıtılır, kuran okunur, kelime-i tevhid (teşbih çekilir) okunur. 52.gün mezarı başında hoca tarafından kuran okunur, genellikle 3 erkek bulunur, etin kemikten ayrılması durumunda mevtanın acı çekmemesi için hafif geçmesi için bu yapılır.

Kadınlar öldüğünde ellerine kına yakılır (sünnettir). Kefen komşular tarafından alınır sonra kefen parası kendilerine muhakkak verilir. Mezarlığa ilk gün kadınlar gitmez, dinen uygun olmadığı belirtilmiştir. Alevi kesimde mevta mezara taşınırken omuz verenler hafif tabutu salları günahları dökülsün diye bu işlem yapılır. Alevi birinin sünni olmak istediği, o usüle göre gömülmek istediği fakat akrabaları tarafından son dileği yerine getirilmek istenmediğini belirten kaynak kişi, tabutu taşıyanların mezarlığa yürüyemediğini ve mecburen sunni mezarlığına götürülüp gömüldüğünü belirtmiştir. Ağıtların sürekli yakıldığını, ölüm o an nasıl bir duygu yaratmışsa öyle yakıldığını ve daha sonra aynı sözlerin söylenemediğini belirtmiştir. Kaynak kişi Mor Petrus kilisesi, diğer adıyla Gavur mahallesinde ikamet etmektedir. Süryani kesimin olduğu bir

mahalledir fakat kendileri Türk'tür. Konuşma ve şive Süryanice gelorom, onlarda gelom arada bir "r" sesi farkı vardır. Mevtanın ayakkabısı öldüğünde dışarı bırakılır, 7 gün sonra bir yoksula verilir.

Kaynak kişi Gülizar Özpolat (45 yaş) ve Zeliha Çiftçi (78 yaş) ile taziye hakkında görüşülmüştür. Gülizar Özpolat (45 yaş), yeni sanayi mahallesinde oturan Kürt Alevisidir. Ağıt yakmayı annesinden öğrendiğini ve ondan sonra hem şiir yazdığını hem ağıt hem de türkü okuduğunu ve kendini geliştirerek albüm çıkardığını aktarmıştır. Adıyaman'a bağlı Hılsor köyünden olan kaynak kişi sazı o köye getirenin babası olduğunu belirterek, Ali dede dergâhına bağlı olduğunu aktarmıştır. Garip dede dergâhından ve diğer dedelerin dergâh ve kaidelerinden de faydalandıklarını belirtmiştir.

Karapınar ilçesinde toplu olarak yaşadıklarını eklemiştir. Bir ölüm olduğunda yakın-uzak çevrelerden birçok dede gelir ve ritüel/tören onların nezaretinde geleneksel başlar. 16 yaşında ilk ağıldını annesi üzerine yaktığını belirtmiştir. Kaynak kişi profesyonel olarak saz çalıp konserler vermektedir. 500'e yakın şiirinin olduğunu ifade etmiştir. Zeliha Çiftçi (78 yaş), evinde misafir olarak bulunduğum kaynak kişi dini sohbetlere gittiğini ve dini olarak ilahi okuduğunu belirterek bu konuda bilgiler de vermiştir. Türk ve Şafii mezhebinden olan kaynak kişimiz, ağıt yakmanın ve çok ağlamanın kendi geleneklerinde günah olduğunu bildirerek mevta sessiz bir şekilde defnedilir sonra kadınlar bir yerde toplanarak onun için hayırlar yaparlar, demiştir. Zeynep Arık (52 yaş), Yazıbaşı (Azığa) köyü, Kürt Alevisi, taziye ortamları ile ilgili şu bilgileri vermiştir: Kadınlar taziye için toplandığında her ortama katılan kadın ağıt yakarak çembere dâhil olur ve ağıtlarında genellikle mevtayı övgüleyen sözler söylenir. Mevtanın giysisi çember içinde yer alır ve giysi ele alınarak sırayla ağıt yakılarak mevta yakınlarına teselli edici sözler sarfedilir. En yakınlarına sıra geldiğinde şiddetli bir ağlama olur ve giysi koklanarak ağıt yakılır. Mezarlıkta da evde de ağıt yakıldığı hatta çok genç ölümlerde mezarlıkta Cem olunduğunu da eklemiştir. Saç baş yolma, saç kesme, yüz yırtma ve siyah giyinme ve alına siyah yazma bağlama (Reş girandin) taziyenin önemini vurgulayan önemli sembollerdir. 3 gün yemek komşular tarafından getirilerek misafirlere dağıtılır, daha sonra ev sahibi yemek yapıp dağıtır. Bu süre içinde Mevlid okunduğu, Düvaz imam okunduğunu da eklemiştir.

Yemek olarak günümüzde lahmacun, ayran, salata, döner, kuru fasulye, pilav ve cacık verildiğini belirtmiştir. Ölen genç kız ise cesedi yıkandıktan sonra eline kuru kına bırakılır ve sarılır, başına da aynı şekilde kına yakılır ve diğer dünyada muradı olsun diye dua edilir. Tabutunun üstüne gelinlik serilerek bakireliği vurgulanır. Mezarlığa taşınırken kadınlar arkadadır, mezarlığa yerleştikten sonra kadınlar yana yakıla dövünerek ağıtlar yakarlar.

Diyarbakır Saha Çalışması (25.10.2021)

Diyarbakır saha çalışması aralıklı yapılmıştır. Bu derlemelerden biri Ermeni olan Maral Azak ile gerçekleştirilmiştir. Diyarbakır Elazığ yolunda Şelbe denilen köyün yakınında Ermeni olan kaynak kişimiz Maral Azak ile görüşme yapılarak yas-taziye Ritüelleri aktarılmış, kendisinin yönlendirmesiyle ağıt yakabilen Yeğso Hovhanesyan (85 yaş) ve Maro Nalbantyan (80 yaş)'dan ağıt derlenmiştir. Maro Nalbantyan Halep'te yaşayan Diyarbakır'lı bir Ermeni'dir.

Yas Taziye Ritüelleri hakkında şunlar söylenmiştir: Biri öldüğünde ölen kadın veya erkek farketmez avlunun ortasına getirilir ve tahta sedirin üzerine konur, sonra sedirle birlikte evin kilerine götürülür ve orda yıkanarak temizlenir. Temiz elbiseleri giydirilir, kırmızı kadife elbise varsa tercih edilir. Saçları taranarak kurdela ve renkli boncuklarla örülür. En yakını olan kızı saçlarının örgüsünü keserek üzerine bırakır. Mantiz'de (yüksek mangala benzer) ateş yakılır ve içine çeşitli tütsüler konur. Bir gece evde kalır ve dua ve ağıtlar eşliğinde en yakınları gelip kendisiyle vedalaşır. Hava serinse içerde sedirin üzeri gelin yatağı gibi hazırlanır, süslenir ve çeyizi yatağın üzerine serilir. Mevta, özenle hazırlanan yatağın üzerine konur. O gün yemeği de yapılarak gelenlere dağıtılır, yemek genellikle dışarıda yakınları tarafından yapıp eve getirilir. Koyun kesilip kavurma ve pilav yapılır, çörek öldüğü gün yakınları tarafından hemen hazırlanır. Çörekler sabah olunca gelenlere dağıtılır. Reyhan şerbeti de yanında ikram edilir. Daha sonra mevta tabuta konup kiliseye götürülür. Dua ve ilahiler okunur. Gelen konuklar kendi ölülerinin adını bir kâğıda yazarak papaza verirler, onlar adına da dualar okunur. En fazla bir saat süren merasimden sonra mevta Süryani-Ermeni birlikte gömülen mezarlığa götürülür. Mezar taşı camla korunmuş ve en yukarıda haç işareti altında mevtanın resmi ve bilgileri yer almaktadır. Mezarlığa kadın-erkek birlikte ve

kortejde karışık durarak mezarlığa defnetmeye giderler. Ağlayıp saç baş yolanlar olduğu gibi sessizce dua edenler de vardır. Sonra mevta mezarlığa indirilirken en yakını bir kürek toprak üzerine atar, sonra kız kardeş veya erkek kardeşleri daha sonra eşi ve diğer yakınları ve sonra uzak olan akrabaları da mevtanın toprağını üzerine atma hakkına sahiptirler.

Diyarbakır'da taziye geleneği, doğudaki taziye geleneklerinden farklı bir durum göstermediğinden hatta günümüzde çok fazla ritüel şeklinde yapılamadığından (ekonomik sorunlar) kısaca değinilecektir. Merkezde ölen biri için yakın akrabalar ve komşular eve toplanır. Gün henüz doğmadan öldüğü farkedilmişse gün doğuncaya kadar dualar edilerek Kur'an okuyabilen varsa mevta başında Kur'an okunur. Gün doğduğunda ağlamalar ve dövünmeler başlar. Yakın akrabaları teker teker gelip taziye üstlenirler. Mevtanın arkadaşları da aynı şekilde esnaf ise dükkânını üç gün kapatarak elinde erzakla gelip taziye yönetir. Taziyede kadın-erkek ayrı oturur, çay kahve, su vb. ağlayan ve ağıt yakanlara dağıtılır. Mezarlığa kadın-erkek birlikte gidilir. Mevta gömüldükten sonra bir hafta boyunca çeşitli törenlerle yâd edilir. Kadınlar sohbet adı altında zikir de yaparlar. Yemek olarak pilav, salata, et, tavuk vb yiyeceklerle birlikte günümüzde lahmacun ayran da verilmektedir. Ayrıca yemek şirketiyle anlaşarak bir hafta taziye evine yemek akrabalarının yardımıyla getirilmektedir. Koyun kesilip eti fakir fukaraya dağıtılır. Ritüel günleri, 1.3.7.40. ve 52.günler özenle tertip edilerek 52.gün koyun kellesi elle kırılarak ölünün o gün gerçekleşen acısı böylece inanca göre böylece dindirilir. 1.yılında (sene-i devriyesi) hatim indirilerek yas tamamlanır. Mevtanın kıyafetleri hemen dağıtılır, ayakkabısı ilk gün kapının önüne ucu dışarı bakacak şekilde bırakılır, daha sonra kıyafetleriyle birlikte ibadetini iyi yerine getiren birilerine verilir. Mezarlıklar özenle yapılır ve maddi durumu uygun olanlar aile mezarlığı şeklinde demir korunaklı bir yer satın alıp ölenlerini aynı yere gömerler.

Güneydoğu Sahasında Yapılan Çalışmalar

Siverek'te Tırka (Türkmen) Aşireti adlı lisans tezinde Büyükgöl (2019), Siverek Karacadağ Türkmen aşireti geleneklerinde cenaze evinin yükünün olmadığını. Cenaze evinde uzun süre yemek pişmediğini, sosyal dayanışmanın ölüm gibi bir kayıp esnasında iyice pekiştiğini belirtmiştir. Türkmen aşiretinde olan yörelerde mezarlıkların

hemen çıkışında müsait bir yerde taziyeye oturulur. Eskiden taziye ölen kişinin evinde olurdu. Ama şimdi her aşirete ait bir taziye evi yapılır. Aşiretler kendi aralarında para toplayarak taziye evi yaparlar ve hem o aşiret hem de mahallede ölen biri olursa 3 gün boyunca faydalanabiliyorlar. Taziyeye oturmak cenaze yakınlarının taziye kabul etmesidir.

Türkmen Aşireti cenazede ağıt yakarlar ve dövünerek ağlarlar. Bazen başka oymaklardan “Ağıtçı kadınlar” getirtilir. Bir cenazede ağlayan ve ağıt yakan yok ise o cenazeye saygısızlık kabul edilir. Cenaze evi ağıtla şenlendirilir, cenaze genç ise merasimi farklı olur. Genç ölen kişi için yaslar uzun tutulur ve töreni de kalabalık olur (Büyükgöl, 2019: 24-25). Mezarlıktan ayrılmadan önce taziye yeri ahaliye duyurulur. Taziye genelde üç günden kırk güne kadar devam edebilir. Taziye bittikten sonra da kadınlar biraraya gelip genç ölümler için ağıt yakarlar.

Karacadağ’da yerleşen bu Türkmen Aşireti, Diyarbakır’ın Siverek İlçesine bağlı Karacadağ bölgesine yayılmış 58 köyden oluşmaktadır. Yörenin bilinen önemli bir aşiretsel yapılanması vardır. Türkan/Tırkan olarak da bilinen Türkmen aşireti, Siverek ve çevresinde ağalık sistemini kabul etmeyen aşiretler arasında yer almaktadır. Hayvancılık ve tarım ile uğraşmaktadırlar (Büyükgöl, 2019: 48).

Siverek’te Sosyal ve Dini Hayat adlı Yüksek lisans tezinde Ökenek (2019), Şanlıurfa/Siverek, daha önce Diyarbakır iline bağlı bir ilçe konumunda iken şuan Şanlıurfa iline bağlanmış olmasına rağmen yöre insanı hala Diyarbakır’lı olduklarını söyleyerek Şanlıurfa’ya bağlanmasını kabul etmediklerini dile getirmişlerdir. Buna rağmen Şanlıurfa kültürüne yakın bir gelenekleri olduğu ve içiçe olan bu kültürlerin birbirinden çok fazla etkilendiği görülmüştür (Ökenek, 2019: 10). Şanlıurfa’da yas ve taziye kadınlar tarafından uzun tutulan ve geleneksel devam eden bir niteliğe sahiptir. Ölünün en yakın kadınları cemaate ait olan hamama bir yıl boyunca gitmez, gerekli olmadıkça dışarı çıkmaz ve süslenmezler. Bir yıl ve iki bayram süresi içinde eğlence yapılmaz, düğün yapılmaz ve düğünlere gitmezler. Yasın sonlanması için mevtanın yakınları olan kadınların, aile üyelerini bir hamama götürerek yıkamaları ve temiz kıyafetler giydirerek evlerine getirmeleri ile bitmektedir. Taziyenin ilk yedi günü taziye evinde gerçekleşir daha sonra mevtanın evinde kırk güne kadar devam eder (Ökenek,

2019: 25). Siverek ilçesi aşiret yapılanmasına bağlı olduğu için tüm toplumsal kurallar bu düzende belirlenir. Aşiretlerin din ile ilişkisi yoğundur. Toplumsal yapılanmayı ve yönetmenin bu minvalde rahatlatıcı etkisi görülmektedir. Etnik kültürler, birarada bütünleştirici yapısını din birliği ile sağlamaktadırlar. Gelir düzeyi ve eğitim düzeyi arttıkça dini yönelimin azaldığı gözlenmiştir. Kadınların erkeklere göre dindarlık yaklaşımı daha yüksek görülmüştür (Ökenek, 2019: 109-110).

Tunceli Aleviliğinde İnanç-Müzik İlişkisi Üzerine Bir Alan Araştırması adlı makalesinde (Erdoğan vd., 2019), Tunceli ilinde Alevi inancının tarihsel süreçte müzikle ilişkisinin kökenlerinin kadimliği aktararak, inanç bağlantısı da Hz. Ali miti üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla hayatın son geçişi olan ölüm ritüelleri de bu inanç çerçevesinde şekillenmiştir.

Ulusların Etnik Kökeni adlı kitabında Anthony D. Smith (2002), bu etnik kökenler arasında Kürt kadınına dair bilgiler de vermiştir. Kürt kadını imajını tek bir kadını ele alarak genellediği kanısına varılmıştır (Doğan, 2015: 8). Smith, etnik grubu; soya ait mitlerin üretilip, tarihi anıları vurgulayan ve bunu dini inanç ile açıklayan, gelenek-görenek gibi kurumsal işlevler de yüklenerek diğer kültürlerden farklı niteliklerini betimleyen kültürel tipler olarak tasnif etmiştir. Hobsbawm ise etnik aidiyet duygusunun önemli olduğunu ve bir “bizim” mensuplarını, “onlardan” farklılıklarını vurgulamanın kimlik açısından da tanımlanabilir bir duygunun oluşmasına da dönüştüğünü açıklamıştır. Farklı tasniflerle ifade edilen etnik grup tanımlarında temel olan farklılıktır. Bu farklılıkla hem tanımlanır hem de sınırlandırılırlar. Etnik gruplar, var olan geleneksel (önceden üretilmiş) kadınlıkların üzerinden bir kez daha geçerken, kadınlık üzerinden yeni bir konumlanma üreterek konumlarını belirlemişlerdir. Bu değişen tanımlamaların imaj kaygısından üretildiği ve “kültürün aktarıcısı ve taşıyıcısı” sembolik anlamda yeniden üretilmiş pasifleştirilmiş olduğu belirlenmektedir (Doğan, 2015: 28). Kadının hem kişiliği kısıtlanmış hem de bedeni tabulaştırılarak kutsandığı için hareketlerinde kısıtlanma görülmüştür. Ait olduğu etnik grubun bir metası olarak, tüm yaşantısında hep yönlendirilmiştir. Bu durum da dini kimliğin dönüşümünü de etkilemiştir; kolektif kimlik bilinci oluşmuş ve bu bilinç etno-kültürel dokularla tasarlanmıştır.

Etno-kültürel olarak adlandırabileceğimiz bir kesim de Arap Alevileridir. Mezarlık ritüelleri şöyledir; mezarlıkta buhur adı altında tütsü yakılır. Bu tütsünün Hz. Muhammed'in çölde terlerken bir ağacın gölgesine oturduğu ve ağaca yaslandığında terinin ağaca bulaşmasıyla ağaçta güzel kokular oluşmasıyla meydana geldiği aktarılmıştır. Bu kokunun tütsü olarak günümüzde kullanılmaya devam ettiği inancıyla bağlantılı olarak bu tütsüyü yaktıklarını ve yaktıkları buhur ile ölen kişinin Hz. Muhammed'in sevgisini kazanacaklarını, Allah'ın affına mazhar olacaklarını düşünürler. Perşembe günü mevtanın evinde tüm gün tütsü yakılır ve dua edilir. Cuma günü mezarı başında orda bulunanlara su ve çeşitli ikramlık yiyecekler dağıtılarak buhur orayı terk edene kadar dumanı tüttürülerek yakılır.



Resim 2: Mersin Asri mezarlığı, Arap Alevi Geleneginde Tütsü, Songül Çakmak Arşivi

Arap alevilerinde kişi evde ölmüşse en yakınları tarafından büyükten küçüğe mevtanın eli öpülüp başa konur, mevtanın son yolculuğunda bütün yakınları saygılarını ifade ettikten sonra hep birlikte mezarlığa doğru yola çıkılır. Mevta mezara konulurken başındaki kefen açılır, ağzına bir parça toprak, mevtanın babası veya oğlu tarafından konur ve üstü örtülerek üzerine toprak atılır. Arap Alevilerinde dedelik yok, hoca kuran okur ve sünnilerdeki gibi dualar edilerek kadın-erkek karışık ağlayarak ağıt yakarlar. Taziye evinde kadın-erkek ayrı bir şekilde gerekli ritüeli yerine getirirler. Ani gerçekleşen kaza ölümlerinde ve çok genç ölümlerde dövünerek, ağıt yakarak aylarca yas tutulur. Diğer zamanlı ölümlerde daha sakin geçtiği kaynak kişiler tarafından aktarılmıştır.

Diyarbakır'daki Taziye Evlerinde Akut Dönem Yas Sürecinin Yaşanması ve Yasın Ağırılık Derecesine Etki Eden Faktörlerin Belirlenmesi adlı Uzmanlık Tezinde (Karabulut, 2010), Medikal anlamda yapılan çalışmaların da olduğu ve saha çalışmamızın geçtiği illerde bu çalışmaların yapılması dolayısıyla çalışmamıza katkısı olacağı düşünüldüğünden bu çalışmaların verilerinden de faydalanılmıştır. Yas, kültürden kültüre ve bireyden bireye değişen ve çeşitlilik gösteren bir mekanizmadır. Yakınlık derecesi arttıkça ve ölüm beklenmedik oldukça kayıp yakınlarının kaygı düzeylerinin arttığı ve kayıptan daha çok etkilendiklerini aktarmış, yas sürecinde kadınların erkeklerden daha fazla etkilendiği tespit edilmiştir (Karabulut, 2010: 3).

Sevdiğimiz biri öldüğü zaman hayatın anlamı farklı olmaya başlar, bu farklılığa anlam katabilmek yaşlı bireyin gelişimi için bir motivasyon da sağlayabilir (Karabulut, 2010: 5). Yas Reaksiyonu olarak iç dünyamız ile gerçeklik arasında, psikolojik uzlaşmanın sağlanabilmesi için verdiğimiz tepkilerin tümünü kastetmektedir. Ölüm bireysel bir olaydır fakat toplumu etkilediği için toplumlar ve dinler bir takım uygulama ve kuralları getirerek ölüme de kimlik kazandırmışlardır (Jacobs 1999, Malkinson 2009).

Yasın evrelerini saptayan ve bu evrelerde bireyin davranışlarından hareketle durumuna uygun reçete yazan bu alanda ilk ve en fazla çalışan kişilerden biri psikiyatrist John Bowlby'dir. Bowlby'nin bağlanma kuramını tam anlayabilmek için, "bağlanma"nın anlamı hakkında fikir sahibi olmak gerekmektedir. Bowlby'nin bağlanma kuramı, insanların diğerleriyle güçlü duygusal bağlar kurma eğilimini kavramamız ve bu bağlar tehdiye uğradığında ya da kırıldığında oluşan güçlü duygusal tepkiyi anlamamıza yardımcı olur (Karabulut, 2010: 6). Bowlby bu evrelere daha sonra iyileşme evresini de katarak yasa uyarlar. Kişinin yas sürecinde yitirdiği denge sürecine tekrar dönebilmesi için yas aşamaları adı altında bir sürecin sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilmesi gerektiği belirtilir. Kayıp yaşayan kişi hedefe ulaşmak için matem tutma sürecini tamamlamalıdır. Freud (1917)'ın da belirttiği gibi, bu bağlamda matem tutan kişi diğer kişilerle ilişkilerine yeniden yatırım yapmak için serbest kalmalıdır. Ya da diğer bir ifade ile kişi yasın tamamlandığını kabul etmek için kaybedilen şeyin kişi için ne anlama geldiğini düşünmek ve kaybedilen nesneyi geçmişte bir anı olarak saklayabilme durumuna getirebilmelidir.

Yas tepkilerini en iyi anlatan yazarlardan birisi de J. William Worden'dir. Worden, yas bulgularını; duygular, düşünceler, bedensel belirtiler, davranışlar olarak sınıflamış ve açıklamıştır. Yastaki duygusal belirtiler genel olarak tüm kayıp sonrası yakınların gösterdiği semptomlardır. Ağlama, üzüntü, öfke, suçluluk, yalnızlık ve rahatlayamamadır. Bedensel belirtiler ise kalbin sıkışması içte gelen bir boşluk hissi, boğazın yanması, depersonalizasyon (kendine yabancılaşma), duygusu, nefes darlığı, kaslarda güçsüzlük, enerji azlığı, ağız kuruluğu olarak görülmektedir. Düşüncelerde oluşan ise inkâr, hâlâ yaşıyor hissi gibi varsanılarından oluşmaktadır. Davranışlar, uyku bozukluğu, iştahsızlık, dalıp gitme, iletişim bozukluğu, ölenle ilgili rüyalar, öleni hatırlatan şeylerden kaçınmak ve ölene ait eşyaları saklama (Worden 2003) şeklinde tanımlamıştır. Normal yas tepkilerini ilk inceleyen ve sistematik olarak açıklayan Erich Lindemann (1944)'dır. Biyolojik ve ruhsal bazı belirtilerin oluştuğunu saptamış ve bunları sınıflandırmıştır.

Yas olgusunu sınıflandıran ve evreleyen diğer önemli isim de Elisabeth Kübler-Ross'tur. Komplike yasta olduğu gibi her evrenin bir amacı ve benliğe yardım eden bir görevi olur diye belirtmiştir (Ross 1997). Sonuç olarak; yas bir süreç işidir ve çoğu kişi bu süreci toplumsal ve dini ritüellerle tamamlar. Başka bir açıdan bakıldığında, yas süreci eğer doğru bir şekilde işlerse ölen kişiden ayrılma değil aynı zamanda yeni ilişkiler başlatma ve hayata yeni anlamlar katma açısından iyi bir yol gösterici de olabilir (Karabulut, 2010: 8-9). Komplike yas, anormal, atipik, çarpıtılmış, morbid, travmatik ve çözülmemiş gibi yası tanımlamaya çalışan kafa karıştırıcı terimler dizisine sahiptir. Bu konuyu ilk irdeleyen ve açıklamaya çalışanlardan biri Freud'dur. Freud, makalesinde depresyonun ya da kendi ifadesiyle "melankolinin", yasin patolojik bir şekli olduğunu ve kişinin kaybedilen nesneye duyduğu öfkenin kendisine yöneltilmesi ile oluştuğunu ifade etmiştir (Freud, 1917; aktaran, Karabulut, 2010: 10).

İslam dininde insanın dirisi saygıya layık olduğu gibi ölüsü de saygıya layıktır. Ölüye saygı bir yönüyle ölünün yakınlarına teselli vermek için diğer yandan ise ölümün yok oluş, yani hiçlik olmadığını anlatmak için kullanılmıştır. Ölen kişi kayıptır, bu dünya için kayıp olan kişi, başka bir hayatta yeniden doğmuştur düşüncesi baskındır. Doğum olayında olduğu gibi ölüm olayında da kişi özenle yıkanıp sarılır. Bu yeniden doğuş olayını sembolize eden aynı zamanda bu fani yolculuğun bıraktığı kir, toz ve kötü etkiyi

gidermeyi amaçlayan bir uygulamadır. Bu işlemde bebek gibi beyaz örtüye sarılan ölü, beşiğe bırakılır gibi mezara bırakılır (Apaydın, 2007; aktaran, Karabulut, 2010: 13).

Taziye evinde taziye kabulü genelde üç gün sürer. Aynı taziye evi aynı zaman diliminde birden fazla taziyenin kabul yeri olarak da kullanabilir ancak bu durumda salonun duvarlarına yasin kime ait olduğunu ve yas sahiplerinin yerlerini belirten bilgilendirme notları konur. Kesin sayısı bilinmemekle birlikte, gözlemlerimize göre Diyarbakır ilinde 30'dan fazla taziye evi mevcuttur. Genellikle taziye evleri erkekler için açılmıştır. Son yıllarda erkek taziye evlerinin hemen bitişiğinde birkaç tane kadın taziye evi de açılmıştır. Bu mekânların hepsi dernek ya da vakıflara bağlı olarak kurulmadığından özel şahıslar tarafından oluşturulduğundan taziye evlerinin sayısı ile ilgili kesin ve resmi bir rakam vermek mümkün değildir (Karabulut, 2010: 15).

Matemin ilk günlerinde yapılmış çok az sayıda çalışma olduğunu çünkü kaybın olduğu ilk günlerde kayıp yakınlarının çok gergin olmasından kaynaklı gözlem dışında herhangi bir şey yapılamadığı belirtilmiş, kendi çalışmasında bir ilki gerçekleştirdiğini, ilk günlerdeki psikolojik heyecanları ve tepkileri araştırdığını belirterek bu duygu karmaşasını aktardığını belirtmiştir. Beklendiği üzere, ölenin yakın akrabalarında akraba olmayanlara göre daha yüksek düzeyde matem semptomları ve kaygı düzeyi olduğu görülmüştür. Matem şiddeti ile ölene yakınlık arasında da yakın ilişki vardır. Bu çalışmaların sonuçları ile uyumlu olarak, kendi çalışmasında da birinci derece akrabaların DKE puanları diğer akrabalarından daha yüksek ve duygusal, davranışsal semptomların daha yoğun olduğunu belirlemiştir. Birçok çalışmada belirtildiği gibi kadınların bazal anksiyete düzeyi erkeklerden daha yüksektir ve acı veren olaylara kadınlar daha fazla duygusal ve davranışsal tepki vermektedir (Merikangas 2007, Najib 2004). Bu çalışmalarla uyumlu şekilde çalışmasında en yoğun kaygı ölenin kadın akrabalarında, sonra erkek akrabalarında, daha sonra akraba olmayan kadınlarda, en sonunda da akraba olmayan erkeklerde saptandığını açıklanmıştır.

İlimizde kadınların ekonomik bağımsızlığı ve okuryazarlık düzeyinin düşük olması ve ölüm sonrası yaşanacak belirsizlikleri ve zorlukları düşünmesi de kaygı düzeyini artıran önemli faktörlerden biri olabilir. Daha önce çeşitli ülkelerde yapılmış olan bazı çalışmalarda matem sürecindeki kişilerin öldükten sonraki hayata inanma ve inandıkları

dinin pratiklerini uygulama konusunun matem yoğunluğuna etki ettiği bildirilmiştir (Becker ve ark. 2007). Çalışmasında inanmadığını söyleyen yeterli sayıda kişi çıkmadığı için inancın matem üzerine etkisiyle ilgili sağlıklı bir yorum yapamadığını belirtmiştir. Acı veren olaylar kişilerde az ya da çok psikolojik ve fizyolojik değişikliklere yol açmaktadır. Bu çalışmaların bazı sonuçlarını doğrular nitelikte yazar çalışmasında da ilginç bulgular elde ettiğini belirtmiştir. Örneğin çalışma grubunda; kan şekeri düzensizliği, tansiyon düzensizliği, immun sistem düzensizliği ve kontrolsüz öfke tepkilerinin ortaya çıktığı belirlenmiştir (Boelen ve ark 2008, Germain vd., 2006). Duygusal, davranışsal semptomların akut anksiyeteye eşlik ettiğini saptamıştır. Ölenle ilgili yoğun düşünceler, şaşkınlık, donukluk, boşluk hissi ve ağlama gibi tepkilerin çok yoğun olduğunu açıklamıştır. Diyarbakır'daki taziye evleri psikososyal destek sağlama ve yas sürecini daha iyi tamamlama açısından destekleyici görünmektedir. Bununla birlikte, İngiltere'de yaşlı bireylere yas sürecinde verilen profesyonel destek ile gönüllük esasına göre çalışan grupların desteği arasında fark olduğu belirtilmektedir (Filed 2007). Sonuç olarak, ilk 3 gündeki akut yas tepkilerini araştıran, durumluk (akut) kaygı puanlarını ölçen ve kontrol grubuyla kıyaslama yapan benzer bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Çalışmasının bu alanda yapılan ilk çalışma olduğunu belirterek çalışma sahasında kadınların özellikle ani ölümlerde travmatik bir yas yaşadığı ve etkisinin uzun sürdüğü eklenmiştir. Yas sürecinde yaşlı bireyin hayatı yeniden organize edebilmesi ve ölen kişiden sonraki süreci daha az travmatik yaşayabilmesi için destek almasının oldukça önemli olduğunu gözlemlemiştir. Öneri olarak da Akut dönem yas sürecinde Diyarbakır'daki yas evlerinin oynadığı olumlu rol ile ilgili daha fazla çalışmaya ihtiyaç duyulduğunu belirtmiştir. Örneğin; bunlardan biri maddi gücü ya da kalabalık akrabası/dostu olmadığı için yas sürecini kendi evlerinde yaşayan bireylerin duygu ve düşüncelerinin karşılaştırmalı olarak değerlendirildiği bir çalışma olabilir diye öneride bulunmuştur (Merikangas, 2007; Zisook, 2007; Özçetin, 2000; Karabulut, 2010: 25-27).

Diyarbakır'da Taziye Geleneği adlı Yüksek lisans tezinde Demir (2012), Diyarbakır taziye evlerinde gözlem ve görüşme yöntemiyle taziye geleneği hakkında bilgiler alınarak tez hazırlanmıştır. Bölgede ağıtların genellikle acı bir olayın özellikle de ölüm olayının ardından söylendiğini belirlemiş ve taziye ortamlarında özellikle kadınlar tarafından ağıtların yakıldığını gözlemleyerek aktardığını belirtmiştir.

İslâmiyette yasaklanmasına rağmen ağıt yakma geleneği toplumda oldukça yaygındır. Herkes tarafından bilinen bir ağıt yoktur, ortamın verdiği duyguya göre doğaçlama olarak ağıtlar yakılır. Ağıtçı tarafından ağıtta ölen kişi methedilerek ve fiziksel özellikleri abartılarak yokluğunun bıraktığı yoksunluk dillendirilir. Sosyal konumu ve rolleri yansıtılarak geride kalanların da yoksunlukları belirtilir. Bazı ağıtlarda ise kişi ölmemiş gibi aktarıldığı ve gülüşü, yürüyüşü taklit edilerek ona olan özlem dillendirilir. Diğer bir ağıt yakma ise biri tarafından cinayete kurban giden veya kaza geçirenin kazada ihmali olmamasına rağmen ölmesi gibi ötekini sorumlu tutacak sonuçları varsa beddua edilerek ağıt yakılmaktadır. Yakılan ağıtlara örnekler metin olarak hem Türkçe hem de Kürtçe dillerinden verilmiştir. Ağıtların melodik özellikleri hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir. Diyarbakır'da mevlid, taziyenin yedinci ve kırkinci günü verilir. Bunun hazırlıkları önceden yakınları tarafından yapılır ve bu konuda bilgili birileri çağrılarak eş-dosta haber verilir. Mevlid verenlerin mevlidi de kendi inanç ve tarikat kurallarına göre söylenir. Genellikle birkaç farklı versiyonu olan Kürtçe mevlid okunur (Demir, 2012: 36). Göçler sonucu sosyal-kültürel dönüşüm ölümle ilgili yapılan uygulamaları da dönüştürmüştür.

Modernleşme kent merkezlerini hızla değiştirdiği gibi kırsal bölgeleri de etkilemektedir. Yas/taziye hala devam etmiş olsa da kısa tutulmakta, bazı uygulamalar es geçilmekte ve ağıt yakma olayı gittikçe düşmektedir. Yapılan saha çalışmasında Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun birçok il, ilçe ve köyleri dolaşılmasına rağmen ağıt formuna uygun elli beş ağıt notaya alınabilmiştir.

Kürt gelenek görenekleriyle ilgili yapılan en eski araştırmalara bakacak olursak; 1797 yılında Doğubeyazıt'ta doğan Bâzîdî, soyadını da doğduğu yerden almıştır. Kürtçe, Arapça, Farsça ve Türkçe'yi çok iyi bildiği ve Erzurum'da konsolosluk yapan August Jaba (1801-1894) ile tanışarak kendisine hocalık ettiği aktarılmıştır. Jaba, Kürt

Edebiyatı, Dili, Tarihi ve Folkloru konusunda Bazîdî'yi teşvik etmiş ve ekonomik olarak da destek olmuştur. Yapılan çalışmaların neticesinde 54 eser Petersburg Bilimler Akademisine gönderilmiştir. Bazîdî'nin Kürt gelenek ve görenekleri 19.yüzyıl Doğu Anadolu bölgesi etnografik çalışmalardan oluşmaktadır. Çeşitli disiplinlerden çok yönlü çalışan Bazîdî, Kürtlerin ilk sosyoloğu olarak da biliniyor (Bazîdî, 2019: 21). Kitabın orijinal adı: Adat û Rusûmatname'ê Tewayîfê Ekradiye û Usûle Nizamatê Kurmanciye (Kürtlerin Gelenek ve Görenekleri). Araştırma konumuz Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi olduğundan kitabın Ölüm, Matem ve Kadınlar başlığı ele alınmıştır. Bütün oba, ihtiyar ve ağa heyetinin istisnasız bir imamı olduğu ve bu imamın saygın bir konumunun olduğu aktarılmıştır. Biri öldüğü zaman elbiselerinin satılmadığı, imam ve bazı yoksullara dağıtıldığı bilgisi verilmiştir. Gençlerin ölümleri çok uzun süre yas ve matem tutmayı gerektiren bir durumdur. Siyah elbiseler ve başlarını siyah örtü örterler diye aktarmıştır. Eş, kız ve kız kardeşler saç örgülerini keserler. Ölen kişi erkek ise çok fazla yas tutar ve mateme girerler. Ölen kişi; at, silah ve teçhizat sahibi ise atlarını süslerler, silah ve teçhizatları atlara yüklerler, atları da cenazenin önünde yürütürler. Ölünün karısı, kızı, kız kardeşleri ağıtlar ve matem türküleri çığırırlar, “vah babam, vah kardeşim, vah amcamın oğlu,” diyerek ağlarlar. “Baba! Baba!” şeklindeki feryatları göklere kadar çıkar. Bu şekilde cenazeyi ihtişamla götürüp defnederler. Saç örgülerini kesen kadınlar, o örgüleri ölünün mezarına, mezar taşına asarlar. Eğer ölen kişi erkek ise cenazesini palto, kürk veya pahalı bir şal gibi kıymetli bir kıyafeti varsa onunla örterler. Kadın ise aynı şekilde cenazesini kıymetli bir elbisesi ile örterler ve mezara götürürler. Cenazenin üzerine attıkları o elbise mollalar içindir, onlar alır. Mollalar ise o elbiseyi satar ve ücreti aralarında paylaşırlar. 3 gün ölü evinde yemek pişmez ve 15 gün yas, matem devam eder. 7 gün bitince komşular ölünün elbiselerini yıkayıp fakir ve ihtiyaç sahiplerine dağıtır. 20 gün bitince ölen şahsın ailesi fazla miktarda yemek ve helva yaparak herkesi davet edip ölünün hayrına yedirir ve dağıtırlar. Ölen kişinin ailesi 6 ay veya 1 yıl boyunca yastan çıkmaz, siyah elbiseler giyerler. Yas süresi bitmeden düğün ve eğlencelere katılmazlar. Yas süresi bitince komşuları, akrabaları veya bir ağa tarafından yas tutan her bir şahıs için kıyafetler getirilir ve siyah elbiseleri çıkarılarak yas sona erdirilir. Ölen kişi beyzade, ağa veya önde gelen bir şahıs ise o bölgenin hâkimi 15 gün sonra bir hediye hazırlar, ölenin varisini davet eder, huzuruna kabul eder ve ona “bu, Allah'ın emridir, başın sağolsun, hepimiz öleceğiz!” diyerek hediye olarak

hazırlanan elbiseyi varise giydirir ve varisi yastan çıkartır. Önde gelen kişiler çadır götürüp ölünün mezarının üzerine kurarlar. Ekonomik durumuna göre çadır 10-15 veya 30 gün kurulu kalır, hocalar ücretle Kur'an okurlar. Çadıra günde iki öğün yiyecek ve içecek götürülür, hocalar da orada yemeklerini yerler (Bazîdî, 2019: 37-39).

Kürtler arasında bir çatışma olduğu zaman çoğunlukla kadınlar, mollalar ve şeyhler düşmanların arasını bulmaya çalışırlar ve onları barıştırırlar. Çünkü Kürt taifeleri molla, şeyh ve kadınlara çok kıymet verirler. Bu üç taife ne talep ederlerse onları geri çevirmezler. Çok görülmüştür, iki taraf meydanda çatşıyorlar ve her iki tarafta da kayıplar olmuştur. Şayet bir kadın gelir ve beyaz örtüsünü kıtan û hurbiy aralarına sererse iki taraf da anında çatışmayı durdurur. Veya bir molla ya da şeyh gelip aralarına girerse yine çatışma sonlandırılır (Bazîdî, 2019: 39).

Yas tutma, ölülerin defni ve taziye ise şöyle gerçekleşmektedir; bir kişi öldüğünde feryat ve ağlama sesleri duyulur. Ölen kişinin hane halkı bir yere toplanır ve dengbêj kadınlar da ilahi ile kahramanlık türküleri anlamına gelen lawjok ve siwarolar söylerler ve ağlarlar. Diğer taraftan gençler mezar kazmaya giderler ve mollalar su ısıtır ölüyü yıkar ve kefenlerler. Kadınlar tabutsuz gömülmez. Miskinlere sadaka dağıtırlar ve geri dönerler. Akraba ve komşu kadınlar ölünün ailesi ile birlikte mezara gidip ağlar, feryat ve figan ederler, başlarına toprak serperler, Kur'an okur ve sadaka verirler. Onlar da dönüp evlerine gelirler, akşam komşu ve akraba evlerden erkekler ve kadınlar için ayrı ayrı yemek ve yiyecek götürürler ve yalvarıp onlara yedirirler. 3 gün boyunca, bazıları da 7 gün boyunca bu şekilde sabah ve akşam mezarlara giderler, ağlar ve hayır dağıtırlar. Kürtlerde zengin fakir fark etmeksizin mezarın hazırlanması ve ölünün yıkanıp taşınması için hiçbir ücret talep edilmez. Herkes sevabına bu işleri yapar (Bazîdî, 2019: 68).

Aralık İlçesi Ağzı (İğdır İli) -(İnceleme, Metinler ve Söz Varlığı) adlı Yüksek lisans tezinde Kilit (2015), İğdır halkının Azeri Türkleri Şiiliğin Caferi koluna mensuptur. Şii Ritüeli olan Kerbela bu yüzden onlar arasında büyük bir yasa sebep olmakta ve coşkuyla kutlanmaktadır. İğdır ve çevresinde 60 gün olarak tutulan bu matem ilk 10 günü çok önemli etkinlikler yapılarak kutlanır. Bu süre içerisinde matemde uyulması gereken tüm kurallar uygulanır. Düğün yapmak, eğlenmek, hareketli müzik dinlemek

gibi tabular bu matem için de geçerlidir. Muharrem ayında deste grupları her caminin önünde mersiyeler okuyarak zincir vuranlara ve göğsüne vuranlara bu sayede komut verirler. Matem ritüelinin belli bir kurala göre 10 gün çok aktif geçtiği görülmüştür. 10. gününe “Aşura”, 9. gününe de “Tasua” diyerek bu günleri kutsadıkları düşünülmektedir. (Kilit, 2015: 10).

Iğdır’da Yaşayan Aşura adlı makalesinde Koçoğlu (2011), Mersiyelerin Iğdır’da Aşura etkinliklerinde hem cami içi hem de cami dışı faaliyetlerde ağıtlarla birlikte önemli bir yer tuttuğu belirtilmiştir. Ağıt ve mersiyelerin genç-yaşlı herkesi etkilediği ve aynı coşkunlukla gençlerin de matemın yürütücüsü olarak önemli görevler aldığı görülmüştür. Aşura etkinlikleri bütün İslam toplumlarının katılması gereken zorunlu bir etkinlik olduğu vurgusu yapılarak, kimsenin zorla veya misafir olarak katılmaması gerektiği belirtilmiştir. Bu tür işbirliğinin önemi vurgulanarak Ehl-i Beyt olarak nitelenecek kişilerin kıyamet günü bundan sorumlu olacağı psikolojik baskısı da yapılarak insanları bu yönde bir mobing uygulaması yapıldığı görülmüştür. Cennet-cehennem-ahiret etrafında gerçekleşen söylemlerin halk arasında korkuyu uyandırdığı ve bireysel psikolojideki suçluluğun kolektif sağaltımının gerçekleştiği bu tür ortamlarda, insan psikolojisi acıdan kaçınma tepkisi göstererek, grubun bir parçası olarak cezadan muaf olacağı bilinçdışı düşüncesi taşıdığı düşünülmektedir.

Aşura Etkinliklerinde eski-yeni farklılaşması görülmektedir. Devletin etkinliklere olumlu yaklaşımı söz konusudur. Olumlu yaklaşım sadece izin verme hususundadır. Etkinlik için gereken maddi destek Caferi topluluğu tarafından gerek matem öncesi gerek matem sırasında bir şekilde toplanmaktadır. Bu ritüel, dünyadaki önemli ritüellerden biridir ve “matem”, “kıyam”ı ifade eder. Aşura etkinlikleri genelinde iki baskın duygu öne çıkmaktadır: Sevgi ve nefret olan bu duygular, Hz. Hüseyin ve yarenlerine karşı olan sevgi, Yezid ve taraftarlarına karşı da nefret olarak ifade edilmektedir (Koçoğlu, 2011: 185-187).

“Kasım Otağı” Ritüelinin Mitolojik Kökleri ve Sosyo Politik Altyapısı adlı makalesinde Öncül (2016), Muharrem ayının Şia toplumu üzerindeki anlam ve önemi noktasında gerçekleştirilen bu yöndeki farklı uygulamaların aynı zamanda toplumun her kesimine yönelik duygusal rahatlamaya da imkân sunduğu belirtilmiştir.

Erkek egemen bir toplum yapısından söz edilerek kadınların sosyal alanlarının hiç olmadığı belirtilmiştir. Bu etkinlikler sayesinde sosyalleştikleri öne sürülmüştür. Bu ifadelerin yanlışlığı/eksikliği söz konusudur. Bizzat yerinden gözlemleyen olarak denilebilir ki söz konusu grupta kadın-erkek toplum içinde eşit görülmekte ve aynı zamanda etkinlik sahasında da kadın-erkek işbirliği içinde hareket etmektedirler. Yapılan ritüelin Türkiye sosyo-politik sahasında mevcut ideoloji bağlamında önemi aktarılmış ve bu durumun psikolojik olarak ve baskının kırılması noktasında gruba pozitif anlamda bir değer verebileceği öngörüsü paylaşılmıştır. Âlem, Uzun bir demir çubuk üzerine açık bir el şeklinde yapılmış metal bir semboldür. Kerbela olayında su getirmeye giderken, kolları Yezidin askerleri tarafından kesilen Hz. Abbas'ın kesik kolunu simgeler (Demirci 2006: 51, aktaran; Öncül, 2016:179). Kasım otağı ise düğün günü şehid edilen ve muradına eremeyen Hz. Hüseyin'in damadı Kasım'ın, dört kişi tarafından sembolik olarak tabutunun süslenerek omuzlarda tutulması ve tamamlanmamış mürvetine ahalinin bez ve para bağlamak kaydıyla nasiplenme isteğinin sembolleştirilmiş şekli olarak görülmektedir.

İslâm Tarihinde Matem/Yas Kültürü ve Kerbelâ, Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ adlı bildirisinde Baş (2010), Mâtem (me'tem) kelimesi Arapça'da "sevince veya kedere yol açan bir olay dolayısıyla bir araya gelmiş erkek ve kadınlar topluluğu" anlamına gelmektedir. Zamanla sevilen ve değer verilen herkes için kullanılmaya başlanan matem sözü, derin acı ve yası da ifade eder olmuştur. Kur'ân-ı Kerim'de kadere rıza gösterilmesi gerektiğiyle ilgili pek çok ayet olmasına rağmen Arap toplumlarında dahi Kerbela matemi büyük bir yasa dönüşmektedir. Matemi meşrulaştıran bazı rivayetler değerlendirilerek bu uygulamaların yapıldığı görülmektedir. Hadislerde bu tür uygulamaların cahiliye döneminin kalıntıları olduğu belirtilmiş, İslâm ile bağdaşmadığı vurgulanarak, felaketler karşısında mümkün olduğunca sabırlı ve metanetli davranmak gerektiği telkin edilmiştir (Baş, 2010: 379-380).

Dini ve Tasavvufî Müzik Türü Olarak Mersiyeler: Din Psikolojisi Açısından Yaklaşım (İğdır Örneği) adlı makalesinde Macit (2011), Mersiyeleri tanımlayarak dini-tasavvufi bir tür olduğuna ve kullanım gerekçelerine değinmiştir. Çalışmada Kerbela Ritüeli esnasında okunan mersiyelerin grubun üyesi olan ile olmayan üzerindeki etkisi araştırılmış ve grup üyesi olmayanların bile mersiyeleri bağlamında dinlemesi,

uygulamalara refleksif olarak katılmalarını gerektirdiğinden, müziğin dini inancı yayma konusunda pozitif etkileri olduğu kanaatine varılmıştır (Ergeshov, 2011: 9).

Caferilikte Mersiye ve Sinezen adlı Yüksek lisans tezinde Turmuş (2018), Caferilik mezhebi de Kerbela olayında Şia kadar duyarlı ve etkin katılım sağlamaktadır. Caferilik'te Mersiye ve Sinezen adlı bu çalışmanın daha önce çalışılmamasından ötürü önemli olduğu belirtilmiştir. Saha çalışması yöntemiyle çalışma yapılmıştır. Çevirilerin zorluğundan ve müzik notalarının sıkıntılarından söz edilmiştir. Deste grupları ve mersiyeahanlar ile görüşme yapılarak kayıtlar alındığını ve bu kayıtlardan çözümlemelere gidildiğini izah etmiştir. Mersiyelerin meşk usulıyla öğrenildiğini, teypten ritimlerin aktarıldığını, güftelerin doğaçlanarak okunan basit bir ezgisi olduğu fakat güçlü bir ritimle sık tekrarlar uzun verildiği sonucuna ulaşmıştır. Klasik Mersiyelerde 3 ana bölüm vardır. Bunlar ölen kişinin yitirilmesinden duyulan acı ve üzüntünün dile getirildiği ağlama bölümü (nedb, nevh), erdemlerinin anlatıldığı övgü bölümü (te'bin) ve duyulan acılara katlanmanın tavsiye edildiği (sabır, aza) bölümdür (Toprak, 2004, s.215). Makamsal çeşnilerin uşşak dörtlü, hüseyini beşli, rast beşli ve saba dörtlü olarak betimlenmiştir.

Bitlis'te Geçiş Dönemleri (Doğum - Evlenme- Ölüm) adlı doktora tezinde Ergöz (2019), girişte yörenin tarihi ve coğrafyası hakkında bilgi vermiştir. Ölüm Ritüelinin eski Türk toplulukları gelenekleriyle benzeştiğini belirtmiştir (Ergöz, 2019: 203). Dolayısıyla ölümden sonra yaşamın devam edeceği düşüncesi söz konusu yörenin anma ritüellerinde de görülmektedir. Ölümün kabullenildiği ve ritüellerin bu kabullenme ile şekil aldığını çeşitli kaynaklar gösterilerek açıklanmıştır. Ölümle ilgili şekilsel farklılıklar bulunmakla birlikte, kolektif davranışa yansıyan kodların da uygulamalarda yer aldığı görülmüştür (Ergöz, 2019: 209-210). Kadınların her toplumda uygulanan şekliyle ölüm acısı karşısında ağlayıp ağıt yaktığı, cenaze taşınırken sessiz olunmaya çalışıldığı için kadınların bu duruma ayak uyduramadığı görülmüştür. Kadınlar mezarlığa kadar bu duygusal eylemleriyle eşlik ederler ve dönüşte taziye evlerinde bu davranış ve eylemler sürdürülür.

Van Gölü Havzası'nda ters giyme motifinin yasın belirtisi olduğunu kendisi de belirtmiştir. Elbiseyi ters giyme olayına saha araştırmasında bu yörede yaptığımız araştırmada denk gelinmemiştir. Bu uygulama ile hem ölünün geride kalanları beraberinde götürmemesi hem de kara iyeleri kandırarak geride kalanlara kötülük yapılmasının engellenmesi sağlanır (Eren, 2010, s. 510, aktaran; Ergöz, 2019: 253-254). Ters giyme motifi çok eskilerde kalan bir gelenek olarak görülmektedir. Kaynaklarda belirtilen tüm ilçelere ve köylere gidilmiş olmasına rağmen ters giyme motifini hatırlayan bile çıkmadığı tespit edildiğinden bu karşılaştırmanın kulaktan dolma bir bilgi olduğu kanaatine varılmıştır. Kaynak kişiler bu durumu “ani gerçekleşen ölümlerde üstümüz başımız kirliyse ve eve gidip temizlenecek vaktimiz yoksa üstümüz temiz görünsün diye ters giyerek ortamda otururuz” diye açıklamışlardır.

Ahlat yöresini de aktararak yasın üç gün tutulduğunu ve bu üç gün içinde evde ateş yakılmadığı üç ay kadar da çamaşır yıkanmadığını vurgulanmıştır. Adilcevaz'da ise yasın sonlandığı gün yakın akrabaları yanlarında leçek (yazma) sabun, entari ve şeker gibi şeyler getirir ve yas tutan kadınların banyolarını yaptırır ve çamaşırlarını yıkarlar.

Ağıt Kültürü ve Ağıtçı Kimliği adlı Türk Musiki Ansiklopedisi kitap bölümünde Çınar (2019). Teke yöresi olarak adlandırılan Burdur merkez, Mürseller, Kozluca, Denizli; Beyağaç köy ve kasabalarında yerleşik yaşam sürdüren yörük olarak kendilerini adlandıran ağıtçı kadınlarla çalışmanın yapıldığı aktarılmıştır.

Ağıtta aslolan sözdür, ağıtçının söyleyecekleri vardır ama sözlerini taşıyacak olan, kulaktan kulağa duyurulmasında önemli bir yürütücü olan tanıdık ezgisi de vardır. Tam da bu sebeple ve kültürün taşıyıcı, aktarıcı özelliğinden hareketle, her temsil edildiği yörede, sözlü kültürün önemli bir parçası olan bir ağıt kültürü söz konusudur. Yöre insanı duyduğu acı neticesinde ürettiği ağıdı, kendi ortamından, geleneksel kullanım biçiminden, kalıp ezgisel yapısından uzaklaştırarak ve hatta duygusal boyutlarının sınırlarını genişleterek onu zamanda ve mekânda yaygınlaştırır (Tahtaişleyen, 2013: 3).

Sarkissian'ın (1997), kadınların bu tür törenlerde ön safhada yer almalarının sebebini ev işlerinin devamı olarak görmekte ve toplumsal cinsiyet kalıpyargıları ile açıklamaktadır (Sarkissian, 1997: 337). Bu değerlendirmede, kadınlara öngörülen kadın ağıtçı

kimliğinin nedeni olarak yorumlanabilir. Ve yine toplumsal kimliklerin belirleyici unsurlarından birinin, simgelerin işlevi ve gösterge yapısı olduğunu belirten Assman'dan (2001: 139) yola çıkarak, söz konusu ağıtların ve aktarım biçimlerinin kadın temsilcilerin müzikal kimliğini, ağlama edimiyle simgeleştirdiğini söyleyebiliriz. Ağıtçıların topluma dönük yüzlerini gösteren bu etkenler aynı zamanda onların sosyo-müzikal statüsünü belirlemektedir. Hasretlerini, sevdalarını, acılarını dışa vurdukları bu esnada duygularını ifade etmenin, paylaşmanın en sesli hali olan ağıtlar; bu haliyle kadınların müzikal kimliklerini tescilledikleri bir araç olmakla kalmaz, yaratıcılıklarını sergiledikleri bir kimlik inşa sürecinin de belirleyicisidir aynı zamanda. Ağıtçıların yaratım süreçlerinde geleneksel ve bireysel yaratıcılık ögelere vurgu yaptığımız noktalarda anahtar kelime 'paylaşım'dır. Çünkü acıyı paylaşmalarıyla başlar kimlik inşaları. Bu birliktelik algısı, aynı kültürü paylaşan insanlar arasındaki bu uyum 'kimlik' dediğimiz bir tutunum unsuru ile sağlanmaktadır (Kaplan, 2005: 74). Ağıtçıların ortak özelliklerini, ortak geçmişlerini ifade eden bu kimlik, ortak belleğin yani ortak müzikal belleğin tutumunu sağlamaktadır. Aidiyet olgusunu geliştiren ortak bellek, sosyo-müzikal ortamlarda insanların uyumunu sağlarken böylelikle müzikle toplumsallaşan ağıtçıların taşıyıcı, aktarıcı kimliklerini de görünür kılmaktadır (Çınar, 2013: 35-36). Kadınlara özgü bedensel ifadelerini gösteren göğüslerini yumruklamaları, başörtülerini çekiştirmeleri ve yine başörtüleri ile gözyaşlarını silmeleri de hem yakımların doğal ortamında hem de tekrarlarında (yas zamanı sonrası/gidenin yâd edilmesi gibi) gözlenmektedir. Ağıt icrasındaki bedensel devinimler, duygu yoğunluğunu göstermekle birlikte müzik unsurları içerisinde değerlendirilecek niteliktedir. Sözlü kültür sahasında yapılan araştırmalar da göstermiştir ki; ritm, bedensel ritim de dâhil anımsamayı kolaylaştırır. Kulaktan kulağa ve ağızdan ağıza dolaşan hazır deyişler niteliğiyle kalıplar, söyleme ritm katmanının yanı sıra belleğe de destek olurlar. Belirli ritimler, ses düzenleri ve ses imgeleri "otomotik çağrışımlar" yaratır (Fischer, 1980: 204).

Yakımcı kadınların, yerel ağzı sergiledikleri, söz unsurundan yola çıkarak ürettikleri, bedensel devinimlerin yoğun olarak gözleendiği yakım havalarında da; vurgulu ifade özellikleri, ağlama nidaları, katma sözleri ritmin şekillenmesini sağlayan ögeler olarak sıralanırken; ses süslemelerinin görülmemesi dikkat çekmiştir. Alanda derlenen ritimli halleriyle de çeşitlilik gösteren yakım havaları, serbest ritimli örnekleriyle karşımıza

çıkıştır. İncelediğimiz yakım havalarının genel olarak inici seyir karakteristiğinde olduğunu söyleyebiliriz. Sonuç olarak: Toplumun söz-müzik belleğinin diri tutulduğu ağıt kültürü içinde, kadınların sosyo-müzikal kimliklerinin inşasını sorguladığımız noktada; kadın ağıtçıların rollerinin toplumsal cinsiyet davranışı ile açıklanabilmekte ve belleklerdeki kalıp söz-ezgilerinin sorularımızı destekleyecek nitelikte olduğu görülmektedir. Dolayısıyla ağıtlar, kadınları bir araya getiren toplumsal bir faaliyet olmakla birlikte kadınlara taşıyıcı-aktarıcı-üretici görevini yükleyen, bir diğer ifadeyle sosyo-müzikal kimliklerini belirleyen kültürel bir araç; sözlü aktarımlarında ağıtçı kadınların kendi dillerini oluşturmuş olmalarının, kadına özgü bir tarz oluşumunun göstergesidir aynı zamanda. Ağıt kültürünün doğası içinde karşımıza çıkan, çoğu zaman gerçek kimi zaman da kurgulama da olabilen ağlama edimi ise toplumsal cinsiyet davranışları kapsamında tanımlanan rollerinin bir simgesidir.

Kültürün değişim/süreklilik ilkesinden yola çıkarak örneklenen ağıtların dönüşüm tipleri de kadın ağıtçıların sadece ağıt kültürünün değil; müzik belleğimizi canlı tutan sözlü kültür ürünlerinin de önemli belirleyicileri olduğunu gösterir. Ki güçlü bedensel göstergeleri, yalın müzikal vurgulamaları, sözel ifadeleri yaşadıkları kültür ortamını, müzik belleklerinin zenginliğini tanımlamakla birlikte ifade alanlarının niteliğini anlamlandırmamıza olanak sağlamaktadır.

Alevi/Bektaşî Kültür Aktarımında Müziğin İşlevi: Gaziantep - Düztepe Cemevi Örnek Olayı adlı makalesinde Arslan (2017). Alevi/Bektaşî inancında müziğin sadece dini pratiklerin yerine getirilmesi haricinde bugün önemli bir misyonu daha yerine getirdiğine değinmiştir. Sosyal örgütlenme adı altında örgütlendikleri bu yapıya toplumbilimciler toplum, antropologlar ise kültür adını vermişlerdir.

Kültürün yaşatılması için kolektif belleğin önemli olduğu belirtilerek bu belleğin de uzun süre kültürdeki malzemeleri saklayabilmesi için kültürel kimliğin müziğin etkili gücünden faydalandığı ifade edilmiştir. Kültürlerin kimliklerini muhafaza etmesi her toplum için önemli dolayısıyla ardından gelecek kuşağa bu aktarımı yapabilmesi elzem görülmektedir. Kültürlerin yaşatılması için etkinliklerin önemli olduğu, bu etkinliklerin müzikle gerçekleştiriliyor olması yeni nesil için hem eğlenceli hem de bağdaştırıcı ve sürdürülebilir bir geleceği garanti etme gücünde olduğu belirtilmektedir.

Burada belirtilen etkinlikler sıradan etkinlikler olmayıp kültür içinde inançla bağdaştırılan ritüel tarzındaki etkinliklerdir. Belli bir düzeni ve mevsimsel bir döngüsünün yanında belli bir olay akabinde de gerçekleşen olağanüstü oluşumlardır. Ritüel içi gerçekleşen etkinliklerin dini ve inançsal boyutunun gruba özgü gerçekleştiği, dolayısıyla dışarıya kapalı olduğu bilinmektedir. Ritüel dışına yansıyan yönü ise bu etkinliğin tanınırlılığını göstermeyi amaçlayan daha çok performansa yönelik kısmıdır. Müzikli bir pratik olarak görülen semah, bu çiftdeğerli ilişkisinden ötürü dünyaya açılmış önemli bir gösteri konumundadır. Çalışma, Gaziantep sınırları içinde yaşayan Alevi kesimin ritüelleri ile ilgili özel açıklamalar sunmuştur. Müziğin evrenselliğine karşı duran etnomüzikoloji, kültürel sınırlar içinde ve bağlamında anlamlı olduğu savını ortaya atar. Müziğin bu noktada ayrıştırıcı ve birleştirici iki niteliği ortaya çıkmaktadır. Alevi/Bektaşî kültüründe bu kimliksele müziğin inançsal boyutunun performansla dışavurumu kimliğin yaşatılmasında önemli bir rol aldığı görülmektedir.

4.2. AĞITLARIN PSİKANALİTİK KURAM AÇISINDAN İŞLEVİ

Savunma terimi 1894 yılında ilk kez Freud tarafından “Savunma Psikonevrozları” (Neuro Psychoese of Defense) adlı çalışmasında kullanılmıştır. Savunmayla histeriyi aynı kategoriye alan Freud, ilk zamalarda ikisini de psikopatolojik bir olgu olarak değerlendirmiş, fakat daha sonra farklı olduklarını görmüş ve 1915 yılında çatışma içinde olan ben’in, acı verici ve katlanılması zor olan duygu ve fantezi içeriklerini barındıran bilinçdışı bir işlev olduğunu ve patolojik olmadığını görmüştür. Savunmalar, egonun dengeleyici bir fonksiyonudur ve id ile süperego arasında kalan bireyin, psikolojik olarak rahatlamasına yardımcı olur. Bireyin gelişimi süresince çatışmalar yaşanmaktadır. Çevreye uyumunu sağlamak için savunma mekanizmaları önemli rol oynar ve kişileri içsel çatışmalar ve duygusal sıkıntılardan korurlar. Kadın söylemlerinin duygusal yoğunluğu, saldırganlık güdüsünün baskılanması sonucu yön değiştirerek telafi etme ve yüceltme gibi savunma mekanizmaları aracılığıyla sosyal kabul görme başta olmak üzere işlevsel yönleri olan sanatsal yaratımlara dönüşebilmektedir.

Anna Freud 1936 yılında “Ben ve Savunma Mekanizmaları” isimli çalışmasında savunma mekanizmalarını geliştirip detaylandırmıştır. Ona göre savunma mekanizmaları sadece kaygı yaratan durumları bertaraf etmek ve bu durumlardan uzaklaşmak için egonun araya girmesi durumu değil, aynı zamanda dürtü düzeyindeki davranış, içgüdüsel istek ve arzuların da psikolojik süreçte kontrol altına alınarak rahatlamasını sağlamak içindir. Bir uçta içsel veya dışsal gerçekliği çarpıtmayan ayrıca hem kişinin çeşitli dinamikleri ile hem de dış dünya ve önemli nesne ilişkileri ile belirgin çatışmalara neden olmayan savunmalar olgun (sağlıklı) savunmalar olarak nitelendirilmektedir. Bu savunmalar orijinal arzuya daha çok doyum sağlarlar. Bu açıdan da problem çözücü ve uyum sağlayıcıdır. Diğer uçta ise; daha katı ve uyum bozucu olunca gerçekliğin artan derecede çarpıtılmasına neden olur, uyum bozulur bu savunmalar da patolojik savunmalar olarak nitelendirilebilir. A.Freud tarafında savunma mekanizmaları sağlamlık düzeyine göre 3’e ayrılır: Olgun savunmalar (sağlıklı), bastırma temelli ya da “nevrotik” savunmalar ve bölme temelli ya da “ilkel” savunmalar olarak sınıflandırılmış ve bu mekanizmaları 28 madde olarak geliştirilmiştir³⁵.

Nesne İlişkileri Kuramı Çerçevesinden Sınır (Borderline) Kişilik Örüntüsüne Bakış: Vaka Örneği ile Temel Savunma Mekanizmalarının Yorumlanması (Kuramsal Deneme) adlı makalesinde Akyüz (2018), Borderline, sınır kişilik arasında olan bireyin güçsüz kalan benliğinin, ilkel savunma mekanizmalarını kullandığı bir durumu göstermektedir. Güçsüz kalan benliğin savunma mekanizmalarına ihtiyaç duyduğu ve birbirini beslediği ancak sağlıklı bir üstben oluşumunu olumsuz yönde etkilediği belirtilmiştir. Depresif tepkilerin ortaya çıkmasını suçluluk ve pişmanlık dışında yenilgi hissiyle bağdaştıran Kernberg, bu durumda saldırganlığın meşru bir araç olarak görüldüğünü aktarmıştır (Kernberg, 1985). Bütünleştirme noktasında iyi ve kötü nesneler ayırtedilememektedir. Bu durumda idealleştirme ile iyi görülen nesneler gerçeklikten uzak görülmeye başlamakta ve bu büyüklük arzusu ile gücün gerçekçi talepler dışında ortaya çıktığı görülebilmektedir. Üstben oluşumunu engelleyen bu durumun, iyi ve kötü imgelerin bütünleşememesi sonucu olduğu belirtilmiştir (Akyüz, 2018: 1-2). Bu engel ile bireyler kendilerini aşağı görmekte ve güvensiz hissetmektedir. Bazı durumlarda bu duygular gerçek hayatta kendilerinde olan bir durumun sonucu olsa da aşağılık hisleri

³⁵ Savunma mekanizmaları hakkında detaylı bilgi için bkz; İstanbul Psikoloji Akademisi, Link: https://www.instagram.com/p/CUR_b5fNElr/?utm_medium=copy_link Erişim tarihi: 26.09.2021.

çoğu zaman savunma yapılarını temsil etmektedir (Kernberg, 1985, aktaran; Akyüz, 2018: 3-4).

Kernberg (1985), borderline hastaların iyi nesnelere yüklediği idealleştirmenin aşırı olması dolayısıyla yitirdiklerinde suçluluk yerine yenilmişlik hissi ve öfke duyduklarını belirtmiştir. Borderline oluşumunun temelini oluşturan idealleştirme, bölme mekanizmasının gerekliliği olarak ortaya çıkmaktadır. Kendilik ve nesne ayrımı başarı ile yapılıyor olsa bile duygunun aşırı olması kötü nesneyi içe alıp özdeşleşmesini engelleyen bir durumdur. Bu saldırganlık aynı zamanda korkudan ve kaygıdan kaynaklanmaktadır. Durumu kontrol altına almak için saldırganlığın yansıtıldığı nesne kendisine saldırmadan önce kendisi saldırarak korku ve kaygısıyla başetmeye çalışır. Yansıtımlı özdeşim denen bu mekanizma, bir itki/gücün dış nesneye yönelmesi ve bu nesne ile kendiliğin ayrışmaması ile saldırgan olarak nitelenen nesneyi kontrol altına alma duygusu olarak betimlenmektedir (Kernberg, 1985, aktaran; Akyüz, 2018: 13-14).

Bu mekanizma özellikle âşık atışmaları için söylenebilecek bir durumun da analitik göstergesidir. Taziye ortamlarında kadınların sırayla ağıt yakması ve yeteneklerini yarıştırmaları durumunda da bu mekanizmanın işlevselliğinden söz edilebilir. Toplumda saygınlığın bu tür sanatsal yüklemelerle dışa vurumu hem gerçek saldırganlığın önünü alabilmekte hem de bu sayede yüceltme mekanizması oluşabilmektedir. Yetersiz dürtü kontrolü engellemeler karşısında güçsüz bir benliğin varlığını göstermektedir. Aynı zamanda ilkel tasarımların ve patolojik ilişkilerin de güçsüz bir benlikten kaynaklandığı belirtilmiştir. Dış nesnelere bağımlılık olarak görülen idealleştirmenin, duyguların güçsüzlüğü ile ortaya çıktığı, duyguları yaşamak yerine eyleme koyarak ilkel güdülerini aktifleştirerek saldırganlaştırdığı belirtilerek, sınır kişilik bozukluğunun nedenleri açıklanmıştır.

Kur'an'da Psikolojik Savunma Mekanizmaları adlı makalesinde Bayram (2018), dinin anlam verme psikolojik süreci dikkate alındığında savunma mekanizmalarının bu anlamlandırmaya önemli dayanaklar ve gerekçeler sunması açısından önemli görüldüğünü belirtmektedir. Sosyal ve ferdi bir varlık olan insanın kolektif dışında kendine özgü davranışları, düşünceleri, hayalleri ve tutkuları bireysel kişiliğini oluşturur. Bu kişilik oluşumu kusursuz ve biranda olmamakta, birey gerekli zamanlarda

savunma mekanizmalarına sığınarak çoğu zaman eksikliklerini telafi edebilmektedir. Kur'an, bu tür mekanizmaların varlığını örnekler üzerinden teyit eder. Mümin ve münkir olarak adlandırılan bu kimselerin savunmayı hangi amaçla kullandıklarını belirlemek için Freud'un kişilik kuramında ele aldığı Ego'nun savunma mekanizmaları incelenmiş ve bu mekanizmaların Kur'an'da nasıl ele alındığı irdelenmiştir. Bilinç-bilinçdışı işlevler; id, ego, süperego mekanizmaları aracılığıyla nasıl kullanıldığına değinerek, kişiliğin nasıl oluştuğu Kur'an özelinde açıklanmıştır (Budak, 2000: 382-383). Araştırmacıların belirlenimlerine göre, din psikolojisi kapsamında incelenen nefsi-emmarê ile Freud'un belirlediği id kavramının birbirine yakın anlamları olduğu görülmüştür.

Kaygı oluşumu varoluşun nedeni olarak görülmekte ve engellenme karşısında bireylerde görülen en yaygın duygu olduğu belirtilmektedir. Kaygıdan uzaklaşmak için savunma mekanizmalarının engellemelere karşı direnç geliştirdiği belirtilir. Çoğu zaman bilinçsiz kullanılan bu mekanizmalar, bireyde meydana gelen gerilemeyi azaltma işlevindedir. Bilinçsiz davranışlar olarak görülen savunma mekanizmalarının da dozunda kullanılması suçluluk duygusunu azalttığı gibi sağlıklı ve gerekli olduğu da vurgulanır (Bayram, 2018: 1-3). Bu durumda iki esas savunma düzeneği olduğu ve diğer mekanizmaları etkileyerek farklı savunmalara da yol açtığı belirtilmiştir. Bunlardan biri; dinamik bir eylemi göstermekte ve ağlama veya sürekli konuşma şeklinde tezahür eden psikolojik onarım mekanizmasıdır. İkincisi ise; bir olayın memnuniyetsizlik yaratmasıyla verilen tepkinin haklı çıkarılmaya çalışılması veya olayın yaşanırılığını yadsımasıdır. İki durumda da ego savunma mekanizması devreye girmiş ve psikolojik yıpranmaya karşı psikolojiyi korumaya almıştır.

Başa Çıkma, Savunma Mekanizmaları ve Nedensel Belirsizlik, Arasındaki İlişkiler adlı makalelerinde Akın vd., (2021), savunma mekanizmaları ile sosyal olayların neden-sonuç ilişkilerinin anlaşılmasına çalışılması arasındaki bağlantı araştırılarak, aradaki ilişkinin nasıl olduğu anlaşılmasına çalışılmıştır. Bireyler, zorlandıkları ve başa çıkamadıkları her durum için duruma uygun savunma mekanizmaları kullanmaktadır. Anlamaya çalışmak hususunda yeteneklerine güvenmediklerinde bu yola başvururlar. Güvensizlik dolayısıyla ötekileştirilen kişilere karşı pasif durma, boş verme, değersizleştirme gibi durumlar sergileyerek olaydan uzaklaşma davranışı sergiledikleri

görülmüştür (Akın vd., 2021: 416). Bireylerin atıf teorisine göre davranışlarını olayların nedenlerine göre yordadıkları ortaya çıkmıştır. Böylece tepkilerine meşru gerekçeleri daha rahat buldukları için vicdan azabı duymadıklarını belirtmektedirler (Kelley 1973; Taylor ve Fiske, 1978). Nedensel belirsizlik yaşayan insanların stres ve kaygı içinde bocaladıkları ve başa çıkma süreçlerinin uzadığı belirlenmiştir (Smith ve Lazarus, 1993; Scherer ve Ceschi, 1997; Park ve Folkman, 1997; Evers vd., 2001; Roesch vd., 2002).

Başa çıkma tutumları oluşturabilme yeteneği, belli bazı stratejileri bilmeleri ve çevreye uyum sağlayabilecek düzeyde kullanabilmelerine bağlı olarak gelişmektedir. Başa çıkma tutumlarıyla savunma mekanizmalarının ortaya çıkma nedenleri aynı olsa da her birinin farklı bilişsel süreci olduğundan kullandıkları yöntemler farklıdır (Maricutoiu ve Crasovan, 2016; Cramer, 1998; Miceli ve Castelfranchi, 2001; Kramer, 2010). Başa çıkmada içinde bulunulan ve hemen şimdi müdahale isteyen davranışsal yapıların ortaya çıkması söz konusuysa, savunma mekanizmaları ise nisbeten sabit ve daha çok geçmişe dönük gerçekleşen ve bireysel özellik taşıdığından bireyden bireye kullanma şekli ve sıklığı değişen bir yapı göstermektedir. Haan (1965), iki savunma düzeneği için belirlenimlerde bulunarak savunma mekanizmalarının bilinçdışı olduğu ve daha istemsiz ortaya çıkmasından refleksif ve id bağlantısı nedeniyle gerçekliği çarpıtan bir niteliği olduğunu belirtmiş, başa çıkmada ise bilinçli hareket edildiği, daha esnek ve çözüm üretici olduğu ve egoyu desteklediğini öne sürmüştür (Smith ve Lazarus, 1993; Scherer ve Ceschi, 1997; Park ve Folkman, 1997; Evers vd., 2001).

İnkâr ve Kötü Davranış Aklileştirme Çabası Olarak Psikolojik Savunma Mekanizmalarının Kur'anı Tahlili adlı makalesinde Karaman (2020), akıl ve vicdan arasındaki dengenin önemli olduğu vurgulanarak, insanın toplumsal bir varlık olması dolayısıyla hem akıyla hem de vicdanıyla uyumlu hareket etmesi gerektiğini belirtmiştir. Birey, Ego-Süperego dengesini sağlayamadığı durumlarda, çelişik ruhsal durumlar içine girer ve zihinsel, duygusal bir gerilim yaşar. Bu yüzden bireylerin aklen ve kalben kabul edilebilirlik seviyesinin altına düşmemesi gerekir. Akıl ve kalp arasında bir dengesizlik yaşayan insanın, bazı savunma mekanizmaları kullandığı ve bu gerilimden uzaklaştığı görülmektedir. Geçici kullanılmasında bir sakınca görülmeyen fakat sık sık kullanımların patolojik bir durum yaratacağı vurgulanmıştır. Bu mekanizmalar en çok anlam verilemeyen durumların anlamlandırmasını sağlamak için

kullanılır. Dini inanç sistemlerinde ve bazı davranışların belirsizliğinde ortaya çıktığı belirtilmiştir.

İnsan, Kur'an'a göre mâhlukatların en şereflişi olarak aktarılmasına rağmen bazı durumlarda inkâra sapma davranışı gösterebildiği veya inansa bile inancın getirdiği yasakları çiğneme davranışı gösterebilmektedir. Savunma mekanizmaları bu süreçte aktif olmakta ve duruma uygun mekanizmalar kullanılarak, akıl ve vicdan dengesini sağlamada bireye geçici bir rahatlama aracı sunmaktadır. Bu durum kendi kendini kandırmaktan başka bir işe yaramaz. Gösterilen davranışın mekanizmalara sarılarak meşruiyet kazanması ve bu mekanizmalara, davranışı değiştirmeyerek sık sık başvurulması iradeyi yok etmekte ve kişilik sorunları oluşarak kalıcı sorunlara yol açabileceği belirtilmiştir. Freud, içimizde olan bazı durumların karşıt tepkiyle yer aldığını savunarak gerçek gibi düşündüğümüz olguların gerçek olmayabileceği veya gerçek olmayan olarak düşlediklerimizin asıl gerçekler olabileceğini belirtmiştir. Freud'un bilinçdışını bu şekilde açıklaması, bazı açılardan sevimsiz gibi gelse de insanın kendisine bile açıklayamadığı bir takım karanlık arzu ve korkulara sahip olduğunu göstermektedir.

Bilinen adıyla saldırganlık ve cinsellik veya ölüm ve yaşam içgüdüleri ve onların evrimleşmiş pek çok versiyonu (ölüm-nefret, yaşam-sevgi gibi) bilinçdışında varlığını devam ettirirken bilince yani bir anlamda güncel yaşama etkileri olmaktadır. Bastırılan şey bilinçdışında korku, saplantı, kompleks, istek vb. şeklinde kendine yer bulan bastırılan malzeme, günlük yaşamda dil sürçmeleri, unutkanlık ve davranış hataları yoluyla kendini gösterebilir (Karaman, 2020: 14).

4.2.1. Savunma Mekanizmaları

Savunma mekanizmaları başta Freud olmak üzere daha sonra mekanizmaları geliştirerek günümüzde birçok sosyalebilimcinin de faydalanabileceği çeşitliliğe ulaştıran eğitimci kimliği ile de tanınan Sigmund Freud'un kızı Anna Freud tarafından egonun istenmeyen, rahatsızlık veren dayatmalarına karşı kendini koruma kalkanı olarak tanımlanmış, önemine göre sınıflandırılmıştır. Anna Freud, savunma mekanizmalarının kendi içinde üç kategori olarak sınıflandırılabilceğini belirterek bunların; olgun

savunma mekanizmalar, ilkel savunma mekanizmalar ve nevrotik savunma mekanizmaları olarak göstermektedir. Yukarıda da geniş bir şekilde değinilen savunma mekanizmaları, bu kısımda ağıt özelinde incelenerek açıklanmıştır.

Anna Freud'un savunma mekanizmalarından bir kısmı kadın ağıtları özelinde ele alınıp incelenmiştir. Savunma mekanizmalarının altında yatan duygusal durumun; korku, suçluluk etrafında olduğu ve bastırılan bu güçlü duyguların da bastırma mekanizmasıyla bilinçaltına atıldığı, olağanüstü durum ve zamanlarda gerek topografik kişilik kuram çerçevesinde gerekse farklı bir boyut kazandırdığı yapısal kuram aracılığıyla savunma mekanizması etrafında hayatın devamını sağlamak adına kullanıldığı Freud (1917) tarafından belirtilmektedir. Acı ve kaygının kontrol edilmesi sonucu benlik savunma mekanizmaları devreye girmektedir. Başedilemeyecek kadar büyük acı ve kayıplar, ruhsal bozukluğa neden olmaktadır. Çalışmamızda sosyal organizasyon aracılığıyla ölüm ve kayıp durumlarının Ego'nun savunma mekanizmaları aracılığıyla nasıl telafi edildiği üzerinde durulmuştur.

Ağıtlarla ödünlenen acının, ağıtlar aracılığıyla dışsallaştırılarak kaybın yüceltildiği ve tüm bu mekanizmalar sonucu bir katarsis sağlandığı düşünülmektedir. Freud (1923), bu mekanizmalardan en önemlilerinin bastırma ve yüceltme olduğunu belirtmektedir. Ketlenme (şoka girme), duygusal soyutlama (izolasyon), asetizm (çilecilik/zahitlik), özgecilik (diğergâmlık), inkar, yansıtma, özdeşleşme, değersizleştirme, yer-yön değiştirme gibi 100'e yakın savunma mekanizmasından söz eden Freud'un, bu mekanizmalardan kadın özelinde etkili olan 12 mekanizmanın işlevlerinden söz edilmiştir.

Acıyla baş etmede savunma mekanizmalarının işlevlerini, ağıtta yer alan ve sık tekrar eden imgelerden yararlanarak en fazla kullanılan savunma mekanizmaları özelinde açıklamalarda ve psikanalitik yorumlarda bulunulmuştur. Örneğin; kaybın ilk duyulduğu zaman durumu kabullenememe inkâr mekanizmasına başvurulduğunu, kaybın varsa olumsuz özelliklerinin bastırılması ve kaybın yüceltilerek kahraman bir seviyeye çıkarılması ise karşıt tepki verme savunma mekanizmasının işlediğini göstermiştir. Bu ambivalans duyguların (dua-beddua) karşıt tepki olarak mekanizmada yer alması ve tüm bunların saç baş yolarak, ağlanarak yapılması da bastırmadan

kaynaklı gerileme olduğu görülmüş ve psikanalitik kuramda açıklanan bu baskın mekanizmalar; imgeler, semboller ve davranışsal dışavurumlar aracılığıyla açıklama gereği duyulmuştur. Psikanalitik kuramda savunma mekanizmaları, bozulan ruhsal dengenin yerine getirilebilmesi için travmatik bir durumla karşı karşıya kalan bireyin başvurduğu bir nevi katarsis araçlarıdır.

Nevrotik savunma mekanizmaları genellikle kadınlar tarafından kullanılıyor. Bunun birçok nedeni vardır, en önemlisi kadının ataerki toplumunda erkekle eşit haklara ve özgürlüğe sahip olamamasında gösterilebilir. Toplumsal kalıpyargıların verdiği kısıtlanmışlık duygusu da medya iletişim araçları aracılığıyla kadında bir farkındalık oluşturmuş, dolayısıyla acısının ve çaresizliğinin farkına varmıştır. Kurban konumundan faillik konumuna geçen kadının, savunma araçlarıyla bunu nasıl ifade ettiği ağıtlardaki sözler ve melodilerdeki sekanslar aracılığıyla tespit edilmiştir.

Sembollerin savunma mekanizmaları açısından nasıl kullanıldığı, ağıt içinde hangi gösterge ile gösterildiği ve hangi savunma mekanizmasını ortaya çıkardığı saptanmıştır. Örn; yiğidim-yüceltme mekanizmasına örnek gösterilebilir. Ağıtlarda geçen kuş-kartal sembolleri halk inancı bazında ölen kişinin ruh tasavvurunun yanında, uçmak eyleminin cinsellikle ilintili olduğu ve bastırma ile bilinçdışına itildiği Freud tarafından belirtilmektedir. “Kurban olurum söylemi”, insan kurban mitine örnek verilebilir. Dağ veya deniz metaforları gücün büyüklüğü karşısında boyun eğme ve çaresizliğin verdiği teslim olma neticesinde sığınma araçları olarak görülebilmektedir. Bu durum aynı zamanda Stockholm sendromuna³⁶ da yol açabilmektedir.

Bohlman (1991), müziğin politik bir eylem olduğunu belirterek müzisyenlerin neyi yansıttığının değil neyi görmezden geldiğinin irdelenmesi gerektiğini çünkü bu duyuş seçiciliğinin politik bir duruşu da sergilediğini aktarmıştır. Anadolu’da cinselliğin hala tabu olması ve sözlü anlatılarda farklı kılıklarda tezahür edilmesi dolayısıyla cinselliğin

³⁶ Stockholm Sendromu; Tutsak edilen rehinenin, kendisini esir alan kişiye, duygusal anlamda sempati ve empati oluşturması olarak özetlenebilir. Psikiyatr Nils Bejerot tarafından adlandırılan sendrom, ismini 1973 yılında İsveç’in başkenti Stokholm’de yaşanan bir olaydan almıştır. Banka soyguncusu tarafından altı gün boyunca rehin tutulan bir kadın, soyguncuya duygusal olarak bağlanır. Serbest kaldığında soyguncuyu savunmakla kalmaz, nişanlısını terk ederek kendisini rehin alan banka soyguncusunun hapisten çıkmasını bekler. <https://www.kimpsikoloji.com/yaygin-psikolojik-sendromlar/> Erişim tarihi: 04.12.2021

bilinçaltında simgesel olarak duyumsanmasını ve simgeselciliğin ifade aracı olarak kullanılmasını gerektirmiştir.

Ağıtların analizi için başvuru psikanalitik yöntemlerden biri de imge'dir. Ağıtlar yakılırken çoğu zaman olduğu gibi duygular aktarılmaz/aktarılamaz. Bilinçaltında onu sıkıştıran ve baskılayan duyguları yansıtarak açıklar. Bu sayede birey içini boşaltmış ve rahatlamış olmaktadır. Ben'in kaçış sığınakları ve savunma mekanizmaları, arketipler, yaşam-ölüm içgüdüleri gibi göstergeler bu sığınakların gösterenidirler.

Varoluşçu psikanaliz açısından ağıtlar değerlendirildiğinde; önemli kişi ve tanımlar, ağıt metnine yansıyan yönleri (yabancılaşma, atılmışlık, yalnızlık, bunaltı vs) pesimist yaklaşım (karamsarlık) gibi duyguların olduğu görülmüştür. Karabulut (2010), psikanalitik edebiyat kuramı kapsamında bu duygulara karakter analizinde değinmiştir. Ayrıca, Sanat eserinin oluşma nedenini, insanın ölüm karşısında geliştirdiği bir savunma mekanizması olarak göstermektedir. Ağıtların imgesel düzeyde zengin malzemelerle dolu olması ve ağıtçının doğrudan ölüm karşısında sergilediği bir duruş olması dolayısıyla sanatsal olarak değerlendirilebileceği kanısındayız.

Savunma mekanizmaları günlük yaşamda da birçok insan tarafından farkında olunmadan kullanılmaktadır. Dozunu ayarlayamadan kullanan insanlarda "bozukluk" denen bazı semptomlar ortaya çıkabilmekte, bu durum, yakın çevreleriyle ilişkilerini olumsuz etkilemektedir. İçsel çatışmalardan kaynaklanan gerginliği azaltmak için kullanılan savunma mekanizmaları, id/süperego tarafından gelen ciddi engellemelere, dürtülere karşı dengeyi sarsabilecek uyaranlara karşı dengeleme konusunda koruyucu bir bilinçdışı özelliğindedir. Freud psikanaliz teorisinde savunma mekanizmalarını; bireyin gerçekleri manipüle etme, yadsıma ya da çarpıtma gibi mekanizmalara başvurma şeklini, sosyal olarak kabul edilebilir bir öz-imajı korumak ve sürdürmek olduğunu, bu savunma düzeneklerinin bireyin bilinçsizce geliştirdiği psikolojik stratejiler olduğunu belirtmiştir.

Anna Freud 1936 yılında babasının 80.yaş gününde Ben ve Savunma Mekanizmaları adlı kitabını yayınladı. *Psikanalitik Kuramda Savunma Mekanizmaları* adı altında "savunma" teriminin eskiliğinden yola çıkarak, psikanaliz kuramında en eski dinamik

görüş olduğunu ve bu mekanizmaların alt yapısında görülen bastırma nitelikli bir savunma yöntemi ile analiz tekniği geliştirdiklerini belirtir (Freud, 2011: 35-36). Örneğin, “Kıskançlık, Paranoya ve Eşcinsellik” adlı makalesinde (1922) içe yansıtma, özdeşleşme ve yansıtma mekanizmalarının nevrotik mekanizmalar olduğunu belirtmiştir (Freud, 2011: 37). Bu durumu, çevresindeki kişilere beslediği kötü duygular yüzünden suçlu olan kötü bir çocukken, eziyet edilen, ihmal edilen, zulme uğrayan bir çocuk olmakla telafi edildiğini belirtir. Kurban konumunda görülmek kişide saldırganlık dürtüsünü de engelleyen pasif bir süreci tercih ettiğini gösterir. Saldırganlık sadece nesneye zarar verme anlamında kullanılmaz, eylemde bulunmayı da gerektiren aktif bir eylemselliği de simgeler (Freud, 2011: 38-39). Yalıtma ve yapıp bozmanın, gerileme, karşıtına çevirme, kendine yöneltme gibi gerçek dürtüsel süreçlerin yanında yer aldığı belirtilmiştir. Yüceltmenin, dürtüsel amaçların yer değiştirmesiyle ortaya çıktığı ve daha yüksek bir üstben oluşturduğu belirtilmektedir (Freud, 2011: 43). Üstben olarak kullanılmayan dürtülerin sadece haz kaynaklı sunulmasıyla, toplumsal belirlenimlerle çatışacağından ortaya suçluluk ve akabinde gerginlik çıkacağı öne sürülmüştür. Dolayısıyla dürtünün geri çevrilmesi ikinci acıyı önlemek için gerçeklik ilkeleri doğrultusunda gelişmektedir (Freud, 2011: 48). Nevroz araştırmalarından doğmuş olan psikanalitik kuram, analizlerinde dürtü ve ben çatışmasını araştırmış ve bu çatışmanın nevrotik sonuçlar olduğunu buna bağlayarak açıklamışlardır (Freud, 2011: 56).

Beklenmedik bir sevgi nesnesinin yitilmesiyle olayın şok yaşanarak inkâr edilmesi ve yerine bir hezeyan ile fanteziyi yerleştirmesi, gerçekliğin kaba ve ihlal eden yönlerinden bir süre ben’i korur (Freud, 2011: 62). Bu durum Takıntılı-zorlantılı nevrozlarda da bastırma şeklinde görülür. Bastırılan duygunun karşıtına çevrilerek kullanılması ile ben, kaygıyı bertaraf etme anlamında güvence altına alınır (Freud, 2011: 68). Benin bu tür mekanizmalara başvurması, acı veren bazı durumlarla başa çıkılamadığını, dışsal izlenimden kaçınılamadığını gösterir (Freud, 2011: 70). Dışsal gibi görülen kaçınmaların da aslında içsel gelen bir korkudan kaynaklandığı görülmektedir. Saldırganla özdeşleşme mekanizmasında ise yadsımlarla karşılaşıyorsak söz konusu olan dış tehlikelerdir; bastırmalara rastlıyorsak, ben dürtüsel uyarılarla savaşıyor demektir.

Yer değiştirme, karşıtına çevirme, kendine yöneltme gibi mekanizmalar dürtüsel sürecin kendisi üzerinde etkili olurken bastırma ve yansıtma, yalnızca onun algılanmasını engeller. Bastırmada karşı çıkılan düşünce id'e geri itilirken yansıtma da çevreye yer değiştirir (Freud, 2011: 87). Ölüm korkusu konusunda da ilginç çıkarımlarda bulunan Freud, dürtüsel ihtiyaçlarını başkasına yansıtmış bireylerin ölüm korkusu olmadığını çünkü böyle bir ben, tehlike anında bile kendi yaşamı için endişe duymaz demektedir. Bunun yerine sevgi nesnelerinin yaşamı için abartılmış bir kaygı ve endişe duyduğunu açıklamıştır. Güvenliklerine yaşamsal önem verilen bu nesnelerin dürtüsel isteklerin yer değişimiyle aktarıldığı kişiler olduğunu gözlemlerimiz göstermiştir (Freud, 2011: 94-95). S. Freud, erkeklerin sadist, kadınların mazoşist olduğunu belirtmiştir. Bu durumun kültürel geliştiği ve feodal yapının uzantısı olduğuna değinmek gerekir.

Freud, dürtülere karşı gelerek çileci bir tavrı benimseyen ben'in, zekânın bütün işlevlerini gösterdiği ve özdeşleşmeyle bu durumu gerçekteştirdiği için neyin bozukluk neyin normal olduğu konusunda karar verilemediğini söylemektedir (Freud, 2011: 119-120). Savunma sürecinin sağlam olması hem *ben* hem de diğer dürtüsel sürecin niteliğiyle belirlenir (Freud, 2011: 121-122).

Psikanalitik Tanı, Klinik Süreç İçinde Kişilik Yapısını Anlamak adlı kitabında McWilliams (2013), Klasik Freudcu nesne ilişkilerini, ego psikolojisi ve kendilik (Self) psikolojisi ekollerini sentezleyerek kendine özgü örgütlü bir psikanalitik psikoloji yaratmıştır. Diğer alanlarda boş bırakılan yerleri doldurduğunu belirten yazar, psikanalitik psikoterapi alanında yenilikçi yaklaşımlarla savunma mekanizmalarının işlevlerini grup üzerinde denemiştir.

Psikoterapinin kültürel olarak zor ve acılı süreçlerden geçen bireylere uygulandığında anlamlandırma sürecine katkıda bulunduğunu aktarmıştır. Savunma mekanizmalarını da Freud gibi birincil (ilkel) ve ikincil (üst düzey) savunma mekanizmaları olarak gruplandırmıştır (McWilliams, 2013: 122). Bunlardan ilkel savunma mekanizması olan; İlkel geri çekilme, inkâr, tümgüçlü kontrol, ilkel idealizasyon, ilkel değersizleştirme vb. mekanizmaların, egonun savunmasız kalan benliğini onarmak için kurduğu düzenekler olduğu görülmektedir. İnkâr mekanizmasının bastırmaya göre daha ilkel bir mekanizma olduğu belirtilir. Hepsinin farklı koşullarda ve farklı kişiliklerde ortaya çıktığı,

dolayısıyla mekanizmanın kullanılma sıklığına göre kişilik analizinin de yapılabileceği durumlar söz konusudur.

Jung sembolleri Freud'dan farklı yorumlamış ve sembollerin bilinen bir şeyi işaret etmediği, bilinen anlamları dışında sadece görünende bir benzerlik kurularak henüz analiz edildiği ve bilinmeye yakın bir yapıda olduğunu savunmuştur. Jung'un psikotik ve nörotik sanat ürünlerindeki semboller üzerine yorumları farklılıklar içermektedir. Ona göre insanoğlu büyük ölçüde tarihine bağlıdır. Bugünün veya dün insanı olmadığımızı, engin bir çağın insanı olduğumuzu savunur. Arketipleri ise deneyimden kaynaklanmayan, derinliği olan ve atalardan devralınan kalıtımsal miraslar olarak tarif eder. Jung'un bu arketipleri kolektif bilinçdışı ile açıkladığı, Freud'un ise arkaik miras olarak tarif ettiği görülmüştür. Arketipler bilince ses olarak yani ağıtlar aracılığıyla da çıkabilirler. İmgelerin Jungian yorumlanması sanat terapisine önemli katkılar sağlamıştır (Naumburg, 1950; Robins, 1976). Tıpkı bir annenin oğlunu yitirdiğinde kıyafetlerine sarılıp avunması gibi. Psikoanalitik görüş açısından sembol tanımının anahtar kısmı "bilinen dışsal bir uyarının yokluğunda akla getirilebilecek temsili/tasarımsal bir nesne" olduğudur. Ölen kişinin giysisi ele alınarak ağıt yakılması kişinin varlığını duyumsamayı gerektirir, daha sonra hatıralarda kalıcı bir etkiye dönüşür. Belirli anma günlerinde bilince alınan nesne, tekrar ortaya çıkarılarak böylece bireyin yok olması engellenir.

Psikoanalitik teoriye göre sublimasyon terimi, id'den gelen ilkel dürtülerin ego tarafından, içgüdüsel doyumunu doğrudan sağlamayan karmaşık davranışlara dönüştürüldüğü süreçleri tanımlamak için kullanılır. Bu dönüştürme sırasında zorunlu olarak toplumca kabul edilmeyen ilkel davranış, sosyal açıdan her zaman kabul edilebilir olmasa da bir kural olarak sosyal açıdan üretici olan ve egosyntonic karakterli aktivitelere yönelir. Yüceltme, karşıt enerji yükleri kullanarak bir savunma işlevi gören diğer mekanizmalardan ayrılır. Yüceltilen dürtüler, yapma bir yolla da olsa, çıkış yolu bulurlar ve başlangıçtaki dürtü gözden kaybolur, bu dürtünün enerjisi onun yerini alan şeyin enerji yükü için alınmıştır. Yüceltme basit bir zihinsel davranış değildir; birçok mekanizmayı içinde barındırır. Bu mekanizmalara, sembolizasyon, yerine geçme (displacement), itici enerjinin nötürleştirilmesi, özdeşleşme ve içselleştirme de dâhildir. Daima üç yönlü bir değişim söz konusudur; ilginin odaklandığı objeye, arzulanan

hedefe ve hedefe ulaşmada kullanılan enerjinin türüne dair değişimlerdir. Yüceltme her zaman vazgeçme unsurlarını da beraberinde getirir. Ancak libidina ve agresif dürtülerin doyurulması gerçekleştiği için kişide memnuniyet ve rahatlama vardır. Davranış ve mesaj özdeştir, karşılık otomatiktir ve bireysel bulgular için fırsat yoktur. Oysaki yüceltme, bazı ilkel ihtiyaçlar ve diğer daha karmaşık düşünceler ve hareketler arasında “sembolik bir bağ” oluşmasını sağlar. Endişe ve duygusal çalkantı durumlarında ego birçok savunmayı harekete geçirir. Böylece yüceltme diğer savunma mekanizmalarıyla bağlantılı olarak ortaya çıkar. Sanat terapide kişinin yüceltme yapabilme yeteneği gelişir. Libidinal ya da agresif dürtü yüklü yaşantılar ellerindeki bir becerileriyle onu törpüleyip egonun kabul edebildiği ifadelerle dönüşür.

Ağıtlarda yüceltme oluşması için, dürtünün ağıt yoluyla ortaya konması ve yön değiştirerek rahatlama sağlaması gerekir. Aynı zamanda kişi kendi eyleminin oluşturduğu ürüne yatırım yaparsa bu bir ilerleme sağlar. Preödüpal dönem kişilerde, neredeyse hala kendisi olan anne ya da yerine geçen kişiden empatik bir karşılık alma özlemi üretirken, başkaları tarafından gözleniyor olmanın verdiği bir öz-gurur duygusuna dönüşür. Bu durumda diğerleri kendisinden ayrı nesnelerdir. Bir ağıta yapılan narsistik yatırım kişinin bireyselleşmesine, önceki (çocuksu) göstermecî emellerinin kabul görmesi ihtiyacından ayrılmasına yardım eder. Savunma mekanizmaları kayıp karşısında kişiyi çatışmalara karşı korurlar, ancak bunu egoyu zayıflatmak pahasına yaparlar, böylece zayıflayan ego, uyum sağlayabilmek için gereken kapasitesini ve esnekliğini azaltır. Bölme/yarma (splitting): Bu savunma mekanizmasının klinik görünümünde, dış nesneler tümüyle kötü olarak bölünmüşlerdir ve belirli bir kişi hakkındaki tüm duygu ve düşünceler aniden ve tamamen tersine dönüşür. Diğer bir görünümü de kişinin, kendilik kavramındaki çelişkili durumlar arasında tekrarlayıcı gidiş-gelişleridir (Kernberg, 1984; Eren, 1998: 22-23).

Yadsıma (denial), inkar ve bölmeyi kuvvetlendiren bir savunmadır. Kişi kendisi ve diğerleri hakkındaki algılarının, duygu ve düşüncelerinin farkındadır ancak hafızasında buna ait bir duygu yoktur ve o anda bu duruma ait bir şey hissetmez. İnkâr, hastanın yaşamında ani, ciddi ve zorlayıcı bir gereksinim, tehlike ya da çatışma karşısında tam bir ilgisizliğin olması, anksiyete ve duygusal bir tepki hissedememesidir. Hasta, bilişsel olarak durumun farkındadır, ancak duygusal yanını yadsımaktadır. Ya da bütün bir

alandan hastanın sübjektif farkındalığı objektif yaşantısının dışında bırakılır ve böylece hasta, potansiyel çatışmalardan korunmuş olur.

Sınır duygusu oluşturma; zayıf ego sınırları, iç ve dış uyaranlara karşı kişiyi korumada yetersiz kaldığı için hastalar enerjilerinin çoğunu alt düzey savunmalar için harcar. Bu çaba daha çok iyi ve kötü uyaranları birbirinden ayrı tutmaya ve iyiyi korumaya yöneliktir. Ağıtlarda iyi ve kötü duyguların bir arada oluşu ve yok oluşu tefekkürle karşılayan konuşmaların olması durumu, yok oluşu kabullenerek sağlıklı bir sürece girmelerini kolaylaştırdığını düşündürmektedir.

Geçiş nesnesi; analitik literatürde İngiliz nesne ilişkileri ekolünden D. Winnicott tarafından tanımlanan geçiş nesnesi kayıp kişinin herhangi bir eşyasını onunla bağlantılandırarak temasta bulunma isteğidir. Birincil yaratıcı aktiviteler ile içe alınanların yansıtılması arasındaki yaşantının ara alanını tanımlamak için kullanılmaktadır. Psikoanalitik öğretiye göre geçiş nesnesi memeyi temsil eder. Ele alınan giysinin bir parçası da tıpkı meme gibi sembolik, bir kısmı nesnedir. Kaybın elbiselerini ele alıp üzerine ağıt yakma da bu durumda geçiş nesnesini aktif kullanarak ayrılma evresi işlevini yerine getirmiş olur.

Dışlaştırma: Serbest ya da yönlendirilmiş konulardan oluşan ağıt yakma, melodinin yönlendirici etkisiyle acının imgesini dışavurmaktadır. Kayıp yakını yok oluşu dinleyerek kabullenme sürecine girer ve daha az korkmaya başlar. Grup tarafından acı paylaşılır ve herkes kendi acısını aktarmaya başlar. Topluluk içinde yaşanan bu katarsis etki, içinde bir kayıp yaşayan herkesi etkisi altına alarak kolektif sağaltım sağlamaktadır.

Duyguları ifade etme: Duyguların ifadesinde öfkeyi beddua ederek, sevgiyi gösterme ise nesneye sarılarak belirtilir. Grupta bulunan kayıp yakınları belki daha önce bu duygularını belirtmemişlerdir ve bununla yüzleşme olanağı ilk defa bu ortamın etkisiyle sağlandığından duygularıyla yüzleşmeleri de sağlanmış olur. Tüm bu savunma düzeneklerinin iç içe aktarıldığı ve birbirine bağlı olarak geliştiği görülmektedir. Temel savunma mekanizmalarının çalışma özelinde ele alındığı bu bölümde, sadece ağıtlarda

görülen baskın savunma mekanizmalar ele alınıp açıklanmıştır. Taziye ortamında ve ağıt metninde görülen ve hissedilen mekanizmaları kısaca şöyle ifade edebiliriz:

4.2.1.1. Korku

Kutsal korku olarak nitelendirilen ve bilinçdışının derinliğinde arkaik imgelerde bulunan bilinçdışı bir fenomen olarak görülmektedir. Bireyde korkunun doğum öncesinden başladığını belirten Rank (2017), daha sonra ortaya çıkan tüm korkuların kaynağının bu hatırlamadığı bilinmezlikten kaynaklandığını iddia etmiştir.

Doğum Travması adlı kitabında Rank (2017); insan doğumunun travmatik olduğunu belirterek, hatırlanmasa dahi doğduğu andaki o sıkışmışlıktaki hezeyanın ilerde karşılaçağı benzer korkuların kaynağı olduğunu iddia etmiştir. Bu durumu şöyle açıklamıştır: İnsan kafası diğer memelilere göre daha büyüktür ve doğum esnasında önce kafa çıktığı için doğumu çok acılı ve korkuyla gerçekleşmektedir. Bu korkunun tarvmatik durumuna göre insanın gelişimiyle birlikte bazı karakteristik duygular ve düşünceler bu korkunun etkisine göre oluşmaktadır. Hatta davranışı belirleyen ve denetleyen de bu deneyimsel duygu ve düşünceler olduğunu savunmuştur.

Doğumda anneden ayrılık, bireyselleşmenin gerçekleşmesiyle korku olmaktan çıkıp yaşamsal bir enerjiye dönüşmektedir. Biriyle birleşme ise tekrar bireyleşmenin yitirilmesine neden olur ve ölüm korkusunu yaratır. Ölüm korkusunun farklı şekillerde üstesinden gelinebileceğini ve her insanda farklı şekillerde bir başetme yönteminin olduğunu belirterek insanı kategorileştirmiştir. İnsanları ortak yönleri bakımından üçe ayıran Rank, karakteristik özelliklerine göre tasnif etmiştir: Bireyleşmeyi yitirmeyerek, birleşme durumunda yaratıcı bir bütünleşme oluşur. Rank, bu tür kişilerin önemli olduğunu belirterek bu tür insanları artist olarak adlandırmış, bireyselleşmeyi yitiren fakat kendini de ihmal etmeyen insanları normal, diğer bağımlılık derecesinde ötekine bağlı olan ve kendini yitirmiş kişileri de nevrotik olarak betimlemiştir. Başarılı artist kategorisindeki insanların aynı zamanda nevrotik kateorisinde olan insanla benzer davranışları da olduğunu belirtir. Nevrotik ve artist kişilerin ortak yanını ise toplumdan kopuşun sıkıntılarını göze almalarında görmüştür. Artistin bu izole yaşamı tercih etmesi pek kolay değildir, o yüzden dengeyi sağlamak için çoğu zaman nevrotik davranışlar da

sergileyebildiğini belirtmiştir. Artist ürettikleriyle zaman zaman iyi ilişkiler ve iletişim de kurabilmekte ve yaşam-ölüm korkusu kutuplaşmalarına çözüm sunabilmektedir. İnsanın amacına ulaşmak için kahramanca yalnızlığı tercih etmesi tek başına yeterli değildir. Ancak düşündüklerini yaratıcı bir biçimde insanlara sunup kabul görmesiyle kişisel istemi yerine gelmiş ve kalıcı bir nitelik kazanmış olur.

İlkel geri çekilme, kaygı ve stres yaratan durumdan uzaklaşmayı ifade eder (McWilliams, 2013: 124). Rank'ın belirttiği gibi güvenli olan alana yani ana karnına bir nevi geri dönüşünü göstermektedir. Bu mekanizmaya başvuran kişiler gerçeği değiştirmeye kalkmaz, sadece gerçekten bir süre uzaklaşma davranışı sergiler. İlkel geri çekilme mekanizmasının diğer olgun savunmalara göre izah edilmesinin daha zor olduğu belirtilmiştir. Kayıp yaşayan insanda odaya kapanma veya kendi içine uzun süre kapanıp dış etkenlerden ve uyarıcılardan soyutlanma olarak görülebilir.

Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi adlı makalesinde Hökelekli (1991), geçmiş kültürlerden bugüne tekrarlayarak gelen ritüellerin, törenlerin ve ayinlerin gerçekleştirilmesinde, ilk dönem ataların yaşadığı korkunun etkisinin olduğu belirtilmektedir. Günümüz insanların ölümü düşünmeye zaman kalmayacak kadar kendini yaşam işlerine kaptırıp bu korkuyu maskeleymesi veya bastırması bu gerçeği değiştirmez. Bastırmayı içsel veya dışsal bazı sıkıntıların bilinçdışına itilerek uzaklaşılması olarak tanımlamıştır. Bu duygular genellikle basit olmamakta, tehlike yaratabilecek güçlü dürtüler olduğu öne sürülmektedir. Yaşanan travmatik yaşantıların bilinçdışına itilmesi ve bilince gelen engellenemeyen dürtülerin geri gönderilmesi durumu da bastırmaya örnektir. Kayıpla yaşanan olumsuz yaşantıların, duyguların kayıp yakınları tarafından akla gelmemesi bilinçdışına itildiğini gösteren bir durumdur. Ölümü sürekli düşünme, içine sindirmeye çalışma ve ölümle içiçe olma ya da şuurdan atma gibi eylemler de ölüm korkusunu ortadan kaldırmaz. Belirsizlik duygusu veren ölüm, bu yüzden en temel korkuyu oluşturmaktadır (Hökelekli, 1991: 155-158).

Poetika adlı kitabında Aristoteles (1987), şiir sanatının oluşumunu iki nedenle açıklamıştır: Birisinin taklit içtepisi olduğunu ve bu yeteneğin doğuştan ve öğrenilerek geldiğini belirtmiştir. Diğer ise harmoni ile ritmin doğal olarak oluşmasıyla, kısa cümlelerle ifadeyi güçlendirmek için oluştuğunu ve iki nedenin de ihtiyaçtan

doğduğunu belirterek şiir sanatının kökeni olarak açıklamıştır (Aristoteles, 1987: 17-18). Tragedyanın oluşumunu ise yine korkuyla bağlantılı acıma duygusunun da eşlik etmesi sonucu oluştuğunu ve ruhu tutkulardan temizlemek için yapıldığını belirtmiştir (Aristoteles, 1987: 22-23). Tragedyayı genel olarak kişilerin değil, onların hayatının mutluluk ve felaket içinde geçen eylemlerinin taklidi olduğunu belirtir. Tragedya ozanları, trans esnasında eylemde bulunan kişileri taklit ederek bu duyguya girdiğini belirtir. Tragedya sanatını zenginleştiren araçlar arasında geri kalan öğelerin en önemlisi müziktir. Buna karşılık tragedyada ozanlar, gelenekle gelen adlara bağlanırlar (Aristoteles, 1987: 31-32). Yani tragedyada olduğu gibi korku ve acıma duyguları uyandıran eylemleri taklit ederek sanatlarını geliştirirler (Aristoteles, 1987: 40). Korku duygusu saplantılı davranış ve gerileme mekanizmasını da devreye sokmaktadır. Bütün savunmaların korku kaynaklı olduğu belirtilir.

4.2.1.2. Suçluluk

Suçluluk duygusu, bastırılan ve toplum tarafından onaylanmayan dürtülerin imge yoluyla açığa çıkması sonucu yaşanan tedirginlik olarak tanımlanabilir. Kaybı sürekli anma ve ağlayarak anlamsız bir şekilde ağıt yakma da bir tür suçluluk duygusuyla gelişen saplantıya yol açabilir. Bu duygunun bertaraf edilmesi de gelenekle ortaya çıkan ve kolektif sağaltım da sağlayan kefaretle ödenmelidir. Suçluluğun kefaretle ödenmesi aynı zamanda suç olayını inkâr etmekle örtbas edilebilmektedir.

Ölüm Korkusunu Yenmek (Polis Çağırıyorum) adlı kitabında Yalom (2009), toplama kampında yaşamış olduğu bir travmayı yıllar sonra kendisinde beliren ölüm anksiyetesi ve suçluluk duygusunu yatıştırmak için yaşadıklarını ve rüyalarını aktararak kendisini tedavi ettiğini belirtiyor. Macaristan/Budapeşte gençlik anılarını ve ölüm ile burun buruna kaldığı tedirgin günlerini yıllar sonra hatırlayan Yalom, yaşadığı suçluluk duygusunu bastırdığını paylaşarak, bir nevi kefaret ödediğini belirtmek istiyor. Suçluluk duygusunun yaşadığı yerde (toplama kampında) insanlar öldürülürken ve yaralıyken müdahale edebileceği fakat etmediği pişmanlık duygusunun ağır bastığı için suçluluğun oluştuğunu düşünmektedir. Yalom masum olduğunu, yaşamasının kendisi için bile mucize olduğunu belirterek bir kefaret varsa ödemiş olduğunu belirterek kendisini rahatlatmıştır. Bastırılan her güdünün de eninde sonunda ortaya çıkacağını belirterek,

“oyun bittiğinde, oyun nasıl biterse bitsin, bütün taşlar aynı kutuya konur”, diyerek ölümün getireceği tedirginliğin bu anlayışla hafifleyeceğini belirtmiştir. Ölümü inkâr etmek korkusunu azaltmayacağından yaşamın getireceği mutluluğu yaşamaya engel olur. Hayatın gerçeği olan ölümle yüzleşmek ve kabullenmek, hayatımızın kalanını iyi değerlendirmeye yöneltir ve kalan her anın değerini bilmeyi gösterir.

Tragedyanın Kökeni adlı kitabında Thomson (2007), yaşamı bir kefaret olarak göstermekte ve tragedyanın kökenini olduğunu iddia etmektedir. İnsanın bazı suçlar işleyerek yaşama tabi olduğu miti üzerinden hareket etmiş ve Titanlara edilen haksızlığın bir cezası olarak ölümlü yaşamın insana verildiğini belirtmiştir. İnsanın bu cezayı kendi bedeninde taşıdığını, bedenin ruhun mezarı olduğu ve ruhun beden içine hapsedilmesinin de cezadan kaynaklı olduğu iddia edilmiştir (Thomson, 2004: 172). İlyada destanında Troyalı kadınlar Hektor’un cesedi üzerinde bir ağıt yakarlar. Kadınlar doğululara özgü bir ağıt söyleyerek bağırlarını dövüp, saçlarını yolarlar.

Aristoteles tragedyayı, katarsis olarak görmekte, acıma ve korku yoluyla suçluluk duygusunu bertaraf edip sağaltım sağladığını savunmaktadır. Platon ise toplumsal bakımdan bu tür eylemlerin özgür düşüncüyü engellediğini ve pasifliğe ittiğini belirterek tragedyayı gelişim önündeki tehlike olarak gördüğünü belirtmiştir. Hatta kendi devletinde tragedyaya ozanlarını kabul etmez. Tragedyanın toplumsal işlevleri olduğunu belirten Aristoteles ve toplumu kaosa sürükleyeceğini düşünen Platon’un tek birleştikleri noktanın tragedyadaki şiirin etkileyciliği noktasındadır

Katarsisin ilkel dönemdeki tabu bağlantılı olduğu ve ölü ritüellerinde banyodan ve bazı yiyeceklerden sakınma şeklinde tezahür ettiği belirtilmiş, yas işaretinin de siyahlar giyinme ve bazı yasaklara zorunlu uyma olduğu açıklanmıştır. Sağaltımın yaratma ile aynı yollardan yapıldığını, büyü sözlerle ya da hasta üzerine söylenen şarkılarla uyutucu etkisini gösterdiğini belirtmiştir (Thomson, 2004: 389-396). Suçluluk duygusunun bazı ritüelleri yerine getirmekle bertaraf edileceği birçok psikanalist tarafından dile getirilmiştir. Cenaze evine gelip tabut üstünde acısını ağıt ile dile getiren kişilerin tragedyaya eşlik ettiği ve ağladığı göz önüne alınırsa Aristoteles’in tragedyanın arınma, suçluluk duygusunu bertaraf etme ve toplumsal işlevini yerine getirdiğini söyleyebiliriz.

4.2.1.3. İnkâr-Bastırma

Farkına varılamayan ve cinsellik başta olmak üzere toplum tarafından kabul görmeyen duyguların yok sayılması anlamında kurulan bastırma mekanizmasının temelinde korku ve suçluluk duygusunun baskın olduğu Freud tarafından belirtilmiştir.

Bastırma, baskılama sonucu, bilinçaltının bir işlevi olarak istenmeyen bir durumun veya kişinin güdülenen bir unutma ile hatırlanmaması olarak tanımlanmaktadır. Kişi çevresinde meydana gelen bir tehlikeyi engelleyip yok edemezse veya tehlikeden kaçamazsa kişinin kullanabileceği tek yol bu tehlikeyi yok saymaktır. Belirli ruhsal süreçlerin, kişinin isteği dışında “bilinçdışında” tutulması ve bilince çıkmalarının önlenmesine “baskı”, uygun görülmeyen istek ve anıları bilinçten uzaklaştırma mekanizmasına da “bastırma” denir. Bastırma, kişinin bilincinde olduğu bir çatışma ya da üzerinde düşünmeyi bilinçli ya da yarı bilinçli bir kararla ertelemesidir (Geçkin 1981, Alexander, 1963; Aktaran, Tuzcuoğlu, 1995). İnkâr etme de bastırmanın başka bir dönüşümü olduğundan bastırma mekanizması içinde verilebilir. İnkâr, istenmeyen olayların kabullenilmemesi ve yok sayılmasıdır. Bu mekanizma bireyin farkındalık düzeyini düşüren ve gerçeği manipüle eden en tehlikeli mekanizma olarak görülmektedir. Gerçeğin inkâr edilmesi ağır psikolojik vakalarda görülen semptomlardandır. Kaybın yaşandığı ilk zamanlarda görülen bir duygudurumu bozukluğudur ve acı hafiflediğinde ortadan kalkar.

İlkel savunmalardan olan ve uzun vadede kullanıldığında kişilik bozukluğuna yol açacağı düşünülen bu mekanizmanın travmatik bir durumun yansıması olarak ortaya çıktığı belirtilmiştir (McWilliams, 2013: 126). Bu savunmayı kullanan insanlarda gerçeği değiştirme veya gerçekten uzaklaşma gibi bir durum oluşmaz çünkü gerçeği yok sayarlar. Kaybın ilk duyulduğu anda hemen herkeste ortaya çıkan bir duygu olarak görülmektedir. Olağan kaygı yaratan durumların inkârı yas tutmayı reddederek başlar, manik olan bu durumda aynı zamanda polyannacılık şeklinde telafi etme etkisi söz konusudur. Kaybı duyan en yakını, kaybın kendisinde yarattığı şok etkisiyle kaybı inkâr eder fakat aniden kısmi felç geçirerek veya dili tutularak bu durumu bedenselleştirebilir.

Kur'an'da Psikolojik Savunma Mekanizmaları adlı makalesinde Bayram (2018), bastırma mekanizmasının toplum tarafından onaylanmayacak ve bireyde öğrenildiği takdirde gerginlik yaratacak nahoş dürtülerin bilinçdışına itilmesi olarak tarif etmiştir. Elbette sadece cinsellikle ilgili veya saldırganlıkla ilgili dürtüler söz konusu değildir. Bireyin ölümü bilmesine rağmen hiç ölmeyecekmiş gibi davranması bu duygunun bastırıldığını gösteren önemli bir korku kaynağıdır. Temel bir mekanizma olan bastırma diğer mekanizmaların da devreye girmesine sebep olur. Neden bulma, mantığa büründürme, yer-yön değiştirme gibi mekanizmaların bastırma temelli yön değiştirdiği söylenmektedir. Kabul edilebilir mekanizmalara dönüştürülen bastırma, bilinçdışı işleyen baskın bir mekanizmadır. Ruhsal durumunu haklı göstermek kaydıyla hayal kırıklığını bertaraf etme gücünde olan bu mekanizma ile özdeşleşme sağlanabilmektedir. Mümin insanların özdeşleşme ve yüceltme ile manevi olarak istifade etmesi tavsiye edilmektedir. Bayram (2018)'in belirttiği gibi, Kur'an insanın eylemlerini toplumsal kurallara uyarak oluşturması gerektiğini telkin eden ve iç huzuru sağlamasına destek olan bir öğretiler kitabıdır. Dolayısıyla muhatabı insandır ve bu nedenle insan davranışlarını konu alan psikoloji bilimiyle Kur'an ilimlerinin yakın bir ilişki içerisinde olması, Kur'an ayetlerinin psikolojik olarak yorumlanmasının da önünü açacaktır.

Freud'dan Lacan'a Psikanaliz adlı kitabında Tura (2012), Freud'u, toplumun başlıca ritüellerinin ve etkinliklerinin amacını sadece cinsellikle bağdaştırmış olmasından ve ensest yasağını bu cinselliğin yanlış yöne kayması ile açıkladığı için eleştirmiştir (Tura, 2012: 19). Toplum bu doğal olan dürtüleri baskılarken bilinçaltına bastırılan arzuların hedef aldığı nesnelerin yerine nesnesiz kalan enerjisi için başka nesneler koymak zorundadır. Bu durumda “toplumsal yüceltmeler” oluştuğunu ve bastırılmış bu dürtülerin ve arzuların yerini toplumca kabul edilebilir durumlar aldığını belirtmiştir. Yüceltmeler sanrısız bir doyum sağladığından Freud'a göre din de bu işlevi yerine getirmektedir. Bu yorumlama süreci, gerçekliğin rahatsızlık verici yönlerinin gizlendiğini ve kabul edilebilir başka yönlerle dönüştürüldüğünü gösterir. Freud, asıl gerçeklikten uzaklaşmanın aslında bilinçte kaldığını, onun duygusal etkisinin bastırıldığını belirtir. Mistik duygu ve durumların aktarıldığı ve anlam yüklendiği bu

süreçte, ölüm ve ölüm gerçeğinin sert, acımasız ve korkunç tarafı örtbas edilebilmektedir.

4.2.1.4. Yansıtma, İçe Atma, Yansıtma Özdeşim

Bu mekanizmada, kişinin sahip olduğu olumsuz özellikler yön değiştirilmek kaydıyla başkasına yüklenir. Ego tarafından yönetilen bilinçdışı bir yapı olmasına rağmen verdiği etkiyle bilinci rahatlatan bir işlevi vardır. Callak (2019), kayba karşı suçluluk duygusu yaşayan birinin taziye ortamında duygusunu başka birine yüklemesi, yani günah keçisi arayarak rahatlama sağlama durumu da söz konusu mekanizmanın işlevlerinden biri olduğunu belirtmiştir.

Yansıtma & İçe atma & Yansıtma Özdeşim

Bu üç mekanizma da birbirine yakın anlamları dolayısıyla birlikte verilmiştir. Yansıtma içten gelen bir durum dıştan yansıtılmış gibi bir algı yaratır. Çok yoğun kullanıldığında bireyde paranoid kişilik özelliği gösterebilir (McWilliams, 2013: 133). İçe atma ise tam tersi dıştan gelen bir durumun içten geliyor gibi algılanmasıdır. Çocuğun ebeveyniyle özdeşim kurması veya daha yoğun ve gerçekdışı karşılığı ise ebeveynin çocukla özdeşim kurması ve kendi benliğinin bir parçası gibi görmesidir. Yansıtma özdeşim mekanizması ise diğer iki mekanizmanın birleşiminde oluşur. İçe atılan duyguların karşısındakinde varmış gibi düşünme ve kendi düşüncelerini ona maletme durumudur. Bu özdeşim zamanla gerçekliğe de dönüşebilir, yani kişi içe alıp yansıttığı kişiyi karşısındaki kişide görmeye başlayabilir. Bir insanın kanıt olmaksızın başkasına olumsuz özellikler yakıştırması ve kötü niyetler beslediğini belirtmesi gibi yakıştırmaların yapılması bu mekanizmanın işlediğini göstermektedir.

Bu suçlamanın asılsız olması, düşmanca tutum ve davranışa yol açmaktadır. Bu yansıtmanın kaynağı kişinin kendisinden çıkar ve özsaygıyı artırmak, hayali egemenlik kurmayı ve belirsiz anksiyeteyi belirli bir dışsal tehdide yöneltmeyi, uyuma yönelik işleyişi sağlamayı kolaylaştırır. Önyargı, kıskançlık bir günah keçisine yönelme, paranoid delirler ve çeşitli biçimde kültürce onaylanan dışsallaştırmalar, tehdit karşısında yansıtma içeren savunmalardır (Eren, 1998). Kaybın oluşmasında kayıp

kişiyile husumetli kişiler bu durumda suçlanır ve tüm bu olumsuzluklardan sorumlu kişi olarak görülmeleri, düşmanca tavırların oluşmasına da sebebiyet verir. Ağıtlarda sıklıkla karşımıza çıkan bir mekanizmadır. Sorumlu kişiler adlarıyla belirtildiği için töre cinayetlerinin bitmediği olaylara neden olmaktadır. Hem yansıtmada hem de içe-atmada kendilik ile dünya arasında bir psikolojik sınırın eksikliği söz konusudur. Kaybın acısıyla etrafındaki kişileri suçlayan ve kendi içindeki pişmanlık, suçluluk duygularını hafifletmeye çalıştığının farkında olmadan saldıran acılı kişilerin kullanmış olduğu bir mekanizmadır (McWilliams, 2013: 132). İçe atmada ise korku veya suistimal koşulları altında kişilerin, kendilerini suistimal edenlerin niteliklerini benimseyerek yaşadıkları korku ve acıyla başa çıkmaya çalışacakları, doğal gözlemler ve ampirik araştırmalar sonucunda ortaya çıktığı belirtilmiştir. İçe-atmanın psikopatolojiye yol açabileceği başka bir durum da yas ve yasin depresyonla ilişkisiyle bağlantılıdır.

Birilerini sevdiğimizde veya birilerine derinden bağlandığımızda onları içe-atarız ve onların içimizdeki temsilleri kimliğimizin bir parçası haline gelir. Ölüm, ayrılık veya reddedilme gibi nedenler sonucunda, imgesini içselleştirmiş olduğumuz kişilerden birini yitirirsek, o kişinin hayatımızda artık bulunmamasından dolayı çevremizin yoksullaştığı duygusunu hissetmeyiz yalnızca, aynı zamanda bizim de azaldığımızı, kendimizin bir parçasının da ölmüş olduğunu düşünürüz. İçsel dünyamıza bir boşluk veya kimsesizlik duygusu hâkim olur. Ayrıca yitirilmiş nesnelere tutunmayı bırakmak yerine, bu nesneleri bir şekilde geri getirmeye odaklanmışsak eğer, hangi yaptığımız hata veya işlediğimiz günah onları bizden uzaklaştırdığı sorularına takılıp kalabiliriz. Genellikle bilinçdışı olan böyle sorulara takılıp kalma, bireyin gerçekleştirmek istediği gizli arzudur. Yitirdiklerimizi geri getirmek ve bu arzuya göre, eğer neyi yanlış yaptığımızı anlayabilirsek, bu yanlış düzeltme şansının olabileceği ve geriye dönelebileceğinin düşünülmesidir.

Yas tutmaktan kaçınıldığında, bilinçdışı özeleştirisi bu şekilde yas tutma sürecinin yerini alır. Freud (1917) yas tutmayı, “nesnenin gölgesinin egonun üzerine düştüğü” (1917: 249) bir yitirme durumunu yavaş yavaş kabul etme olarak betimlemiştir. Bir insan, imgesi içe-atılmış sevdiği birinden zaman içinde içsel olarak ayrılmayı başaramadığında ve bunun sonucunda başka insanlara duygusal açıdan yatırım yapamadığında (böyle bir yatırımın yapılabilmesi yas tutma sürecinin işlevidir), azalmış, değersiz, tükenmiş ve

yoksun hissetmeye devam edecektir. Bir insan, içe-atmayı, kaygıyı azaltma ve kendilikte sürekliliği koruma amacıyla devamlı olarak kullanır ve bu şekilde geçmiş hayatının artık onu beslemeyen nesneleriyle psikolojik bağlarını korursa, bu insan karakter yapısı açısından depresif olarak değerlendirilebilir. Melanie Klein (1946) “yansıtma özdeşim” savunma süreci hakkında yazan ilk analisttir. Bu mekanizmanın içsel olanla dışsal olanın ayırt edilemediği bir durumu gösterdiğini belirtmiştir. Acısını ve kaygısını başka birilerinde varmış gibi gösterme çabasını ifade eden ve bunu özdeşim kurarak yani inanarak anlatan kişilerin başvurduğu bir savunma mekanizmasıdır.

Özdeşim kurduğu kişide belirtilen nitelikler ortaya çıkarsa, kişi kendini gerçekleştiren kehanet dolayısıyla rahatlayacaktır. Örneğin, yansıtılan ve özdeşim kurulan deneyimler sevgi ve neşe dolu duygulanımları içerdiğinde, bir grup içinde herkese olumlu duygular yayılabilir. Diğer kişilere yansıtılan ve özdeşim kurulan deneyimler olumsuz olduğunda bile bu süreç, kesintisiz ve yoğun şekilde sürmezse ve daha olgun türde başka kişilerarası süreçler tarafından yumuşatılırsa çokça bir zararı olmaz (McWilliams, 2013: 137).

4.2.1.5. Mantiğa Bürünme, Akılcılaştırma, Ahlaklaştırma

Rasyonelleştirme olarak da bilinen mantığa bürünme, olgun bir savunma mekanizması olarak bilinmektedir. Bireyin gerçekleştiremediği davranış ve eylemlerine makul sebepler yaratma biçimidir. Toplum içinde “bahane bulma” olarak tabir edilen durumun, birey tarafından gerginliğini bertaraf etme yöntemi olarak görülmektedir. Bilinç ve bilinçdışı sürecin birlikte işlediği bir mekanizma olduğunu düşünmekteyiz. Toplum ve aile baskısı üzerinde olan bireylerin (özellikle kadınlar) sık sık kullanmak zorunda olduğu ve doğduğu andan itibaren bu baskının getirdiği gerginliği bu sayede atlattığı bilinen bir gerçektir. Sürekliliği halinde nevrotik bazı durumların ortaya çıktığı, hayal (fantezi) ile desteklenip dürtülerin boşalmasını sağladığı da belirtilmektedir. Bunun yanında istenmeyen bazı durumlara bilinçli çarpıtmalar yapmak kaydıyla rasyonel bir zemine yerleştirilmesidir. Kişinin kendisi tarafından farkedilmesi zor olan ama başkaları tarafından kolaylıkla görülen bir çarpıtmadır. Günlük hayatta yapılması istenmeyen işlerde bahane uydurulması çok sık rastlandığına işarettir (Tuzcuoğlu, 1995). Diğer bir çeşidi de akılcılaştırma. İstenmeyen ve stres yaratan bir durumu kendi lehine çevirip

mantığa büründürerek kullanma durumudur. Akli selim işleyen bu mekanizmada, birey en az zararlı olumsuz durumdan çıkmayı başarır. Örneğin, kaybın yaşandığı sürecin uzaması sonrası bazı yakınlarının veya uzak kişilerin “ölenle ölmmez”, “öldü kurtuldu, hayat bir cehennemdi onun için zaten”, ya da “hayırlısı buymuş” demeleri buna örnek gösterilebilir. Diğer bir örneği de ahlaklaştırmadır. Dini başetme yoluyla, olmayan rivayetlerle olumsuz durumu/duyguyu bertaraf etme ihtiyacıdır. Genelde dinle ilgili obsesif yapılanması olan danışanlarda da sıklıkla karşılaşılabilen bir savunmadır. Kişi yaptıklarını, olması gereken ve ahlaka uygun olarak görme eğilimindedir. “Takdiri ilahi, Allah ne yazmışsa o olur” gibi sözler bu mekanizmaya örnek verilebilir. (McWilliams, 2013: 152).

4.2.1.6. Karşıt Tepki Kurma

Bu mekanizma hissedilen duyguların tersini davranışa yükleyerek yansıtmadır. Çocuklarda sıklıkla rastlanan bu durum yetişkinlerde de aynı sıklıkla görülebilmektedir. Sevmediği bir arkadaşını gördüğünde konumundan ötürü çok seviyormuş gibi sarılması buna örnek verilebilir. Ya da tam tersi, çok sevdiği birini kaybetmemek için dövme kaydıyla acı çektiren ve korkutan bir adamın davranışında olduğu gibi gösterilebilir. Kayba kendilerini yalnız bıraktıkları için aslında kızgın olan en yakınları, bu duyguyu gizleyen ve fakat ağıt yakılırken veya ağlarken kendisine karşı sevgi dolu olduğunu belirten yakınlarının bu mekanizmayı sık kullandığı gözlemlenmiştir. Ayrıca Anna Freud’un “tersine inanma” dediği bu savunma, istenmeyen dürtünün tersine çevrilmesidir.

Suçluluk duygusu yaratan istekler bilinç dışından taşarsa bazen ters tepki olarak toplum içinde yer edinebilmek için kullanılabilir. Bilinçli tutum ve davranışlara dönen bu cinsellik ve saldırganlık kökenli durumlar, bireyi toplumsal alanda korumaktadır. Düşmanlık duyguları sevgiye, saldırganlık sevecenliğe, cinsel istekler de ahlak savunuculuğuna dönüşmektedir. Böylece gerçek duygular bilinç düzeyinden uzak tutulmuş olur (Tuzcuoğlu, 1995). Bu mekanizmanın yaygın tanımı ise, bir olumsuz duygulanımın olumlu hale veya bir olumlu duygulanımın olumsuz hale döndürülmesi şeklinde açıklanır. Örneğin, nefretin sevgiye veya özlemin küçümsemeye veya hasedin beğeniye dönüşmesi, günlük hayatta yaşanan birçok etkileşimde tespit edilebilir

(McWilliams, 2013: 160). Yadsıma, aksi geçerliymiş gibi yapma (negation), bastırma ve tepki oluşturma gibi klasik savunmalar bu savunma kapsamında düşünülmüştür (Eren, 1998: 55-56). Ya da tam tersi de kendine çevirme olarak görülebilir. Bu savunma kapsamında, öz saygıya yönelik algılanan tehditlerin azaltılması amacıyla gerçekliği dönüştürmek için kendini cezalandırıcı manevralar öngörülmüştür. Bireyin önce bozduğu daha sonra pişman olup onarmaya çalıştığı tüm durumlar için kullanılabilir. En bariz örneği çok sevdiği bir eşyasını yere vurup kıran daha sonra toplayıp tamir eden kişinin gösterdiği durum gibi somutlanabilir. Çocuğuna kızıp döven ebeyvenin de durumu aynı, bir oyuncak alarak hatasını telafi edebilir. Bu kadar basit olmayan durumlar da söz konusudur, çok sık kullanıldığında obsesif kompulsif bozukluğun temel mekanizmasıdır. Beddua edip sonra “tövbe estağfrullah” diyen kişinin içinde bulunduğu durumu gösterebiliriz. Birçok dinsel ritüelde bir yapıp-bozma işlemi bulunur. Düşünce düzeyinde işlenmiş olanlar da dâhil olmak üzere, her türlü günahın veya suçun kefareti ödeme çabası evrensel bir insan itkisidir (McWilliams, 2013: 155).

Kendine karşı döndürme/Kendine yöneltme: Yaşanan her olumsuz durumu kendine bağlayarak özeleştiril davranmayı gösterir. Fakat aşırı kullanımda depresif bir kişiliğe dönüşebilir. Böyle durumlarda halk arasında “uğursuz” sözüyle kişiyi damgalama vardır. Bir gelin bir eve ayak bastığında yakın birileri vefat ediyorsa o gelinin ayağı uğursuzdur ve aşağılanarak evden gönderilmesi sağlanır (McWilliams, 2013: 158).

Kendine yöneltmenin en aşırı hali ise intihar olarak gösterilmektedir. Dayanılmaz bazı acı ve değiştiremeyeceğini düşündüğü olaylara tepki olarak ya da bilinçdışı dürtüleri olan saldırganlığın dış nesneye yöneltilemediği durumlarda kişinin kendine yönelmesi olarak tanımlanır (Öztürk, Uluşahin, 2016: 71). Kayıp sonrası yaşanan en yoğun duygudur. Kişinin yanaklarına vurması, kendini yerden yere atması ve ölmek istemesi gibi belirtiler, bu savunma mekanizmasına örnek gösterilebilir. Kaybın aniden aralarından ayrılması, kayıp yakınlarının öfkesine yol açabilmektedir. Kayba kızgın olan kişilerin kayıptan sorumlu olduğunu düşündükleri kişilere saldırması, bu durumun göstergelerindendir. Otorite kabul edilen kişilere karşı yapılamayacak eylemlerin, kişinin kendine yöneltmesi aynı zamanda yön değiştirme mekanizması olarak görülebilir.

4.2.1.7. Telif (Ödünleme)

Engellenen ve doyurulmayan içsel ve dışsal isteklerin, yerine başka nesnelerin konularak giderme, tedirginliği ve yaratılan gerginliği üzerinden atmaya ödünleme denmektedir. Yani ulaşamadığımız bir isteğimizi başka bir şekilde yerine getirmek için hedef değiştirme yönüne gidilmesi olarak tarif edilebilir. Bir alandaki başarısızlığın doğurduğu eksiklik ve aşağılık duygularının başka bir yönde başarı sağlayarak ortadan kaldırılmasıdır. Kişinin ilk hedefinin kendi gücünden kapasitesinden fazla olması durumunda, ödünleme durumuna gidilmesi yani hedef değişikliği yapılması olumlu bir hal almaktadır. E. Kübler-Ross bu mekanizmanın tüm her şey olup bittikten sonra Tanrı ile hesaplaşmada çaresiz, daha uyumlu ve teslimiyetçi bir duygunun da yattığını belirtmektedir. Durumu kabul eder ve razı gelirsek belki Tanrı sesimizi duyar ve bize acır gibi, isyandan teslimiyete giden bir duygudurumuna evrildiğini belirtmiştir.

Hayatta istediği gibi başarılı bir geçmişe sahip olamayanların bunu toplum içinde kabul görecektir başka bir şekilde telif etmesi olarak yorumlanabilir. Kadınlığın verdiği geç kalmışlık dolayısıyla kadın olarak çocuk doğurup, beslemek ve ev hanımlığı gibi toplumca kabul gören davranışsal durumlar oluşturma da telif etme mekanizmasına girdiği, kendini eksik ve yetersiz görmesi ise çocuklarının başarılı olması için uğraşmasına çalışması da hem telif etme hem de yer yön değiştirme olarak görülmektedir. Kayıp yaşayan kadınların bütün libidolarını yaşayan çocuklarına yatırması ve onların iki insan potansiyelinde güç kazanması için uğraş vermesi de bu mekanizmanın işlediğini gösterir. Okur-yazar olmayan toplumlarda çok göze çarpan bu durum, kadınların farklı şekillerde kendi aralarında rekabetine de dönüşmektedir. Gerek çocuklarının iyi istikbali üzerinden gerekse de kendi meziyetleri üzerinden bir yarış görülmektedir. Kendi meziyetleri üzerinden yapan ve bunu en iyi telif edenlerin ağıtçı kadınlar ve mevlidhan kadınlar olduğu gözlemlerimiz arasındadır.

Yalıtma, telif etme mekanizmasıyla işleyen bir süreci göstermektedir. Bireyde kaygı ve endişe yaratan durumlar ayrıştırılarak her birindeki öneme göre çözülmesi durumudur. Yalıtmanın diğer bir riski olumlu duyguların da bu sırada görmezden gelinmesi ve doyurulmamasıdır. Aşırı kullanımında obsesif bozukluklara neden olabileceği vurgulanmıştır. Profesyonel olan ve meslek olarak ağıtçılığı yapan ağıtçı kadının kendi

yakını öldüğünde ağıt yakabilmesinde olduğu gibiyalıtma kullanılarak mesleği, görevi yerine getirme durumu örnek gösterilebilir.

Ayrıca, Eren'in (1998) çalışmasında sınıflandırılan savunma mekanizmalarından; Nesneye Yöneltilme kategorisi, algılanan dışsal tehditlere egemen olma veya yüzleşmenin acı verdiği çatışmaları örtmek amacıyla ortaya koyulan, doğrudan veya dolaylı saldırganlıkla ilgilidir. Bu savunma biçimi aşırı yakınlığa, bağlanmaya veya bağımlılığa karşı gelişen bir savunmadır. İlkel bir savunma olarak sayılmakta ve olgun savunmaların işe yaramadığı durumlarda ortaya çıkmaktadır. Yer değiştirme ile benzerlik taşıdığı görülmüştür. Eyleme koymada ise sıkıntı veren dürtü ve başedilemeyen duygu, düşüncelerin konuşarak veya fiziksel aktivite yoluyla boşalırma dönüşmesini sağlamaktır. Örneğin acı çektiğini ifade etmek için kişinin ağlaması, çılgılık atması, kendini yerden yere vurması veya saç-baş dağıtması buna örnek verilebilir.

4.2.1.8. Özdeşleşme (Özdeşim Kurma)

Acı veren durumların içe atılarak özdeşim kurulması aynı zamanda iyileşmenin de belirtisidir. Sevilen bir nesneye yatırılan libidonun kişinin içine atarak kendine dönüştürmesidir. Genellikle çocuklarda sevilen ebeveynin taklit edilmek kaydıyla onun gibi olmak istemesiyle dışavurulur. Kayıp olanın fiziksel özellikleri taklit edilerek ve onun gibi konuşularak da özdeşim kurulup hafızada onunla ilgili bir yer açılması sağlanır.

Bireyin üyesi olduğu sosyal grupla kurduğu bağa özdeşleşme denir. Grupla özdeşleşme birbirine bağlı üç boyuttan oluşmaktadır. Bunlardan birincisi, kişinin kendini belli bir grubun üyesi olarak görme ve sınıflandırmasıdır. İkincisi, kişinin o grubu anlamlı bulması, önemsemesi ve ona değer vermesidir. Üçüncüsü ise, grubu kendi yaşamının önemli bir parçası olarak görmesi anlamına gelen gruba bağlılıktır (Ellemers, Kortekaas ve Ouwerkerk, 1999). Özdeşleşmenin, hem benlik hem de gruplararası etkileşimde grup üyelerinin birbirleriyle ilgili duygu, düşünce ve davranışlarının şekillenmesi açısından oldukça önemli sonuçlara sahip olduğu bilinmektedir (Abrams ve Hogg, 1998; aktaran, Kavadar, 2021: 77). Bu noktada bireyin neden bir gruba ait olma ihtiyacı içinde olduğu sosyal kategorizasyon yaklaşımı temelinde açıklanabilir. Ayrıca bireylerin sosyal

dünyalarıyla ilgili öznel belirsizliği azaltıp toplum içindeki yerlerini bilme amacıyla güdülendikleri ile belirtilir (Hogg, Abrams, Otten ve Hinkle, 2004). Dolayısıyla bireyin aidiyet ihtiyacının temelinde bireyin yaşamda algıladığı belirsizliği azaltma isteği olduğu söylenebilir (Kavadar, 2021: 78). Sosyal Kimlik Kuramı'na göre özdeşleşme, bireyin kendisini birtakım sosyal kategoriler dâhilinde değerlendirmesine bağlı olarak meydana gelen benlik yitimi olarak belirtilmektedir (Roccas, Sagiv, Schwartz, Halevy ve Eidelson, 2008). Ancak burada bahsedilen benlik yitimi insandışılaştırma değil sosyal kimliğin belirginleşerek kişisel kimliği gölgede bırakmasıdır. Dolayısıyla bireyin bilişsel olarak yapmış olduğu gruplandırılmalar, benlik kavramını da oluşturmaktadır. Sosyal kimliğin oluşmasını bu temel görüşlere bağlayan Turner, bu sayede grup bilincinin oluşup, aitlik duygusunu da geliştirdiğini öne sürer.

Özdeşimin görüldüğü birçok durumu; kaygı, üzüntü, utanç veya başka acı verici duygulanımlardan kaçınma ihtiyaçları veya tehdit altındaki kendilik-uyumu ve özsaygı duygusunun güvenliğinin yeniden sağlanması ihtiyaçları tarafından güdülenmiş olarak görürler. Olgun bir savunma mekanizmasıdır fakat diğer mekanizmalar gibi aşırı kullanıldığında bozukluklara dönüşebilmektedir. Kaybedilen nesne ile özdeşim, genellikle psikolojik gelişimin ilk basamaklarında yer alır. Kaybedilenle olduğu gibi kaybedilenin yerine yaşayan birini koymakla da boşluğu telafi edilebilmektedir. İnsanların yeni sevgi nesneleriyle özdeşim kurması ve enerjilerini yeni nesneye yatırmaları, duygusal acıların hafiflemesini sağlamakta ve psikoterapi sürecinin başladığını göstermektedir (McWilliams, 2013: 165-166).

4.2.1.9. Hayal Kurma-Düş Kurma veya Fantezi

Düş kurma da denilen bu mekanizma aracılığıyla, bilinçdışında işleyen ve dürtüsel olan isteklerin doyurulmasına yöneliktir. Çok işlevsel olan bu mekanizma, neredeyse tüm sağlıklı insanlarda da görülen ve yaratıcılığa dönüşme potansiyeli olan bir mekanizmadır. Sanatçıların da kullandığı bu mekanizmanın yeni tasarımların oluşmasını destekleyen bir yapısı vardır (Öztürk, Uluşahin, 2016: 75). Kaybın kabul edildiği, cennette olduğunu düşünme duygusu bir tür düş kurma olarak yorumlanabilir. Ya da kaybın aralarında artık olmadığını düşünmenin acı verdiği durumda, suçluluk duygusuyla oluşan kaybı düş kurarak kurtarma ve aralarında olduğunu görmedir.

Freud ve Jung, tanınmış kişilerin eserlerinden yola çıkarak bilinçaltında işleyen bu tasarımın nasıl işlediğini saptamıştır. Jung, analitik görüş ile bilinçdışı, bilinç, rüyalar, hayal kurma, dikkat gibi konular üzerinde yoğunlaşır. Hayal kurma ya da fantezi dediği durumdan sanat eserlerinin çıktığını savunur. Ağaçların ağaçları yakarken olağanüstü duygudurumlarını yansıttıkları biliniyor. Doğaçlama olan bu türlerin gerçek sanat eseri olduğu da doğaçlamanın özünden kaynaklandığı belirtiliyor. Tekrarında aynı şekilde yakılamamasının, onun özgünlüğünü ve o anda ortaya çıktığını belirleyen önemli niteliğidir. Fantezi oluşumu da savunma mekanizması olarak önemli işlevler yüklenmektedir. Özellikle taziye ortamlarında kaybın yakınının avutmak için söylenen sözlerden başlanarak ağıt içinde kişiyle ilgili nitelik ve gittiği yerle ilgili kurgulanan olay akışının fantezi oluşumunu desteklediğini göstermektedir.

Fantezinin simgeleştirme yoluyla oluştuğu ve bilinçdışı olduğu başta Freud olmak üzere birçok psikanalist tarafından dile getirilmiştir. Ernest Jones'a göre de gerçek simgeleştirmeler; baskı yaratan dürtüler ve baskılayıcı eğilimlerin çatışmasından doğarak intrapsişik olarak görülen bu çatışmanın bilinçdışı olduğu ve simgeyle görünür hale gelerek yüceltildiği öne sürülür. Algı ve duygu dünyası, içinde bulunan sosyal bağlam aracılığıyla gelişen ve sürdürülerek yaşamda yer edinen insanın tarzını da ortaya koyar. İnsan doğar doğmaz bu algıyı gözlemleyerek kullanır. Başlangıçta kişi ve eşyaları henüz anlamlı şekiller olarak değerlendiremez, sadece görüntüler olarak kaydeder. Tanıma ile birlikte belirli kişi ve eşyalara, ötekilere göre özel anlamlar yüklenir. Eşyalar, kişi ve nesneler, özelliklerine ve önemlerine göre derece derece bilinçaltına girerler. Bilinçaltında bu nesnelere farklı anlamlar yüklenerek gerçekliğin katı görünüşünden sıyrılarak psişeyi rahatlattığı belirtilmiştir. Bireye ya da eşyaya yüklenen bu özel anlamlar kişinin fantastik duygudurumunu da belirtmektedir. Kaybın kıyafeti ortaya atıldığında her bir eşyası ve kıyafeti hafızaya özenle yerleştirilmek için tek tek ele alınıp koklanır ve gözyaşlarıyla birlikte elden ele dolaşılır. Freud buna son dakika nesneleri adını vermiştir. Daha sonra bir yoksula tüm eşyası verilir ama hafızada özenle onlar durmaktadır, her ağıt yakıldığında onlar da ağıtın bir dörtlüğünde anılır. Ve bir gün kaybettikleriyle kavuştuklarında o kıyafetle onlara görüneceklerdir.

Tümgüçlü kontrol mekanizması adı altında literatüre giren bu mekanizma, ilkel bir mekanizma olup, tek gerçekliğin kendisi ve gücü olduğunu düşünen ve olumsuz olayların, kendisinin ancak müdahale ederek düzelebileceğini savunan bir mekanizmadır. Bu mekanizmanın fazla kullanılması ile çevredeki insanlar da kontrol altına alınır dolayısıyla bütün yaşam değerleri ve insani yaklaşım tek elden yönetilmeye başlar. Bu durum psikopati olarak değerlendirilen ciddi bir rahatsızlığa da davetiye çıkarır (McWilliams, 2013: 128-129). Bu tür kişiler; kurnazlık, uyarıcı yaşantı veya tehlikeyi sevme ve öncelikle kendi nüfuzunu hissettirmenin diğer konuları geri planda bırakmayı gerektirdiği işlerde sıkça görülürler. Kaybın geri geleceğine inanılır ve kayıp yaşayan kişi yeterince iyi davranışta bulunursa mistik güçleri sayesinde kaybettiğiyle tekrar eski yaşantısına devam edeceğini düşünerek rahatlamasına yol açtığı gibi bireyin bu mekanizmayı çok fazla kullanması durumunda ciddi bir anksiyetik saplantının ortaya çıkması da gözardı edilmemesi gereken bir durumdur.

Düşlerin Yorumu'ndan Ziya Paşa'nın Rüya'sına: Bir Savunma Mekanizması Olarak 'Fantezi' adlı makalesinde Tek (2017), fantezinin kullanılış sıklığı ve amacına göre kişide normal veya anormal olarak tanı konulacağını belirtmiştir. Ziya paşanın Rüya adlı kitabında kurulan düşlerin nasıl bir şekil aldığı, psikanalitik ego-savunma mekanizmalarının işlerliği ve fantezinin yaratıma dönüşen hikâyesi ele alınmıştır. Dürtüsel olan arzu ve isteklerin düş kurarak tatmin edilmesi sık rastlanan bir durumdur (Freud, 2011: 30). Bu mekanizmanın etkisinde kalıp gündüz düşüne dönüşmesi ile narsistik bir durum ortaya çıkar ki bu durum da kendilik değerini korumak için gereklidir (Kernberg, 2006: 208). Bu mekanizmanın diğer bir işlevi yaşanan olumsuz duyguların yanında ben'in örselenmesini engellemek içindir. Freud, bu mekanizmanın gerçeği yadsıdığı ve isteklerin gerçekleştirilmesi yönünde kullanıldığını belirtir ve ben'in bu mekanizma yardımıyla büyük miktardaki nesnel hoşnutsuzluğu aşabileceğini ifade etmektedir (2011: 58-63).

Freud, gündüz-düşlerinin çocukluk yaşantısındaki oyunlarla başladığını ve şuan yaratıcı bir eserin kullanılmasında çocukluktaki oyunların tasarlanmasının etkisinin olduğunu belirtir. (Freud, 1999: 125-134, aktaran; Tek, 2017: 228-230). Hatta bu durumu sanatın başlangıcı olarak yorumlamış ve gündüz düşü-fantezi oluşumunu önemli gördüğünü belirtmiştir.

Bu durumun çocukluktan daha geriye gideceğini iddia eden Melanie Klein ise bu sürecin doğumla birlikte başladığını savunur. Bilinçdışı fantezinin içgüdüsel olduğunu belirten Klein, bu yüzden sanat eserlerinin oluşmasına doğrudan etki ettiğini savunur. Dünyayla ve oluşumuyla paralel işleyen, olup bitenleri algılayan bir bilinçdışı üründür. Fantezinin oluşumunu bilinçdışı birinci süreçlere bağlayan Klein, bu sürecin en temel niteliklerini yansıtır demektedir (Tura, 2011: 10). Bu durumda fanteziler, ilkel savunmalar olan İd ve Ego ile birlikte geliştiği söylenebilir. Jung’a göre rüyalarındaki düşüncelerin aktarımı fantastiktir, bizim gerçekliği kendi açımızdan tasarlayarak kurmak istediğimizin görüntüleridirler. Mantıklı düşünülüp bilinçdışı tasarlanan çoğu fantezilerin gerçekliği de ciddi bir şekilde ihlal edebilme gücü vardır (2015: 36, aktaran; Tek, 2017: 234). Freud, yazarların da kullandığı bu fantastik gündüz düşlerinin, kılık değiştirerek yapıtlarına işlendiğini savunur yazılarında, kılık değiştirterek bencil gündüz-düşlerinin karakterini yumuşattığını (Freud, 1999: 134) belirtmektedir. Ona göre bu aracın kullanılmasıyla yüceltme eşdeğerde işleyen ve güdüleyici olan bir mekanizmadır (Freud, 2012: 104, aktaran; Tek, 2017: 248). Bu düşlerde süpereo kalktığı için toplumsal ahlak duygusu da zayıflamaktadır.

Peter Jessen’e göre; “rüyalarda ne daha iyi ne daha kötüyüz”, ahlaki yaptırımlar bir süreliğine askıya alınır. Düş içinde her şey yapılabilir, suçluluk duyulmaz çünkü düş, acımasız ve suça meyilli bir yapıya sahiptir. Freud da bir düşün bir isteğin doyurulması olduğunu belirterek rüyaların işlevsel yanını açıklar. Freud’a göre; düşlerde “yerdeğiştirme”, “temsil araçları”, karşıtlık, “tersine çevirme ve sansür” (2010: 59-60) gibi özellikler görülmektedir (Tek, 2017: 250-251). Düşlerdeki duyguların düşüncelere göre daha az değiştiğini belirten Freud, egonun bütünlüğünü korumaya yardımcı bir aygıt olduğunu belirtir. Ayrıca geçmişten kaynaklanan meselelerin çokluğu, örselenmenin çeşitli yönlerden oluşu, kişisel ve toplumsal düzeyde arzu edilen birçok düzenlemenin oluşu, hayal/fantezi savunma mekanizmasına ve düşün olanaklarına başvurulma nedenini daha açık hâle getirir. Düş kurma veya fantezi dediğimiz savunma mekanizmasının işlevsel yapısı, taziye ortamlarındaki kolektif bilinç yapısında da mevcuttur. Daha önce de belirttiğimiz gibi kolektif düşünüş ve eyleyiş, bireysel olarak hiçbir sorumluluğun kabul edilmediği, anonim topluluklardan oluşmaktadır.

Freud'un düşlerde sansür ve ahlaki vicdanın olmadığını söylemesi, bize kolektif eylemlerinde benzer yapıda olduğunu düşündürmüştür.

4.2.1.10. İdealleştirme-Değersizleştirme

Kernberg (1985) idealleştirmeyi borderline olarak tanımlamış ve sınır kişilik yapısında ortaya çıkan bu mekanizmanın ilkel fakat koruyucu olduğunu savunmuştur. Tüm güçlü mekanizmayı besleyen bir yapısı olduğunu ve egoyu koruduğunu belirtir. Tüm güçlü mekanizmada nesne idealleştirilir, manipüle edilerek ve ona sahip olarak kontrol altına alınır. Değersizleştirme de benzer yapının tersini ifade eden bir mekanizmadır. Borderline hastalarda olan aşağılık duygusu bu mekanizmayla doyuma ulaşır. Değersizleştirmede oral dönemde doyurulmadan yasaklarla engellenen durumların, ileriki yaşlarda bu engeli yaratan kişilerin yok edilerek böylece kendini korumaya aldığı belirtilir. Birey, ideal nesneye ihtiyaç duymaktan ve bu ihtiyaçtan dolayı kendini koruyamamaktan dolayı oluşan kaygı ve korkudan değersizleştirme yoluyla kurtulmaktadır (Kernberg, 1985, aktaran; Akyüz, 2018: 11-12).

Eşi ölen kadının kocasının geride kalan erkini devralıp erkeksi davranışlar sergilemesi ya da babası veya annesi ölen bir genç kızın onlar üzerine ağıt yakarken eksikliğini vurgulayan ama onları dünyanın merkezine alan bir betimleme içine alması bu duruma örnek verilebilir.

İlkel İdealizasyon ve Değersizleştirme sık başvuru bir yoldur ve ihtiyaç doğrultusunda gelişir. Özellikle eksiklik duygusunu ötekinde kapatan bireylerde bu durum sık görülür (McWilliams, 2013: 130). Bağımlı kişiliklerde sıklıkla kullanılan ve narsistik temeli olan bu mekanizma, kendini en iyi yapma yönünde faaliyet gösterir. Bununla bağlantılı gelişen mekanizma da değersizleştirme olarak görülür. Bağımlılığın ve idealizasyonun yoğunluğuna göre bu değersizleştirme de artıp azabilme gösterebilir (McWilliams, 2013: 131). Bu kişiler ayrıca utanç duygusundan da kurtulmayı umut ederler: İdealizasyonun ve bununla ilişkili mükemmellik inancının bir yan ürünü, kendilikteki kusurların tahammülünün daha zor hale gelmesidir; bu durumda, idealize bir nesneye iç içe geçme doğal bir ilaçtır. Tüm güçlü bakıcıya duyulan özlem, kişilerin dinsel inançlarında doğal olarak ortaya çıkar. Bir süre sonra idealize edilen kişi hayal

kırıklığı yaşanması durumunda yerin dibine sokularak değersizleştirilebilir. İşte bu mekanizmaların patolojik düzeyde kullanılması kişinin ilişkilerini bozabilir. Kaybın ağıtlarda olağanüstü niteliklere büründürülmesi olayı idealizyon ile ilgili, kaybın acısının dinmesini isteme durumu da kaybın kötü niteliklerinin düşünülerek avunma sağlayan bir süreçten geçtiğini göstermektedir. Kaybedilen kişinin niteliğine bürünmek de ilkel idealizyona örnektir. Bu durumda birey kendini değersizleştirmiş oluyor.

Dissosiasyon, travma ile belirginleşen ve bulunduğu ortam ve zamandan kopmasını sağlayan bir durumdur (McWilliams, 2013: 140). Normal bir durum olduğu ve şok etkisiyle kısa süreliğine belirdiğini açıklamışlardır. Travma aslında ciddi bir durumu gösterir. Başa çıkmanın zorlandığı durumlar sonucunda ortaya çıkar. Dissosiye olan bireyin gerçeklikten koptuğu dolayısıyla psikotik bir süreci gösterdiği aktarılmıştır. Travma sonrası yaşanan olağan olmayan fakat tepkinin olağan olduğu bir durumu belirtir. Travma dışında kullanmanın psikopatolojiye işaret edeceği belirtilir. Kaybın yaşandığı ilk günlerde mevtanın evine geldiğini söyleyen yakınlarının onunla iletişime geçtiğini söylemesi ve taziye ortamlarında konuşulan bu durumun normalize edilmesi, kolektif dissosiye olabileceğini göstermektedir. Travmaya maruz kalmış kişiler gündelik stres ile hayatı tehdit eden durumları birbirine karıştırabilirler; bunun sonucunda da hem kendi hem de başkalarının kafalarını karıştıracak şekilde, ani bellek kaybı yaşayabilir veya tamamen başka biri gibi davranmaya başlayabilirler.

Dissosiyatif; anlamı çözüme olan ve kişilik bozukluğunu gösteren mekanizmadır. Düşünceleriyle vücut kimyalarını değiştirebileceğini düşünen bu nevrotik kişiler, acı bir olayın ardından geçici kimlik kaybı yaşarlar. Doğaüstü bir anlayışa sahiptirler, özel yetenekleri ve güçleri vardır. Hepimiz inandığımız şeyiz düşüncesi baskındır. Bu süreçteki kişiler kayıpla sürekli iletişimde olan ve kaybın kutsanmasından mütevellit kendilerinin de kutsal olarak görülebileceğinin mesajını vermektedirler (McWilliams, 2013: 141). Eski zamanlarda Şaman/Kam'da olan özellikli nitelikler iken günümüzde bir tarikat şeyhi veya adanmış bir tarikat üyesi tarafından gerçekleştirilebilmektedir.

4.2.1.11. Dışsallaştırma (Kader, Felek Yükleme)

Genellikle nevrotik kategoride yer alan ve egonun savunmasız kaldığı bir süreci işaret eden mekanizmadır. Tuzcuoğlu (1995)'na göre, Ego'nun dışında yaşandığı düşünülen bu süreçte, süperegö işlevsel olur. Etrafta olan olaylarda ve katlanılması güç acılarda kendini suçlamak yerine doğüstü güçlere bu durumu atfeder.

Kader, kısmet, hayırlısı gibi teselli sözcüklerini içeren ve genelde taziye ortamlarında kayıp yaşayan kişilere yöneltilen avuntu sözler ve dinin başatme yollarından biri olarak sosyal kabul görme mekanizması olarak görülmektedir. Kişinin başarısızlıklarını dış etmenlere bağlaması durumuna da dışsallaştırma denilmektedir. Bu durumda suçlanan dış güçlere müdahale edilemeyeceği için kader etrafında teselli olunur. Kişinin başına gelen olayları, türlü felaketleri ya da basiretsizlikleri kadere bağlaması ve determinist bir görüşle “kaderimizde varmış” diye söylemesi durumudur. Kutsalı suçlamanın tabu olduğu ağıtlarda dile getirilen en önemli motiftir. İsyanın yön değıştirmesi ve toplulukça kabul edilebilir, görülmeyen başka bir güce yüklenmesiyle, acının sağaltımı ve kutsallığı da meşru bir motifle gerekçelendirilmiş oluyor. Bu mekanizmanın içinde örtük olarak yüceltme mekanizmasının olduğunu da söyleyebiliriz.

Kadınlar erkeklere oranla daha fazla kaderci eğilime sahiptir, bunun nedeni de çaresizlikten ve güçten yoksunluktan kaynaklanır. Öğrenilmiş çaresizlik dolayısıyla bazı durumların değışmeyeceğine ve alını yazısının çaba göstererek bozulmayacağına dair inanç, bu belirlenmişliğin dışına çıkılamayacağı ve seçim şansının olmadığı pasif bir durumu tanımlamaktadır. Kadınların bu duygudurumuna daha fazla sahip olması toplumsal kalıpyargılar tarafından kendisine dayatılan bir hayatın, bu temeller üzerine kurulmasını sağlamak içindir.

Macit (2014)'e göre, kadercilikte boyun eğme ve sorgulamama en temel nitelikleri olarak görülür. Kaderciliğin olumsuz içeriği de bu sorgu yeteneğinin köreltilmiş olması ve insanları müdahale edebilecekleri durumdan yoksun bırakarak eylemsizliğe sürükleyişi olduğu belirtilir. Kaderciliğin savunma mekanizmalarıyla ortak birçok yönü bulunmaktadır. Baş edilemeyecek durumlar sıkıntı vermeye başladığında savunma mekanizmaları da kadercilik gibi sorumluluk almaktan alıkoyan bazı bertaraf edici

çarpıtmalar yaratmaktadır. Kadınlarda bu durumun erkeklere oranla yüksek oluşu, sosyal kalıpyargılar olduğu görülmüş ve biyolojik cinsiyet durumunun belirleniminde bile bu olguyu öne sürdükleri görülmüştür (Bilican Gökkaya, 2015; Yaşar, 2007). Bulundukları şartları kabul edip sorgulama yetenekleri elinden alınması istenen bu düşünüş biçimi, kadına erk tarafından dayatılarak oluşmakta ve kadının özgürlüğü bu sayede elinden alınmaktadır.

Kadercilik ile savunma mekanizmalarının ayrıldığı en önemli nokta ise savunma mekanizmalarının içgüdüsel gerçekleştiği, kadercilik eğiliminin ise toplum içinde öğrenilmiş davranışlar olduğu hususundadır. Kader eğiliminin şans boyutuyla değerlendirilmesi, genel özyeterlik duygusunu da olumsuz etkiler. Aslan (2010) gibi birçok araştırmacı tarafından tespit edilen bu sonuç, kadınların kadercilik ve batıl inanç düzeyinin yüksekliği kalıpyargılar dolayısıyla yaygınlaştırıldığı doğrultusundadır. Hem sosyolojik, hem psikolojik hem de dini yönü olan kaderciliğin savunma mekanizması ile benzer yönünün olması dolayısıyla cinsiyete göre farklılaşan ve bireysel ve toplumsal faktörlerin karşılıklı olarak etkileşimi sonucu oluştuğu belirtilmiştir.

Türkülerde Felek Kavramı adlı makalesinde Şen (2017), duygu ve düşüncelerin Türkülerde rahat ifade edilebildiği bilinmektedir. Sosyal gerçekliğin ifade yolu bulduğu türküler olduğu gibi kader ve felek gibi durumların da yükleme anlamında bu gerçeklikte yer aldığı belirtilir. TRT arşivinde yer alan türkülerden yola çıkılarak, bu türkülerde kader ve felek kavramının işlendiği türküler belirlenmiştir. Bu belirleme ile toplumun düşünce yapısı bu kelimelere yüklediği anlamları saptanmıştır. Edebiyatta felek kavramı olumsuz durumları izah etmek için kullanılır. Sıradan insan psikolojisini gösteren bu durumun, şans ve bahtsızlık duygularını öne sürerek suçlanacak bir nesneye yükleme yaptığı görülmektedir. İnsanlar, yolunda giden işlerde, başarı veya mutluluğunda feleği emsal göstermemekte, aksine işlerin ters gitmesinde sorumluluğu başkasına atma gibi bir yükleme ile kendilerini kaygıdan kurtardığı için rahatlatmaktadır (Karaköse, 2012: 31, aktaran; Şen, 2017: 405-406). Halk inancında felek bir kişilik kazanmış ve türlü zorlukların tek kaynağı olarak suçlanmıştır (Şen, 2017: 410-411). İnsanlar yaşadıkları zorluklar karşısında zorluklarını inanç temelinde isyan etmeyerek yükleme kuramı kapsamında görülmeyen güçlere atfetmişlerdir. Bu durumun türkülere

de geçmiş olması, imgesel anlamda incelendiğinde bu duyguya ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir.

Ego Bölünmesi olarak da ele alınabilecek bu durum, sorumlunun tek bir kaynaktan gelmediğini, iki farklı yerde olduğu ifade edilerek inançsal bağlamda isyan ve protestoyu engelleyen bir yapısının olduğunu göstermektedir. Kader ve Felek imgesinde olduğu gibi bir yön değiştirme söz konusudur. Tüm toplumların folklorunda ve düzenleyici inançlarında benzer nitelikte bölünmüş mitler/imgeler bulunabilir.

Bölünme mekanizması, kaygıyı azaltmaya ve özsaygıyı sürdürmeye yönelik savunma işlevlerinde oldukça etkili olabilir. Ancak bölünme her zaman çarpıtmayı içerir ve tehlikeli yönü de budur (McWilliams, 2013: 137). Ağıtlarda dua ve bedduanın sık olarak kullanılması ya da kader ve feleğe yükleme yapılarak asıl müsebbibin bertaraf edilmesi, bu tür yakımların olduğu kişilerin gerçeklerle yüzleşemediğini göstermektedir. Narsistliği de içinde barındıran bir mekanizmadır.

4.2.1.12. Yüceltme

Saldırganlık ve cinsellik güdüsünün toplum tarafından kabul edilebilir bir mesleğe davranışa dönüşmesi durumunda ve kabul görmeyen davranışların kabul edilir meşru bir araca dönüşmesi durumu olarak tanımlanabilir. Yüceltme, toplum tarafından kabul edilemeyecek dürtü ve arzuların, kabul edilebilir bir forma dönüştürülmesini sağlayan yaratıcı bir mekanizmadır. Saldırganlık ve cinsellik başta olmak üzere temel dürtülerin enerjisi böylece kasaplık ve dans gibi bir sanat aracılığıyla tatmin edilebilmektedir. Freud'a göre, sanatçıların ve yaratımcıların öne çıkmasında bu dürtünün işlevsel yönüne kanallanması yatmaktadır. Bireyin bilinçaltında yatan fakat baskı yaratan dürtü ve fantezilerinin bir çıkış yolu bulması ile toplumsal onay şeklinde tatmin edilmesidir. Yüceltmenin iyi bir savunma gereci olduğunu belirten Freud, ilk dönemde tedavi amaçlı psikoterapi başlığıyla işlemiştir (McWilliams, 2013: 172). Kayıp yakınından birilerinin saldırganlık güdüsünü kaybı duyduğunda ağıt içinde kafiyeli bir biçimde beddua ederek topluluk içinde belirtmesi veya kaybın fotoğrafının karakalem ile yapılması ve evin en önemli yerine konması ve mezarın etrafına bahçe yaparak yeteneğini sergilemesi gibi durumlarda bu savunma mekanizmasının işlevsel yönünü gösterdiğini söyleyebiliriz.

Psikanaliz, Freud ve Sanat adlı makalesinde Aliçavuşoğlu (2012), Freud'dan beslenerek tanımladığı yüceltme mekanizmasını; nevrotik olarak görülen bütün hastalıkların yüceltmeye dönüşebileceğini iddia etmiştir. Enerjinin doğru yere yönlendirilmek kaydıyla, libidonun toplumsal anlamda kabul edilebilirliğini sağlaması açısından, bu mekanizmayı önemli görür. Öfke ve saldırganlık duygularını ağıtlarda beddua ederek, isyan ve protesto ederek dillendiren ağıtçı kadının da bir yaratımda bilinçaltı dürtülerini tatmin ettiği için ve bu duygularını ağıt gibi bir alternatif yaratarak sergilediği için saldırganlık duyguları yer-yön değiştirilmek kaydıyla yüceltmeyi gerçekleştirmiştir diyebiliriz.

4.3. AĞITLARIN TERAPÖTİK AÇIDAN MEDİTASYON İŞLEVİ

Meditasyon derin düşünme manasına gelir ve kişinin iç huzuru sağlamasına, kendi varlığı içinde barışık yaşamasına destek olur. Bireysel bir terapi yöntemidir ve her bireyde kültürün sağladığı olanaklarla doğru orantılı gelişmektedir. Sözünü ettiğimiz elbette halk meditasyonu ve terapi yöntemidir. Ölümün getirdiği acı bir yana, bilinmezlik duygusu insanları olumsuz yönde etkilemekte ve ölümü korkunç düşünmesine sebep olmaktadır. Sevdiği birinden ölüm yüzünden ayrılan bireylerde sıklıkla kabullenmeme ve derin bir ye'is durumu görülmektedir. Melankolik bir ruh haline bürünerek uzun süre içine kapanan bu kişiler, modern dünyanın bireyleri olduğu ve gelenekten uzak kişiler olduğu görülmüştür. Aynı duygulara bürünen geleneksel iletişimdeki bireyler ise bu durumu kolektif bütünleşme sayesinde travmatik olmadan atlatabilmektedir. Taziyelerin en az 40 gün sürmesi ve tedavinin de aynı sürede cevaplandırılması, halkın bu duyguyu nasıl ve ne kadar zamanda geçeceğini bildiğini göstermektedir. Zamanın halk arasında ritüeller aracılığıyla doldurulup düşünmeye fırsat vermeyecek şekilde dinamik işlenmesi bile tek başına bu olumsuz ruh haline gelinmesini engelleyen önemli bir mekanizma olduğunu göstermektedir.

Halk psikolojisinde gerçekleştirilen bu spontane terapilerin aslında bilinçli bir yapılanmasının olduğu belirtilir. Baer (2003)'in belirttiği bilişsel davranışçı terapiye göre bilinçli farkındalığın geliştirilmesiyle, istenmeyen davranışın ve tutumların zihinsel süreçte işlemesi sonucu kaçınmacı bir davranışa dönüşebilmektedir. Diyalektik davranış terapisine göre ruh sağlığı, duygusal hassasiyetin yoğun olduğu dönemde bozulmaktadır. Kayıp karşısında yaşanan duygusal hassasiyetin yükselmesi depresyon ve kaygı bozukluğunu ortaya çıkarabilir (Marra,2005; akt., Gündoğan 2019). Farkındalık temelli bu terapiyle, depresyonun artması ve tekrar etmesi engellenir. Farkındalık temelli bilişsel terapi ve meditasyon uygulamalarının entegre edilerek kullanılması etkili sonuçlar verebilir (Finucane ve Mercer, 2006). Budizm felsefesi örnek alınarak bu tür terapilerin uygulandığı belirtilmiştir. Stres kaynaklı kalp rahatsızlıkları ve depresyon gibi psişik ve zihinsel rahatsızlıkları gidermek, acı çeken bireyin duygu düzenlemelerine yardımcı olmak için bu terapiler oluşturulmuştur (Baer, 2003; Atalay 2018). Kabul ve kararlılık terapisi, nahoş duyguların getirdiği belirtilerden kaçmayıp, yakından inceleyerek altında yatan duygu ve düşüncüyü keşfetmeyi amaçlar (Harris, 2009). Merhamet odaklı terapide ise öncelikle bireyin kendine karşı iyimser olması amaçlanır ve farkındalığının geliştirilmesiyle kendine yönelen mazoşistik yaklaşımların kaldırılmasını hedefler (Gilbert, 2010). Birçok psikoanalistin kullandığı bu teknikler ile bilinçli farkındalık geliştirilmiş ve bu terapinin ön süreci olan kabullenmenin gerçekleştiği tespit edilmiştir. Özyeşil (2011), Psikodinamik terapinin Carl Gustav Jung ile başladığını aktarmış, biliçaltının keşfedilmesinde bilinçli farkındalığın gelişmesinin gerekliliği savunulmuştur. İçinde bulunulan zamanın faydalı yaşanması kadar bireyin içinde bulunulan duygudan da kaçınmaması gerekir (Germer, 2009; akt. Özyeşil, 2011). Meditasyon bu işlevi yerine getirerek şimdi/şuan yaşanan acı, keder ve nefret duygularının yüzleşilerek o duygulardan kurtulup özgürleşmeyi ve iyileşmeyi sağlar (Hanh, 1987; akt. Özyeşil, 2011). Nefes almayı bilmek meditasyon uygulaması için temel bir gereksinimdir. Sakinleşmeyi sağlar ve dağılmış olan zihin toparlanır (Hanh, 1993; akt. Özyeşil, 2011). Taziye ortamlarında iletişim odaklı biraraya gelme, konuşmayı gerektirdiği için nefes alış verişini bilinçsiz yerine getirilebilmekte ve bu sayede kalp ritmi de bozulma tehlikesiyle karşılaşma riski ortadan kalkmaktadır.

Psikotik ve Borderline Hasta Gruplarında Sanatla Psikoterapi Sürecinin İncelenmesi adlı doktora tezinde Eren (1998), acı çekenler; kayıp, ayrılık, terk edilme, yakınlık gibi yaşantılara yönelik duygularını sıklıkla tanımlayamazlar bu yüzden yaygın bir boşluk ve anlamsızlıkla birlikte sürekli sıkıntı hali içindedirler. Ağıt yakılması esnasında bu duyguların farkına varıldığı, ağlama ve dövünme eylemleri sergilenerek, kendinden geçme gibi eylemler aracılığıyla bu yüzleşmenin de sağlandığını söyleyebiliriz. Bu durumun kolektif yaşanması durumu da meditasyon açısından önemli görülmektedir. Eren (1998), tarafından yapılan sınıflandırmanın taziye ortamına uyarlanması gerçekleştirilmiştir. Bu durumda taziye ortamlarında;

Yakınlık kategorisinde, taziye ortamında bulunan kişilerin tek vücut olup birlikte acıyı paylaşması grup dinamiğinin sürekliliği anlamında güçlü bir motivasyondur. O an orda bulunan ile yaklaşma ve ilişkinin, iletişimin sağlanması sayesinde yaşamın bir parçasına dâhil olma ile gruptaki kişilerin yaklaşmaları da daha sağlam temellere oturmuştur. Düşmanlıkların, küskünlüklerin, uzaklıkların bitmesi açısından taziye ortamları birleştirici ve barış sağlayıcı misyonunu da yerine getirmiş olur. Kötü olan duygusal yaşantıların iyi olmaya evrilmesi söz konusudur.

Freud psikozla ilgili görüşlerini, Schreber vakası dolayısıyla defisit modele göre yapmıştır. Bu modelin kayıp yakınına uyarlanması ise şöyle olmaktadır: Genç ölümlerde kayıp yakını çatışmaları sonucu libidinal yatırımını dış dünyadan çekerek kendilik imgesine ya da beden imgesine yapar. Bu durumda kişi gerçeklikten koparak geri çekilir ve psişik bir kollaps yaşar. Bu yoğun anksiyete döneminin sonunda kişi etrafındaki acıyı paylaşmanın da etkisiyle libidosuna yeni yatırım alanları arar ve psikotik semptomların önüne geçilmiş olur (Eren, 1998: 35-37). Grup üyelerinin amacı kayıp yaşayan ve ciddi anlamda acı çeken kişiyle empati kurarak o sıkıntı ve depresif ruh halinden çıkmasına yardımcı olmaktır. Sembolik imajlar yaratarak bu nesneleri dışlaştırma, tehlikeli olan ve egonun başa çıkamadığı regresyonu, yaratıcı, tehlikeli olmayan regresyona dönüştürerek egonun hizmetinde kullanabilmeyi geliştirir. Bu aynı zamanda anlaşılabilir ve gerçeklik dışı psikotik yaşantıların daha anlaşılabilir bir ifadeye dönüşmesini sağlayarak kayıp yakını ile iletişimi sağlama gücündedir. Taziye ortamında bulunan kişiler de aynı zamanda geçiş nesnesi vazifesi görmektedirler.

Duyguların belirtilmesiyle korkulan ve psikotik semptomlara dönüşen yaşantıları dışsallaştırarak, onlara bakabilme, tanımlayabilme ve onlarla başa çıkabilme yeteneğini geliştirme ve hem kendisi hem de dışsal bir nesne olan etrafındaki kalabalığın çabaları sayesinde kendiliğinin onarılmasını sağlama işlevi olarak görülmektedir. Psikotik durumdaki kayıp yakınının duygusal bölünmüşlük ve derin boşluk hissiyle gerçekle bağlantısı kopmuştur. Olaylara ve durumlara uygunluk göstermeyen bir duygulanım içinde olabilirler. Adeta görünmez bir zırh içinde hapsolmuş gibidirler. İlerleyen zamanlarda onlara baktığımızda acı, sevinç ya da öfke göremezsiniz. Tüm bunların yerini psikotik semptomlar almıştır (Eren, 1998: 40).

Kayıp yakınının duygusal eşik durumunu mırıldanarak, ezgisel dile getirmesi ve anlamsız hıçkırık ve seslerle anlaşılmayı beklemesi söz konusudur. Bu tür empatik durumların yakın çevreden, yakın kimlikler arasında anlamlı olduğu ve iletişimi destekleyici empatik bir durumun da spontane geliştiği görülmektedir. Erken dönem grup terapi uygulamalarında, Wilfred Trotter, Gustav LeBon, William McDougall, C. Gustav Jung ve Sigmund Freud'un görüşleri, teorik temellerinin gelişimine katkı sağlamıştır. Grup psikoterapisinin teori ve pratiği konularında önemli katkılar sağlayan Irvin Yalom (1975), grupta ölüm teması ve alt gruplaşmalar üzerinde nasıl çalışılacağı üzerine odaklanmıştır. Grubu bir sosyal mikrokosmos olarak gören ve her bir üyenin de evrenseli temsil ettiğini düşünen Yalom, grubun sayısız kişiler arası fırsatlar sağladığını belirtmektedir. Yalom, değişimin kaynağını, savunmaların ve transferansın yorumlanmasından ziyade gruptaki doğal insan etkileşimlerinden kaynaklanan, Franz Alexander'in 1946'da tanımladığı düzeltici duygusal yaşantılar sınıflamasında (corrective emotional experience) görür. Onbir iyileştirici faktörü grup üzerinde deneyen Yalom (1975), sınıflandırması örnek alınarak taziye ortamındaki kadın gruplarında nasıl yorumlanacağı gözlemler sonucu aktarılmıştır.

Grup sağaltıcı etmenler başlığında, grup sürecinde oluşan sağaltıcı etmenleri değerlendirmek üzere, Yalom'un "The theory and practice of Group Psychotherapy" (1985) adlı kitabında yer alan sağaltıcı etmenler listesi uyarlanarak kullanılmıştır. Liste 1991 yılında İTF Psikiyatri ana Bilim dalı, Sosyal Psikiyatri Servisi ekibince Türkçe'ye çevrilmiş ve uygulama biçimi yönünden uyarlanmıştır. 60 maddeden oluşan liste, 12 sağaltıcı etmen kategorisini içerir. Bu kategorilerin taziye ortamlarındaki karşılığı

olarak; özverili olma (altürizm); bir diğer adıyla özgecilik olan bu alt kategori, taziye ortamında kişilerin birbirlerine yardımda ve destekte bulunarak kayıp yakınına sağladıkları yararı değerlendirir. Grup bağlılığı (cohesiveness); kendiliğinden bir sağaltıcı etmen değil, fakat etkili bir terapi için ön koşuldur. Diğer sağaltıcı etmenlerin ortaya çıkmasını sağlar ve gruptan ayrılmaları en aza indirir. Taziye ortamındaki kadınların sosyal kimlik olarak aynı ya da yakın olması grup bağlılığını pekiştiren önemli bir faktördür.

Evrensellik (universality); birçok kişi kayıp sonrası benzersiz bir perişanlık içinde iken, grup psikoterapisinde, diğerlerinin de benzer sorunlar yaşadığını öğrenirler. Bu etmen, acılı kişinin teklik duygusundan kurtulup, kendini diğerlerine açmasını sağlar. Taziye ortamlarında herkes kendi ölüsüne ağlar ve bu ağlama, kayıp yaşayan ailenin de acısını hafifletme gücüne sahiptir. Rehberlik (guidance); terapistin (taziye ortamında yetkin olan kişi) ve diğer grup üyelerinin rehberliğinden yararlanmadır. İç boşaltma (katarsis); duyguların açıkça, coşkusal biçimde dışavurumudur. Bu yaşantı tedavi edecek süreçte karşılıklı güveni oluşturarak, yakın ilişkilerin gelişimini sağlar. Özdeşim (identification); en iyi ağlatanı (ağıt yakıcı) ya da diğerlerini izleme ve taklit etme yoluyla öğrenmedir. Aile ortamının yeniden sahneye koyulması (family re-enactment); kayıp yakınlarının aile geçmişini aktarması ve anıları tekrar canlandırarak kayba yeterince gösterilmeyen ilgi ve sevgi eksikliğinin suçluluğunu başka yönde aramaları gösterilebilir. Bunların grup içinde ele alınması kendi ilişkilerini düzenlemesine yardım eder. Kendini anlama (self understanding); baskılamanın kaldırılmasının geçmiş ve gelecek arasındaki ilişkinin zihinsel olarak anlaşılmasının (genetik içgörü) öneminin araştırılmasına olanak tanınması için oluşturulmuş bir kategoridir. Kayıp olan kişide neyin kaybedildiğinin sorgulandığı bir kategoridir. Umut aşılama (Instillation of hope); taziye ortamları, grup içinde düzelme gösteren diğer kayıp yakınlarıyla sürekli ilişki olanağı bulurlar ve onlarla daha etkili başa çıkmış kişilerle karşılaşır. Grup tedavisi bu yüzden umudun oluşumunda önemlidir. Varoluşsal etmenler (existential factors); bu kategori sorumluluk, özdeki yalnızlık, beklenmedik olaylar, ölümlülüğümüzü ve yaşamımızı sürdürürken çıkan sonuçları kabul etme ve kendi başına varoluşu kabullenmeyi değerlendirmektedir (Yalom, 1985, aktaran; Eren, 1998: 60-62). Nesneye yöneltme ise ilkeleştirmeden sonra ikinci uyum sağlayıcı mekanizma olarak

belirlenmiştir. Algılanan dışsal tehditlere egemen olmak veya yüzleşmenin acı verdiği iç çatışmaları kamufletmek amacıyla ortaya çıkan bir savunma olarak değerlendirilmektedir. Freud bu savunma grubu içinde yer alan savunma mekanizmalarının, tehdit edilen kişiyi adeta tehdit edene dönüştürmek suretiyle anksiyeteye egemen olmayı sağladığını belirtmektedir. Ağıtlarda geçen imgelerden örneğin Kartal gibi uçarak gökyüzünde özgür bir şekilde dolanma, arkaik ve ürkütücü yaşantıları daha kabul edilebilir ve tanımlanabilir hale getirmeye yönelik, somutlaştırıcı bir işlev yükleniyor olabilir.

4.3.1. Psikoterapi Olarak Taziye: Grup Dinamiği ve Katharsis

Kayıp yaşayanların bölgemizde sosyo-demografik özelliklerinin birbirine benzer olduğu görülmüştür. Benzer duyguların benzer davranışlara yol açtığı, benzer davranışların da benzer düşünceleri yarattığı savından hareketle, benzer düşüncünün benzer karakter ve kader algılarına yol açtığı söylenebilir. Taziye ortamlarında gözlenen durumlar sosyal öğrenme kuramı kapsamında ve özdeşim mekanizması kapsamında değerlendirilmiştir. Örneğin; taziye ortamının başlangıcında grup bağlılığı (Cohesiveness), ikinci sırada kendini anlama (self understanding), üçüncü sırada özverili olma (altruizm) ve dördüncü sırada katarsisin yer aldığı söylenebilir.

Varoluşsal etmenler; sorumluluk, özdeki yalnızlık, ölümlülük ve yaşamı sürdürürken karşılaşılan beklenmedik olayları ve sonuçlarını kabul edebilme gibi konuları içerir. Bu etmen, yaşamın zaman zaman haksız ve adaletsiz olduğunu, sonuçta yaşamın acısından ve ölümden kaçış olmadığını kabul etme ile ilgili soruları kapsar. Taziye ortamında bu tür varoluşsal sorgulamaların da olduğu görülmektedir (Eren, 1998: 140).

Özverili olma, gruptaki diğerlerine kendinden ödün verme yoluyla, kendilerine ihtiyaç duyulduğunu, değerli ve işe yarar olduğunu hissetmeyi sağlar. Özellikle sosyal yaşamda ağır sorunları olan psikotik ve borderline hastaların, bir grup ortamında diğerlerine yardım edebiliyor duygusunu yaşamaları; özgüvenlerini, kendilerindeki sağaltıcı potansiyeli, olumlu-yapıcı eylemliliklerini pekiştirmiştir (Eren, 1998: 141). Taziye ortamının faydaları: Anksiyeteyi azaltma, iletişimde bir araç işlevi, bir geçiş nesnesi işlevi, Narsistik doyum, üyeler arası kaynaşma, kendileri ve diğerleri hakkında daha

doğrudan bilgilenme sağlama, ağıt yakma yoluyla hem birlikte hem de sınırlı olma duygusunu yaşama olarak belirlenmiştir. Ağıt yakabilen kişiler, kendilerini ifade edebilmelerinde güvenli, koruyucu taşıyıcı bir “kap” oluşturmuştur. Kayıp karşısında ilkel savunmalar gösteren kayıp yakınlarının sağaltım ve kabullenme aşamasında çeşitli faktörler yer almaktadır. İnkâr, bastırma, karşıt tepki gösterme, ödünleme ve yüceltme gibi mekanizmaların egoyu çatışmadan kurtarmak için etkili mekanizmalar olduğu görülmüştür. Ağıt yakma aracılığıyla dinamik ve destekleyici bir grup psikoterapisi sağlandığı da söylenebilir.

Irvin D. Yalom'un Belirttiği 11 İyileştirici Faktöre Göre Mesnevî'nin Değerlendirilmesi adlı Yüksek lisans tezinde Özbek (2021), teorik çerçeve başlığıyla sunulan birinci bölümde; psikolojik danışma, psikoterapi, grupla psikoterapi/psikolojik danışma kavramları üzerinde kısaca durmuştur. İrvin Yalom'un belirttiği iyileştirici faktörler (umut aşılama, evrensellik, bilgi aktarımı, özgecilik, birincil aile grubunun onarıcı yinelenişi, toplumsallaştırıcı tekniklerin geliştirilmesi, taklitçi davranış, bireylerarası öğrenme, grup bağlılığı, katarsis, varoluşsal etmenler), Mesnevi hikâyelerine uyarlanmıştır. Söz konusu iyileştirme metodunu hikâye özelinde karşılaştırmış ve verilen mesajlar üzerinden Yalom'un iyileştirici faktöründe belirtilen iyileştirici maddeler uyarlanarak söz konusu hikâyelere bu yönde açıklamalar getirilmiştir. Bu karşılaştırma, acının merkezi konumunda olan taziye ortamına uyarlanmış ve söz konusu iyileştirme kategorilerinin terapötik etkisinin taziye ortamında da benzer sonuçlara ulaşılabilirdiği görülmüştür.

Günümüzde insanın psikolojik sağlığının düzeltilmesine dair pek çok bulgunun kaynağının Batı dünyasında doğduğu kabul edilmektedir. Öyle ki psikoloji biliminin resmi tarihçesi başlangıç olarak 1879'daki Wilhelm Wundt'a dayandırılır (Yeşilyaprak vd., 2011: 6). Benzer şekilde, insan psikolojik sağlığını düzeltmeyi, kendisine gaye edinen psikoterapi ile ilgili ilk bilimsel çalışmalar da Sigmund Freud'a dayandırılır (Özakkaş, 2018: 4).

İnsanlar, zaman zaman etiketlenme/ayıplanma korkusu yüzünden kendilerini açmaya yanaşmazlar. Çünkü içinde bulundukları ortamda anlaşılamayacaklarını, alaya alınacaklarını, dışlanacaklarını düşünürler. Birçok acılı insan benzersiz bir perişanlık

içinde oldukları, bir tek kendilerinin kesinlikle ürkütücü ve kabul edilemez sorunları, düşünceleri, dürtüleri ve fantezileri olduğu yolunda huzursuz edici düşüncelerle terapiye başlar (Yalom, 2012: 23). Halk anlatılarında normal zamanda anlatılamayacak duygu, düşünce, istek ve arzular, mesaj olarak anlatının bir yerinde gizli ve anlaşılmayı bekleyen bir yerinde bulunmaktadır. Bu anlatıların kadınlar arasında simgesel bir iletişim dili olduğu da çeşitli analizciler tarafından aktarılmaktadır. Mesnevi özelinde incelenen bu çalışmada, Mesnevi hikâyeleri ele alınarak Yalom'un onbir maddelik iyileşme faktörü kullanılmış ve hikâyelerin psikanalitik açıklaması yapılmıştır.

Bilgi aktarma faktörü, Yalom tarafından iki kısımda sunulmuştur. Bu iki kısımdan ilkinde üyenin bilgi eksikliğini gidermeye yönelik terapist veya diğer grup üyeleri tarafından verilen bilgiler (öğretici talimat) işlenirken diğerinde yine terapist veya diğer grup üyelerinin yol göstermeleri, öğütleri, tavsiyeleri ele alınmaktadır (Yalom, 2012: 26). Taziye ortamlarında ölüm, dünya, kader, felek, cennet-cehennem gibi bazı kavramların açıklandığı, dolayısıyla bilgi verilerek kolektif anlam bulma sürecine destek olunduğu görülmüştür.

Doğrudan Öğüt Verme faktöründe, bireylere ne yapmaları gerektiği bazı hikâyeler anlatılarak bireyleri etkileme olarak tanımlanabilir. Bu uygulama, üyeye probleminin çözümüyle ilgili izleyeceği yol haritası konusunda alternatifler sunmakla birlikte aynı zamanda üyeyi rahatsız da edebilir. Taziye ortamlarında toplanan bireyler, kayıp yakınlarına doğrudan ölüm ve yok olmakla ilgili bilgi verebilmekte, sınavdan geçildiği bu süreçte sabırlı olmalarını telkin edebilmektedirler.

Özgecilik adlı faktörde, terapi/danışma ortamları dışında da araştırmacıların dikkatini çekmiş, tasavvuf ve sosyal psikoloji gibi disiplinlere inceleme konusu olmuştur. Kavram, Myers (2017: 443) tarafından “kişinin, kendisini ve kendi çıkarlarını bilinçli olarak gözetmeksizin başka birinin refahını artırma güdüsü” olarak gösterilmekte; Hogg ve Vaughan (2014: 645) tarafından “özel bir yardım davranışı biçimi” olarak tanımlanırken, Batson'un (1987; 1991'den akt. Arslantürk, 2017: 6) tanımı, “bir başkasının ihtiyaçlarını azaltmak ya da gidermek için onun iyiliğini artırmayı amaçlayan ve başka bir amaca aracılık etmeyen güdüsel bir durum” şeklinde açıklamaktadır.

Taziye ortamına gelip herhangi bir karşı çıkar gözetmeksizin maddi-manevi kayıp yakınlarına destek olma durumunu örnek verebiliriz.

Toplumsallaştırıcı Tekniklerin Geliştirilmesi faktöründe, grup ortamına gelen üyelerin ağırlıklı olarak yaşadıkları ortak sorunlardan biri sosyal çevreyle ilişkilerini düzenlemekte zorluk çekmeleri ve netice olarak kendilerini soyutlanmış hissetmeleridir. Taziye ortamında bulunan kayıp yakınlarının içine düştüğü bir duygu durumu olduğu görülmüştür.

Taklitçi Davranış (Özdeşleşme) faktöründe, taklitçi davranışa verilebilecek örneklerden birisinin Mâide (5/27-31) sûresinde anlatılan Âdem peygamberin oğullarından Kabil'in, kardeşi Habil'i kıskançlığı sebebiyle öldürdükten sonra ne yapacağını bilememesi, bu esnada bir karganın ölen başka bir kargayı toprağa gömdüğünü görerek aynı davranışı kendisinin de sergilemesi -kardeşi Habil'i toprağın altına gömmesi- olarak gösterilmiştir. Toplumsal öğrenmenin olumlu davranışı pekiştirme görevinin tam anlaşılmadığını belirten Bandura, taklit ile davranışın pekiştirildiği dolayısıyla olumlu davranışa sevkettiğini deneyleyerek etkili bir terapi olduğunu öne sürmüştür. Grup terapisinde bir sorunla boğuşan bireyin, başka bir birey tarafından da yaşandığını görmesi ve iyileşme davranışını nasıl sergilediğini gözleyerek kendine uygulaması sıkça görülen iyileştirici taklit davranıştır. Bu görüngü, genellikle temsili ya da seyirci terapisi adını alır (Yalom, 2012: 39). Taziye ortamlarında bulunan benzer acıları yaşamış kişilerin birbirlerine daha çok inandıkları ve empati kurarak acılarını paylaşarak sağaldıkları gözlenmiştir.

Bireylerarası öğrenme kavramını anlamak, Yalom'un (2012) da belirttiği üzere bireylerarası ilişkilerin önemi, onarıcı duygusal deneyim ve toplumsal mikrokozmos grup olarak üç alt başlığının ayrı ayrı irdelenip sentezlenmesiyle mümkün olacaktır. Bireylerarası İlişkilerin Önemi faktöründe ise insan, doğuştan itibaren başka insanlarla bir arada yaşama eğilimiyle dünyaya gelir; ait olmak, kabul görmek, onaylanmak ister. Diğer insanlardan aldığı dönütler doğrultusunda kişiliği gelişir. Onaylanan davranışın devam ettirilerek, onay görmeyen davranışın bastırılarak veya terkedilerek toplum içinde uyumu sağlama durumudur. Toplumsal varlık olan insanın, sonuçta değer verdiği insanlardan aldığı tepkiler doğrultusunda benliğini geliştirmesi gerektiği belirtilir

(Yalom, 2012: 42). Sullivan, söz konusu durumun bozukluğa yol açan tarafını, diğer kişilerden gelen algıların ve tepkilerin olduğundan farklı görülmesi yani parataksik çarpıtmalar eğilimi göstererek davranışı yansıtmayı olduğunu belirtmiştir (Yalom, 2012: 43). Grup ortamında şekillenen bireylerarası ilişkiler, varsa parataksik çarpıtmaların açığa çıkması ve grubun tüm üyelerinin yardımıyla ortadan kaldırılmasına olanak sağlayacaktır (Özbek, 2021: 22-23). Onarıcı Duygusal Deneyim faktöründe grup, sunduğu yaşantılarla bireylere duygularını bastırmadan ifade etmesi ve sonuçlarını görmesi için imkân sunar. Bunu gerek dua-beddua şeklinde gerekse ağıt yakarak dışavurması onarıcı duygusal deneyime örnek verilebilir.

Grup Bağlılığı faktöründe; grup bağlılığı, en basit şekliyle grubun üyeyi kendisine çekme gücü olarak tanımlanabilir. Grupta kendini evinde gibi hissetme, sıcaklık ve samimiyetle gruba güvenmeyi ve değer vermeyi ve karşılığında değer görmeyi sağlayan etkenlerin gruba bağlayan önemli etkenler olduğu belirtilmektedir (Yalom, 2012: 79). Benzer sorunu olan diğer üyelerin varlığından haberdar olduğunda yalnız olmadığının (evrensellik) farkına varabilir. Bu durumda gruba ait hissetme ile gelişen bağlılık oluşabilmektedir. Üyenin olumlu ve olumsuz duygularını dışa vurarak (katarsis) ruhsal rahatlama yaşamasına zemin hazırlanabilir veya sorumluluk alma, ölümü kabullenme (varoluşsal etmenler) vb. algılarında işlevselliğe ulaşması üzerinde çalışılabilir. Ait olduğu grubun kimliksel özelliğiyle hareket edebilen kişilerin biraradalığı başlı başına grup aidiyet bilincinin ve dolayısıyla acının hafiflemesinde etken olduğu görülmüştür. Bunlardan birinin, birkaçının veya tamamının varlığı üyenin gruba bağlılığını da olumlu anlamda etkileyecektir. Arınma, temizlenme (Yalom, 2012: 123) anlamlarına gelen katarsis, öz olarak içte tutulan olumlu veya olumsuz duyguların dışavurumudur (...), duyguların saklanmaksızın ifade edilmesi tedavi etmede önemli görülmektedir. Aksi takdirde grup, sadece biraraya gelen sıradan bir alışkanlığa dönüşür (Yalom, 2012: 125). Yalom'un (2012: 124) da belirttiği gibi duygunun güçlü dışavurumu bağlılık gelişimini arttırmaktadır; bir başkasına karşı güçlü duyguları açığa vuran ve bu duyguları dürüstçe işleyen üyeler, karşılıklı yakın ilişkileri geliştireceklerdir.

Varoluşsal Etmenler olarak öne sürdüğü faktörlerde, varoluşsal etmenler incelenmiş ve bunların; yaşamın her zaman adil olmadığı, yaşam boyu karşılaşılabilecek güç yaşantılardan ve ölüm olgusundan kurtuluş olmadığı, insanlarla ne kadar iç içe olunursa olunsun hayatın tek başına göğüslenmesi gerekliliği vurgulanmıştır. Yaşam ve ölümün temel konularını dikkate alarak hayattaki önemsiz görünen durum ve olaylara daha az odaklanmayı, başkaları ne kadar yol gösterirse göstere sin sonuçta sorumluluğu bireyin kendisinin üstlenmeyi kabul etmesi gibi faktörleri kapsar.

Varoluşçu yaklaşım, insanın kendisine bahşedilen varolmanın sorgulandığı ve ölüm, yalnızlık durumunda anlamsızlığın oluşmasıyla ortaya çıkan kaygı olduğu belirtilir. Kaygıyı ise bu temel sorgulamaların birbiriyle çatışmalarından ortaya çıktığını belirtir ve ölümlü olduğumuzu bilsek de ölümsüzlüğü düşlediğimizi, ilişkiler konusunda sorunlar yaşasak da önemli bir grubun değer verilen bireyi olduğunun düşünülmesini arzuladığımızı ve bir anlam katarak varlığımızı koruduğumuzu belirtir (2012: 137).

İçinde ortaya çıktığı kültürün zihniyetini de taşıyan Mesnevî hikâyeleri incelendiğinde, kaza ve kader kavramlarının sıklıkla kullanıldığı göze çarpmaktadır. Hikâyeler yoluyla kaza ve kader kavramlarının grup ortamında tartışılmasının, yaşamın getirecekleri ve ölüm gerçeğinden kaçış olmayacağını gösterme, ölümlü olmanın kabullenilmesini sağlama gibi noktalarda işlevsel olacağı düşünülmektedir. İlkinde; toplum tarafından kabul görme, prestij elde etme gibi nedenler özelinde toplumun insan kişiliğini şekillendirme gücüne ve bu gücün kimlik edinme çabasında birey üzerindeki motivasyonel etkisine değinilmektedir. Yine bu bölümde, manevi gelişim açısından sakıncalı görünen; bireyin, toplumun isteklerine göre kendini dizaynetmesinin ardında akıl süzgecinden ziyade nefsânî arzu ve isteklerin ön planda olduğu vurgusu hâkimdir. Ardından nefis ve akıl kavramları sırasıyla Freud'un öne sürdüğü Yapısal Kuram içerisindeki id ve ego kavramlarıyla ilişkilendirilmiş; çeşitli ruhsal hastalıkların geride bırakılması noktasında id'in isteklerinin yerine getirilmesi gerektiğini savunan Freud düşüncesine karşın, nefsin/idin kontrol altına alınarak aklın/egonun öne çıkarılması gerektiğini öne süren Mevlâna düşüncesi ifade edilmiştir. Psiko-sosyal hastalıkların önüne geçebilmek için Mevlânâ nefsi geride, akıllı ileride tutmanın gerekliliğini salık verir (Kaval, 2013: 4). Mesnevî'den özdeşim kurma, katarsis yaşama, içgörü kazanma vb. iyileştirici etkisi olabileceği tespit edilmiş ve hikâyelerin özellikle bilişsel davranışçı

terapi almakta olan danışanlara bibliyoterapi aracı olarak uygulanıp sonuçlarının paylaşılarak başka anlatılarda da kullanılabileceği vurgulanmıştır. Yazar, günümüzde insanın varoluş sorunlarıyla boğuşmasının sebebini araştırmış ve bilişsel zihin haritaları şeklinde tanımlamıştır. İnsanın hastalanmasına sebep olanın kalıpyargılar ve yanlış inanışlar olduğunu gözlemlemiş ve düşüncenin düşünülmesini engelleyen bu durumun hastalığa davetiye çıkardığı öne sürülmüştür.

Bu bölümün verdiği mesajlar şu şekilde belirtilebilir: Hayatın içinde olumlu duyguların da olumsuz duyguların da yaşanması olasıdır. İnsanlar karşılaştıkları olumsuzlukları kadere bağlama eğilimindedir. Ancak bu işlevsel değildir. İşlevsel olan bireyin gerekli durumlarda seçimler yapması ve seçimlerinin sorumluluğunu üstlenmesidir. Böylece yaşanan olumsuz duygular ve beraberinde yaşanan stres, kaygı vb. durumlar bireylerin gelişmesi için bir fırsat olarak değerlendirilebilir. Birey, fırsatları değerlendirebilmek adına, zaman zaman konfor alanının dışına çıkabilmeli, gerekli durumlarda risk alabilmelidir. İşlevsel olmayan bir diğer durum sürekli geçmişte takılı kalmaktır. Ancak, bu içinde bulunulan anı da yitirmeye sebep olur. Bu sebeple birey, içinde bulunduğu an ve ortama -burada ve şimdi- odaklanmalıdır. İnsanlar hayal kırıklığına uğramamak için hayata yönelik gerçekçi beklentiler kurmalıdır. İnsan anlaşılmak ister, bununla beraber anlaşılmanın gereği olarak etkin bir şekilde dinlenilmesi bile bazen tek başına tedavi edici etkide bulunabilir. Karşılaşılan problemler karşısında çözüme yönelik ümidi kaybetmemek de iyileşme için başka bir anahtardır. Ümidi kaybetmemek, benzer problemlerle karşılaşan başka kimselerin çözüme kavuştuğunu bilmekle mümkün olabilir. Bu sebeplerle bireyler karşılaştıkları sorunlarla tek başlarına uğraşmak yerine mutlaka birinden destek almalıdır. Ayrıca bu bölümde yukarıda belirtilen mesajların yanında içgörü geliştirme, kendini tanıma, öfke yönetimi, bilişsel çelişki, psikolojinin fizyolojiye etkisi kapsamında otonom sinir sistemi içerisinde yer alan sempatik ve parasempatik sinir sistemlerinin işleyiş biçimleri, psikosomatik rahatsızlıklar, renklerin insan psikolojisi üzerindeki etkisi gibi kavram ve konular; bilişsel kökenli terapilerde uygulanan hatalı inançların değiştirilmesi, imajinasyon gibi işlevsizliği sona erdirmeye yarayacak iyileştirici faktörler de ele alınmıştır. Yazar, sadece bu tezde olduğu gibi, psikolojik sağlık alanında özellikle Mevlâna ve eserlerine dönük çalışmalar ve benzeri çalışmaların betimsel yöntemlerle alan yazına kazandırılması yeterli olmadığını

belirtmiştir. Çünkü yazınsal alana uyguladığı bu sağaltma formüllerinin ve vardığı tespitlerin grup ortamında tahmin edildiği gibi işlevsel olup olmayacağı belirsiz olduğunu belirtmiştir. Bu noktada araştırmacılara bahsi geçen belirsizliğin ortadan kaldırılması, erişilen bulguların işlevselliğinin sınanması, yapılan çalışmaların etkisinin kanıtlanması vb. gibi amaçlarla müdahale araştırmaları ve ilişkisel araştırmaları da yapmaları önerilmektedir (Özbek, 2021). Yapılan çalışmanın taziye grubu üzerinde olumlu etkisinin olduğu görülmüş ve bağlamında yapılacak birçok çalışmaya da önemli bir katkı sunacağı düşünülmektedir.

Psikolojik Belirtiler İle Savunma Mekanizmaları Arasındaki İlişkide Şemaların Aracı Rolü adlı Yüksek lisans tezinde Callak (2019), savunma mekanizmasını; egonun istenmeyen durumla karşılaşması sonucu oluşan gerginliğin; korkuyu ya da kaygıyı kabul edilebilir durumlara dönüştürmek kaydıyla yer yön değişimine izin verilmesidir diye tanımlamıştır (Callak, 2019: 8). Bu mekanizmaların nitelikleri ve kullanılma sıklığına göre bireyde oluşan anksiyetik durumu tespit etmiştir

Freud normal insanı açıklarken yeterli oranda seven ve çalışan insan olarak basit bir belirlenimle durumu açıklamıştır. Bu tanım tam olarak sağlıklı olma ya da olmama durumunun kesin belirleyicileri değildir. Bu durumu kesin olarak belirleyen ve aralarındaki farkı keskin çizgilerle belirleyen özellik veya kurallar söz konusu değildir. Çalışmak ve sevmek kişinin duygularına daha anlamlı ve pozitif çözümler üretmesi sürecini kapsar. Freud, dini inancın mutluluk getirdiğini çünkü ikisinin de sanrısız olduğu ve gerçekdışı bir yolla huzura erdirdiğini iddia etmiştir. Dinler, korku ile ortaya çıkan gerçekliğin üstünü örtüp bireyi sanrılı bir biçimde yeniden şekillendirerek mutluluk sağlamaya ve acı çekmekten korumaya yardımcı olmaya çalışırlar.

Freud bilinçli bir mutluluk için yaratıcı ve üretken bir çalışmayı tavsiye eder. Bilinçli bir mutluluğun ancak savunma mekanizmalarını yeterli derecede kullanmasıyla mümkün olduğu öne sürülmektedir. Savunma mekanizmaları Cramer (1991) tarafından geliştirilip sınıflandırılmıştır. Bazı mekanizmaların daha ilkel, bazılarının ise daha gelişmiş olduğunu, gelişimsel olarak kullanılan mekanizmaların değişime uğradığını, ilkel mekanizmalardan olgun mekanizmalara doğru bir geçiş olduğunu belirtmiştir.

Genel olarak savunma mekanizmalarının psikolojik belirlenimleri davranış ve sembolik yapıda tespit edilebilir. Ağıt özelinde yapılacak çalışmalarda ağıt melodisindeki iniş-çıkış sekansı arasındaki genişlik ve tiz-pest seslerin hangi armonik ya da makamsal yapıda yapıldığı dikkate alınarak ağıt yakımında verilen duygudurumunu tespit etmek mümkündür. Sözlerin bu makamsal yapının hangi asma kalışında ifade edildiği ve sözlerin bilinçdışı işlevi olup olmadığı sembolik yapısı çözümlenerek, ağıt yakıcı veya dinleyicinin tepkisi doğrultusunda birey ve kolektif psikolojinin işlevsel yapısı çözümlenebilecek durumdadır.

Kollektif Bilinç/Kollektif Temsiller: Wundt İle Durkheim adlı makalesinde Arkonaç (2010), Wundt ve Durkheim teorilerine göre Kolektif bilincin psişik-sosyal açıklamalarını tartışmış ve ortak/ayrık yönleri üzerinden teorilerini yeniden yorumlamıştır. Wundt için bireyin bilincinde o sırada olup bitenler ile kolektif bilinçle aynı değildir. Bu ikisi arasındaki ayrımın netleşmesi gerektiğini belirterek, kolektif bilincin farkındalığın dışında geliştiğini öne sürmüştür. Bireysel bilinç ile kolektif bilincin çok keskin ayrım noktalarının olduğu öne sürülerek, kolektif bilincin kültür içindeki bilinç olduğunu ve diğerleriyle aynılaştırdığını savunmuştur. Wundt'a göre kollektif fenomenlerin üretimini sağlayan etkileşimsel sosyal bir süreç olan dildir. Dolayısıyla dil, kültürün/kollektif fenomenlerin inceleme nesnesi olmalıdır. Bu noktada Wundt, Freud'un dil ile bilinçdışına girişi sağlayan bir araç olarak bakışından ve de Durkheim'ın dine kolektif temsiller/sosyal olgu olarak bakışından farklı bir açığa oturmaktadır. Bu sosyal olguların en önemli göstergesi bizim bir parçamız olmayıp bize dışsal oluşlarıdır. Bir diğer göstergesi ise kişinin iradesinden bağımsız olarak her bireye dayattığı zorlayıcı güçtür. Dışsal olan sosyal baskı, insanları belli bir tarzda davranmaya zorlar.

Durkheim da aynı düşüncüyü savunarak sosyolojik olan bu bilincin sosyal psikoloji içinde incelenmesi gerektiğini öne sürmüştür. Dolayısıyla Wundt'un zihin temelli ama bilincin ötesinde dilde işleyen süreçlerle ortaya çıkan, zihnin dış dünyadaki tezahürleri olan kolektif zihin fenomenlerini, Durkheim da kabul etmektedir. Wundt kolektif fenomenleri dil üzerinden belirlerken, Durkheim ise din üzerinden bu belirlenimleri savunmuş ve farklı noktalar üzerinden açıklamıştır. Din de dil de sosyal olaylar olarak gelişmektedir. Sosyal olgular bizim dışımızdadır ve ancak başka sosyal olgularla

karşılaştırılarak açıklanabilir. Bireye ait olan bu içsel yani psikolojik ve kişisel olan bu duygular, sadece bu düzlemde ele alınamaz ya da sosyal olgular/kolektif temsiller bu psikolojik düzlemde tek başına açıklanamazdı. Bu sebeple insan bilinci esas olarak sosyal bir bilinçtir, önce tekil bireyin zihninde üretilen sonra diğerleriyle paylaşılan bir sosyal kendilik değildir, iki etkileşimin birarada incelenmesiyle bazı kanaatlere ulaşılır.

Ahlaki Temeller, Ahlaki Kayıtsızlık ve Bilişsel Kapalılık İhtiyacı Arasındaki İlişkiye Grup Aidietinin Etkisi adlı doktora tezinde Kavadar (2021), toplu olarak yapılan eylemin ahlaki kontrolün zayıflamasına neden olan bir anonimlik sağladığını Bandura'nın sosyal öğrenme kuramını ele alarak belirtmiştir. Bir eylemde birden fazla kişi sorumlu olduğunda kimse bütün sorumluluğun kendisinde olduğunu hissetmez (Bandura, 1990; 2002) savından hareketle grup bilincinin bireysel bilinçten farklılığını göstermeye çalışmıştır. Bununla birlikte grup kararı vermek de bireylerin insanlık dışı bir şekilde davranmalarına neden olan bir diğer yoldur (Bandura, 2016). Bu şekilde bireyler, eylemlerinden kişisel bir sorumluluk hissetmezler. Çünkü bir durumda herkes sorumluyorsa kimse sorumlu değildir (Bandura, 1990). Fail, acı çekmesine neden olduğu kişinin/kişilerin acı çekmesi görünür olmadığında onlara daha kolay zarar verebilmektedir. Bu yüzden hasar göz ardı edildiği, en aza indirildiği ya da çarpıtıldığı sürece kişinin kendisini kınaması ya da ahlaki kodlarının harekete geçmesi için bir neden yoktur (Bandura, 1990; 2002).

Tajfel ve Turner tarafından geliştirilen Sosyal Kimlik Kuramı'na göre insanlar kendilerini birçok temelde sınıflandırabilmektedirler. Benzerlikler temelinde oluşturulan Sosyal Kimlik Kuramı'na göre bireysel kimliğin yerini grup kimliği alabilmekte; kişisel norm, grup normları ile yer değiştirebilmektedir (Bartal, 2000). Kurama göre olumlu bir sosyal kimlik geliştirme ihtiyacı içinde olan birey, kendi iç grubuna olumlu, dış grubuna ise olumsuz özellikler yükleme eğilimi göstermektedir (Reicher, Sears, Haslam, 2010). Sosyal Kimlik Kuramı ile olumlu bir benlik yapısı oluşur ve ötekenden ayrımı ortaya koyar. Sosyal kimlik kuramını müzik gruplarına uyarlayarak aynı değerlerin paylaşıldığı gruplarda ortak müzik zevkinin olduğunu tespit etmiştir.

Boer ve arkadaşlarının (2011), “Müzikal Bağ Modeli”ne göre, müzik tercihlerindeki benzerliğin değer yönlendirmelerini gösterdiğini, değer yönlendirmelerinin benzerliği de sosyal yakınlığı arttırdığını öne sürmüştür (Boer ve ark., 2011). Sosyal psikolojideki artan sayıda çalışmalar müziğin kimlik üzerindeki etkisini gösteren bulgular sağlamaktadır. Özellikle müziğin hem başka insanlar hakkında bilgi edinmemiz hem de kendimizi başkalarına ifade etmemiz açısından önemli bir gösterge aracı olduğu birçok araştırmacı tarafından belirtilmektedir. Rentfrow, McDonald ve Oldmeadow’a (2009) göre insanlar, müzikle kendilerini çeşitli şekillerde dışa vurmaktadırlar. Ağıtların sosyal psikoloji kapsamında açık ve gizli işlevlerini ortaya koymak için Van ilinde ağıt yakan kadınlarla görüşmeler neticesinde, sosyal kimliğin ortaya çıktığını belirten Çakmak³⁷, toplumsal kimlik ve bireysel kimliğin çatışmasından doğan bu ağıtların, kadının bireysel ruh durumunu yansıttığını saptamıştır.

Müziğin kişisel kimliği olduğu kadar grup kimliği ve aidiyeti açısından da önemini ifade eden birçok çalışma vardır. Brown’a göre müzik, grup olma fikrini güçlendirerek bütünleştirici davranışları desteklemekte ve grup dışındakilere yönelik potansiyel negatif tutumların ortaya çıkmasına neden olmakta, grup kimliğini, kolektif düşünmeyi ve grup senkronizasyonunu desteklemektedir (Cross, 2001). Dolayısıyla da söz konusu grup merkezli yanlılıkların, müzik zevki üzerinden oluşturularak, bireyin iç grubundan ya da dış grubundan insanların ahlaki ihlallerine ilişkin yargıları üzerinde nasıl etkili olacağı sorusuna yanıt aranmaktadır (Kavadar, 2021: 38-39).

Kruglanski ve Webster (1996), insanların tamamlanmamış, eksik, net olmayan durumlarla karşılaştıklarında iki seçenekleri olduğunu vurgulamışlardır. Bu seçeneklerden birisi bu eksikliği bilişsel açıdan tamamlama diğeri ise ondan kaçınmadır. Buradan hareketle bilişsel kapalılık ihtiyacı sürecinin bir ucunda tamamlanma ihtiyacı varken diğer ucunda ise bundan kaçınma olduğu söylenebilir. Bu durum aynı zamanda, sadece kalıpyargılar değil, hali hazırda mevcut olan şemalara (Pierro ve Kruglanski, 2008) olan güvene dayanan durumların oluşturduğu ortamları da içermektedir. Kalıpyargılar, özellikle bilişsel kapalılığa daha fazla ihtiyaç duyan bireyler tarafından daha çekici olarak görülebilir. Çünkü kalıpyargılar istikrarlı bilgi kaynakları olarak

³⁷ Çakmak, S., (2016). Van İlinde Ağıt Yakan Kadınlar Ve Ağıtların Sosyal/Psikolojik Yönleri, Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, Cilt:9, Sayı:17.

bireye hizmet etmektedir. Eğer bir birey belirli kalıpyargılara inanıyorsa, bu durum bireyin gittikçe karmaşıklaşan sosyal dünyadaki tutumlarını yönlendirebilmektedir. Genel olarak hayata bakış açıları benzer olan bireyler birbirlerini daha çok sevme eğilimi gösterirken, bunun tam tersinde de başka birinin kötü olduğuna kolayca karar verebilmektedirler. Bandura “Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuram”ında ahlaki eylemin bireylerin sosyal çevreleri ile kurmuş oldukları karşılıklı etkileşimler sonucunda ortaya çıktığını söylemektedir. Bir diğer ifade ile bireyler eylemlerini içinde bulundukları koşullarla bağlantılı olarak değerlendirirler, kendi ahlaki standartlarını düşünürler ve eylemlerini kendilerine sağladıkları sonuçlara göre düzenlerler (Bandura, 2002). Bu noktada ahlaki kayıtsızlığın oluşumunda sadece bireysel özelliklerin değil bunun yanı sıra kolektif ve bağlamsal koşulların da etkili olacağı düşüncesi göz önünde bulundurulduğunda, mevcut çalışma ahlaki veya ahlaki olmayan eylemlerin belirli koşullar altında farklılaşacağı iddiasında bulunmaktadır.

Bu çalışma, ahlaki temeller ihlalinde kullanılan ahlaki kayıtsızlık mekanizmaları üzerinde grup aidiyetinin ve bilişsel kapalılığın etkisini incelemek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Ahlaki temeller çerçevesinde bireyler ahlak dışı eylemlerine birtakım ahlaki gerekçelendirmeler getirmektedirler. Buna göre birey ahlaki olmayan eylemde bulunmaktan dolayı hem kendine hem de ait hissettiği gruba karşı geliştirdiği olumsuz tutumları bir yana bırakıp, tam tersine ahlaki olmayan davranışı meşrulaştırma çabası içine girebilmektedir (Kavadar, 2021: 74).

Egonun Savunma Mekanizmaları İle Bilinçli Farkındalık ve Mutluluk Korkusu Arasındaki İlişki adlı Yüksek lisans tezinde Yıldız (2020), Psikanalitik kuramda kendinin algılanmasında üç temel ruhsal yapının rol oynadığını ve bunların id, ego ve süperegö olduğunu belirtmiştir. Bunların uzlaşısı sağlayamaması durumunda gerginlik ve dolayısıyla mutsuzluğun ortaya çıkacağını Freud kuramından hareketle açıklamıştır (Yıldız, 2020: 1). Mutluluk korkusunun kültürel davranışların sunumuyla ilgili olduğu fakat çocukluktan kalan engellemelerin de etkisi olabileceği belirtilmiştir. Çocukluğunda yaşadığı olumlu duygularla mutluluğunu ifade eden fakat ailenin mutsuz bir durumu yaşamasından ötürü bu mutluluğu yaşadığı için cezalandırılan bir çocuğun durumu ele alınarak, sonraki süreçte mutluluğu ifade etmede çekimser davranabileceği vurgulanmıştır (Gilbert, McEwan, Catarino, Baiao ve Palmeira, 2014a; Joshanloo,

2014). Bu çalışmanın amacını; egonun savunma mekanizmaları ile bilinçli farkındalık ve mutluluk korkusu arasında ilişki olup olmadığını belirlemek için oluşturduğunu belirtmektedir. Yani bilinçli farkındalık ile mutluluk korkusu arasındaki bağlantıya odaklanarak bu korkunun nedenlerini sorgulamıştır.

Savunma mekanizmalarının kimler tarafından nasıl kullanıldığı açıklanarak mutluluk korkusu ve benlik oluşumuna etkilerini karşılaştırarak vermiştir. Klein'e (1975) göre bireyin benliğini korumaya yönelik eğilimler göstermesi olarak açıklanmış, Horney'e göre ise anne babaların yanlış tutumu sonucu oluşmuştur. Sullivan ise savunma mekanizmalarının ortaya çıkmasını etkileşim sonucu olduğunu ve farkında olunarak uygulanmadığını savunmuştur (Bodur, 1999, aktaran; Yıldız, 2020: 5-6). Vaillant (1977), Anna Freud ile çalışmış ve kuramsal yapısını onun desteğiyle oluşturmuştur. Ona göre savunma mekanizmaları yaş aralığına göre normal veya anormal olarak adlandırılabilir. Dört gruba ayırdığı yaş aralığını savunma mekanizmasının normalliğine göre belirlemiştir. Narsistik savunmaların 5 yaşına kadar normal olduğu ve bu savunmada inkâr ve yadsımanın da ekleneceği belirtilmiştir. Olgun savunma mekanizmaları normal kabul edilmektedir ve ilkel savunmalardan beslenip oluşturulsa da uyum sağlamayı gerçekleştirdiği için gerekli olduğu öne sürülmüştür (Bahadır, 2019; Kaya ve Bozkurt, 2017, Yıldız, 2020: 6). Ayrıca kişilik özellikleri, mutluluk korkusu ve yalnızlık arasındaki ilişkinin incelenmesi adlı Yüksek lisans tezinde Eker (2021)'de benzer bulguları üniversite öğrencileri üzerine deneyerek benzer sonuçlara ulaşmıştır.

Savunma biçimleri testi içinde mutluluk belirteci olarak sabır olgusuna da değinmektedir. Sabır, şimdi hemen burda olan zaman dilimine ayak uydurmayı ve durumları kabullenerek aşkın bir anlayışla tefekkürü gösterir (Kımay, 2013). Bilgelğin bir türü olan sabırda, geçmişe müdahale edilemeyeceği ve gelecek ile ilgili öngörü tam sağlanamayacağı, çünkü henüz yaşanmamış olduğu ve içinde bulunan an'a odaklanılması gerektiğini bilen kişiler oldukları vurgulanmıştır (Baer, Smith ve Allen, 2004). Zamanı ve yeri geldiğinde bazı şeyler olur, zamanından önce bazı şeylere müdahale edilemeyeceği sabır olgusunda işlenmiştir. Sabırlı davranmak her şeyin bir zamanı olduğunu düşünmek ve zamanı gelmeden bazı şeylerin olmayacağını kabullenmeyi gerektiren bir süreçtir.

Yasta olan bireyler üzerinden yapılan neredeyse tüm çalışmalarda acının süreç içerisinde geçeceği belirtilmiştir. Bu sürecin sağlıklı yaşanmasını da savunma mekanizmalarını yerli yerinde kullanmak ve sosyal destek almakla mümkün olduğu görülmüştür. Savunmaların bireyden bireye, kültürden kültüre değiştiği de bilinmektedir. Bu çalışmada ilkel savunmadan başlayarak olgun savunmaya nasıl geçildiği açıklanmıştır. Özyeşil (2011), Acemi Zihni³⁸ olarak betimlediği kavramı kültürel, sosyal ve dini inançların getirdiği değer yargılarından arınılarak yaşanan tecrübenin gerçekliğini olduğu gibi ve ilk kez yaşıyormuş gibi bir bakış açısı ile görmeyi ifade eder ve çocuk zihni ile benzerlik gösterir diye belirtmiştir.

Acemi zihninde tezahür eden çabasızlık, hiçbir şey yapmamak anlamına gelmez, meditasyon taktiği olarak bireyin düşüncesinde henüz bunu yapmaya uygun olmadığını bilinçli bekleyişi olarak görülmelidir. Meditasyonla benzer niteliği vardır. Kendinin ve yeteneklerinin farkında olan birey daha mutlu ve huzurludur. Bir üst aşamaya geçeceği zamanın olduğunu bilmek ve o an için uygun olmadığını düşünmek çabasızlık olarak algılanmaz. Kabul etmek sadece kendi yeterlilik-yetersizlik durumunu onaylamak anlamında değil, başka insanlara karşı da hoşgörüyü içeren kabullenici davranış; adil, eşit ve saygıyla yaklaşılmasını içerir. Oluruna bırakmak ise pasif bir direnişe geçildiği, yaşantıda meydana gelen hiçbir şeye müdahale edilmediğini gösterir (Özyeşil, 2011, aktaran; Yıldız, 2020: 12-13).

Bilinçli farkındalık ile dindarlık arasında pozitif bir ilişki olduğunu saptayan Akyıldız (2019), kadınların bilinçli farkındalığı erkeklerinkine göre daha yüksek çıkmıştır. Bu durumda kadınların erkeklere oranla daha dindar olduğu söylenebilir. Mutluluk her zaman haz veren bir duygu durumu değil, kültürden kültüre değişkenlik gösteren bir durumdur. Bazı kültürlerde mutluluk korkusu olduğu ve bireysel değil kolektif yaşanması gerektiği belirtilmiştir. Bazı kültürlerde ise çok önemli görülür ve insan yaşamının en yüksek değeri kabul edilir (Joshnloo ve Weijers, 2013). Mutluluk korkusu özellikle Doğu kültürlerinde görülen bir durumdur ve Hindu kültürüne göre, ancak evlenmemiş genç kızlar ve çocuklar bu duyguyu yaşayabilir. Mutluluğun acı

³⁸ Acemi zihninin çocuk zihni ile karşılaştırması için bkz; Eryılmaz, H. Z. (2021). Halk Psikolojisi Bağlamında Zihnin Dinsel-Mitsel Anlatı Kurgusu: Yaratılış Mitolojisi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halkbilimi Anabilim Dalı, Yayınlanmış Doktora Tezi, Ankara.

getireceğini düşünen doğu toplumları, mutluluğu göstermekten çekinmişlerdir. Türkiye'nin doğusunda da mutluluk hoş görülme- yen bir duygudur. Özellikle kırsal alanlarda kadınların sesli bir şekilde gülmesi histerik olmalarına bağlanır ve akabinde bir felaketin geleceğine inanılarak bu davranışlardan kadınlar uzak tutulmaya çalışılır ve uyarılırlar.

Savunma mekanizmaları, istenmeyen bazı duyguların kabul edilebilir durumlar yaratılarak acı ve hü- zünden kurtulma sistematığının geliştirilmesidir (Geçtan, 2006). İlkel savunmalarda gerçeklikten kopma gözlenir, stres ve kaygı engellenemez olduğunda başvurulur (Bowins, 2010). Mutluluk korkusu olan insanların kehanetler gerçekleştirdiği ve bu kehanetlerin olmasıyla saplantılı şekilde bu duygudan uzaklaştığı gözönüne alındığında, bu durumda olan insanların bu savunmayı kullandıklarını söyleyebiliriz. Sartre, duygulanımların kişinin bilinçli yaşantısının, edimlerinin uzantısı olduğunu öne sürer. Bu açıdan bakılınca duygulanım, kişinin yaptığı bir büyüdür, kendini aşan dünyaya etki edemediği için, kendini değiştirerek, dünyanın farkına varışını değiştirmek, böylece dünyayı değiştirme büyü- sü. Kişi dünyaya karşı varoluşunda ortaya çıkan belirsizliğe, karmaşaya karşı tavır almak yerine, etkilenme yoluyla dünyayı bir tek nesne, şey düzeyine indirir (May, 2010: 32). Kadınların duygulanımları, yaratıcı sembolik dizge yaratmada etkindir.

Parekh ve ark. (2010) tarafından yapılan araştırmayla kadınların nevrotik savunma mekanizmalarını daha fazla kullandığı, erkeklerin ise ilkel savunma mekanizmalarını kadınlara göre daha fazla kullandığı görülmüştür. Olgun savunma mekanizmaları kullanma anlamında bir farklılık görülmediğini belirtmiştir (Yıldız, 2020: 39-40). Ayrıca erkeklerin mutluluk korkusu kadınlara göre daha yüksek çıkmıştır. Araştırma KKTC'de yapıldığından kültürel farklılığın farklı sonuçlar çıkarabileceğini düşünmekteyiz.

Eğitim seviyesinin artması durumunda ilkel ve nevrotik savunma mekanizmalarını kullanma sıklığının azaldığını belirten çalışmalardan biri de Yaşar (2014)'ın, yaptığı araştırmasında tespit edilmiştir. Kültürel olarak değişkenlik gösteren mutluluk yaşama korkusu, ardından gelecek tehlike ve hü- zün ilişkisi düşünüldüğünde yaşanmak istenmeyen bir duygu olduğu görülmüştür (Yıldız, 2020: 44-45; Özyeşil, 2011).

Psikanaliz Kuramı ve Özellikleri adlı makalesinde Tuzcuoğlu (1995), Psikanalitik kuram, bilinçdışı alanla ilgilenirken, psikoloji bilimi, bilinçli alanla ve sonucundaki davranışsal yansımalarla yoğunlaşmışlardır. Bu kuram, Topografik kişilik olarak bilinci üçe bölmüş ve bunların anlaşılabilirliğine göre sınıflandırılmıştır. Bilinç (Conscious), bilinçaltı ya da önbilinç (perconscious) ve bilinçdışı (unconscious) gibi bölümleri olduğunu aktarmıştır. Bilinç, dış dünyada ve iç dünyada meydana gelen olayların farkındalığını gösterir. Bilinç öncesi ancak dikkatin zorlanmasıyla ortaya çıkan ve hatırlanan olayları işaret eder. Bu hatırlama, düş kurma ile de gerçekleşmiş olabilme riski taşır. Bilinçdışı ise bilinçli süreçlerin dışında olan tümünü gösterir ve hatırlanması veya anlaşılabilmesi sembolik düzene geçişiyle ancak mümkün olabilmektedir.

Bilinçdışı süreçler sosyal baskılar sonucu bilince çıkamayan zihinsel süreçlerdir. Freud bu tür için saldırganlık ve cinsellik demiştir. Bu iki içerikte insanın içinden geldiğince doyurulmak istenen dürtüleri yer almaktadır. Büyük bir direnç karşısında bastırılan bu dürtüler ancak psiko-analitik tedavide kişinin dirençleri kırıldığında ortaya çıkabilir (Geçtan, 1984). Egonun bu tür istek ve arzuların uygun koşullar sağlanıncaya kadar ertelenmesini sağlar. Superego ise dış kontrol mekanizmalarının içselleştirilmesi ve artık onlar olmadan kendini yönetmesidir (Özoğlu 1982). Tüm toplumsal değerler bu mekanizma etrafında gerçekleşir. Bilinçdışında engellenen güdüler zamanla artarak bir problem yumağı haline dönüşürler. Bu problem yumağının kaygıya yol açtığı belirtilerek kaygının türleri sınıflanmaktadır.

Kuzgun (1988), kaygıyı bir gerilim durumu sonrası oluşan ve genellikle açlık ve cinsellikle ilgili bir yoksunluğun sonucu olarak bireyi davranışa sevk eden bir güdü olduğunu belirtir ve bu kaygıların gerçek ve nevrotik olduğu belirtilmiş ve bu kaygıların ahlaki yargılar devreye girerek cezalandırılma endişesiyle bastırıldığı öne sürülmüştür. En ilkel dürtü olan İd, bireyde ortaya çıktığı zaman toplumsal değerlere uymadığı takdirde cezalandırılacağını bilir. Ego devreye girmediği takdirde çatışma olacağı ve giderilemeyen arzuların saldırganlığa dönüşmesiyle tehlikeli olabileceği vurgulanmıştır. Çünkü giderilmeyen/doyurulmayan istekler bastırılmıştır, dolayısıyla gerginliğin kaynağı da burada yatmaktadır. Kaygı yaratan durumlarda kullanılan savunma mekanizmaları şunlardır: Denetleme ile kaygı azaltılabilir fakat çevresi üzerindeki baskı ve tahakkümün artması sonucunda karşı tepki gelme ihtimali yükselebilir ve bu duruma

müdahale gerçekleşmediği takdirde nevrotik durumlara sebebiyet verebilir. Freud, egonun sorunları çözemediği durumlarda ruhsal rahatsızlıkların ortaya çıkabileceğini belirtmiştir. Ego, id'i cezalandırarak süperegoyu devreye alabilir ancak bu baskının yön değiştirip hasar verebileceğini de belirtir. Önemli olan istenmeyen dürtülerin toplum tarafından kabul edilebilir yönler kanalize edilmesidir (Geçtan, 1981/1984; Corsini, 1973; Tuzcuoğlu, 1995). Savunma mekanizmalarının ekonomik kullanımı, kişideki gerginliği alarak yerine katarsis sağlama gücündedir.

Katarsis/Arınma: Duygusal boşalım olarak tanımlanan katarsis teriminin psikanalizde çok daha derin anlamları olduğu görülmüştür. Aristoteles, tragedya oyunlarının seyirci üzerindeki rahatlama etkisinden yola çıkarak bu terimi kullanmış, Freud ise psikanalizde danışanın sıkıntılarının müsebbibi olarak psikanalizciyi yani danışmanı göstererek sıkıntılarını onun üzerine yansıtip rahatlama şeklinde bir arınma ve bacası temizleme yani katartik işlevi olarak gördüğünü savunmuştur. Ağıtlarda kayıpla başetme yollarından biri olarak görülen acıyı kolektif olarak paylaşma, sorumluluğu taziye ortamında acıyı bölüşmek kaydıyla ve birlikte hareket etmeden kaynaklı oluşan güven duygusunun, her iki anlamda da meditasyon etkisi olarak görülebileceği kanaatindeyiz.

Başkası'nın Ölümü ve Tragedyanın Kathartik Boyutu: Levinasçı Bir Okuma adlı makalede Sömbül&Cevriye (2019), ölümün varlığı aynı zamanda var olan kişide bir sorgulama yarattığı ve bu sorgulamanın da ancak başkasının ölümü neticesinde olduğu belirtilmiştir. Ötekinin ölümüyle oluşan duyguların yönü, bireyi ontolojik bir bilince ulaştırarak etik bir boyut kazandıracaktır. Ölümün ontolojik boyutu felsefede ölüme ahlaki ve düzenleyici bir görev yüklemiştir. Başkasının ölümü tragedyada görülmektedir. Tragedya Aristoteles anlayışına göre, acıma ve korku duygularıyla harekete geçen ve eylemsel düzlemde etki derecesi yüksek olan bir durumu açıklamaktadır. Kısaca tragedya ölümle ve ardından yaşanan acıma duygusuyla belirginlik kazanmıştır.

Başkasının ölümüyle hüzünlenmek, kendi ölümlülüğü söz konusu olduğu için tepkisel bir durumu da göstermektedir (Sümbül, 2019: 19-22). Bu durumda yas tutmak zorunluluktur ve bu suçluluk ile gelişen vicdan azabının sağaltılması gerekmektedir. O yüzden Başkası'nın ölümü kendi'yi de şekillendirip dönüştürür. Duygulanımsal olan ölüm, kendi kendi'ye değil başkası'na ancak gösterilebilir. Saygı niteliği taşıyan ve bilinmeyende sorumluluk alan bu duygulanımlar, başkası'nın yüzüyle sonsuza kadar vedalaşmayı da içerir. Başkası öldüğünde, ondan geriye yalnızca sorumluluğu kalır. Ölen başkası kendi'ye ne kadar yakınsa, sorumluluk o kadar büyük olur (Sümbül, 2019: 23).

4.3.2. Psikoterapi Olarak Ağıt: Drama

Gösteri olarak vecd şeklinde yansıyan ağıtlar, psikodrama gösterimi kapsamında ele alınmıştır. Ölümün dramaturjik yapısı, ölüm veya kayıp sonrası kişi/kişilerin ne söylediği kadar ne yaptıklarıyla ilintili davranışsal eylemleri de içermektedir. Bu bağlamda, dramaturjik yaklaşımda, anlamlı eylemin açıklanması amaçlanmaktadır.

Yas kavramının bireysel acı ile matem in ise kollektif acı olarak görülmesi ve kültürel olması, matem in kitle psikolojisi kapsamında değerlendirilmesini gerektirmektedir. İran'da icra edilen Kerbela matemi hem dramatik hem de dini ritüel anlamında tragedyaya örnek gösterilebilecek geniş kapsamlı bir ağıt fragmanı içermektedir. Türkiye'de Özellikle Kars ve Iğdır'da yaşayan Caferi mezhebinde olan Şiiler, sözkonusu matem in öncülüğünü yüzyıllardır sürdürmektedir.

Psikanalitik ve etnomüzikolojik kapsamda ele alınan ağıtların yeni bir kavram oluşturularak etnomüzikatartik adı altında ele alınması mümkün görülmektedir. Ağıtlar; duyumsal, duygusal, katartik (sağaltım) işlevler olarak açıklanıp, analiz edilerek sınıflandırılmıştır. Yeni bir başlık olan Etno-müzikatartik yöntemde; trajedinin yerel müzikler aracılığıyla (ağıtlar veya türküler bağlamında) katarsis etkisinin incelenmesi sağlanabilir. Müziğin terapötik işlevinde Adnan Çoban; Müzikterapi veya Müzikoterapi; Her yaştan bireylerin fiziksel, duygusal, bilişsel ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamak için müziği kullanan bir uzmanlık dalı olduğunu belirtmiştir (AMTA, 1997).

Müzikle Tedavi, Müzik ile Terapi, sınıflandırması da müzikatartik başlık adı altında gösterilebileceği kanısındayız.

Ölümün getirdiği büyük yoksunluğun bireyden bireye değişkenlik gösterdiği ve zaman açısından da bireylerin tutumuna bağlı bir süreç olduğu belirtilmektedir. Tutum, bireyin çevresindeki (çoğunlukla sosyal çevre) olaylara ve durumlara karşı sürekli aynı veya benzer tepkileri gösterme eğilimi olarak tanımlanmaktadır. Tutum, kavram olarak da psikoloji ve sosyolojiyi biraraya getiren disiplinlerarası bir kavramdır, çünkü tutumlar, hem bireysel hem de toplumsal kaynaklı gelişen bir mekanizmadır. Sosyal psikolojinin de en önemli konusu tutumdur ve sosyal psikologlar, yaşamdaki her durumun nasıl karşılandığı ancak tutumlarda görülebilir iddiasındadırlar. 1918’de Thomas ve Znaniecki sosyal psikolojiyi tanımlarken tutumların bilimsel incelenmesi diye büyük bir savla bu alanın sınırlarını belirlemiştir. 1930’ların sonuna kadar tutum bilimsel anlamda birçok çalışmada işlenmiştir. 1950’lerde ise kolektif bilincin önemi ortaya atılmış ve “grup dinamiği” konusu işlenmeye başlamıştır. 1960’lı yıllarda tekrar canlanan tutum konusu, bireysel düşünüş ve davranışın altında yatan nedenlerin grup dinamiğini etkilediği düşünülmüş ve tutum konusu önemli görülmeğe başlanmıştır.

Günümüze kadar her alanda işlenen tutum konusu, hala birçok çalışma disiplininin en fazla ele alınan yaklaşımıdır. Tutum konusuna bu kadar önemli yer verilmesinde, tutumların çevreye uyumu kolaylaştırıcı yanı olduğu gibi aynı zamanda davranışı yönlendirici gizli bir itki olduğu gerçeğindedir. Tutumların incelenmesiyle; grup dinamiğinin oluşma sebebi anlaşılabilir ve bu dinamiğin davranışa nasıl yansıtacağı önceden tahmin edilebilir. Olumsuz tutumlar bu sayede kontrol altına alınabilir ve toplumsal huzur sağlanabilir tespitleri tutumları önemli kılmaktadır (Baysal, 1981: 18). Sosyal ve bireysel tutumun ölüm ve ölüm sonrası gerçekleşen ritüellerin varlığındaki tezahürünü göstermesi açısından da önemli görülebileceği tarafımızca tespit edilmiştir.

Kearl (1989: 7-10)’e göre ölüm, en merkezi sosyal işlemleri ve kültürel değerleri meydana çıkarmaktadır. Yapısal-işlevselci yaklaşıma göre cenaze törenlerinde bireyler, çok geniş bir insan topluluğuyla bütünleşmek zorunda kalırlar. Bu bağlamda dramatize ve inançsal boyutta ölüme methiyeler sözlü ifade edilir ve topluluk tarafından tasdik edilerek onaylanır. Yapısal-işlevselci bakış açısına göre ölümü ve etrafındaki

uygulamaları incelemek, ölüme yönelik değişen ve değişmeyen yanları tespit edilebilmekte, bireylerin tutumlarındaki değişimler görülebilmektedir. Hertz (1960), ölüme yönelik ritüellerin bireylere, hem sosyal düzen hem de dünyada var olmaya ilişkin kişisel güvenlik aşamasındaki problemlerin belirlenmesi için imkân vereceğini belirtmiştir.

Turner ise yas tutmayı ele alarak sosyal yapının ölüm ritüelleri etrafında nasıl şekillendiğini tespit etmenin bu olguyu anlamakla daha kolay anlaşılacağını düşünür. Bu konuda yas tutma sürecinin sosyal bütünleşme açısından işlevsel olduğunu belirten Turner (1974), yas tutmanın varoluşçu bir “hal” durumuna getirdiği ve kısa sürede ilişkiler daha eşitlikçi, sosyal düzen daha akıcı ve dinamik yapısıyla yaratıcı duruma gelir diye belirtmiştir (Akalin, 2006: 66).

Ağıtlarda ölüm ve ayrılık temaları, yakın arkasında etkin bir kadın imajını çizmektedir. Ağıtlarda, çaresizlik vurgulanır ve kader-felek gibi metafizik imgelere yükleme yapılır. Kurban konumundaki bu güçsüz, çaresiz kadın motifinin erkeği öne çıkardığı görülmüştür. Özellikle gelin uğurlama ağıtlarında feodal yapı vurgulanarak, çaresizliğin ağıtlara yansdığı görülmüştür. Başka bir açıdan bakıldığında bu sosyal gerçekliğin yanlışlığı vurgulanarak, gelin ağıtlarının ataerkine karşı bir duruş sergilediğini söyleyebiliriz.

Arınma-Catharsis hipotezine göre de bizim adımıza düzenlenen bir geleceğin içimizdeki karşı duruşla yansıtılması ile sosyal yaşantının bizde yaratacağı tahribat önlenmiş olur. Katarsis/sağaltım açısından ağıtlar, terörik müzik yöntemleri olarak ele alınıp incelenmiştir. Grup psikoterapisi olarak nitelendirilebilecek taziye ortamlarında kişiler birbirlerinden güç alarak eylemlerde bulunurlar. Yine grup psikoterapide benzer rahatsızlıklar için bir araya gelen kişilerin rahatsızlıklarının kolektif olmalarından aldıkları güçle iyileşme ve sağaltım sağlandığı gibi taziye ortamlarında da benzer durumun olduğu görülmektedir. Bir acının paylaşımı etrafında gerçekleşen ritüel; aynı zamanda kişilerin korku, suçluluk gibi duygularına grup içinde anlam verebilme sürecini de oluşturmaktadır.

Ağıtçı ile Şaman arasındaki benzer yapıdan hareketle, ölüm ve yok oluşun halk psikolojisindeki etkileri ilk çağlardan bu yana görülmekte fakat Şamanın kutsal ile olan iletişiminde topluluğun etkilerinden çoğu zaman söz edilmemektedir. Şamanı nitelikli biri yapan topluluktur. Topluluğun korku ve suçluluğunu birine yükleme gereksinimidir. Şaman bunu üstlenen ve insanları bu korkudan ve suçluluk duygusundan arındırma kutsaliyetine erişmiş kişi pozisyonundadır. Martin Luther'in cehennem korkusuyla insanları sömüren kiliseye takındığı tavır gibi görülebilir. Bu tavır; "halka ben cehennemi satın aldım ve kimseyi oraya aldırmayacağım, korkmanıza gerek yok" ve "çalışmak imandandır" gibi sözler sarfettiği bilinmektedir. Halk bu söylemlerle cehennem korkusundan kısmen uzaklaşmış ve daha elverişli yaşam koşulları sağlamak için bireysel olarak kendini güvende hissederek çalışmaya devam etmiştir. Günümüzde dinin bu noktada baskın etkisi olmasına rağmen insanlar cennet-cehennem imgeleriyle ölüme hafifletici ve kabullenici bir yaklaşımla yaklaşmakta, ölüm etrafında oluşan ritüelleri bu doğrultuda gerçekleştirmektedir. Ölen kişi için yapılan hayırlar ve dualara büyük işlevler yüklenerek ölen kişinin kefareti karşılığı cennetle müjdeleneceği inancı ağır basmaktadır. Müslümanlıktaki İskat geleneği bu durumda en büyük kefareti sembolüdür. Acının ağıtlarla paylaşılması da ölen kişi için adeta bir kefarettir.

Kişilerin ölüm karşısında aldıkları tavır, kendi ölümlerini kabul etmekte zorlansalar dahi empati kurulması dolayısıyla kendilerini de benzer süreçlerin beklediğine alıştırmaktadır. Aynı ritüelin kendileri için de oluşması sonucunda ritüele katılmak adeta bir görev ve iş olarak görülmekte, bu işbirliği kendilerini o an için rahatlatmanın dışında, kendi yok oluşlarına karşı önemli bir tedbir almak olarak da görülebilmektedir.

Müzikoterapinin Biyolojik, Psikolojik ve Sosyal Etkileri adlı makalesinde Çoban (2015), müziğin biyo-psiko-sosyal etkilere sahip olduğunu belirterek, müziğin beynin sol lobunu aktifleştirdiği ve bu lobun da sosyal olaylarla ilgili olmasından dolayı sosyal tutumu olumlu yönde etkileyip değiştirdiği öne sürülmüştür. İnsanı tanımlamak biyo-psiko-sosyal yönlerini bilmekle mümkündür. Buna aracı olan en önemli enstrüman ise müzikle mümkün görünmektedir.

Müzikle Tedavi ve İnsanlığın Yüksek Değerleri adlı bildirisinde Gençel (2006); Müzikle tedavinin tarih öncesi dönemden başlayarak kullanılmasının rastlantı olmadığını, müziğin davranışı yönlendirici ve tutum geliştirici aktif ve güçlü bir rolü olduğunu belirtmiştir. Müziğin tedavide kullanımı, birçok ülkede ve kültürde geçmiş uzun yüzyıllardan bu yana etkili bir şekilde uygulanmaktadır. Bu etkinin önemi anlaşıldığından, bilimsel olarak da tıp alanında kullanılmaya başlamıştır. Düzenli seslerden oluşan melodilerin (armonik) ruh sağlığını düzenlediği, düzensiz harmonikler şeklinde uzun süre verilen müziğin ise ruh sağlığını bozduğu görülmüştür.

Müzikle terapinin Türklerde geçmişi çok eskilere dayanmaktadır. İlk ciddi çalışmaların Selçuklularda başladığı ve Osmanlıdan günümüze kadar eriştiği belirtilir (Gençel, 2006: 697-699). Bu tedavi bulunduğu bağlamda anlam kazanmakta olup, hasta bireyler kendi kültürünün müziği dinletilerek tedavi edilmektedirler. Dolayısıyla terapötik etkisi en yüksek müzik türü, bireyin içinde bulunduğu kültürün müziği olduğu ve o müzikle daha anlaşılır ve sağlıklı bir iletişim kurabildiği tespit edilmiştir. Grup içinde oluşan müziklerin izleyici/dinleyici arasında olumlu ilişkiler geliştirdiği ve doğal olarak sosyal organizasyonlara dönüştüğü saptanmıştır. Bedensel hareketlerle desteklenen bu müziklerin “Anadolu Yogası” adı altında sunulduğu ve bireyle birlikte topluluğu rahatlattığı belirtilmiştir³⁹ (Gençel, 2006: 702-703).

Güneşe Bakmak, Ölümle Yüzleşmek adlı kitabında Yalom (2008), felsefik olarak ölüme yaklaşımı ele almış ve ölümle ilgili felsefe tarihinin derinliklerinde nasıl bir düşünce olduğunu açıklamıştır. Filozofların ölümle ilgili tasavvurları aforizmatik olarak belirtilmiş ve ölümü doğal bir süreç olarak gördükleri anlaşılmıştır. Bu ifade ve söyleyişler, önemli kişilerin kendi kendine ağıtını da içermektedir. Birilerinin arkasından söylemesini beklediği sözler de bu ifadelerle dile getirilmiş olabilir.

³⁹ TUMATA, Müzikle Tedavi ve İnsanlığın Yüksek Değerleri Semineri, <http://www.tumata.com/muzikletedavi.html>
Erşim tarihi: 21.09.2021

Varoluşçu yaklaşım, varolma nedenleri aynı olan pek çok psikoterapi yaklaşımından biridir, insan umutsuzluğuna yardım etmek temel gerekim olarak görülmektedir. İlişkinin dokusunun terapötik değişim için önemli olduğu fikri yeni bir şey değildir. Bu konuda teorisyenler, önemli tedavinin kuram ve yöntemlerle sağlanamayacağını ancak ilişki ve iletişim ile sağlanacağını salık vermişlerdir.

İçimizdeki Müziği Eylemek adlı kitabında Moreno (2001), 1970'lerden bu yana psikodrama ile müziğin tedavide kullanılmasıyla ilgili çalışmaları düzenleyip uyguladığını belirtmiştir. Bu düşünceleri, J.L. Moreno ile 1960'larda tartışmaya başladığını belirten yazar, kendisinin yeni düşünce ve olasılıklara her zaman açık olduğundan söz etmiştir. Psikodrama bireylerin yaşantısından yola çıkarak canlandırma ve acı veren durumlarla yüzleşme sağladığından, bütüncül bir açıdan benzersiz bir sağaltım yöntemi olduğunu aktarmıştır. Doğaçlama ile gerçekleştirilen bu durum, birçok geleneksel sağaltım uygulamasında uygulanmaktadır (Blatner, 1988; Moreno, 2001).

Zahmacıoğlu (2020)' da müziğin terapideki işlevinin çok eski tarihlerden bu yana gerçekleştiğini belirtmiştir. Hayatın her alanında, doğumdan ölüme kadar olan süreçte müzik, her dönüm noktasında insanın geçişini kolaylaştıran güçlü bir etken olmuştur. Her yaştan ve kültürden insanların hem eğitimde hem de tedavi amaçlı farkında olarak veya olmayarak kullandığı müzik, ülkemizde profesyonel olarak tedavi amaçlı yeni yeni uygulanmaya başlamıştır. Müziğin iletişimi pozitif yönlendirmede etkin olduğu yapılan çalışmalarla kanıtlanmıştır. Kişiler ve toplumlar arasında en etkili iletişim yolu olarak etkin bir şekilde kullanılmıştır. Konuşmadan çok daha önce başlayan iletişimde müziğin seslerle başlaması, tüm toplumları ve kurumları manevi olarak etkilemiştir.

Tedavi yöntemi olarak neredeyse 4000 yıldan fazla işlevsel olan musiki ile tedavi, çeşitli kültürlerde birçok ruhsal hastalığın iyileşmesinde etkin olarak kullanılmıştır. Eski Yunanda çok karakteristik bir yapı arzemesinde mitolojinin etkisi yadsınamaz. Örneğin Apollon, hem müziğin hem de iyileşmenin tanrısı sayılmış ve lir çalarak insanların sıkıntılarını gidermiştir. Filozof ve matematikçi Pisagor ise derin ye'is içinde olan insanlara, uygun melodiler dinleterek onları tedavi etmiştir. Müzikteki denge, seslerdeki harmoniyi belirler, bu özellikten etkilenecek vücuttaki harmoninin bozulduğu durumlarda da uygun sesler dinletilerek uyumlu dengenin sağlandığını keşfetmişlerdir.

Tarihin bilinen ilk dönemlerinde, insanlar anlam veremedikleri her şeyi büyüsel kabul eder, uygun ritüellerle olumsuz etkilerinden kurtulacağını düşünürdü. Doğadan gelen sesleri tabiattaki ruhların sesi olarak nitelendirir ve kutsaldan geldiklerine inanıp, davul çalarak veya başka sesler çıkararak ruhlara ulaştıklarını düşünürlerdi. Bu yüzden müzik bu dönemdeki insan için mistik kabul edilir ve düşünceyle derin bir trans halinde bu güce ulaşma gerçekleşirdi. Her insanın böyle meziyetleri yoktu, dolayısıyla bu kutsal iletişimi ancak seçilmiş olan biri yapabiliyordu. Şamanlar bu gücü elinde bulunduran özellikli kişilerdi. Hastalığa sebep olan kötü ruhların, bedenden ayrılmasını sağlayarak bir iyileşme sağladıkları belirtilmektedir. Şamanlar ritim, müzik ve dansın etkisiyle insanları çeker, onları adeta hipnotize eder ve böylelikle topluluklara informel bir yoldan yön verirlerdi. Hastalıkların tedavisinde söylenen şarkılar, çalınan müzik, ritim ve yakılan tütsüler hep kötü ruhları kovmak içindi.

Türk İslam tarihinin büyük isimlerinden biri olan İbn-i Sina da, müziğin insan bedenine etkisini incelemiştir. Tedavinin etkili olması, hastanın akli ve ruhi dengesini artırmak için çevresinin sevimli hale getirilmesi gerektiğini keşfetmiş, bunun için de müzik dinletmenin en etkili yollardan biri olacağını savunmuştur. Araştırmalarda sık sık kaynak olarak Farabi'ye başvuran İbn-i Sina, müzik notalarının insan ruh hallerindeki iniş çıkışları temsil ettiğini tespit etmiştir. Ona göre müziği bize hoş gösteren, işitme gücümüz değil; o besteden çeşitli telkinler çıkaran idrak yeteneğimizdir. Yani müziğin bizde uyandırdığı duygularımızdır. Tıbbın babası sayılan Hipokrat, bazı hastaları tedavileri için ilahilerle tapınağa götürmüştür. Hipokrat'a göre tıbbın diğer vasıtalarının faydasız kaldığı hastalıklarda müziğin denenmesi önemlidir. Sokrat'ın öğrencisi Platon (Eflatun) M.Ö. 400 yıllarında müziğin ahenk ve ritmle ruhun derinliklerine etki ederek kişiye bir hoşgörü ve rahatlık verdiğini belirtmiştir.

Tedavi protokolleri de bu çerçevede yeni boyutlar kazanmaktadır. Müzik terapisi, günümüzde birçok hastalığın tedavi sürecinde hastaların psikolojik durumlarının iyileştirilmesinde kullanılmaktadır. Ucuz ve yan etkisi olmayan bir yöntem olmakla birlikte, hastaların fiziksel, psikolojik, sosyal, duygusal ve manevi olarak iyileşmesinde olumlu etkisi vardır. Zahmacıoğlu (2020), müzik, dinleyen bireyde hem fizyolojik hem de psikolojik cevaplara neden olduğu için eşsiz bir uyaran olduğunu belirtir. Müzik terapi, literatürdeki pek çok nitelik ve niceliksel araştırmalarla hem bir sanat, hem de bir

bilim olarak kabul edilmektedir. Uygulama, birebir kişiyle veya grup ile birlikte, aktif katılımcı veya pasif dinleyici şeklinde, doğaçlama veya belli bir müzik üzerinden yapılabilir.

Türkiye’de Müzik Terapi Uygulamalarında Kullanılan Müzikler adlı makalelerinde Yılmaz ve Can (2019); Türkiye’de müzik terapi uygulamasının nasıl kurumsallaşmaya doğru evrildiği ve bu bilimsel yaklaşımın müziğin hangi türlerine uygulandığı açıklamışlardır. Ülkemizde 1976 yılında Türk müziğinin gelişimiyle ve aktif kullanımıyla tedavi anlamında işlevsel yönleri tespit edilmiş ve terapide kullanılmaya başlamıştır (Uçaner ve Öztürk, 2009).

Doğaçlama müzik ile fiziksel hareketler düzenlenebilmekte, düşünce ile bu hareketler sistematik bir düzen içinde gelişerek başkalarıyla iletişimi sağladığı gibi duyguları da olumlu yönde geliştirebilmektedir (Wheeler, 2015: 117). Doğaçlama yapılan bu model ile bilinçaltı da açığa çıkma potansiyeli taşımaktadır. Aynı zamanda organize olmamış bu sesler, hem uygulatana hem de uygulayana bir özgürlük ve seçme şansı tanır (Wigram ve Groke, 2007: 131, aktaran; Yılmaz ve Can 2019: 596-597). Bu geri bildirim ağıt yakıcı ile görüşmememizde de faydalı bir teknik olarak görülmüştür. Özellikle doğaçlama yapılan ağıtların müzikte yasin yeniden oluşturulup, iyileşme için kullanılabileceği düşünülmektedir.

Müziğin Dramatik Etkisi Olarak Matem Ritüeli

İslam’ın yarattığı tek dram türü olan Kerbela taziye/Ritüelinde, doğaçlama yapılan eylemler ve müzikler aracılığıyla kolektif sağaltım sağladıkları görülmüştür. Kuttören niteliği taşıyan bu törenlerin, inançla bağlantısı nedeniyle katılımcıların tümünü hipnoz derecesinde etkilediği görülmüştür. Mitik aktarımlara yol açan bu ritüel, simgesel canlandırma yoluyla tarihi yeniden yaşatma misyonu edinmiştir. Diğer benzer bir ritüel de Suriyelilerin gerçekleştirdiği Ta’uz’dur. Her iki ritüel de aynı türden durumları aktaran simgesel bir süreçle ilgilidir. Bu sayede bütün doğanın uyanacağına inanılır ve giden Temmuz için ağıtlar yakılır ve her yıl doğanın uyanışı ile geride kalmanın suçluluğu böylece giderilmiş olur. Ağıtlar ölen tanrının bir heykeline yapılır, heykel arı suyla yıkanır. Urfa Suriyelilerin Ta’uz adını verdikleri ve yas tutup, ağıt yaktıkları

küttören Tanrı Temmuz (Dumuzi) için yapılan küttörendir ve yaz aylarında özellikle Temmuz ayında yapılır, aynı şekilde Şii mensuplarının katledilen Hüseyin ve yoldaşları için aynı şekilde belirtilen görkemli taziyelerini her yıl belirli bir takvimde gerçekleştirirler (And, 1985: 92).

Ritüelden Drama, Kerbelâ- Muharrem- ta'ziye adlı kitabında And (1999), Kerbela Ritüelinin tüm detaylarını vererek, toplum için kutsal yönlerini ve kutsaliyeti etkili olarak sunan müziğin kolektif afyon etkisinden sözedilmiştir. Yüzyıllardır yapılan bu dini törenlerin simgesel yapısı değişmekle birlikte bir kült olarak yaşatılır. Ritüellerin drama dönüşmesi, birçok medeniyette geçmiş olan dramlarla benzer niteliğinden kaynaklanmaktadır (And, 1999: 9). İster gösterim niteliğinde ta'ziye ister dinleyicilere okunan Maktel türündeki metinler olsun bunların hepsi dramatik niteliktedir (And, 1999: 28). Yunan tragedyasından farklı olarak ta'ziye, psikolojik çözümleme yerine duyguları ve eylemi dramatize etmeye önem verir (And, 1999: 105).

Performans, Taziye ve Seyirci adlı Yüksek lisans tezinde Asldını (2017), Taziye ve Performans karşılaştırması yaparak, seyirci davranışsal tepkisi üzerinde nasıl bir etki yaratıldığını gözlemleyerek, performans sanatçısı Marina Abramoviç özelinde, aradaki farkları ve ortak yanları aktarmıştır. Taziyede seyirciler inançsal bağlamında ve bulundukları kutsal mekânda kendilerini bir dönüşüme hazırlamak için beklerler. Bu bedensel hareketler, bilincin yönlendirmesiyle şekil almakta ve bu bilinç aracılığıyla hareketlere yön verilebilmektedir (Merleau-ponti, 2011: 130).

Abramoviç; performansı, performansçının belirli zaman ve mekânda seyircilerin önünde yarattığı, ardından bir enerji alışverişinin gerçekleştiği, seyircilerle oyuncuların aynı anda bir sanatsal eser yarattığı, bedensel ve zihinsel bir yapı olarak tanımlar. Marina Abramoviç'in kaleminden çıkan bir makalede, "İlk karşılaşmada seyircinin sinir sistemi, performansçı ile birleşir ve aynı anıyı çok kısa bir süreliğine tecrübe ederler" demektedir. Seyirci ve oyuncu arasındaki enerji alışverişi, genellikle ritüel performanslarında aralarında bir bağ kurmalarına sebep olur. Ayrıca Schechner'e göre bir performansta seyircinin katılımı varsa artık onun ritüel boyutu vardır.

Taziye de kelime anlamıyla ağlamak (weeping) demektir. İnsanların oturup kalkmaları, ağlarkenki beden hareketleri kültürel simgeleri aktarır, bu taziyenin bir özelliğidir. Ağıt yakmak grup tarafından dayatılan bir göreve dönüşmektedir. Aslında defin töreninde bulunmak, bu törende bulunan kişilerin ölen kişiden sonra bile toplumsal değerlere bağlı kalacaklarının bir göstergesi olmaktadır. Bu bağlı kalış, toplumsal düzenin sürdürülmesini güvence altına almakta ve toplumda kargaşaların ortaya çıkmasının önüne geçmektedir. Bu hedefler bireysel amaçların ötesinde yer alıyordu (Durkheim, 2014: 55). Taziye ayini, mitler gibi, özü ortadan kaybolmayan ve yeniden şekillenen temelleri tekrarlamaktadır. Mit ve kültürden beslenen taziye törenleri, doğayı canlandıran güçleri yeniden diriltme inancına dayanmaktadır (Asldını, 2017: 31).

Johan Huizinga, ilkel ritüel ve toplumların sayı bakımından fazla olmasını o toplumların saflığına bağlıyordu, çünkü ona göre ritüeller sahte gerçekler değildir. Doğaüstü fenomenlerin belirgin, güzel ve ruhani bir havaya büründükleri irfana dayalı bir gerçek ortaya çıkarırlar. Taziye, dinî-ahlaki düşünceyi yaymanın yanı sıra, halk arasında ağlama, gülme, heyecan ve kargaşa gibi tepkilere neden olarak katarsis sağlar. Bir ritüel performansını seyredenlerin hepsi gözlemci değildir. Onlar ritüelin yapıldığı bazı özel anlarda bağırma ve ağlama gibi itiraz içeren tepkilerini dile getirme veya bir grubu destekleme gibi ritüel etkileşimlere katılmaya davet edilirler. Her taziye ritüeli, bu dünya çapında hayır ile şerrin çatışma alanıdır ve insanın hem kutsal hem habis yönünü ortaya koyar (Asldını, 2017: 37).

Seyirciler yas törenlerine katılarak masumlar ve ehlibeytin çektiği sıkıntılar için gözyaşı dökmenin vücudun arınması ve günahların yükünün azaltılması yolunda bir eylem olduğu kanaatinde dirler. Dolayısıyla halk, atalarının dinleriyle bağlantılarını bu dünyada pekiştirir ve öbür dünyada masumlar için gözyaşı döktükleri için ödüllendirileceklerini düşünürler (Asldını, 2017: 40). Richard Schechner, “Performans Teorisi” adlı kitabında yenilenmiş davranıştan bahseder. Yenilenmiş davranışta maharetleri sergilemeye gerek duyulmaz ve “kendi” ile “davranış” arasında bir mesafe bulunur. Bu mesafe, oyuncu ile onun üstlendiği rol arasındaki mesafe kadar olabilir. Bu, taziye oyuncularında açık bir şekilde görülebilir. Daha önce belirttiğimiz gibi taziye, ağlama ve ağıt yakmaktır. İranlılara göre, Peygamberin Ehlibeytine yapılan kötülüğe karşı ağıt yakmak bütün inananların görevidir.

Taziye Kavramının Tarihsel Olarak İncelenmesi ve Şair Furuğ Ferruhzad'ın Şiirleri'den Yola Çıkarak "Taziye Ebedi Bir Performans" Gösterisinin Mekân Tasarımı adlı Yüksek lisans tezinde Soudbar (2019), Türkiye'de ve dünyanın birçok ülkesinde hala devam eden, kültürel olarak da yaşatılan taziye geleneği ile Avrupa'da gelişen bir ifade biçimi olan performans sanatını karşılaştırmıştır. Birbirinden bu iki performans alanının oldukça farklı coğrafyalarda ve farklı zamanlarda oluşmasına karşın birçok ortak hususta birleştiğini, müziğin bunu ortaya koymada etkililiği üzerinden aktararak çalışmayı karşılaştırma yöntemiyle sunmuştur.

Performans sanatından önce ortaya çıkan ve evrimleşerek yaygınlaşan taziye geleneği, yıllar içinde toplumsal devinimle şekillenerek günümüzde dahi günümüzdeki işlevi bağlamında gerçekleştirilmektedir. Ta'ziye'de şarkı/ağıt söylemek adeta aile bireylerinden birinden ayrılmanın acısıyla gerçekleşir. Ta'ziye'de müziğin zamanın geçişini sağlamada etkin olduğu ve ruh halini de yeni geçilen zamana uydurduğu görülmüştür. Performans ise doğası gereği başkaldırı niteliği olsa da, daha sistematik ve belli kurallarla işler (Soudbar, 2019: 69).

Dramatik Bir Performans Türü Olarak Ta'ziye ve Antik Yunan Tiyatrosuyla Karşılaştırma Denemesi adlı Yüksek lisans tezinde Mordeniz (2005), çalışmasında İslam geleneği Ta'ziye ile Yunan kültüründeki drama karşılaştırılarak benzer ve aykırı yönleri tespit etmiştir. Sonuç olarak, ta'ziye ile tragedyanın farklı dramatik biçimler oldukları fakat sahne alma biçimiyle benzerlikleri olduğunu görmüştür.

Şiilik bir ağıt dini olarak gelişmiştir. Bunun yanında Siyâvûş'a ağıt yakmak da Mâverâ'n-nehr'de son derece yaygındır. Bunun sebebi, tanrılara ait mitlerin benzerliğindedir (Mordeniz, 2005: 25-27). İşledikleri suçlarından ötürü yitirdiklerini düşündükleri tanrıları tekrar geri döndürmek için ağıtlar yakılır. Bu suç ya tanrıya, ya kız kardeşine, ya karısına, ya da annesine karşı işlenmiştir. Yas tutanların başında yaşlı tanrıçayı simgeleyen genç ve acılı bir dul olmak zorundadır. Pişmanlığı ve yerine koymayı temsili olarak gerçekleştirip koro şeklinde ağıt yakarlar. Yas tutup ağıt yakmakla, tanrıya karşı işlenen suçun sorumluluğu kalkar, böylece kişi aklanmış olur.

Hüseyin'in yasını ilk tutanların onun ölümünden sorumlu Kûfeliler olduğu ve bu suçluluk dolayısıyla yas tuttukları belirtilir. İşlenen günah ve haksızlığın büyük olması nedeniyle topluluktaki herkesin cezalandırılacağı endişesiyle ağlayıp sızlanmaların başladığı ve ağıtlar yakılarak asıl müsebbib lanetlenerek suçun kaynağı yön değiştirmek kaydıyla toplumsal cezadan böylece kaçınılabileceği düşünülmüştür (Mordeniz, 2005: 47).

4.3.3. Psikoterapi Olarak Dövünme/Hareket: Kinestetizm

Kinestetik, beyni harekete geçiren ve inançsal düzeneği oluşturan bir işleve sahiptir. Dansın ritüeldeki önemi, geleneğin güncellenmesiyle birlikte farklı şekillerde ifade gücü kazanmıştır. İnançın kristalleşmesi (kalıplaşması); folklorun en önemli işlevleri arasında görülmekte ve omurga yapısını oluşturan güçlü bir işleve sahiptir. Kayıp yakınının işlevselliğini artırması yine doğal psiko-terapötik taziye ortamında sağlanır. Grup içinde birey çeşitli eylemlerde bulunur; ağlama, saç-baş dağıtma, yüz yırtma, kayıp kişinin eşyasına sarılıp koklama ve ağıt yakma gibi eylemsel faaliyetler sergilenir. Bunun dışında; zikir yapma tüm bedeni harekete geçiren ve kaybın o an yoğunlaşarak kişilerde sıkışma ve derin kaos yaratma etkisini azaltarak, beden hareketinin kan dolaşımını düzenlediği ve biyolojik sistemin normal akışında devamını sağlamasıyla, hem ruh sağlığını hem de biyolojik sağlığın savunma mekanizması olarak gösterebileceğimiz dans-hareket ile sağlandığı ve kinestetik etkinin bu noktada işlevsel olduğu görülmüştür.

Kinestetik öğrenme modelinde, hareketin ritimle beraber çocuk oyunlarında hafızayı güçlendirdiği ve vücudu gerilimden kurtararak dikkatin daha fazla derse yoğunlaştırdığını tespit eden Çakmak (2019)⁴⁰, hareketin özellikle çocuk zihinsel gelişimi üzerinde pozitif etkilerinin olduğunu ilgili makalesinde açıklamaktadır. Hareket ile dinamik sürece eşlik eden kayıp yakınlarının, hiçbir işe yaramadığını düşünen ve giderek işlevsellik alanı kısırlaşan, kronik bir sürece girmeleri bu yollarla önlenebilir ve işlevsellikleri artabilir.

⁴⁰ Çakmak, S., (2019). Çocuk Folkloru Bağlamında Van Yöresi Çocuk Oyunlarının Kinestetik Öğrenme Modeli Kapsamında Değerlendirilmesi, Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, Cilt: 12, Sayı: 27, s. 637-657.

Eski Türklerde koruyucu hekim olarak görülen Şamanın, “baksı dansı” adı altında transa geçerek koruyucu ruhlardan bilgi aldığı ve bu iletişimi sağlamak için özel teknikler geliştirdiği belirtilir. Bu dansı kolkopuzu ve dombra ile gerçekleştirir. Bu uygulama, psikoterapide belirtilen ruhsal rahatsızlıkların tedavisinde de kullanılan yöntemlerdir (Gençel, 2006: 704).

Feminizm, Sanat, Deleuze ve Darwincilik-Elizabeth Grosz İle Bir Söyleşi adlı makalede Katve-Kaisa Kontturi & Milla Tiainen (2009). K.K. & M.T.: Müzikoloji ve sanat tarihi alanlarının dışında farklı sanat biçimlerinin de yeni tür bedenler oluşturma potansiyelinin değerlendirildiği söyleşide; müzikte sesin, resimde imgenin kendilerine özgü yollarla yeni bedensel yoğunluklar oluşturdıkları ve her sanat yapıtının farklı bedensel duyuya yönelme potansiyelinin olduğu açıklanmıştır. Müzik üzerinden gerçekleştirilen söyleşide, müziğin ağırlıklı olarak kulağa hitap ettiği fakat gözle ve bedenle de tınlayan güçlü bir etkisinin olduğu dolayısıyla bütün bedeni kulak kadar hassaslaştırdığı belirtilmiştir.

Anadolu Türkmen Ağıtlarının Yapısı adlı makalesinde Öztürkmen (2019), Ağıt icrasında bedenin kullanımının önemli olduğunu belirterek, sosyal medya mecralarında izlediği Türkmen ağıtlarının bedenle bir bütün işleve sahip olduğunu aktarmıştır. Kültürel bir gösterge olarak okunan beden, toplumsal olarak adlandırılmış ve toplum üyelerinin katıldıkları kültürel söylemin türüne göre bedenlerini yeniden şekillendirdiklerini öne sürmüştür. Birlikteliğin önemli görüldüğü ölüm sürecinde bedenin, ritüelin en duygusal sürecinde işlevsel olduğu ve şekil aldığı aktarılmıştır. Ağıt söyleyenlerin gerçekleştirdikleri bu hareketlerin rastgele olmadıklarını, geleneksel olarak acıyı ifade etmek için kullanıldığı ve belli kalıplara girerek şekillendiğini vurgulamıştır (Terzioğlu, 2006: 119-122). Ağıt törenine katılanlar, ölüm anında duygusal ve kültürel çeşitli davranışsal tepkiler verirler. Bulundukları bağlam çerçevesinde anlam kazanan bu dövünmeler ve bedensel salınımlarla birlikte saç-baş yolma ve sineye vurma hareketleri, kültürel çerçevede anlaşılabilir göstergelerdir. Bedenin kendisi bir göstergedir bunun yanında her hareket bir eylemi temsil etmek için oluşturulmuştur (Barthes, 2014: 147). Ağıt icrası içinde söz, ezgi ve davranış kalıpları birbirini tamamlar. Yapılan çalışmalar incelendiğinde ritüellerin icrası ile ilgili bilgilerin verildiği fakat davranış ve eylem tarzındaki analizlerin yeterince açıklanmadığı görülmektedir.

Ölen kişinin ardından geride kalanlar, saç-baş yolup dövünerek bedenlerini bu ölene dâhil ederler ve yaşamla ilgili eylemlerini kısıtlayarak da bunu teyit ederler. Korku ve suçluluk duygusunun ölenin ruhunu yatıştırmak ve kötü musibeti engellemek amaçlı çeşitli ritüeller eşliğinde bu davranışsal eylemlerin, ilk çağlardan bu yana yapıldığı bilinmektedir. Bu eylemler vasıtasıyla ölen ruhun teskin olduğu böylece yaşayanlara zarar vermedikleri belirtilir. Eylemlerin, davranışsal dinamiklerin veya eylemsizliklerin bu durumda önemli mesajlar taşıyabileceği düşünülmektedir. Ağıtçının bedenini etkili kullanması ve yaktığı ağıta göre şekillendirmesi ağıtın etkililiğini ve etkileme gücünü de belirlemektedir. Ağıtın sözlü bölümleri, tiz seslerden başlarken beden de yükselir. Sözel bölümler belli bir mesaj taşır ve bu mesaj mimiklerle ve el-kol hareketleriyle pekiştirilerek verilir. Sözün kesildiği bölümde ise bir anlamda artık sözün/anlatının bittiği, ölen kişinin yok oluşu ifade eden bedenin kapanmasıyla aşağı doğru düşüşle tamamlanır. Ağıtın belirli makamlarda ve duygusal durumun coşkuluğuna göre yakıldığı ve bu coşkunlukta bedenin çok etkili bir iletişim aracı olduğu görülmüştür. Kötü ölümlerde ağıtların söylenme/yakılma şekli ve biçimsel içeriğiyle birlikte sözleri de farklılaşmaktadır. Bu tür ağıtlarda metinde konuşturulan ölmüş kişi, ölüm şeklini anlatır, kendini öldürenleri ifşa eder, vasiyetlerini bildirir.

Selçuklu ve Osmanlılarda Müzikle Tedavi Yapılan Hastaneler adlı makalede Erer vd., (2010), uzun yıllar müziğin alternatif tedavi yöntemi olduğu savunuldu ve bilimsel alanlarda böyle anılarak tıp alanında kullanımı doğru bulunmadı. Yazar, müzikle tedavinin alternatif bir tedavi yöntemi olmayıp, geleneksel tıbbı uygun olduğu ve kendine ait metotları bulunduğunu öne sürmüştür. Mitsel anlayış ve inançtan gelen bu tedavi yöntemi, diğer bilimler gibi zamanla önemi ve gerekliliği anlaşılarak bir tedavi yöntemi olana değin kültürlerle, uluslara ve dönemlere göre farklılık gösteren bir tarihsel gelişime sahiptir. İç dinamizmi harekete geçiren bu tedavi yöntemi sayesinde fiziksel olarak da dinamik bir sürece girildiği söylenebilir (Erer ve Atıcı, 2010: 29-31).

Müzik Terapi: İşleyiş ve Yaklaşımlar adlı bildirisinde Kınacı (2020), Eski Yunan Dünyasında Müzik ve Müzisyenler adlı makalesinden yola çıkarak, müzikle tedavi fikrinin ilk olarak eski Yunanda çıktığı ve ilk kez Pythagoras geliştirilerek günümüzde kullanılan nota dizgesine kadar bütünüyle bilimsel anlamda bir kazanıma yol açtığını belirtmiştir. Ayrıca tedavi amacıyla da kendisi tarafından sistemli bir şekilde deneyerek

ve besteler yaratarak oluşturulduğunu öne sürmüştür. Aristoteles ve Platon da çeşitli zihinsel hastalıkların müzikle iyileştirildiğini belirtmişlerdir. Sadece önemli ritüellerde değil günlük işlerin yapılmasında da çok etkili olduğu ve yaşamı kolaylaştırdığına değinmiştir.

Müzik Terapi: İşleyiş ve Yaklaşımlar adlı bildirisinde Aydın (2020), ise Müzik Terapide İşleyişin modern tıpta kullanımında eski yöntemlerin etkisinden faydalanarak geliştiğini belirtmiş ve modern tıpta uygulanışını ise; danışan veya grup beraberinde terapist ve yardımcı terapist (co-therapist) eşliğinde müziğin, insan sesinin ve/veya birtakım bedensel hareketlerin (dans, ritmik beden vuruşları vs.) karşılıklı olarak kullanılmasıyla gerçekleştirildiğini aktarmıştır.

Etnomüzikoloji Disiplininin Doğuşu, Gelişim Süreci ve Günümüzdeki Metodolojik ve Yaklaşımsal Tartışmalar adlı Yüksek lisans tezinde Yıldız (2019), Müzik ve Terapi ile ilgili çeşitli görüşleri literatür taraması sonucu aktarmış ve günümüzde bu metodun kullanılma gerekçelerini aktarmıştır. Etnomüzikoloji ve müzik terapisi ilişkisi ele alınmış ve kültürel müziğin müzik terapisi içerisinde işlevsel kullanımı olduğu belirlenmiştir.

Anadolu Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü kapsamında disiplinlerarası eğitim vermek üzere Müzik Terapisi Anabilim Dalı kurularak Tezli Yüksek Lisans Programı açılması YÖK tarafından 11.08.2021 tarihi ile kabul edilmiş ve resmi olarak Müzik Terapi eğitim olarak da görülmeye başlanmıştır (Şükrü Torun, Müzik Terapist). Müzik terapinin hareket ve kinestetizmi etkilediği ve bu yoldan düzenli ve dengeli bir ruh haline gelebilecek bireylerin bu davranışı geliştirerek formel dans konusunda yetkin olabileceği görülmüştür.

Türk Dans Antropolojisine Giriş adlı kitabında Eroğlu (2010), Halk Oyunu hakkında etnik kültürün değerlerini hareketle aktaran ve duyguları bedensel devinimle veren en eski iletişim modeli olduğunu belirtmiştir. Din ve büyüsel amaçlarla başlayan bu modelin, günümüzde profesyonel icra yöntemlerinde de bu arkaik derinliği düşünülerek ifade edilerek sahnelendiğini belirtmiştir. Bu ifade şekilleri bölgesel tanınırlıkta gösteri

Alevilikte sema ve Kürtlerde zikir (vecd) şeklinde hala yaşatılmaktadır (Eroğlu, 2010: 47).

Dans Kavramı ve Dansın İşlevi adlı makalesinde Eroğlu (2017). Dansın doğuşu ve serüveni hakkında bilgiler vererek iletişim yönüne değinmiştir. Taklitle başlayan bu serüvende ilk zamanlarda Tanrının gazabından korunmak için yapıldığı yani içgüdüsel bir tepki olarak doğduğu, daha sonra sosyal ve kültürel oluşumların önemli bir aktarım aracı haline dönüştüğü belirtilmiştir. Doğal bir gelişim süreci olduğunu belirten Eroğlu, kültürel olarak daha sonra tanımlanıp belli bir amaca yönelik kullanıldığını aktarmıştır. Antropolojinin bu bedensel hareketleri de incelediği ve bilimsel alana sunduğu bilinmektedir. Bu alanda dansın kültür içindeki tüm anlamları aktarılmıştır. Bugünkü dansçıların hareketlerinin derinliğini vermek için transa geçtikleri ve ilk dönem atalarının bırakmak istedikleri etkileri kendileri de seyirci üzerinde bırakmak istemekle benzer tavrın hala işlevsel olduğu görülmüştür. Hâlâ keşfedilmeyi bekleyen alan ise hareket (kinestetik yapı) ile psikolojik faktörler arasındaki bağıdır. Kanatımızca kinestetik yapı ile beyin arasındaki biyolojik ilişkinin yanında; kültürel yapı ve genetik miras da kinestetik yapıyı ilgilendirmektedir (Eroğlu, 2017: 222-225).

Psiko-Etik Bir Fenomen Olan Katarsisin 'Müzik'teki' Görünümü adlı Yüksek lisans tezinde Mustan Dönmez (2003), Din, bazı durumlarda ortaya 'trans' gibi, katarsisin daha ötesinde bir psikolojik durum oluşturabilir. Trans, genelde ritmik hareketler, kriz, bellek kaybı gibi özelliklerin görünmesini sağlayan geçici bir delilik durumu olarak nitelendirilir. Yer yer 'ekstazi' ile benzer özellikler taşısa da Rouget, ikisi arasındaki farkı şu şekilde verir: Ekstazi, hareketsizliğe sebep olur, Trans ise hareketliliği sağlar. Ayrıca ekstazide sessizlik oluşurken trans halinde çeşitli bilinçdışı sesler çıkabilmektedir. Ekstazide yalnızlık, melankolik bir ruh haline dönüşürken, trans toplumsal yönüyle iletişimi sağlar. Ekstazide bu karamsar, donuk ruh hali dolayısıyla kriz oluşmamakta fakat transta kriz oluşabilmektedir. Ekstazide algısal yoksunluk, algılayamama durumu oluşurken, transta ise aşırı uyarım ve dikkat öne çıkmaktadır. hatırlama- bellek kaybı, halüsinasyon- halüsinasyon yok gibi durumlar da aralarındaki ciddi farklılığı gösterir (Rouget, 1985: 11).

Araplardaki Zikir Ayinleri, Alevilerdeki Cem Ayinleri, Mevlevilerdeki Sema Ayinleri, transa neden olabilen dinsel ayinlerden bazılarıdır. Sözelimi Alevi semahlarının ortasında ‘yeldirme’ adıyla anılan bir bölüm vardır. Bu bölüm ritmin, buna bağlı olarak da stereotipik hareketlerden oluşan dinsel dansın hızlandığı bir bölümdür. Dinsel dansın bu bölümünde bayılanların olduğundan söz edilir. Bu örneklerde de görüldüğü gibi trans, genelde sosyal ortamlarda dinsel ayinler aracılığıyla gerçekleşir. Transın katarsisle ortak olan noktaları; dinsel ayinler sırasında trans da katarsis de oluşabilir ve her ikisi de ruhsal bir rahatlamaya neden olur.

Dinsel ayinler sırasında oluşan katarsis, transta da müzik ve dans, dinin sunumunda kullanıldığı için nispeten arka plandadır. Her ikisi de dinsel etkiyi tetikleyici ve yeğînleştirici bir işleve sahiptir (Mustan Dönmez, 2003: 17). Katsaros, ritüellerdeki coşkunluğun gerek dinsel, gerekse çocuğu uyutmak için sallayarak söylenen ninni olsun her iki ritüelin de birbirine benzemesinin nedenini korkuyu iyileştirme olarak göstermektedir. Korkunun uyanıklık durumu olduğunu belirterek, korkunun bitimini uykunun başlangıcı olarak göstermekte ve uyanıklığı durdurduğunu belirtmektedir (Katsaros, 2002: 153). İnsan ruhunu sağaltan ayinlere müzik ve dans aracılığıyla estetik bir boyut kazandırılması, müziğin ve ritmin ayinin nedeni, ön koşulu olduğu için değil, katarsiste destekleyici bir işleve sahip olduğu için önemli bir etkidir. Dinsel ayinde mesajı etkili kılmak için müzik kullanılır, bu durumda vokal daha önemli ve ön safhadadır.

Hüznün müziksel öğelerle betimlenmesi: Ezgi, Armoni, Söz ve Ritimde Katarsis açıklanmıştır. Tragedyanın bir düğüm bir de çözüm bölümü vardır. Düğüm, anlam arayışındaki kişinin cevapsız kalan ve dolayısıyla kişide gerginliğin olduğu kabullenmeme durumunun da eşlik ettiği bir durumu yansıtmaktadır. Melodide tiz seslerde dolaşılır ve bu gergin bir durumu yansıtır. Çözüm bölümünde kabullenme ile birlikte gevşeme ve ruh’un sağaltımı pes seslerde gezinme ile bir tür katarsis sağlanmaktadır. Sözler, ezgiler ve armoniler gibi müziksel olarak değil sözcüklerle oluşturulduğu için, ezgiye ve armoniye göre daha net olarak çözümlenebilir. Oysa müziksel olarak oluşturulan ezgisel ve armonik yapıyı konuşma diline deşifre etmek daha zordur. Arabesk özelinde inceleme ve çözümleme yapılmıştır. Acıya bağlanma ve acıdan kaçış cümleleri çözümlenerek, katarsis etkisinin olduğu kelimelerin/cümlelerin

yükleme kuramı doğrultusunda oluştuğu farkedilmiştir. Yazar bu durumu yükleme kuramı olarak değil, psikolojideki bir terim olan savunma mekanizması işlevindeki polyanna yaklaşımı ile açıklamıştır. Müziğin önemli öğelerinden biri olması nedeniyle, ritmin katartik etkiyle ilişkisi üzerinde düşünülmesi gerekir. Bu durumda din etkisinin baskın olması sonucu, ölümün mantık çerçevesinde anlamlandırılması müzikte de karşılığını gerginlik, boşalım (rahatlama) olarak gösterecektir (Mustan Dönmez 2003: 44). Ritim hızının artması her zaman gerginlik oluşturmaz, ezgi ve söz ile de bağlantılı olarak ritmin hızlı olması bazen rahatlama sağlayan bir işleve sahip olabilmektedir.

Müzikteki ritmin artması, yalnız sevinçten kaynaklanan hareket ve enerjiyi değil, korkudan kaynaklanan hareket ve enerjiyi de sembolize edebilir (Mustan Dönmez, 2003: 45). Hızlı ve yavaş ritimli aktarımların nasıl bir etki yarattığına değinerek, uzun süren eserlerin zihinde bir kopuş meydana getirdiğini ve algılamayı zorlaştırdığını belirtmiştir. Ayrıca yavaş da olsa ritim, tıpkı kalp atışı gibi belirli bir devinimin, dolayısıyla da belirli bir hareketin ve enerjinin müzikteki sembolleştirimidir. Oysa serbest ritimli yaratılarda hareketin ve enerjinin zaman dilimi içindeki düzenli vuruşlarından söz edilemez. Serbest ritimli yapıdan ritmik yapıya yapılan bu geçiş geleneğinin, rastlantısal bir biçimde oluştuğunu düşünmüyor. Bu gelenek, estetik bir zorunluluktan ileri gelir; serbest ritimli olması nedeniyle uzun havaların giriş kısmı, ani bir gerginlik oluşturur. Eserin hemen girişinde oluşan bu ani gerginliğin, bir yerlerde çözüme ulaşması gerekir. Bu nedenle ağıt gibi formların daha sonra ya konuşmaya ya da ritimli forma geçmesi gerekir. Böylece gerginlik alınıp, yerini rahatlama bırakabilir. Katartik etkinin en fazla taziye evinde doğaçlanarak yakılan ağıtlarla sağlandığını ve serbest ritmin en önemli formu olduğunu belirtmiştir.

Müzik dili her zaman sözcük diline çevrilen bir yapıda değildir, müzik dili başlı başına bir ifade ve iletişim aracıdır. Sözcükle, dilbilgisi ile diyalektik bir ilişki söz konusu olsa da sözcüğe tam olarak dönüşmeyecek denli farklı bir karakteristiği vardır. Müzik kendi sembol sistemi olan bir dildir, dokunaklılığını ve katartik etkisini sözcükten alan, aynı zamanda ezgi, armoni, ritim gibi müziksel öğelerdeki katarsisin tüm yönlerini sözcük diline indirgeyemeyeceğimiz kadar gizemli, mistik bir dile sahip olması dolayısıyla önemli bir iletişim aracı işlevindedir (Mustan Dönmez 2003: 46-47). Müzik de edebiyat gibi zamansal boyutta oluşan bir disiplindir.

4.4. ETNOMÜZİKOLOJİ İŞİĞİNDA AĞITLARIN KÜLTÜREL İŞLEVLERİ VE EZGİSEL ÖZELLİKLERİ

Anadolu topraklarında kadına ihtiyaç duyulsa da ihtiyaç görüldükten sonra çok önemli görülmemektedir. Kadınlar eksik ve tamamlanmamışlık duygularıyla itaâtkar bir biçimde yetişip, hayata bu eksik yönleriyle tutunmaktadırlar. Anadolu kültüründe erkekler daha çok ayrıcalığa sahiptir. Kadınların tek ayrıcalığı bu ortamlarda ağıt yakmak, yaktığı ağıtlar genellikle kendinedir, gerek ninni gerekse halayda müzikal bir biçimde acısını dışa vurarak moralize olurlar.

Feminist kuramlar açısından müziğin sosyo-kültürel bağlamları ve ağıt özelinde açıklamalarına yer verilmiştir. Ağıtın kadın yaratımı bir tür olduğu görülmüş ve nedenlerine kişisel-toplumsal açıdan yaklaşılarak ağlamanın başat rolü üzerinden ağıtlar açıklanmıştır. Herhangi bir müzik icrasının “kadınsı” olarak algılanması ve kadının müzik üretim sürecine toplum ve halk tarafından kabul edilebilir meşru bir gerekçeyle yani ağıt ile katılması, kadın yaratım sürecini olumlu etkileyerek, bu türün kadın tarafından günümüze ulaşmasının ve devam ettirilmesinin de önemli gerekçeleri olarak görülmüştür. Kültürel sürekliliğin kadın yaratımı olan ağıtlarda geleneksel yollardan sürdürülebilirliği ekolojik olarak da ağıtların işlevselliği olduğunu göstermiş ve bu minvalde ağıtlar kültürün sürekliliği bağlamında incelenmiştir. Özkişi (2013); feministler, nihai amaçlarının sadece teoride değil, kadınların günlük yaşamlarında da olumlu değişiklikler sağlamak olduğunu belirtmiştir.

The New Grove Dictionary of Music and Musicians’and “Feminism” başlıklı makalesinde feminist müzikolog Ruth Solie (2013), müzik alanları ile feminist bakış açısında ortak görülen görüşlerin, kadının yaptığı işle değerli görülmesi ve bu iş sayesinde refaha kavuşmasını sağlama isteği olduğunu belirtir. Geçmişteki yaratıcılıkları bu minvalde kendilerine hatırlatılarak yaşamdaki yaratıcı katılıma eşlik etmesi bu sayede sağlanabilir. Feminist akımlar, kadının yapıp ettiği tüm müzik icralarının çok değerli ve bu alana katkı sağlayacağını belirtmişlerdir. Bu alanda feminist müzik bilimi özellikli bir alan olarak doğmuş, kadın müziğini cinsiyetleştirilmiş toplumsal ürünlerin bir parçası olarak değerlendirmiştir. Toplumsal cinsiyetin tek başına bir performans alanı olduğu, evrensel anlamından ziyade belirli

koşullar içinde ne yaptığıyla ilgilendiği önemli görülmüştür. Konudan ziyade konunun nasıl aktarıldığına önem veren sanat, kadındaki sanatsal yeteneğe de aynı şekilde yaklaşmaktadır.

Müziğin cinsiyet üzerine etkisinin tartışıldığı ilk çalışmalar marjinal olarak nitelendirilen kadın bestecilerin biyografileri ve kompozitörlük yetenekleri üzerine yoğunlaşmıştır. Bu kadınların ve eserlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte eleştirmenler, söz konusu kadınların bunca zaman neden ortaya çıkmadığını düşünmeye ve onları geri plana iten toplumsal kısıtlamaları araştırmaya başlamışlardır (Özkişi, 2013: 901-904).

Sözlü ve analitik yeteneklerin bazı karakteristik özellikleri de mevcuttur. Örneğin; yaratımın sosyo-kültürel ve ekonomik bağlamı içinde değerlendirilmesi, cinsiyet çözümlemesi ve bunu kalıpyargılardaki yerini farketme yetisi, farklı yaratımları kullanabilme yetisinin yanında iyi bir hafıza oluşturma yeteneği, cinsiyetle ilgili müziklerin yanında karşı cinsin yaratımlarını takip etme cesareti, yaratımın sosyal çevrede aldığı tepkiden hareketle kadın yaratısını güçlendirecektir. Sözel-müzikal yapıları öğrenmeye açık olma ile duyguyu en öne alarak bütün yaratıyı onun üstüne şekillendirme gibi özellikleri barındırdığı düşünülmektedir. Kadınların gösterdiği itaatkârlık baskılamayla oluşmuş fakat feminen öznellik üzerinde ortaya çıkan içselleştirilmiş baskı, sanatsal tutkuları bastırmış, bağımsız kadın sesini söndürmüş ve kadınları ağıt ve ninni çevresine hapsetmiştir. Halk müziği söylemelik türlere olan katkıları, kadın başarısının adeta dönüm noktasıdır (Özkişi, 2013: 926).

A Feminist Ethnomusicology adlı kitabında Kaskoff (2014), Feminist bir etnomüzikoloji diye tercüme edeceğimiz alanda Ellen Koskoff, müzik ve cinsiyet üzerine yazıları, toplumsal cinsiyet bağlamı okumuştur. Müzikte toplumsal cinsiyet araştırmalarının öncülerinden olan Koskoff, Kadın ve Kültürlerarası Perspektifte Müzik'in editörlüğünü yapmış ve kariyeri, alanın ortaya çıkması ve gelişmesiyle birlikte gelişmiştir.

Bu kitabında Koskoff, müzik ve toplumsal cinsiyetin kesişimini inceleyen çalışmalarıyla ilgili sosyal tarih ve bilim labirentindeki yolculuğunu anlatıyor. Koskoff, kadınların performansına kodlanmış gizli sembolik davranış ve dilin, topluluktaki diğer kadınlara özel mesajlar iletebileceğini, bu sanatçıların istenmeyen bir evliliğe karşı

konuşmasına, olası bir taliple alay etmesine ve hatta erkek izleyiciyi yakalamadan eşcinselliği ifade etmesine izin verebileceğini belirtiyor. Kadınların dilini uygun ortamlarda müzikal olarak ifade etme gereksinimin toplumdan topluma farklılık göstermesine rağmen her toplumda bu gizli işlevin müzik performansında tezahürü mümkün görünmektedir.

A New Approach: The Feminist Musicology Studies of Susan McClary and Marcia J. Citron, Musical Offerings adlı makalesinde Reitsma (2014) Yeni Bir Yaklaşım: Susan McClary ve Marcia J. Citron'un Feminist Müzikoloji Çalışmaları, Müzikal Teklifler diye tercüme ettiğimiz yeni yaklaşımların 20. yüzyılın başlarında bir emek aktivisti ve şarkıcı-söz yazarı olan Joe Hill, bugün en iyi "Yas tutma, organize ol!", sloganıyla anılmasıyla başladığını belirtmiştir. Bu slogan Hill'in hissiyatıyla yüzleşiyor. Kadın, kolektif bilince sahip olmadığı için erkek toplumunda sürekli itaâtkar ve kurban konumunda bulunmak zorunda kalıyor. Ekomüzikolojik yaklaşımın denendiği bu çalışmada, insan türünün kendisine ve gezegene verdiği telafisi imkânsız zararları kabul ederken, acil bir eylemi umutsuzca gerekli hissediyor. Bu motivasyonların övgüye değer olduğunu ancak aynı zamanda geçmişle düşünülen yüzleşmeyi bastırma dürtüsünü de temsil ettiğini belirtmiştir.

Ekomüzikoloji, çevresel kayıp ve başarısızlığı anlamaya yeni bir bakış açısına nasıl katkıda bulunacak? Müzik yapmak kayıplarımızı ve çevresel kayıp üretimimizi nasıl dönüştürür? Meta fetişizminin (Freudyen) psişik yapısı, tüketicilerin tüketimin tüm sonuçlarıyla yüzleşmeden kayıp nesneleri yeni takıntılarla değiştirmelerine izin verir. Tüm bu soruların kaynağında kadının bilinç düzeyinin yükseltilmesi gerektiği belirtilmekte, bu sayede kolektif bütünleşmeyle ekolojik dengenin telafisi artık mümkün olacağına inanılmakta ve kadının doğasına uygun hareketin başlayacağı öngörülmektedir.

Ataerkil Toplumdaki Kadın Konumu Açısından Ağıt Geleneğine Bir Bakış adlı makalesinde Aydın (2006), makalenin girişinde Şükrü Elçin'in yapmış olduğu tanım verilerek ağıtın "sözlü ve ezgili" olarak icra edilen bir tür olduğu savından hareket edilmiştir. Sözlü kültürdeki bu yakımların öncelikle konuşmaya daha sonra şarkıya yakın bir ifade tarzı olduğu belirtilmiştir. İfadenin genellikle kadınlar tarafından

yapılıyor olması da “dişil yazın”la bağdaştırılabileceğinin bir gösterge olma niteliğinde olduğunu gösteriyor. Ağıt aracılığıyla kadının cinsiyet olarak kültür içindeki yeri belirlenmekle birlikte, yaratıcılığı konusunda da bilgi verebilmektedir. Bu çalışmayla kadın yaratıcılığının ele alındığı ve feminist edebiyat eleştirisi aracılığıyla kapsamın daha bilimsel kulvarlarda değerlendirilebileceği varsayılmıştır.

4.4.1. Etnomüzikoloji ve Kültür

Etnomüzikoloji, farklı kültürlerin dilinde müziğin ne anlama geldiğinin sorgulandığı ve bunu bağlamında inceleyerek kültürel müziğin niteliklerini belirleyen bir alan olarak gelişmiştir. Kültürün geniş ve çok kapsamlı tanımlamaları vardır. Müzik kültürü denince akla tüm geleneksel yapıp etmelerin müzikle ifade edilmesi gelmektedir.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde neredeyse tüm geçiş törenleri için müzik yapılmıştır. İlginç olan nokta, geçiş sürecindeki müziklerin çoğu zaman karıştırılıyor olması ve yeni yaratımlara dönüşerek kullanılıyor olmasıdır. Bilinçli olarak yapılan bu durumun da insanların geçiş süreçlerinde tek gerçek olan acı duygusunu yaşıyor olmasından kaynaklanıyor. Çocuğa söylenen ninniden düğün öncesi gerçekleşen kına gecesinde geline söylenen ezgili sözlerden tutun da düğünde halay çekerken bile ağıt yakıldığı gözlemlenmiştir. Ağıt yakımının bu bölgede çeşitlenmesinden kaynaklı ağıtların sınıflandırılması ve özel bir tür olarak kaydedilmesi gereği duyulmuştur. Geçiş sürecinin verdiği acılı dönüşüm, ağıdın çeşitlenmesine yol açmıştır. Ölüm türküleri veya lirik şarkılar/türküler denmesinde eksik tanımlama yapıldığı kanaatindeyiz.

Toplumsal Cinsiyet Kuramlarının Müzikoloji ve Etnomüzikoloji Araştırmalarındaki İzleri adlı makalesinde Ersoy Çak (2017), Etnomüzikologlar; kimlik, cinsiyet ve kadın çalışmalarında kültürel ve antropolojik yaklaşımlar ışığında kadın ve erkek kimlikleri arasındaki farklılıkların kültürel olarak biçimlendiğini belirlemişlerdir. Bu durumda müziğin cinsiyet açısından yaklaştığı bu doğal ayrımının kültürel şekillendiğini ve aslında doğal yollardan oluşmadığını iddia etmişlerdir (Beşiroğlu, 2006). Müziğin icra pratiklerinden, hangi çalgının kim tarafından çalınacağına kadar birçok farklı aşamada etkili olabilen toplumsal cinsiyet kurguları, müzik araştırmaları içerisinde oldukça önemli bir yere sahiptir.

Sigmund Freud'da Uygarlığın Temel Dinamikleri ve Birey Üzerindeki Etkisi adlı makalesinde Merkit (2016), insanın birey olarak hem kendisiyle hem de içinde bulunduğu toplumla çatışma içinde olduğu, kültür düşmanı olmasını engelleyen güdüsünün ise birarada yaşama dürtüsünden kaynaklandığı belirtilerek; eros-thanatos çatışmasında kültürün gelişmesi lehine erosun kazanımı sonucu olduğu aktarılmıştır (Merkit, 2016: 123). Bu çatışmada dış kontrollerin iç kontrollere dönüşmesini sağlayan bu gücün, çocukluktan itibaren bireye kazandırılan kültür olduğunu belirtmektedir. Freud, kültür içinde yoğrulmuş bireyin tek kazancının kültürel birikimi sanat yoluyla dönüştürmesinde görmekte ve kültürü bir doyum aracı olarak gördüğünü hissettirmektedir. Uygarlık için bazı dürtüleri bastırmak zorunda kalan acınası durumdaki insanın ancak sanat yoluyla bu doyuma tekrar ulaşabileceği belirtilmiştir.

Sanat eserleri, bastırılan dürtülerin yerine daha yüce ve anlamlı eserlerin tatmin duygusunu bıraktığını ve kültürel birikimin ihtiyacı olan özdeşleşme ve yüceltme duygularını arttırdığını öne sürmüştür. Bu eserler kültürün değerini de ortaya koymakta ve bireysel değerinden ziyade kültürdeki insanların ürünü haline gelmekle, bireylerin hayallerini hatırlatan bir araç olur ve onlara narsistik bir doyum da sağlar.

Göstergebilim İlkeleri adlı kitabında Barthes (1979), benzer benzeri yaratır anlayışıyla aynalama olarak tasnif ettiği insan gerçeğini, yaşadığı kültürün bir aynası olarak betimlemiştir. Benzer düşüncülerin benzer davranışlara yol açacağı, benzer davranışların da benzer algıları yaratacağını savunmuştur. Kültür ile bu algılayış birliği bütünlük kazanmış olmaktadır. Bu algının aynı zamanda farklılık yarattığı ve başka kültürlerden ayırteci bir nitelik kazandırdığı belirtilmiştir. Farklı koşulların sonucu olarak bu farklılıklar oluşmaktadır. Kültürün ulusallığı bu yüzden kendine özgüllüğü doğrultusunda oluşmuştur. Benzer yanlarının olması ve bu benzerliğin paylaşarak ve dönüştürülerek kullanılması evrensellik anlamında yeni yollar da sunmaktadır. Göstergebilim, iletişim kurma aracı dışında kültürün evrenselleşmesinde de faydalı görülmektedir (Kışlalı, 1979: 5; Barthes, 1979).

Toplumsal Cinsiyet ve Müziğe Dair adlı makalesinde Ersoy Çak (2018), kültürün kuşaktan kuşağa sözlü olarak aktarılması ve hem zihinsel hem de davranışsal değişimleri kodladığı belirtilmiştir. Müzik geleneğinin de bu belirlenimde ve aktarımda

önemli rolleri olduğu aktarılarak, kadın-erkek bu müziksel aktarımda rollerinin kültürle belirlendiğini vurgulamıştır (Ersoy Çak, 2018: 75-78).

4.4.2. Ezgisel Özellikleri

Ağıtların ezgisel özellikleri kültürel özellikler taşımasından kaynaklı her bölgede farklı ezgisel ve makamsal şekillerde yansıyabilmektedir. Bölgenin ses özellikleri; ikliminden, yaşam tarzından, sosyo-ekonomik ve kültürel yapısından, duygunun ifade edilme tarzından ve kadın-erkek dayanışmasının gösterilme biçiminden kaynaklı olarak ezgisel yapının nasıl ortaya çıktığı ve ortaya çıkan ezginin hangi makamda olduğu, bölgenin müzik coğrafyasındaki yerini belirleyen işaretleri olarak görülmektedir. Çalışma ağıt özelinde incelendiğinden, ağıtlarda belirgin olan ezgisel dizilerin Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yakın olduğu görülmüştür. Makamsal ezgi çekirdeği genelde uşşak dizisi, rast dizisi, segah dizisi, hüzzam dizisi gibi ezgi çekirdekleri ile sağlandığı ve ağırlıklı olarak ağıda bu makamsal dizilerle giriş yapıldığı tespit edilmiştir. Ağıt metni ve notası üzerinde detaylı analiz yapılarak ağıtların makamsal dizileri, Türk müziği ses sistemine göre tespit edilmiş, ağıtlar yerinden yazılarak tüm ağıtların daha sonra kullanılabilmesi için bu işlem titizlikle gerçekleştirilmiş ve bölge özelinde açıklanmıştır.

Ağıtın ezgisel özellikleriyle ilgili bilgi veren Mustan Dönmez (2003), ölümün gerçekleşmesi anında büyük bir acı yaşanmasından ötürü daha çok ağlama ve anlamsız sesler çıktığını belirtmiş ve düzenli hiçbir ezgisel-ritimsel ve sözsel kalıbın oluşmadığını iddia etmiştir. Düzenli bir kalıp oluşturamayan bu tür, yeni ölümler sonrası yakılan ağıtların, yazarın bahsettiği gibi her zaman bir düzensizlik oluşturmadığı, doğaçlama ve resitatifin zaten karakteristik niteliği olduğu ve kendi içinde bu özellikleriyle müzikal literatürde bir anlam taşıdığını söyleyebiliriz. Serbest ritm, ağıtların bozulan toplumsal bir yapının sonucu olarak olduğu da gözlemlerimiz arasındadır. Bozulan aile dinamikleri, bozulan ruhsal durumun sebep olduğu, ayrıca kalp ritminin bozulmasının da etkisi olduğu ve eşdeğerde düzensiz hale gelen bir ritim oluştuğunu düşünmekteyiz. Sözlerin dizilişinde, anlamlı yapısında da bir bozulma söz konusudur. Ölümün acısı hafifledikten sonra aynı kişiyle yapılan görüşme ile yakılan yakımlarda görüldüğü üzere normale dönüşmeye başlanan hayat gibi ağıtların da daha estetik ve düşünülerek yaratıldığı görülmüştür (Mustan Dönmez: 2003: 47).

Tragedyanın Doğuşu adlı kitabında Nietzsche (2002), 1871-72 yıllarında yazdığı ve müziğin tragedyanın önemli bir belirlenimi olduğu açıklaması ve bu özelliğinden dolayı ses getirdiği belirtilmiştir. Davranışın oluşmasını ve dinamiklik kazanmasını ses uyumu içinde hareket etmesine bağlamaktadır. İmgesel düzende anlamı kavranabilen ve ancak bu düzenin bilincinde olan insanların bu tür müzikleri kavrayabileceği ve gerçekten duyarlı bir kulaksa nedenini açıklayabileceğini belirtmiştir. Dışavurmanın imgesel yapısı ancak içinde bulunduğu bağlamla açıklanabilir (Nietzsche, 2002: 58). Apollon da tragedya ile ilgili acının yüce bir davranış olduğunu belirtmiş ve bu acının yaşamın neden gerekli olduğunu açıkladığı dolayısıyla bir itki olarak kişiyi eyleme sürüklediğini savunmuştur (Nietzsche, 2002: 67). Schiller, şiirin müziğe dayanan bir düzen olduğunu söyler (Nietzsche, 2002: 72). Ezginin önemli bir belirlenim olduğu ve halk varlığında yaygın bir önem taşıdığı ve şiiri kendi özünde yarattığı vurgulanır (Nietzsche, 2002: 77-78). Müzik sadece bir dil değil, simge yapısının dilden daha geniş olması dolayısıyla tükenici bir bağlaşım içine girmez, onu aşar (Nietzsche, 2002: 80-81). Ağıt'ın operadan doğduğu ya da tam tersi durumun olduğu ve ilk zamalarda ağıtın basit yakıldığı belirtilmiştir. Operanın ortaya çıkışı ve ağıt konusu ele alınarak, iki ruhsal durum yansıtmasının benzer olduğunu aktarmıştır (Nietzsche, 2002: 171). Acıma duygusunun tragedyada ortaya çıktığını açıklamıştır.

Türkiye özelinde ele alınırsa müziğin özellikli yapısının bölgesel olarak değiştiği görülmüştür. Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde genel olarak *Dengbejlilik* sistemi üzerinden yansıyan müziğin, ezgisel nitelikleri başkalaştırdığı görülmüştür. Genel olarak doğaçlamaya ve resitatif bir özelliğe sahip olan müziğin, yöreden yöreye değişen dinamik yapısının yanında belirli bir ezgi çekirdeğiyle söylenme yani kalıplaşma özelliği de mevcuttur. Ağıt notaları üzerinden bu ayırtetme tespit edilmiş ve ezgi çekirdeğinin tahmini hangi makama tekabil ettiği kısaca açıklanmıştır.

4.4.2.1. Serbest Ritim

Sanatın Gerekliliği adlı kitabında Ernst (1990), Ritmin özünün toplu çalışma ve bu toplu çalışmaya bir çağrı niteliği taşıdığı belirtilmiş ve bu toplu eyleme işaret eden ritmin yavaş yavaş işlerin düzeni doğrultusunda düzenli bir kalıba girdiği belirtilmiştir. Yani ritm, insanların toplu çalışmaya başlamalarıyla oluşan doğal bir sürecin sonucunda

ortaya çıkmıştır. Bu ritm işaretleri eylemle birlikte hareket ettiği için düzenli olmak zorundaydı. Yani bu ses duyulduğunda veya görüldüğünde bütün beyin komut alıyor ve aynı eylemi gerçekleştirebiliyordu. Topluluğa bir düzen getiren ve herkes tarafından aynı algıyı oluşturan bu işaretlerin o yüzden topluluk için önemi büyüktü. Bu düzenli işitilen, görülen ve söylenen ses işaretlerinin aynı zamanda büyüsel (hipnotik) bir etkisi olduğu, çünkü bireyin çalıştığı yer değişmesine rağmen eylemini değiştirmedeği görülmüştür.

Düzenli ritmin düzenli bir çalışma ve uyumu getirdiği, düzensiz bir ritmin de düzeni bozan kaos bir durumun yaşandığını göstermek için kullanıldığı göz önüne alınırsa, ağıt yakan kişilerin bu durumu yani düzenli bir yaşamdan düzensiz bir yaşama geçildiğini, kaybın niteliğinin toplulukta büyük bir boşluk bıraktığını belirtmek için ritmin düzensiz kullanılmış olma ihtimali yüksektir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bilinçdışı olarak görülen düş ve rüyalarda her şey düzensiz ve karmakarışık olma durumuyla sembolik bir yapıyı ortaya koyar ve bireyin bastırılmış olduğu duygularının bu sembolik yapı çözümlenerek tedavi edilmesi ise analizcinin dikkati sonucu doğru yorumlanarak belirlenme gücüne sahip olduğu görülmüştür. Ağıtçının da kayıp sonrası öyle bir duyguda olması göz önüne alınırsa, ağıtına yansıyan serbestlik ve doğaçlamanın rüya ve düş benzeri çözümlenebileceği kanaatindeyiz.

Ağıt, ilk zamanlarda büyü amaçlı kullanılan ezgili şiirleri ifade ediyordu. Amacı tanrıları etkilemek ve değişmesini istedikleri durumları bu etkili sözlerle ifade ederek tanrıları ve insanları ikna etmektir. Bu yüzden ilk zamanlarda bu tür şiirler çok özenle oluşturuluyor, temsilcisi tarafından belli kurallarla dinsel törenlerde okunacak şekle getiriliyordu. Bu tür eylemlerin gelişigüzel ağlama olmadığı ve topluluk için gerçek amaçları bilinmedikçe nedeni ve estetik, sanatsal yapısı hakkında fikir yürütülemeyeceği belirtilmiştir (Ernst, 1990: 40).

Doğayla birleşme cinsel bir birleşme gibi haz yaratıyordu. Ürkütücü bir varlıkla özdeşleşme ve birleşme gibi görülüyordu (Erns, 1990: 155). Şiirin son dizesi, büyük bir fırtına sonrası açan gökkuşağı gibi bir özlem ve hayal kırıklığının bilinmeyene yolculuğu gibi hissedilir (Ernst, 1990: 161). Müzik, sanatların en soyutu ve öz ile biçimin en uyumsuz tasarımıdır. Özle biçimin bu belirsizliği toplumsal yoruma karşı

adeta bir başkaldırıdır (Ernst, 1990: 165). Bir ezgi yiten birine yakılan bir ağıtta vücut bulmuşsa, bu yas duygusunda yiten kişinin niteliğini araştırırız. Dolayısıyla ağıt, sadece sağaltım amaçlı ruhsal durumun düzene girmesi için yakılmaz. İç yaşantının bu anlatımla değişik niteliklerini de açığa çıkarır (Ernst, 1990: 168).

Müziğin ortak duyguları harekete geçirici gücü ve insanları eşit bir düzlemde biraraya getirme işlevi, özellikle askeri ve dinsel kurumlarda her yüzyılda çok etkili olmuştur. Sanatlar içinde düşünceyi uyuşturan ve hatta ölüme sürükleyen bu etki gücü başka hiçbir şeyde yoktur. Ortaçağdan bu yana dini müzik, boyun eğen bir taraftar kitlesi yaratmak için kullanılmıştır. Pişmanlık içinde tepinen ve boyun eğen bu insanlarda yaratılmak istenen suçluluk duygusu müzikle daha etkili sunulabiliyordu.

Bireysel olarak herkes günahkârdı ama müziğin yardımıyla evrensel bir kurtuluş dileniyor ve medet umuluyordu. Bu noktada müziğin değişmez özü; insanların değersiz, çaresiz ve günahkâr olduklarını kabul etmeleri ve İsa'nın onlar için çektiği acının suçluluğunu benimseyerek, kurtuluşu beklerken ağıt yakıp inlemelerinin gerekli olduğunu benimsemeleridir. Hüseyin'in katledişini her yıl canlandıran Şia'da olduğu gibi Kerbela aynı zamanda bir kolektif suçluluğun müzikal mateme dönüşmüş tasviridir (Ernst, 1990: 171-172).

Müzik Nedir? Felsefî Bir Araştırma adlı makalesinde Soykan (2012), Ritmin Yunanca anlamı verilerek, hareketin düzenlenmesi, zamanı ölçen, mezür, hız, tempo gibi anlamları çağrıştırdığı belirtilerek, sesin ve tonun hava dalgalanmalarından meydana geldiği vurgulanmıştır. Bu maksatla düzensiz ritim ile melodisi armonik olmayan müziğin aşağı müzik olduğunu belirtmeye çalışmıştır. Yüksek müziğin ise armonik ve düzenli olduğu Batı müzik kriterlerine göre açıklanmıştır. Aşağı müziğin ilkel olduğu dolayısıyla bedeni harekete geçirdiği, yüksek müziğin ise modern olduğu ve ruhu etkilediği savı Batı müzikologlarınca onanmıştır. Doğu toplumlarının müziği bu yüzden aşağı müzik kategorisine alınmıştır (Soykan, 2012: 30-33).

Ritmin etki gücü sadece bedeni harekete geçiren gücü sayesinde değil, doğanın dolayısıyla insanın özünde bu duygunun olmasıyla bütün insanlarda benzer yönelimlere sevk eden etkileyici niteliğinden kaynaklanır. İnsanların bu ritim duygusunu almasıyla

kendinden geçip cezbeyle tutulduğu görülen durumlardır. Doğal hoşlanma duygusu evrenseldir ve herhangi bir eğitim almaksızın oluşur. Bu yüzden dini ritüeller, bedenini kamçısı olan ve tek bir sesleriyle birçok insanı kendinden geçirerek karşıt inançlı veya görüşlü kişilere saldırtma gücüne sahiptir. Bu durumlarda yani kendinden geçme oluştuğunda, bilinçdışı devreye girer ve insani duygular kalmaz. Sadece ritim ve basit melodiden oluşan müzikler karşında insan, kendini sıkışmış hissederek daralır ve kaçmak ister. Bulunduğu yerde bir düşman veya kurtulabileceği bir kapı yoksa bu saldırı kendine yönelir ve kendini paralayarak, saçını başını yolarak kendi bedenine zarar verir (Soykan 2012: 35-37). Basit müziğin verdiği haz, şarabın, alkolün, uyuşturucunun, hoş giden bir yiyeceğin ya da cinselliğin verdiği hazla karşılaştırılabilir. Bu haz türlerinin hepsinde ortak temel bedenseldir, cisimseldir; estetik olmayıştır (Soykan, 2012: 37-38).

Free rhythm: ethnomusicology and the study of music without metre adlı kitabında Clayton (1996), serbest ritim bağlamında etnomüzikoloji ve müzik çalışmasının zorluklarından söz ettiği yazısında, diğer birçok ritmik terim gibi serbest ritmin de yeterince yaygın olarak müzikolojide kullanıldığını ve kelime dağarcığının bir parçası olarak tanındığını fakat inandırıcı bir şekilde incelendiğinde formel olmayan bir sistemi tanımladığı için batılı müzikologlar tarafından tercih edilmediğini hatta reddedildiğini ifade etmiştir. Genel olarak bu terim ve çeşitli eşanlamlıları, ölçü düzeni olmayan müziği ifade eder. ‘Serbest ritim’ bir alan tarafından büyük ölçüde ihmal edilen önemli müzik olgusu etnomüzikolojik bir karşılıktır. Batı müzikolojisi, ölçerin varlığını bir ön koşul olarak kabul etme eğilimindedir. Serbest ritim müzik formları çok çeşitli bağlamlarda, dini ritüelde, sanatta mevcuttur. Müzik (ağırlıklı olarak Asya’da bu iki kategori kullanılmaktadır) ve çok çeşitli seküler ‘halk’ biçimleri dini metinlerin serbest ritimde okunmasını desteklerler bu da din ve sanatta ortak özellik olarak belirlemektedir.

Serbest ritim nedir? Serbest ritim çalışmasına doğru atılacak ilk adım, tanımdır. Müzikologlar uzun zamandır büyük ölçüde görsel temsile dayalı analizlere sahiptirler. Orijinal notalar veya transkriptler gibi müzik eserlerini incelediler. Bu durumda serbest ritim bir problem ortaya çıkarıyor çünkü üzerinde bir transkripsiyon oluşturmak çok zordur. Bu makale, ‘serbest ritmin’ sahip olunan bir alan olduğunu belirterek, etnomüzikoloji tarafından ihmal edildiğini ve nedenlerini araştırmış ve ana

nedenlerinden birinin uygun analitik tekniklerin olmamasına bağlamıştır. Yani bu tekniği açıklayacak uygun metodolojinin yokluğu, serbest ritim alanını bilimsel incelemeden alıkoyduğunu belirtmiştir. Bu nedenler arasında uyarlanabilir yöntemin eksikliği önemli yer almaktadır. Batı müzikolojisi gibi ilgili akademik alanlardaki günlükler; eksikliği (veya belki de diğer kültürlerde genel olarak uygulanabilir fikirlerin farkında olmamamız) ve serbest ritmi grafiksel olarak temsil etmenin doğasında bulunan zorluklar, çoğu serbest ritim formunda ortak olan bir faktör olduğu için tartışılabileceği belirtilmiştir. Bilinçli bir ritim organizasyonun yok gibi görünmesi, böyle bir ritim çalışmasından elde edilecek çalışmalar sonucunda netleşecektir. Ağır metodoloji karşısında zorluklar hususunda ilerlemek için neden çaba sarf etmemiz gerektiği de çalışma sonucunda ortaya çıkacaktır. Çoğu müzik kültüründe serbest ritim teorisinin ortaya çıktığı gerçeği sınırlı olmasına rağmen, ritmik olmayan faktörlerin düzenlemesi, bu tür formların zamansal organizasyonunu belirleme açısından önemli görülmektedir. Tüm zorluklara rağmen serbest ritim örgütlemesinin kültürel boyutlarını incelemek gerektiğine, bu gerekliliğin etnomüzikoloji çalışmaları açısından çok değerli olduğuna değinilmiştir.

Türk Halk Müziği ve Nazariyatı adlı kitabında Emnalar (1998), Türk Halk Müziği ve Müzikal Form Açısından Türk Halk Müziği Ezgileri başlığında, serbest ritimli sözel ve çalgısal ezgilerden söz edilmiştir. Hece vezinli ve aruz vezinli formların yanında esnek (gevşek) ritimli ezgiler ve serbest ritimli çalgısal ezgiler de form içerisinde gösterilmiştir. Ağıtları uzun hava türleri arasına alınmasına rağmen, serbest ritim açısından bununla ilgili önemli bir açıklama yapılmaması, çalışmanın eksikliği olarak görülmektedir. Serbest ritimli sözel (vokal) ezgiler başlığında uzun havaları açıklaması ve bu açıklamanın ağıtlar için de geçerli olmasından kaynaklı bu başlıktan hareketle ağıtların serbest ritimli ve resitatif yönüne uygun formların bilimsel adı ile birlikte açıklamasını şöyle yapılabilir. Hece vezinli ezgiler grubunda, syllabic tarzındaki ezgiler, (vurgusuz syllabic tarz, vurgulu syllabic tarz), Melismatic tarzındaki ezgiler, syllabic ve melismatic tarzın karışımından oluşan (hybrid) tarzındaki ezgiler grubunda ise esnek (gevşek) ritimli ezgiler yer almaktadır.

Ağıtlarda Ritim Unsuru adlı Sanatta Yeterlilik Tezinde Akkuş Parlak (1999); Ritmin oluşumunu açıklayarak ilk zamanlarda düzenli olduğunu öne sürmüş ve zamanla düzenli bir yapıya döndüğünü açıklamıştır. Kuvvetli zamanın, yavaş veya zayıf ritmin nasıl oluştuğunu ve hangi amaçla verildiği açıklanmıştır. Genel literatür değerlendirilerek bu bilgiler sunulmuştur. Ağıtların ritimsel niteliği açıklanarak, ilk başlarda tamamen düzensiz olduğu, zamanla yarı düzenli veya karma, daha sonra kalıp bir ritim oluşturduğundan söz etmiştir. Akkuş Parlak (1999), düzensiz kalıp ritimlerin tespiti ve zorluğundan söz ederek bu konuda yapılacak çalışmalara ihtiyaç olduğu ve THM müziği açısından önemli görüldüğünün altını çizmiştir.

Yurdumuzun Nağmeleri adlı kitapta Asaf Kardeşler (2017), Macar müzikolog Bela Bartok'un fikirlerini alarak bu kitabı yayınladıklarını belirtmişler ve Türk halk müziği çalışmalarının Türkiye saha çalışmasını rapor ederek sunmuşlardır. Türkiye'de serbest ritmin ilk defa varlığına şahit olduğu ve bölge kültüründeki önemli yerinin açıklanarak sonraki çalışmalara kapı aralayan bu kitapla serbest ritmin kullanıldığı melodik yapının niteliğine de önemle eğilmiştir. Yapılan saha çalışmaları ve araştırmaları sonucu uzun hava ve diğer halk müziği ezgilerimizi ilk tanımlayanların Seyfettin ve Sezai Asaf kardeşler olduğu görülmektedir. Asaf kardeşler 1925 yılında Batı Anadolu'ya yaptıkları derleme gezisinden sonra yayınladıkları kitapta, Batı Anadolu Halk Müziği ezgileri için şu bilgileri vermişlerdir: Uzun havalar, kadın oyun havaları, erkek oyun havaları. Uzun havalar adı altında tabir edilen resitatif bestelerdir. Bunları halk şairleri terennüm ederler ki Avrupa musikisindeki mevcut olan resitatifin mukabilidir. Bu uzun havalar usûl ile çalınmaz, her sanatkârın arzusuna göre serbestçe çalınabilir.

Şarki Anadolu Türkü ve Oyunları adlı kitabında Gazimihal (1929), usulsüz musikilere Anadolu'da umumiyetle uzun hava ismi verildiğini belirtmiştir. Muhtelif nevileri olduğunu ve Batı Anadolu türkülerinin usulsüz (resitatif) ve usullü olarak iki türünün olduğunu saptayarak ülke geneline bu yapının nasıl yerleştiği ve yaygınlaştığı hakkında bilgiler vermiştir. Orta Asya türkülerinde de görülen bu vasıflar, aynen Doğu Anadolu türkülerinde de yaşadığını belirtmektedir (Gazimihal, 1929: 48).

Rize, Artvin ve Kars Havalisi Türkü Saz ve Oyunları Hakkında Bazı Mahumatlar adlı Türk Halk Müziği saha çalışması raporunda Saygun (1937) da, Anadolu’da musikinin iki ayrı ifade tarzına sahip olduğunu belirtmiştir. Bunlardan birinin oldukça sabit ritimli havaları, diğer tarzda ise ritmin tamamiyle serbest olup, kelimeler resitatifeye uygun bir şekilde teganni olunduğunu açıklamıştır. Anadolu’da birinciye “kısa hava”, diğerine “uzun hava” dendiğini belirtmiştir (Saygun, 1937: 60).

THM Usûlleri adlı kitabında Sarısözen (1962) ise halk müziğinin ezgilerini iki bölüm halinde olduğunu belirterek şu tanımları yapıyor; THM’ nin iki türlü incelenmesi gerektiği belirtilerek, uzun ve kırık havalar olduğu açıklanmıştır. Uzun havalar, belirli bir dizisi olan fakat belli bir ritmi olmayan ve doğaçlama yakılan halk müziği türü olarak tasnif edilmiştir (Sarısözen, 1962: 4).

Comparative Musicology and the Anthropology of Music: Essays on the History of Ethnomusicology adlı makalesinde Nettl (1991), ağıtlar ve serbest yapısı hakkında Tolbert (1990)’in, ağıtlar ve Şamanizm arasındaki ilişkiyi Reinhard’ın (1980: 273) saha çalışmasını da gözönüne alarak şöyle açıklamıştır: Müslümanların dua çağrısının tajwid etkisi üzerine Türkçe uzun şarkıda, uzun hava olarak bilindiğini ve adlandırıldığını belirtmişlerdir. Ayrıca birkaçı bu türlerin aslında ritüel veya yarı ritüel bağlamlarla ilgili olduğunu aktarmıştır. Serbest ritim formları giriş olarak kabul edilir, ölçülü formlara yol açar. Metin ve anlamı resitatif olarak icrayı büyük oranda etkiliyor ve aktarım için önem taşıyor. Ses formlarının çoğunda, müzikal ritim, güçlü bir şekilde konuşma ritmi ve kullanılan dilin şiirsel ölçülerinden etkilenir. Pratikte serbest ritim etnomüzikolojide serbest ritmin formlarını çok az müzikolog analiz etmeye çalışmıştır. Serbest ritim Frigyesi, serbest (veya ‘akıcı’) ritim çalışmasını savunur ve üstesinden gelinmesi gereken soruların ve sorunların çoğunu açıkça ifade ettiğini, ancak belirli bir metodoloji önermediğini belirtmiştir (Nettl, 1991: 33).

Türk Ağıtlarının Biçim ve Fonksiyonu adını taşıyan tebliğ ise 1973 yılında Ankara’da toplanan I. Uluslararası Türk Folklor Semineri’ne Prof.Dr. Kurt Reinhard tarafından sunulmuştur. Tebliğ özetinden anlaşıldığına göre konu daha çok müzik yönünden ele alınmış ve incelenmiştir. Bununla beraber yer yer ağıtlar hakkında edebiyat bilgileri de verilmiş fakat çok az örneklerle dayalı olduğu için konuyu istenilen açıklığa

kavuşturamamıştır. Mesela “Bütün ağıtların yarısından çoğunun satırları sekiz, geri kalanları ise çoğunlukla onbir hecelidir. Yedi heceli olanlar artık yok denecek kadar azdır” hükmü ve benzeri fikirler her zaman münakaşa edilebilir. 8 heceli 11 heceli ağıtlar yanında, “Ağıtların incelenmesi” bahsinde göreceğimiz gibi, 7 heceli ağıtlar da büyük bir yekûn tutmaktadır. “Sayıları değişen kıtalar genellikle dört satırlıdır. Kafiye şeması tespit edilmemiştir, bu husus satır uzunluklarına bağlıdır” cümlesi de doğru değildir. Çünkü 4 mısralı örnekler yanında, ileride göreceğimiz gibi 3 hatta 2 mısralı örnekler de vardır. Ayrıca “kafiye şeması tespit edilmemiştir” hükmüne katılmak da zordur. Türk ağıt geleneği bir ağıt metninin veznini; bölgeler arasındaki değişikliği unutmamak kaydıyla, şeklini, kafiye örgüsünü çok sıkı bir şekilde tespit etmiştir. Tebliğ sahibine göre ağıtların müzik açısından taşıdığı değere gelince metinler daha çok bir ölüm olayının nasıl olduğunu anlattığı ve ölünün meziyetlerinden bahsettiği için, bunlar eski şarkılar ile ancak kısmen ilgili olup bu eski şarkılardan kıtalar çok az sayıda alınmıştır. Böylece şarkıyı güfteleyen kadının, mesela bir aşk şarkısı şairine nazaran daha fazla şairlik yeteneğine sahip olması gerekebilir. Müzik açısından ağıt, ritm bakımından serbest olan uzun hava, daha ziyade bozlak ve aynı şekilde dans şarkıları ve kırık hava özelliklerini gösterir. Bunların satırları onbir hecelik olup, kırık havanınki yedi hecelidir. Ağıtınki ise sekiz heceli olduğundan yeri bu iki türün arasındadır.

Ağıtlar ritmik bakımdan nispeten serbest olup ekseriya vezinlidirler. Uzun havaya nazaran daha az süslüdürler. Buna karşılık ecdat ve eski nesiller daha çok zikredilir. Ağıtlarda oktavlar fazla görülmemekte, daha ziyade melodi sahası dar olup beş nota arasında kalmaktadır. Sesler her satırda tedricen daha pes olmakta, yani daha kalınlaşmaktadır. Finalden önceki son satırdaki notalar daha öncekilere nazaran çok farklıdır. Makam bakımından Eolya (bugünkü Ayvalık ve Bergama tarafları) ve Dorya (eski Yunanlıların dört esas kabilesinden biri) havalarının tesirleri ağır basar. Bıraktığı hissi tesirden de anlaşılacağı gibi, Frigyalılardaki çok etkili melodiler az miktardadır. Frigya melodilerinde bir üst-ana tem vardır, yani esas sesin üzerinde bir küçük sekond mevcuttur ve gamlardaki notaların arası bir buçuk seslidir. Muhtelif yerlerdeki ağıtlar stil bakımından birbirlerinden pek farklı değildirler. Fakat bölgeye bağlı ekipler de olup çok kabiliyetli kadın şarkıcıların kişisel özelliklerini taşıyan ve biraz değişmekle beraber çok uzun seneler muhafaza edilen diğerlerinden ayrılan örnekler de mevcuttur.

Ağıtlar bulundukları bölgelerde kapalı kaldıkları ve radyo gibi vasıtalarla umuma takdim edilmeye müsait olmadıkları için Türk müzik folklorunun aslını muhafaza eden en saf kalmış örneklerindendir (Reinhard, 1973, aktaran; Bali, 1997: 92-94).

Türk Müsikisinde Ağıt başlığında Şenel (1988), ağıtları beden hareketleriyle şekillenen ve hafızalarda yer alan eski melodi kalıplarıyla döşenen türler olarak tanımlamıştır. Ağıt yakma deyimi ise yas/taziye ortamında akılda kalan melodilere ortama uygun şiirler ekleme olarak belirtmiştir. Serbest ritimli ağıtları THM içinde uzun hava kapsamında ele almıştır. Bu türlerin ülkemizde çok yaygın olduğunu ve ritimli bir özelliği varmış gibi okunduğunu eklemiştir. Genellikle tiz seslerden başladığı ve ses aralığı olarak en fazla bir oktav kadar olduğu öne sürülmüştür. Serbest ritimli ağıtların karar seslerini ise ani bir melodik düşüşle açıklamış ve bu niteliğin tüm ağıtlarda ortak olduğunu iddia etmiştir.

Toplumsal Cinsiyet ve Müziğe Dair adlı makalesinde Ersoy Çak (2018), kadın müziğinin ne zaman incelenmeye başladığı ve hangi disiplinlerin konusu olarak incelenmeye devam ettiğini tarihsel olarak açıklamıştır. 1965’li yıllarda ağırlıklı olarak antropoloji ve folklordan beslendiği ve cinsiyet ilişkileri bağlamında sonuçlar verildiği, daha sonra 1985’li yıllarda ise feminist teorideki akımların etkisiyle daha detaylı incelendiği, kültür ve dil bağlantısından yola çıkarak performans pratiğinin ele alındığı vurgulanmıştır (Özkişi, 2017: 63). Bu dönemler incelenirken ataerkil yapının Osmanlı döneminden bu yana etkisi gösterilmiş ve kadın icra ortamlarının kısıtıldığından söz edilerek toplumsal kalıp yargılarının olumsuz yansımaları açıklanmıştır (Çak, 2018: 73-74). Performans esnasındaki tavır ve ifadeler, içinde bulunan kültürün toplumsal cinsiyet inşasını açığa çıkarır. Bu sebeple, müziksel repertuvar ve icra pratikleri incelendiğinde oldukça fazla veri elde edilecektir. Performans sergilemek başlı başına bir toplumsal cinsiyet konusudur.

Toplumsal cinsiyet üzerine çalışan etnomüzikologlar, alan çalışmaları sayesinde kültürleri incelerken, müziksel performans üzerinden cinsiyet algısını ortaya çıkarmak için çalışmalar yapar. Örneğin, J. C. Sugerman, Prespa Arnavutları’nın toplumsallaşma sürecinde şarkı söyleme stillerinin çok önemli olduğunu ileri sürmüş, şarkı söyleme geleneği üzerinden toplumsal yapıya ait cinsiyete ilişkin düşünceleri incelemiştir.

Etnomüzikologlar, ilk zamanlarda antropolojiden faydalanarak kadın-erkek işbirliğinin devamı olarak müziğin işlevlerini açıkladığı ve sosyal ilişki ve kadının bu ilişkide konumu açısından değerlendirdiklerini aktarmıştır (Nettl, 2005: 410-411).

Toplumsal Cinsiyet Kuramlarının Müzikoloji ve Etnomüzikoloji Araştırmalarındaki İzleri adlı makalesinde Ersoy Çak (2017), Bela Bartok ve Albert B. Lord'un (1951), erkekler ve kadınların şarkı repertuvarındaki izlerin araştırıldığı ve Sırp-Hırvatça şarkı repertuvarının önce şiir olarak, daha sonra şarkı olarak kadın-erkek arasında nasıl bir farklılık yarattığı belirtilmiştir. Saha araştırmalarına dayanarak açıklanan bu cinsiyet temsilli şarkıların ayrı ayrı kültürel gelenek içindeki konumları açıklanmıştır.

Koskoff, erkek ve kadın arasındaki temel kültürel farklılıklar ve toplumsal cinsiyet ideolojilerinin toplumsal bir düzenlemeye, cinsiyetin ise bir biyolojik temele dayandırıldığı ve bunlar arasındaki farkların 'güç ilişkileri' olarak çerçevelendiği görüşüne sahiptir (aktaran; Ersoy Çak, 2017: 217-218). Müzik-toplumsal cinsiyet ilişkisi; sosyoloji, antropoloji ve etnomüzikoloji başta olmak üzere disiplinlerarası çalışma gerektiren, toplumlar ve kültürler bazında özel olarak incelemelere ihtiyaç duyan bir alandır. Etnomüzikoloji sahasında yapılan çalışmalarda, dünya toplumlarında kullanılan birbirinden farklı çalgı çeşitlerinin cinsiyetle ilişkilendirildiği ve hemen her toplumda çeşitli şekillerde kendini gösteren toplumsal cinsiyet kalıp yargılarının, müzikal üretim ve performans pratiklerinde de etkili olduğu söylenebilir. Literatür kapsamında elde edilen bulgularda, toplumdan topluma değişkenlik göstermesiyle birlikte müziğin üretimi, performansı, sunumu ve kullanılan enstrümanlara yüklenen anlamlar bakımından heteronormatif yapıya uygun olarak kadın ve erkek temsiliyetleriyle kurgulanmış bir yapı ortaya çıkmıştır (Ersoy Çak, 2017: 224-225).

Kimlik Kavramı ve Popüler Müzik İlişkisi: Rap Müzik Örneği adlı makalesinde Ersoy Çak (2020), 1980 sonrası 'yeni etnomüzikoloji' yaklaşımları ile toplumsal cinsiyet, kültür, kimlik, ırk, etnisite gibi kavramlar bağlamında alana dâhil edildiğini belirtmiştir. Teknoloji ve kitle iletişimdeki işlevsellik, müzik kavramının 21. yüzyılda tekrar tanımlanmasına yol açarken, müzik ve kimlik ilişkisi de farklı boyutlar kazanmıştır. Müzik ne içindir? Sorusunun yanıtı kimlik bağlamında değerlendirildiğinde kültür ve sosyal psikoloji devreye girer ve bireylerin neden müzik dinlediği ve müzik tercihlerini

neye göre yaptığı soruları kimlik ile ilişkilendirilebilir. Kognitif, duygusal ve sosyal yapılanmada kişilerarası ilişki, ruh hali ve bireysel/sosyal kimlik etkileri, müziğin sosyal işlevi olarak düşünülmektedir. Bireylerin tercihleri ve müzik dinleme eylemi, kişisel özelliklerinin yanı sıra sosyal kimlik ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Öz-imağ ve müzikal kimlik ise müzik türleri ile ilişki içerisinde. Herhangi bir sosyal gruba aidiyet açısından göstergeler taşıyan tercihler, kimlik konusunda önemli işaretler taşır.

4.4.2.2. Resitatif Yapı ve Doğaçlama

Noise, Music, Speech: The Representation Of Lament In Greek Tragedy adlı makalesinde Weiss (2017), Gürültü, Müzik, Konuşma: Ağıt'ın Yunan Tragedyasında Temsil Edilmesi başlığıyla, Yunan trajedisindeki sakatlığın hem son derece yetenekli şarkılarda yer aldığını hem de anlaşılmaz gürültü olarak nasıl kavramsallaştırıldığını ve bu iki görünüşte çelişkili özellik arasındaki kaymanın dramatik etki için nasıl kullanılabileceğini incelemektedir.

Etnomüzikolog Steven Feld, müzikal polifoni ile insan deneylerinin, ilk olarak ağıt icralarındaki “kolektif olarak doğaçlama feryat” şeklindeki kültürlerarası fenomenden ortaya çıktığını öne sürmüştür (Feld, 2012: 264). Arkaik ve klasik Yunan düşüncesinde de ağıt, şarkının orijinal, prototip biçimi olarak görülebilir. Herodot, Linus ağıt şarkısının Mısırlılar arasında “ilk ve tek şarkı” olduğunu söyler. Kralın oğlunun zamansız ölümü için bir ağıt olarak başlar. Maneros, Yunanlılar arasında, adı ailinon ağıt formülünden türetilen efsanevi bir figür olan Linus'un, Muslardan birinin oğlu olan prototip bir şarkıcı olduğuna inanılıyordu. Hesiodik bir fragman, tüm şarkıcıların ve kitharistlerin “şarkılarına Linus ile başlayıp bitirerek ziyafet ve korolarında ona ağıt yaktıklarını” iddia ediyor. Gorgon'un ilkel yas çığlığı (goos) Athena tarafından çeşitli müzikal formlara dönüştürülür: Dirge (threnos); Athena'nın icat ettiği ve bu ode'nin bestelendiği yazar tarafından icra edilen “çok başlı” Pythian nomos; aulos müziği ve daha genel olarak kore olarak adlandırılır (Segal, 1998). Bu fikir aynı zamanda Euripides'in Helen'in parodosunda da rol oynamaktadır. Özgün şarkı olarak ağıt kavramsallaştırması, en azından Solon'un altıncı yüzyıldaki reformlarından önce, Atina'daki Ritüel pratiğini yansıtır; yani bir yandan bireysel feryatların kombinasyonu olan kazlar, daha spontane, doğaçlama bir performans gibi Gorgon'un Pythian 12'deki

feryadı, tipik olarak ölümlerin akraba kadınları tarafından yapılır; ve diğer yandan, genellikle profesyonel şarkıcılar tarafından söylenen daha gösterişli, kolektif threnolardır.

Birçok kültürde ‘Ritüel’, ağıtın tipik özellikleri olan dövünme ve kendini yaralamaya özellikle dikkat çekiyor. Koro, şarkısının zirvesinde ürettiği sesler ile vücutlarının hareketi arasındaki yakın bağlantıyı vurguluyor. Bu örnekler, müzikalitenin ve ham gürültünün, ritüel pratikte olduğu gibi trajedide ağıtın performansta ve tasavvurunda nasıl yakından iç içe geçtiğini göstermektedir. “Müziksiz” gürültüye, perküsyona yapılan vurguya yapılan atıflar ve “aiai, io” veya “otototoi” gibi ağlamalar - esasen dilbilimsel anlamı olmayan sesli diller - kazların bir parçası olabilecek feryatları (ve vuruşları) korur. Bu, hiçbir şekilde Yunan trajedisi veya yas pratiğiyle sınırlı bir fenomen değildir: Ritüel ağıtların günümüzde hala varlığını sürdürdüğü kültürlerde feryat, kısmen dilsel özelliklerden yoksun olduğu için, melodik olarak en karmaşık şarkı biçimi olarak gösterilebilir. Hem arketipik bir kadın şarkıcı, hem de tekrarlayan çığlıkları, benzedikleri yas çığlıkları gibi mousike’ın ötesinde veya hatta tersi görünen birinde de görülebilir. Şarkısının insan dışı, sözel olmayan doğası, aynı zamanda, barbar gevezeliklerine eşdeğer, anlaşılmaz sesler üreterek, yabancılıkla bir özdeşleşmeyi ağlayarak paylaşabileceği anlamına gelir. Ve o sözde anlaşılmaz sesler ve yas şarkıları üretirken, biz dinleyiciler onu çok iyi anlıyoruz. Ağıt, hem ritüel pratikte hem de trajik aşamada temsil edildiği şekliyle bu oksimoronun (çift değerlik) her iki yarısını birleştirir.

Müziksel İletişim Biçimi Olarak ‘Anadolu Ölüm Ağıtları’ Doğaçlamaya Dayalı Müziksel İletişim Biçimi Olan ‘Anadolu Ölüm Ağıtları’nın Diğer İletişim Biçimleri İçindeki Yeri adlı makalesinde Mustan Dönmez (2008), ağıtların bireysel ve toplumsal yönü açıklanarak, bireysel yönünün duyguları ifade etmek amaçlı olduğunu, toplumsal yönünün ise törensel/ritüelsel özelliklerinden kaynaklandığını belirtmiş ve ikisi arasında farklı iletişimsel mesajların olduğu vurgulanmıştır. Doğaçlama özelliğinin yapısından kaynaklanan karakteristik bir özelliği olduğu ve genellikle taziye ortamlarında görülen bir özellik olduğu belirtilmiştir (Dönmez, 2008: 138). Ağıtın neden yakıldığı açıklanarak, dramatik yönü açıklanmış ve sözcük etimolojisinin ağ(ı)lamak fiilinden türetilmiş olabileceğini düşünmüştür. Kişilerin kendine yaktığı ağıt için bir adlandırma

yapmadığı görülmüş ve bu adlandırmanın melankolik ağıt sınıflamasına alınabileceği tarafımızca nedenleriyle açıklanmıştır. Sözgelimi ‘requiem’ lerin de ağıt olduğu ve İsevi kültürlerde ölenin ruhsal olarak rahat etmesi için ayinsel törenlerde yakıldığını belirtmiştir. Anadolu ağıtlarıyla benzer tarafının ikisinin de tek sesli olarak yakılmasında göstermiş fakat kültürel müziği yapıtlarına alan Verdi, Mozart, Berlioz, Brahms, Dvorak gibi klasik müzik bestecilerinin çok sesli bunları bestelediği belirtilmiştir.

Klasik müzik besteleri olarak requiemler, önceden tasarlanıp yazılsa da geleneksel ağıt niteliğini de eklemişlerdir. Bu türün Anadolu ağıtlarıyla birçok benzer özelliklerinin olduğu görülmüş, şiirsel ifade tarzı müziksel biçiminin yakın olduğu aktarılmıştır. Bu çalışmada requiem⁴¹ Anadolu ağıtlarıyla karşılaştırmasını şiir ve müziğin ağıtlarda benzer olduğunu ve yakılış amaçları düşünüldüğünde tema olarak da yakın duyguları olduğunu vurgulamıştır. Mozart her ne kadar kendi cenaze töreni için bestelese de bu Requiem onun cenaze töreninde çalınmamıştır⁴². Söz, yazıya göre daha uçucudur ve unutulma ya da değişme tehlikesiyle burun burunadır. Bu durumu altüst eden yaratımcıların varlığı bilinmektedir. Hafızasıyla bir kültürü yüzyıllarca taşıyan bu kişiler; Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi’ndeki dengbejlerdir.

Sinema Filmlerinde İzleyicinin Etkilenmesinde Önemli Rol Oynayan Ögelerden Biri Olarak Film Müziği adlı Yüksek lisans tezinde Doğan (2009): Müzik kelimesinin kavram olarak açıklamasını hem Yunan hem de Türk müziği açısından açıklayarak, iki anlamın bölgesel ve kültürel olgulardan beslenerek şekil aldığı belirtilmiştir. Yunancadaki anlamı etkili söz, şiir ve ölçü anlamına geldiğini ve mus/muse iki kelimenin Arapçaya birleşerek “Musiki” şeklinde girdiğini öne sürmektedir (Doğan, 2009: 38-39). Müziğin etkisini ise bulunduğu kültürel ortamda ve zaman içinde değişerek oluştuğunu vurgulamıştır. Şamanist Türk inancına göre müzik cennetten gelmiştir. Dolayısıyla kutsala ulaşmada bir iletişim aracı olarak kullanılmış ve cenaze törenleri muhakkak müzikle oluşturulmuştur.

⁴¹ Mozart Requiemine örnek; Tüm karmaşanın içinde hislerimi uçlara çarpa çarpa bulduğu denge... Her ritmin dalgasında dinen ruhum... Boğulmamak için çırpınan sanrılarımin yükselişi... Mozart’ın yanlış zamana tutsak ölümün çılgınlıklarının son fısıltıları ve Lacrimosa’nın beni yakarak sönüşü... Ancak bir cenaze kaldırır ruhumu oturduğum koltuktan, ancak bir ağıt yıklar günahlarımı zihnimin karanlığından. Son dansını bitirmeden son tören, onu bırakıp sessizliğe susayamam.

⁴² Mozart, ölümlü Tanrı; <https://www.nouvart.net/mozart-olumlu-tanri/> Erişim tarihi: 01.02.2022.

Bu mistik görevi yüklenen Kam'lar, ruhlarla iletişime geçmek kaydıyla canlılarla bağlantılarını sağlama misyonu edinmiştir. Dualarını ederken ellerinde mutlaka çaluu veya tungur adı verilen davulları olduğu belirtilir.

4.4.2.3. Dil ve Ezgisel Yapı

Çalışma, Türkiye kozmo-politik yapısının en fazla kültürel çeşitliliğine sahip illerinde ve baskın kültürel farklılıkların birarada konumlandığı yerlerde gerçekleşmiştir. Farklılıkların zengin bir mozaik oluşturduğu Anadolu topraklarında, farklı dillerde birçok ağıt derlenmiş ve dilin özellikleri transkripsiyon edilerek analize tabi tutulmuştur. Bu diller; Türkçe, Kürtçe, Kırgızca, Çerkezce, Farsça, Arapça, Ermenice'dir. Söz konusu dillerden ağıtlar derlenerek, Türkçe çevirileri yapıldıktan sonra müzikal ve psikanalitik analizi yapılmıştır.

Metin ve Aksiyon / Performans Olarak Ağıt ve Edim Bilim adlı makalede Terzioğlu (2006), ölümün evrensel bir gerçek olmasından yola çıkarak akabinde gerçekleşen yas ve kederin doğal bir tepkime olduğu açıklanmıştır. Keder ve matem kelime anlamı açıklanmış ve aralarında ince nuanslar olduğu belirtilmiştir. Kederin bireysel acının sonucu olduğu, matem ise kültürel bir acının kolektif yaşanmasını ifade ettiği ve sembolik dilin şiirde dolayısıyla ağıt yakımında önemli nitelikleri olduğunu belirtmiştir.

Edimbilim, göndericinin ilettiği sözün asıl maksadının araştırılması gerektiğini önemser. Sarfedilen söz iletilmek istenen sözden daha dar ve hiçbir şey ifade etmiyor olabilir. Dolayısıyla bu bilim aracılığıyla söylenen sözün etimolojisi anlaşılmalı ve derinliği hakkında bilgi sahibi olunmaya başlanır. Dilbilim ile bağlantılı gelişen edimbilim, George Yule Pragmatics adlı eserinde detaylıca ele alınmıştır. Yule'un belirttiği gibi kişilerin rahat ettiği bağlamlarda konuşma şekliyle rahat etmediği ortamlardaki ifade biçimi değişmektedir. Bağlamın konuşmayı nasıl etkilediğini belirlemek için dikkatli ve ayrıntıcı olmak gerektiğini vurgular. Söylenmeyenin söylenen arasına girerek anlaşılmalı beklediği ve verilen mesajların bunu belirlediği öne sürülmüştür. Dan Ben-Amos'un Burma atasözünde belirttiği gibi "söylenmeyenin söylenenden daha önemli olduğu" ağıtlarda görülmüştür. Ve bu söylemek isteyip de direkt söylenemeyen, dolaylı ifade edilen sözlerin savunma mekanizmaları kapsamında önemi açıklanmıştır.

İletişimin tüm boyutları bu durumda edimbilimin inceleme nesneleridir (Terzioğlu, 2006: 120-121). Ağıtlar üzerinden edimbilimsel çözümler yapmak, halk kültürü ürünlerinden olan ağıtların söylenmeyen yanlarını öğrenmek açısından faydalı sembolik dizgeleri öğrenme konusunda önemli görülmektedir.

Makam Müziğinde Ezgi ve Makam İlişkisinin Analizi ve Yorumlanması Açısından Yeni Bir Yaklaşım: Perde Düzenleri ve Makamsal Ezgi Çekirdekleri adlı doktora tezinde Öztürk (2014), makamsal ezgi çekirdeğinin her zaman makamın kendisini ifade etmeyebileceği ve bu ezgi çekirdeklerinin sadece makamsal diziyi belirtmek için kullanılabileceğini vurgulamıştır. Bazı makamların batı anlayışıyla ifade edilmesini doğru bulmadığını belirtmiştir. Makam müziğinde ifade edilen dizinin, makam özelliği taşıyan ezgi ile aynı anlamı taşıması gerektiğini ifade etmiştir. Bu adlandırmanın aynı zamanda bir temsiliyet içermesinden kaynaklı yanlış aktarılması gerektiği vurgulanmıştır. Çünkü ezgi makamsal yapı üzerinden temsil edildiğinde benzer bir yapılanmanın olması gerektiği savunulmuştur (Öztürk, 2014: xxiv).

Diyarbakır-Elazığ-Şanlıurfa Kentli Makamsal Müzik Geleneklerine Tarihsel ve Analitik Bir Bakış adlı Yüksek lisans tezinde Budak (2021). Diyarbakır ili içerisinde bulunan farklı etnik gruplar aracılığıyla müzik kültürünün geliştiği ve renklendiğini belirtmiştir. Ayrıca müzik kültürü bağlamında etkileşimlerin de doğal olarak müzik kültürünü kozmopolit bir yapıya büründürdüğü öne sürülmüştür (Budak, 2021: 8-9). Genel olarak bu farklı olan kültürlerin, baskın olan kültürün etkisi altında kaldığı ve öteki olarak lanse edilen kültürün müziğini etkilediği görülmüştür. Bu kültürleşme esnasında dillerine eklenen bazı sözcüklerin etkileşimle beraber dili zenginleştiği ve yaratımı da varyantlaşmaya uğrattığını söyleyebiliriz. Kozmopolit yapı, her zaman grupların kendini kültürel olarak korumasını gerektiren zorunlu bir durumu da sezdirmektedir. Müzik kültürü bağlamında düşünülürse bu daha kolay gerçekleşmektedir. Çünkü makamsal müziğin hafıza temelli aktarımı her zaman unutulma karşısında dirençli olmuştur (Budak, 2021: 159).

Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi Ağıtlarının Etnomüzikolojik ve Psikanalitik Analizi

ÇİĞ FELAKETİ ÜZERİNE AĞIT

Kaynak Kişi: Mukaddes Altın
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Van/Bahçesaray
Derleme Tarihi: 08/02/2021

De da ye re bene we ze we ra na Wa re dı ke tım çıqas sa re.

We ze ba la xwe di i me berfu ran to fan tew dı ba re. Deqi ri ni keti ye

na' va de u ba van e Den ge da yi ka çu ye er şe Bi ez ma na ke ti ye

çıl u ça ya ne de bi ra xwe de Xı rab bı ke Da yık bu ye mi na

gır u ha re.

Ağıt uşşak makamı seyrine sahip serbest ölçülü bir biçimde seslendirilmiştir. Makamın genel özellikleri ağıt içinde sıkça ritmik tekrarlı bölümlerde devamlı neva güçlü perdesini tutması veya güçlüde asma kalış yapması ile oluşturulmuştur. Motif yapısı içinde giriş bölümünden itibaren temanın kesin hatları ve motif oluşumu destekleri ağıt özelliklerindeki ana hattın tekrarlanması ve ritmik olarak gelişimi ile belirlenmiştir. Ağıtın yürüyüş ve gelişim özellikleri genel olarak inici seyirdedir. Neva güçlü perdesi etrafında geliştirilen melodi, tekrarlama ve inici seyir yoluyla düğâh karar perdesinde sonlandırılarak seslendirilmiştir.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Mukaddes Altın

Kaynak kişinin doğum yeri: Bitlis/Hizan

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 55

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Gelenekten-Profesyonel Dengbej

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Van-Merkez

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı-Dengbej

Görüşme tarihi: 08.02.2020

Görüşme yeri: Kişisel ev

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Karesata Berfê

De dayê rebenê wezê wêrana Wanê diketim çiqas sar e

Wezê bala xwe didimê berf û baran tofan tev dibare

De qîrînê ketiye nava dê û bavan e

De dengê dayika çûye erşê

Bi ezmana ketiye çil û çıyan e

De bira xwedê xirab bike

Dayîk bûye mîna gurê har e

Ez neminim ez neminim ez neminim derd û kula ra

Her roj bala xwe didimê dayîk rûniştine

Terş û newalê sere xwe diqetîne

Gelî birano here Wanê

Canê delal di bine berfê da bênefes mane

Ez neminim eskerê dest hine ra

Ez neminim bavê zarokan ra

Ez neminim birînê dilê dayîkan ra

De wezê ketime wêrana çiyayê Wanê

Mîrat be çiqas çiyakî sar e

Her roj bala xwe didinê

Berf û baran zilim û tofan tev dibare

Türkçe Çeviri (Çığ Felaketi üzerine)

Garip anam yıkık (viran) Van'a gittim ne soğuktur
Yönümü kar ve yağmura veriyorum, tufan yağıyor gibi
Yas düşmüş anne ve babaların evine ağlıyorlar

Haykırmaktan annenin sesi arşa yükseldi
Gökyüzüne, dağlara, taşlara düştü (ulaştı)
Allah her şeyi bozup talan etsin
Anneler kuduran kurt gibi olmuş

Ben olmayaydım bu dert ve yaraların içinde

Her sabah bakıyorum anneler oturuyor
Başındaki örtüyü uçurumda parçalıyorlar
Kardeşim Van'a git
Karın altında nefessiz kalan canlarımızı getir

Askerlerin kınalı ellerine kurban olayım
Ben öleydim çocukların babasına
Ben öleydim annelerin yaralı yüreklerine
Van'ın dağlarına çöllerine düşmüşüm

Aman Allahım ne kadar soğuk bir dağdır
Her sabah bakıyorum da
Kar, yağmur tufan gibi yağıyor

Psikanalitik Yorumu: Havanın çok soğuk olduğu Van ili Müküs/Bahçesaray ilçesinde yaşanan çığ felaketi üzerine yitirilen insanlar üzerine ağıt yakılmıştır. Hayatı felç edip yaşamı katlanılmaz kılan bu havaların, kendilerine bir ceza olarak verildiği, üstelik çığ düşmesi sonucu hayatını kaybeden birçok insanın da olması dolayısıyla felaket olarak görülen ve bu durumu Allah'ın kendilerine gönderilen bir gazabı olarak görmektedirler.

Ağlamaktan annelerin sesinin arşa yükselmesi, kutsalla bağlantı kurmak ve acılarını ağlayarak dile getirip pazarlık yapmak içindir. Evlerine şivan (yas) düşmüş annelerin kudurmuş gibi haykırmaları ve baş örtülerini parçalamaları yine kutsalı bu durumda ikna etmek ve kendilerine acındırmak içindir. Allah tarafından gönderilen Tofan (Tufan) çok büyük kayıplar yaşamalarına sebep olmuş ve ben “kurban olaydım, ben öleydim” gibi kendine yöneltile ilençlerde yine bir pazarlık aşaması görülmektedir.

Kayıpların askerler tarafından kar altından çıkarılması, onların gözünde kutsal bir görünüm kazanarak ellerinin artık mübarek olduğu ve ellerine de kurban olunacağı söylenmiştir. Kar altında nefessiz kalan canların hastaneye kaldırılmasıyla birlikte yaşam ve ölüm arasında kalan yakınları biran önce hastaneye gidip bu eşikte kalan ruhsal durumlarını düzeltmek istemektedirler. Evin gençlerini hastaneye gönderip, çığ altında kalan canlarının hayatta olup olmadığını yine kendilerini kurban etmek yani yerine geçmek suretiyle talep etmektedirler. Askerlere yöneltile duygunun yansıtılmalı özdeşim kurularak sağlandığı görülmüştür.

Çatışmada Ölen Baba Üzerine Ağıt

Kaynak Kişi: Makbule İnan
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Van/Bahçesaray
Derleme Tarihi: 13/02/2020

Beje ge li ye Muşe ge liyaku re Be je her kiha

to min lepir si Le le mingo tu

bi kibixwede ki Bejneminbavemin sa xeyanami

ri

Ağıt Hüseyini makamında ve serbest ölçülü bir şekilde seslendirilmiştir. Genel özelliklerine bakıldığında ağıdın hüseyini makamı güçlüsü olan hüseyini perdesi ve motif gelişimi desteği ile güçlü perdeden acem perdesine vurgu yapıp inici bir pozisyonda

seyri tamamlaması ile motif şekillenmiştir. Ağıt genel olarak aynı motifin 5 tekrarlı yapısı ile biçimlenmiş ve tekrar sonlarında düğâh karar perdesine kadar inici bir biçimde gelişmiştir. Motifin ana hatlarını belirleyen unsur, üçlemeli temaların her ölçüde yer alarak inici çıkıcı değişkenliklere öncülük etmesidir.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Makbule İnan

Kaynak kişinin doğum yeri: Van/Çatak

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 63

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Annesi, ablası

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Çatak

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 13.02.2020

Görüşme yeri: Kişisel ev

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

-li herêma Mûşê di bûyerekê de bavekî jiyana xwe ji dest daye li ser wî ev hewarî-zêmar tê gotin.

-Muş yöresinde yaşanan töre çatışmasında hayatını kaybeden bir babanın üzerine kızı tarafından yakılan bir ağıttır.

Hewar

Bêje geliyê Mûşê geliyê kûr e,

Bêje herkî hato min le pirsî

Lêlê min go tu bikî bi xwedê kî

Bêjne min bavê min saxe ya na mirî

Tu bi xwedê kî bêjene min

Bawê wî hingê saxê lo birîndare

Wele min go hekîmoooo hekîmê Şaxê

Wele min go tuyê deriyê qutiya melhemê xwe veke

Lingekî zû wî derman bike

Türkçe Çeviri (Baba Üzerine Ağıt)

Söyle! Muş ovası derin bir ova
Söyle! her kim geldiyse sordum ona
Dedim ki Allah rızası için söyleyin bana
Benim babam sağ mı yoksa ölü mü?

Allah için deyin bana deyin
Baban sağdır fakat yaralıdır
Dedim ey Hekiiiiim, Çatak Hekimi
Dedim hele aç o ilaç kutusunu

Biran önce yaralarını sar babamın...
Hewar hewar hewar hewar

Psikanalitik Yorum: Muş ovasının derin olması sözüyle babasına bağlı bir genç kızın acısının derin ve yoğunluğundan söz edilmiştir. Babasının yaralandığını duyan genç kız, babasından devraldığı erkeksi bir güçle onu bulacağını ve iyileştirebileceğini düşünmesiyle tümgüçlü kontrol mekanizmasının işlediği görülmüştür. Babasının ölümünü kabullenmeme, inkâr mekanizmasını her satırında görülmektedir. Babası üzerine yaktığı ağıtta babasının ölümünü kabullenmiyor çünkü idealize ettiği bir baba figürü var. Kız çocuklarının idealize ettiği baba figürü, evrensel olarak kabul gören bir arketiptir ve kaybını kabullenmeme, başa çıkamama sonucu olarak inkâr etme savunma mekanizmaları da kendini korumaya almasına yol açmaktadır. İdealize edilen babanın güçlü görülmesi, kahraman olması dolayısıyla yok olması mümkün değildir. Ölüm de bir tür güçsüzlük olduğu için kabullenmeme ve inkâr mekanizmaları ile savunmaya geçilmiştir. Kadın, “hele aç ilaç kutusunu, merhem süreyim, iyileştireyim babamı” derken babasını yeniden hayata döndürebilecekmiş gibi bir gücü kendi içinde duyumsayarak omnipotence (tümgüçlülük)⁴³ düşlemi içindedir. Melodide tekrar ve güçlü olan perdeye sık vurgu yapma dışında seyir özelliği stabil ve sakin devam etmektedir.

⁴³ Çocuksu, ilkel bir güdüdür. Dış gerçekliği kendisinin istediği zaman var ettiğini, istediği zaman da yok edebileceğini düşünür. Tümgüçlülük kavramı İngiliz Nesne İlişkileri kuramındaki paranoid-şizoid konumda geçer. Psikoanalitik kuramdaki ego ideali ve öz konuları tümgüçlülüğü işler.

Ayrılık Üzerine

Kaynak Kişi: Behiye Tanış
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Van/Gürpınar
Derleme Tarihi: 14/11/2020

E man _____ e man _____ e man e man e man di le min re

4 be na xwe dé da re be né _____ tu

7 Xwe dé ke _____ hu né ba la min bi ki ne se re çi ya yé Si pan é Xe lat é gi ré ha né _____

9 _____ Tu Xwe dé ke Xwe dé pé di za ne hu né _____ ge le ki key fa _____ di le min ber da né _____

12 we ki Ez ra il ji ha te mal da _____ hu né bé jin ku zi hü re bi la ri ha wé ne de rin _____

16 li min _____ li min _____ li min di lo li min li min _____

Makam seyri okuyucunun etkisi üzerine belirlenmeye çalışılmış ve kürdi makam etkisinin daha yoğun olduğu ve perde yapılarının hissedilir derecede önde olduğu görülmüştür. Serbest ölçülü bir yapıda seslendirilmiştir. Ağıt seyri düğâh perdesine inici bir şekilde çargâh perdesinin önde tutulduğu ve neva perdesinde şekillenme ve çeşitlemenin görüldüğü 4 perdelik dar aralıklı ve rahat okunabilecek bir yapıda olduğu ortaya çıkmıştır. Okuyucunun genel olarak seyir içinde verdiği çargâh perdesinin yoğun sözel birikimi üst üste aynı perdede vurgulaması resitatif okuma sayılabilir. Çünkü maya ve barak kültürü içinde seslendirmelerin ara bölümleri veya nefes bölümlerine yakın yerlerde güçlü bir karakterde hissi bir dokunuş isteyen bir sözcük veya cümlenin ses tonuna göre konuşur şekilde vurgulandığı, Anadolu kültürü içinde maya ve barak havalarında sıkça görülen bir yapıdır. Sözel yapının gelişim içinde birbirini tekrarlayan

5 bölümden oluşması okuyucunun bu bölümleri tekrar fakat sözel farklılıklarla işlemesi, okuyucu için daha kolay ve anlaşılır bir yorum oluşturmuştur.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Behiye Tanış

Kaynak kişinin doğum yeri: Van/Gülpınar

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 62

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Dengbej, gelenekten

Kaynak kişinin eğitim durumu: İlkokul

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Gülpınar

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı, dengbej

Görüşme tarihi: 14.11.2020

Görüşme yeri: Kişisel ev

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Dile Min Rebena

Eman eman eman eman dile min rebena xwedê da rebenê

Tu xwedê ke hunê bala min bikine

Sere çiyayê Sîpanê Xelatê girê hanê

Tu Xwedê ke Xwedê pê dizane

Hunê wê gelekî keyfa dilê min berdanê

Wekî Ezraîl jî hate mal da

Hunê bêjin kûzî hûre bila riha wê nederin

Li min li min li min dilo li min li min

Eman eman eman... Esmerê eman

Esmerê wezê şivanê mala bavê te me

Îsal heft sale wezê aşiqê bejn û bala te me

Esmerê esmerê esmerê lê esmere

Ez ne mihtacê heqê bavê te me

Wezê aşiqê bejn û bala te me

Wezê pezê mala bavê te

Dolî dolî newal newal diçêrînim digêrînim
 Ez ne heqê bavê te me
 Ez aşiqê bejn û bala te me

Tu were ramûsanekî min rebena xwedê kerem ke
 Wezê li gunehim li xerîbê xerîbê xerîbê
 Wê de şivano tu bi xwedê ke
 Tu ne şivanê mala bavê min be
 Tu pezê mala bavê min

Dolî dolî newal newal negerîne neçêrîne
 Ezê gunehim can im cahil im
 Navê min rebena xwedê nederîne
 Tu dê ramûsanekî min canikê cahilê bi nestîne

Türkçe Çeviri (Bana Yazıktır-Ayrılık Üzerine)

Yüreğim mahsun ve zavallıdır
 Allah yarattığından bu yana öyledir
 Allah aşkına sözümü dinleyin, kulağınızı bana verin

Allahınızı severseniz beni götürün
 Süphan dağının tepesine götürün
 Allahınızı severseniz benim gönlümün istediği gibi bir ateş yakın

Ne zamanki Azrail geldiyse eve,
 Deyin ona çocukları daha küçüktür canını almasın
 Lımın lımın lımın gönlüm lımın
 Aman aman aman esmer aman

Bu yıl yedi yıl oldu ben senin boyuna posuna aşığım
 Esmer ben çobanım, senin babanın evinin çobanıyım
 Ben senin babanın vereceği paraya muhtaç değilim

Ben senin boyuna posuna aşığım sadece

Ben senin babanın koyunlarını düzlüklerde vadilerde otlatıyorum gezdiriyorum
Ben babana maraba olacak kadar basit değilim

Gel bir öpücük ver bu garibana
Ben gariban, ben yazık, ben âşık

Kadın dedi ki! Çoban
Allah'ını seversen babamın çobanı olma
Koyunlarını gezdirip otlatma
Sen babamın çobanı olmasaydın keşke

Sen babamın koyunlarını düzlüklerde vadilerde otlatıp gezdirme
Ben gencim cahilim benim adım çıkarma
Benim adım çıkarma
Benim gibi gariban cahil birinden öpücük isteme
Limn limn limn

Psikanalitik Yorumu: Çobanlık yapan evli bir adam, çobanlık yaptığı evin genç kızına âşıktır ve bu yasak aşk, acı çekerek bitecek umutsuz aşk hikâyesinin ağıta dönüşümünü sağlamıştır. Tabu olan bu aşk hikâyesinde evli olan adamda suçluluk duygusunun olduğu, Azrail canımı almasın, çocuklarım daha küçüktür demesinden anlaşılmaktadır. Süphan dağının eteğinde ateş yakılmasını istemesi de libidosunun güçlü olduğunu gösteren bir işaret olarak görülmektedir. Genç kıza duygularını paylaştığı anlaşılan ve reddedilen adamın, karşıt tepki verme ve yüceltme mekanizmasını kullandığı görülmektedir. Kadını övgüleyen ve ters tepki alan adamın acı çektiği fakat vazgeçemediği görülmektedir. Melankolik bir duygu ve platonik bir aşk yaşadığı anlaşılmaktadır. Bir yandan bu yasak ilişkiyi yaşamak istemekte bir yandan suçluluk duygusu yaşamakta olması ambivalan duygunun baskın olduğunu göstermektedir. Toplumca kabul görmeyen düşünce ve eylemlerin ağıt gibi sanatsal bir yaratıma dönüştüğü görülmektedir.

Bu da savunma mekanizmalarından ödünleme ve yüceltmeyi kullandığına işarettir. Melodinin serbest ölçülü ve melankolik yapısı itibâriyle ağıt türünün tüm özelliklerini yansıttığını söyleyebiliriz. Duygularının karmaşık yapısı ise melodide yerini bir serbestliğe yani katarsise ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir.

KIRGIZ AĞIT DESTAN

(Askerde Ölen Oğluna Ağıt)

Kaynak Kişi: Kencehan Yar
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Van/Erciş-Ulupamir/Kırgız Köyü
Derleme Tarihi: 17/09/2021

be yi ta bol dun cal gı zım___ A ga la to nun___bo run da

şe yit bol du o cal gı zım___ Kök ka gaz ga o ba sı lıp şe yit bol du o cal gı zım___

Kö pe le to nun___bo run da Es tep bir ha ro___bol gondoy Et çü rö güm tu yul du oy

Агала- тоонун боорунда
Бейит болдун жалгызым
Агала- тоонун боорунда
шейит болдун жалгызым
көк кагазга басылып
бейит болдун жалгызым
көп эле тоонун боорунда
шейит болдун жалгызым
Эстеп бир хароо болгондо
Эт жүрөгүм туюлду
Эки жүз аскер ооо ичинен
Эсилим кана вурулду
Кабарынды ооо укканда
Как жүрөгүм туюлду
Калган бир аскер ичинде
Канатым кандай вурулду
Ак кагазга ооо басылып
Бейиттин келди жалгызым
Баргандын баары азилдей
Байрагың келип жазылды
Мендерге атаң азилдай
Бейиттин келип жазылдай
Эсимди го күүдүрдүн жалгызым
Алла бир таала жараткан
Сазы го элең жалгызым
Жаткан жерин жайлуу болсун

Beyita boldun calgızım
Agala- tonun borunda
Şeyit boldun calgızım
Kök kagazga o basılıp
Beyit boldun calgızım
Köp ele tonun e borunda
Şeyit boldun calgızım
Estep bir haro bolgondoy
Et cürögüm tuyuldu oy
Eki cüz asker oy içinen
Esilim kana ey vuruldu
Kabarındı ukkanda
Kak cürögüm tuyuldu
Kalgan bir asker içinde
Kanatım kaday vuruldu oy
Ak kagazga o basılıp
Beyittin geldi calgızım
Barganın barı azılday ey
Bayrağın gelip cazıldı ay
Menderge atan azılday
Beyitin gelip cazıldı ay
Esimdi go küydürdün calgızım
Alla bir Tala caratkan
Sazı go elen calgızım

Ağıt serbest ölçüde ve Buselik makam seyrine göre seslendirilmiştir. Motif yapısı iki tekrarlı temanın sözel farklılıklar ile tekrarlanması ile oluşmuştur. Ağıt, bütün bir seslendirilme boyunca aynı motif yapısını tekrar eder.

Kaynak kişi Bilgileri

Adı soyadı: Kencehan Yar

Kaynak kişinin doğum yeri: Afganistan/Pamir

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 77

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Kendi kendine, gelenekten

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Van-Erciş/Ulupamir köyü

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme Tarihi: 17.09.2021

Görüşme Yeri: Ulupamir köyü

Çevirmen: Nazgül İsabaeva

Görüşmeyi yapan kişinin Adı-Soyadı: Songül Çakmak

Агала- тоонун боорунда

Бейит болдуң жалгызым

Агала- тоонун боорунда

шейит болдуң жалгызым

көк кагазга басылып

бейит болдуң жалгызым

көп эле тоонун боорунда

шейит болдуң жалгызым

Эстеп бир хароо болгондо

Эт жүрөгүм туюлду

Эки жүз аскер ооо ичинен

Эсилим кана вурулду

Кабарыңды ооо уккканда

Как жүрөгүм туюлду

Калган бир аскер ичинде

Канатым кандай вурулду

Ак кагазга ооо басылып

Бейиттин келди жалгызым

Баргандын баары азилдей

Байрагың келип жазылды

Мендерге атаң азилдай

Бейиттиң келип жазылдай

Эсимди го күйдүрдүн жалгызым

Алла бир таала жараткан

Сазы го элең жалгызым

Жаткан жерин жайлуу болсун

Türkçe Çeviri (Askerde Ölen Oğluna Ağıt)

Beyaz -siyah dağının yamaçlarında

Tek mezarlı sen oldun

Ala dağının yamaçlarında

Tek şehit sen oldun

Mavi kâğıda adın basılmış

Mezardaki tek kişi sensin

Şu dağların tepesinde

Tek şehit sen oldun

Seni hatırladığımda

Kalbim eriyor

İki yüz asker içinden

Tek seni mi vurdular

Haberini duyduğumda

Kalbim kırık hissettim

Tüm ordunun içinden
Kanadım seni nasıl çırpıtlar

Beyaz kâğıda adın basılmış
Cesedin geldi yalnızım (tek)
Gittiğin yer azildey

Senin bayrağın yere açıldı
Sana ait mezar hazırды

Hatırlayan tek kişi benim
Allah bir tane yarattı
Benim hayatımın damlasıydın
Ruhun şad olsun

Psikanalitik Yorumu: Mezar kültürünün olduğunu beyaz siyah dağlarda tek mezar sen oldun sözüyle anlıyoruz. Eski Türk inançlarının mezarı yüksek yerlere kurmalarıyla bağlantılı izleri hala görülmektedir. Öleni yüksek yerde gömme, onu kutsama söz konusudur. Oğlunu askerde yitiren annenin sitem ve feryadını “tek sen mi yok oldun” sözünden anlıyoruz. Bu haksızlığı ses çıkarmayanlara da gizli bir sitem dile getirerek bu haksızlığı “bir tek ben mi görüyorum” diye ağıt içinde sitemini dile getirmektedir. Tek oğlu olduğunu ve kaybın kendisi için büyük olduğunu sonraki dizelerde de farkediyoruz. Kaybın kabul edildiği fakat suçluluğun çevreye yansıtıldığı görülmektedir. İki yüz asker içinden oğlunun vurulması ve dağda tek başına gömülmüş olması, kaybın yalnız kalmasından ötürü de bir üzüntü duyulmaktadır. “Kanadım seni nasıl çırpıtlar” sözünden, oğlunun yaşam kaynağı olduğunu ve kanadının kırıldığını belirterek yok olmanın mümkün olmadığını ve ruhun kuş donuna girerek başka bir yere göç ettiği vurgusunu da hissettiriyor. Mavi ve beyaz kâğıda adın yazılması da yine eski inanç sisteminde yani gök Tanrı inancıyla bağlantılı bir durum olduğu ve gökyüzüne çıkarak melekler safhasına geçileceği vurgulanmış olabilir. Sonraki cümlede de görüldüğü gibi “gittiğin yer azildey”, yani cennet diyerek bu durumu teyit etmiştir. Bayrağın yere serilmesi ise kişinin anne için çok kıymetli olduğu ve yüceltildiği

duygusunu hissettirmekte, “hayatımın damlasıydın” sözüyle de yaşam libidosunun artık olmayacağını vurgulamak istemiş olabilir. Ağıtta savunma mekanizmalarından suçluluk, yön değiştirme, yüceltme, bastırma gibi mekanizmaların olduğunu görmekteyiz. Melodide geleneksel dizinin stabil olarak seyir ettiği görülmektedir. Sakin ve dingin bir şekilde sitem ve protesto edilmesi, kaybın üzerinden çok zaman geçmesine bağlanabilir.

Bek'im Babam

Kırmızı bir kırın başında,
Kırgıyek kuşu inip uçmak ister
Han babam ve hey bek babam

Kırk katlanıp da oturmuşsam
Kıymeti nerede bulunur
Siyah bir kırın hey başında
Karçıga kuşu uçmay alışır
Han babam ve Hey bek babam

Yalnız oturursam ve çok ağlıyorsam, itibarı nerede bulunur
Keçiler çok olduğundan
Kök-Dağ'nın yamaçları iyi kazılmıştır.
Asıl bir babam kartalımsın
Musapır-galiban olmak kaderinde zaten yazılmıştır

Arkar bir Kulca geyikler çok yürüyen
Ak-Dağının bölgesi kazılmış
Senin için her şey yaparım babam
Çok zor günleri geçireceğin, zaten kaderine eskiden yazılmış

Çok kıymetli babacım
Altı bir kanat kerege
Evin en bir parçası kalsa ne olur
Bek'in oğlu deyeceklerdi
Bir çocuğun olduğunda ne olur?

Psikanalitik Yorumu: Kız çocuklarının babaya düşkünlüğü bilinmektedir. Ağıtta baba arketipi idealize edilerek aktarılmıştır. Arada sitemle karışık ölmüş babasıyla konuşması, ölmeden önce iletişimin çok olmadığını göstermektedir. Feodal toplumda ve erkek sevgisinden yoksun büyüdüğü “Kırgıyek kuşu inip uçmak ister” sözünden eve kapatıldığı hissedilmekte ve “Yalnız otursam ve çok ağlıyorsam, itibarı nerede bulunur” sözünde de bunu teyit ettiği görülmüştür. Sözlerde karşıt tepkiler verdiği, yer-yön değiştirdiği görülmektedir. Ayrıca içinde bulunduğu cinsiyetçi durumun da farkında olduğu görülmektedir.

Ormanda Ölen Torun Üzerine Ağıt

Kaynak Kişi: Mülkünaz Ocak
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak- Ayşe Balkaya

Derleme Yeri: Kars/ Sarıkamış
Derleme Tarihi:06/07/2021

fe lek kay nar ka zan ta maz mı _____ yol ge dik den as maz mı

6
yı kı la bu se ne yi ha si ret mi a man a man ka de ri miz _____

12
_____ a ma a man ta li hi miz _____ bek le dim ki _____ yav rum ge le _____

18
_____ i te gel di _____ se hi di mi _____ z bu da gı a _____ san bi lir

24
_____ a _____ san _____ do la san bi lir _____

Ağıt serbest ölçülü ve Uşşak makamında seslendirilmiştir. Nitelikli ve serbest okumaya bağlı bir şekilde yerinde sözel yapıların belirgin biçimde işlendiği bir temanın çıkıcı bir seyrirde şekillenmesi ile işlenmiş ve karar düğâh perdesi ile güçlü neva perdesi sınırlarının üzerinde işlenmiştir.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Mülkünaz Ocak

Kaynak kişinin doğum yeri: Kars/Sarıkamış-Boyalı köyü

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 72

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Gelenekten, Kendi kendine

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Boyalı köyü

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 06.07.2021

Görüşme yeri: Kişisel mekân

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Ayşe Balkaya

Ormanda Ölen Torunu Üzerine Ağıt

Felek kaynar kazan daşmaz mı?

Yol gedikten aşmaz mı?

Yıkıla bu seneyi hasiret kavuşmaz mı?

Aman aman kaderimiz

Aman aman talihimiz

Bekledim ki yavrum gele

İşte geldi şehidimiz

İşte geldi şehidimiz

Bu dağı aşan bilir

Aşan dolaşan bilir

Yıkılası bu sene

Dutan kavuşan bilir

Aman aman kaderimiz

Aman aman talihimiz

Bekledim ki yavrum gele
Hani gelmedi şehidimiz
Hani gelmedi şehidimiz

Karşı dağın kabanı
Hani bizim yabanı
Gedin sorun çobana
Netmiş bizim adamı

Aman aman gaderimiz
Aman aman çürük gaderimiz
Aman aman gaderimiz
Alıp bizden gaderimiz oy oy

Psikanalitik Yorumu: Kaynak kişinin üzerine ağıt yaktığı kişi, çok sevdiği erkek torunudur. Torunu ormana gitmiş ve bir daha geri dönmemiştir. Kadın torununu kaybetmiş, cesedini bulduğunda hayvanlar tarafından parçalanmış olduğunu görmüş ve büyük bir acıyla bu ağıtı yakmıştır. Yaşanan kötü olayı talihe ve kadere yükleme yaparak torununu ilahi adalet karşısında şehit olduğunu düşünerek teselli bulmaktadır. Ormanda günlerce perişan halde dolaşan kadın, “bu dağları aşan bilir aşan dolaşan bilir” sözüyle çok yorulduğunu ve çobanı da suçlayarak “bizim adamı ne ettin” diyerek hala ölümünü kabullenmediğini ve inanmadığını aktarmaktadır. Geleceğine dair umutları tükenince kadere yükleme yaparak kendilerine karşı güçlü durmadığını ve çürük olduğunu söyleyerek sitem etmekte ve acılarının kaynağını talihsizlik ve kötü kadere bağlayarak bu kabullenmez acı ölümü şehitlik mertebesi içinde göstererek yani yüceltme yaparak acısını dindirmeye çalışmaktadır.

ANAYA AĞIT (Dağlara Kar Düştü)

Kaynak Kişi: Seyran Aydın
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Kars /Sarıkamış
Derleme Tarihi: 06/07/2021

Dağ la ra kar düş tü gel a nam Fik ri me a nam düş tü

gel a nam İ yi gü nün dost la rı gel a nam Ya man gü ne düş tü

Gel a nam A nam a nam ga rip a nam

Ağıt serbest ölçüde ve Uşşak makam seyrine göre seslendirilmiştir. Geniş soluklu ve nefes pozisyonları sesi tutarak geliştiren bir motif yapısı ile yorumlanmıştır. Perde yapılarına göre geliştirilen motif, sözel farklılıkların yanı sıra tekrarlıdır.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Seyran Aydın

Kaynak kişinin doğum yeri: Kars/Sarıkamış-Boyalı köyü

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 55

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Gelenekten, Kendi kendine

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Boyalı köyü

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 06.07.2021

Görüşme yeri: Kişisel mekân

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Dağlara Kar Düştü

Dağlara kar düştü gel anam

Fikrime anam düştü gel anam

İyi günün dostları gel anam

Yaman güne düştü gel anam

Anam anam, garip anam

Dağlar dağımdır benim

Gam ortağımdır benim

Çok söyletmen ağlarım anam

Dertli çağımdır benim anam

Anam anam

Zalım anam Oyyyyy

Dağlara kar düştü gel anam

Fikrime anam düştü gel anam

Anam iyi günün dostları anam

Yaman günüm düştü gel anam

Anam anam garip anam

Psikanalitik Yorumu: Yaz ayında dağlara kar düşmesi evin ocağının söndüğü, yani annenin yokluğu anlamında kullanılmaktadır. Anne, ocak tütüren ve evi de yuva yapan kalpleri de ısıtan bir arketiptir. Onun yokluğuyla yuva dağılır, iyi günde gelen eş-dost gelmez olur. Ağıt aynı zamanda toplumsal gerçeklik kuramına uygun dillendirilip aktarılmıştır. “Çok söyletmeyin ağlarım, yaman çağımdır benim” derken aslında söylenecek ve yakınacak çok şey olduğunu fakat bastırdığını veya söylemek istemediğini aktarmak istemiştir. Yaman çağda olması aynı zamanda ergenlik gibi bir eşik evresinde olduğunu da belirtmekte, bu geçiş anında sıkıntılarını anlatabileceğini vurgulamaktadır. Anne olunca kimseye ihtiyaç duyulmaz o tek başına çoktur. Annenin yokluğunda ise hane dolup taşsa bile hiç kimse yoktur, çaresizlik ve yoksunluk evi sarar çünkü bu kalabalığın geçici olduğu bilinmektedir. Bu ağıtta katarsis sağlanmış olup, suçluluk duygusunun yer-yön değiştirerek gizil anlamda başkasına yüklendiği hissedilmektedir. Kendisinin yalnızlığını anne üzerinden aktararak da çaresizliğini yansıtmalı özdeşim kurarak bertaraf etmeye çalışmıştır.

Annese Üzerine Ağıt

Kaynak Kişi: Seyran Aydın

Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Kars/ Sarıkamış

Derleme Tarihi:06/07/2021

Bir si ga ra iç tin mi ben ö le yim a nam Kar şı yo la geç tin mi

ben ö le yim a nam Ge len geçen yolcu dan ben ö le yim a nam

Yav ru la rı da niş tin mi ben öl düm a nam oy

Ağıt serbest ölçülü ve Uşşak makam seyrine göre seslendirilmiştir. Ağıt içinde tema ve motif yorum bitene kadar aynı şekilde ele alınarak tekrarlar ile işlenmiştir. Ve bu yapı ağıt sonunda inici sekileme ile düğâh karar perdesine gelene kadar devam etmektedir.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Seyran Aydın

Kaynak kişinin doğum yeri: Kars/Sarıkamış-Boyalı köyü

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 55

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Gelenekten, Kendi kendine

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Boyalı köyü

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 06.07.2021

Görüşme yeri: Kişisel mekân

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Annese Üzerine Ağıt

Bir sigara içtin mi?

Ben öleyim anam

Karşı yola geçtin mi?

Ben öleyim anam

Gelen geçen yolcуда

Ben öleyim anam

Yavruları danıştın mı (sordun mu)?

Ben öldüm anam oy oyyyyy

Psikanalitik Yorumu: Kafiyele düzenlenen ağıtta derin bir yoksunluğun ve yine yoksunluğu hissedilen ve olmayan anne ile paylaşımı söz konusudur. “Karşı yola geçtin mi?” söylemiyle öte tarafı bir yolculuk olarak gördüğü ve gelen geçenin de bu dünyadan öte tarafa yolcu olarak geçtiği tasavvur edilmektedir. Gelen geçenden kendilerini sormasını istemesi ise çaresizliğinin, annelerine düşkün ve sevgi dolu olduklarının anneleri tarafından bilinmesini istemek olarak yorumlanabilir. Aynı zamanda geride kalanların perişanlığı dolayısıyla giden kişinin suçlanması olarak da görülebilir. Kendilerini yalnız bıraktığı ve artık ihtiyaçlarını karşılayamayacağı için bir çocuğun giden annesine kızması ve suçlaması durumu ilkel gerileme savunma mekanizması işlevi yüklenmiş, kendine döndürülerek ödünleme yoluna gidilmiştir.

SARI ÇAM DEVRİLDİ

Kaynak Kişi: Cevahir Başer
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Erzurum/Oltu
Derleme Tarihi: 07/07/2021



Sarı çam devrildi kırdı belimi
Felek kırdı kanadimi kolumi
Söyle doktor söyle ölecek miyim
Ölmeden sılayı görececek miyim
Sağ yanımda doktorların paşası
Sol yanımda ilaçların şüşesi (şişesi)

Ağıt, serbest ölçüde ve Uşşak makam seyrine göre seslendirilmiştir. Giriş kısmındaki motif yapısı sözel bölümün karar perdesi bitimine kadar olduğu gibi işlenerek yorumlanmıştır. Karma ritim yapısında ağıt yakılmıştır, farklı manilerin birleşiminden böyle bir yapının ortaya çıktığı düşünülmektedir.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Cevahir Başer

Kaynak kişinin doğum yeri: Erzurum

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 79

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Gelenekten, Kendi kendine

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Oltu İlçesi Halitpaşa Mahallesi

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 07.07.2021

Görüşme yeri: Kişisel mekân

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Sarı Çam Devrildi

Sarı çam devrildi kırdı belimi

Felek kırdı kanadimi kolumi

Söyle doktor söyle ölecek miyim?

Ölmeden sılayı görececek miyim?

Sağ yanımda doktorların paşası

Sol yanımda ilaçların şüşesi (şişesi)

Psikanalitik Yorumu: Sarı rengin ölümü çağrıştırdığı ve devamında meni (mani) ağıt okuyan kişinin feleğe sitem etmesi ve onu çaresiz bıraktığını söylemesi ile hastalığının ilerlemiş olduğunu iletmek istemiştir. Yuvasına dönmek istemesi ve yarım kalan işlerini devam ettirmek istemesi, içinde bulunduğu çaresizliği yansıtır niteliktedir. Ölümünden duyduğu korkunun da etkisiyle içe atma mekanizması ile birlikte doktora güzelleme yapıp ilaçlardan medet uman ağıtçı, ölümü inkâr etmekte ve bertaraf etmenin yollarını aramaktadır.

ANAYA AĞIT (Mani Ağıt)

Kaynak Kişi: Yaşar Kartal
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Erzurum/Oltu
Derleme Tarihi: 07/07/2021

Bu ya zı ya zı de ğil a man a na Gön lüm tera zi de ğil a man

a na Ye di yıl sev da çek tim a man a na

Ye ni duy du kom şı lar a man a na

Ağıt serbest ölçüde ve Uşşak makam seyrine göre seslendirilmiştir. Giriş kısmındaki motif yapısı sözel bölümün karar perdesi bitimine kadar olduğu gibi işlenerek yorumlanmıştır. Son kısımda karara giderken, motif inici bir sekileme ile düğâh karar perdesinde sona ermiştir.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Yaşar Kartal

Kaynak kişinin doğum yeri: Erzurum

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 86

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Gelenekten, Kendi kendine

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Oltu İlçesi Halitpaşa Mahallesi

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 07.07.2021

Görüşme yeri: Kişisel mekân

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Mani (Meni) Ağıt

Bu yazı yazı değil aman ana

Gönlüm terazi değil aman ana

Yedi yıl sevda çektim aman ana

Yeni duydi komşılar aman anam

Bu yazı yazı değil aman ana

Gönlüm terazi değil aman ana

Hoca elin kırالا anam ana

Yazdığın yazı değil aman ana

Oy çeperler çeperler aman ana

Çepere bel teperler aman ana

Yedi yıl sevda çektim aman ana

Yeni duydi komşılar aman anam

Kına yaktım tutmadı aman ana
 Yüküm bina tutmadı aman ana
 Küçükten yetim kaldım aman anam
 Her gelen beni döger aman anam

Psikanalitik Yorumu: Mani ağıt olarak seslendirilen dörtlüklerde duygular kafiyeli bir şekilde ve ezgili dile getirilmiştir. Gizli sevda çektiğini ve şimdi söylediği için komşuların duyduğunu anlatan ağıtçı, artık olmayan annesine dert yanmaktadır. Alın yazısını cami hocasının yazdığını ve kendisine haksızlık ettiğini diğer bir kıtada dile getirerek sitem etmiştir. Emeklerinin boşa gittiğini ve kimsesizliğine de şu cümlelerle bağlamaktadır: “Kına yaktım tutmadı”, yani kendi mutluluğu için çabaladığını ama kavuşamadığını, “Yüküm bina tutmadı” ile de çalışıp çabalamasına rağmen mutlu bir yuva kuramadığını mantığa büründürüp, akılcılaştırmak kaydıyla belirtmiştir. Çocuk yaşta annesini kaybettiğini ve bu yüzden eziyet çektiğini de “küçükten yetim kaldım, her gelen beni döger” sözleriyle aktarmış ve kadere yükleme yaparak isyan etmiştir.

PANDEMİDE ÖLEN KARDEŞİ ÜZERİNE AĞIT

Kaynak Kişi: Feyfure Güzeldere
 Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Bitlis/ Mutki Köyü
 Derleme Tarihi: 07/09/2021

De lê lê dinê birinê min kûr e kew lê na yê ez ê bejim birayê xwe bibin ser tixtor û

hekîman bigerinim ez ê bejimgelîtxitor û hekimo ez ketime bexte te tî bixedê kî

Birîna birayê mekûr e kew lê bine lo lo birîndarobirîna birîndare minzor ederman

le nayê he ke hûn nikarin derman bikin

Ağıt serbest ölçüde ve Hicaz Hümayun makamına göre seslendirilmiştir. Neva güçlü perde vurgulanarak her sözel yapı düğâh karar perdesinde tamamlanarak ağıt

yorumlanmıştır. Bu yorum ağıt sözel yapısı bitene kadar aynı biçimde işlenerek ele alınmıştır.

Kaynak Kişi Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Feyfure Güzeldere

Kaynak kişinin doğum yeri: Bitlis-Mutki köyü

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 67 yaş

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Kendi kendine

Kaynak kişinin eğitim durumu: yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Mutki köyü

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 07.09.2021

Görüşme yeri: Mutki köyü

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Ciwanekî birayê heft xwişkan. Bi nexweşîya Pençeşêrê (kanser) û ser de jî Korona dibe xwişkek wî li ser vê zêmarê dîlorîne!/hem kanser hem de koronaya yakalanan 7 kızıkardeşlerin tek genç erkek kardeşleri üzerine yakılan bir ağıttır.

Ser Korona dibeje lorin

De lê lê dînê

Birînê birîndarê min kûr e kew lê nayê

Ez ê bejim birayê xwe bibin ser tixtor û hekîman bigerînim!

Ez ê bêjim gelî tixtor û hekîmo,

Ez ketime bextê te ti bi xwedê kîî

Birîna birayê me kûr e kew lê bîne

Lo lo birîndaro birîna birîndarê min zor e derman lê nayê

Heke hûn nikarin derman bikin

Ka bide min birayê min

Ez ê birayê xwe derbasî Enqerê kim, Ser tixtoran

Ez ê xwe bavêjin tol û bextê tixtorê Enqerê yeee
 Ez ê bêjim birayê min yekê tenê ye
 Birayê heft xwişkan eeee

Wele tixtor û hekîm li ser birayê min civîne
 Ez ê xwe bavêjim bext û tola van tixtoran
 Wele min derdê birîndarê lawê xwe jibîr kirî
 Wele derdê kurmamê min jibîr nabî

Wele dibêjin korona bûye bi hêlekî jî qansêr bû
 Dibêjin du saet maye sax be lo lo bira
 Ez ewdalê bira me heta sax bim li dinyayêêê

Ez ê biçûma çiyayê Qerejdaxê
 Min ê ji xwe re têr bistiriyam, kula dile xwe birêta
 Mîna dengê Qulingan bizariyam

Kesî nizanê derdê biratiyê zor û pir girane
 Bila xwedê şîfa ji hemû birîndaran re bişîne
 Ji birayê min re jî bişîneee

Koronadan Ölen Kardeşe Ağıt

Oy oy oy anam
 Yaralımın yaraları çok derindir dikiş tutmuyor

Kardeşimi doktorlara götürüyüm gezdireyim
 Onlara yalvaracağım Allah için
 Bahtınıza düşmüşüm

Kardeşimin yaraları derindir iyileşmiyor
 Oy oy yaralımın yaraları çok kötüdür

İlaç uymuyor
 Siz yapamıyorsanız
 Bana verin kardeşimi Ankara'ya taşıyayım
 Bir bir doktorlara gezdireyim
 Orda onlara yalvarayım

Diyeceğim kardeşim bir tanedir
 Yedi kız kardeşlerin tek erkek kardeşidir
 Valla bütün doktorlar üzerinde toplanmışlar
 Bahtınıza düşmüşüm
 Kendi yaralı oğlumu unutmuşum

Valla amcaoğlumun derdi unutulmaz
 Valla diyorlar korona olmuş, bir yanda da kanser
 İki saat ömrü kalmış diyorlar

Kardeşime yanayım, ömrümün sonuna kadar
 Karacadağa çıkayım, doyasıya içimi dökeyim
 Turnalar gibi yakarayım

Kimse bilmez ki kardeş acısı çok ağır ve acıdır
 Allah herkese şifa versin, kardeşime de şifa göndersin

Psikanalitik Yorumu: Çaresizlikle birlikte isyandan teslimiyete bir geçiş görülmektedir. Yükleme, yansıtma özdeşim kurularak bilinenden yardıma yönelmiştir. Korona olan kardeşine yardım etmek istemesi ve bu yardımı nasıl gerçekleştireceğine dair bilgi vermesi, etrafındakilere çağrı niteliğindedir. Yer-yön değiştirerek ve gücünü bilerek bu tür bir mesaj verilmiştir. Yüksek bir yere çıkmak istemesi ve Turna kuşu gibi yakarmak istemesi de gücünü kardeşi için kullanmak istediğini tümgüçlü kontrol mekanizmasıyla belirtmiştir. Kutsala seslenirken, kutsalın gücünü kendine yansıtmıştır. Suçluluk duygusunun devam ettiği ve kardeşini yaşatamazsa kendini yaşadığı sürece acıya mâhkum etmekle mâdunu oynamış ve kefareti ödeyeceğini ifade etmiştir.

Bitlis'imden Ayrılalı (Ağıt Türkü)

Kaynak Kişi:Ozan Reşat Kitapçı
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri:Bitlis
Derleme Tarihi:07/09/2021

Bit li simden ay rı la lı

Ba ğım bah çem ta lan ol du Göz le rim den

a kan ya ş la Bin der di me der man ol

du o y Göz le rim den a kan ya ş lar

Dert le ri me ş i fa ol du

Ağıt Sofyan usulünde ve Uşşak makam seyrinde seslendirilmiştir. Ağıt içinde ilk olarak çıkıcı bir motif yapısı kullanılmış, nakarat yani tekrar kısmı ise inici sekilemeler ile düğah karar perdesinde sona erdirilmiştir.

Kaynak Kişi Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Ozan Reşat Kitapçı

Kaynak kişinin doğum yeri: Bitlis

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 70

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Dede geleneği

Kaynak kişinin eğitim durumu: Emekli Öğretmen

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Bitlis/Merkez

Kaynak kişinin işi: Emekli Öğretmen

Görüşme tarihi: 07.09.2021

Görüşme yeri: Kaynak kişinin evi

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Bitlisimden Ayrılalı

Bitlisimden ayrılalı
 Bağım bahçem viran oldu
 Gözlerimden akan yaşlar
 Bin derdime derman oldu oyyy
 Dertlerime şifa oldu

Yalan oldu yalan oldu
 Bağım bahçem viran oldu
 Eşim dostum bilmem neoldu

Bitlis'te evliya çoktur
 Yalan dolan hayle yoktur
 İnsanımın gözü toktur

Canım sana kurban Bitlis
 Canlar sana heyran Bitlis

Yalan oldu yalan oldu
 Sofu bağım viran oldu
 Eşim dostum bilmem neoldu

Uzun hava:

Gurbetin çilesi
 Yüreğim yaktı
 Felek halkasını boynuma taktı
 Anam yok ki benim
 Söylesin nenni
 De nenni de nenni de nenni
 Anam babam yok ki desin
 Balam nenni
 Sazımın telleri mızraptan dertli

Ozan baba ağlar ezelden dertli
 Gurbetin ilesi halından belli
 De nenni de nenni de nenni
 Anam babam yok ki söylesin
 Balam nenni

Psikanalitik Yorumu: Bitlis işgal edildiği zaman toplumsal bir kaos sonucu insanların acılarını hikyelere, destanlara ve ağıtlara yansıtmaları katarsis etkisi yaratmıştır. Kaynak kişimiz de duyduğu hikyelerden etkilenererek kendi ailesinin başına gelenleri hissettiği acı duygularla zenginleştirerek kurgulamış ve aktarmıştır. Kolektif bilinçaltının yaşanan acı deneyimlerle psikosoybilim olarak incelenmesi gereken türden bir aktarımdır. “Anam yok ki desin ki nenni” derken ninni ve ağıtın da kadın aktarım türü olduğu vurgulanmıştır. Geçmişte yaşanan acıların önemli bir türkü ağıda yansıması söz konusudur. Muhtemelen Bitlis’te beş minare ağdını da bir kadın yakmış ve bir erkek tarafından bestelenerek trk formatına getirilerek yaygınlaşmıştır. Bu ağıt da kaynak kişimizin yaygınlaşan trk ağıttan etkilenererek ve dinlenen hikyeler dolayısıyla Ozan olmanın verdiği bir yetenekle oluşturulmuş ve bestelenmiştir. Feleğe yükleme yapma genelde kadın tarafından yer-yön değiştirme mekanizması olarak dnleme olarak kullandığı bir yöntemdir. Bir erkek tarafından feleğe yapılan yükleme azdır. Feleğin halkasını boynuna takması yine işgal dönemine bir gönderme olarak kullanılmıştır. Zor zamanların geirilmış olduğunu ve acının etkisinin empati kurularak günümüzde de yaşatıldığını, yerine koyma mekanizması olarak işlevsel kullanmıştır.

Bitlis'te Beş Minare (Ağıt Türkü)

Kaynak Kişi: Ozan Reşit Kitapçı
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Bitlis
Derleme Tarihi: 07/09/2021

Bit lis te beş mi na re be ri gel oğ lan be ri

8
gel Tü fen gim dol du saç ma be ri gel op lan be ri

16
gel Tü fen gim dol du saç ma be ri gel oğ lan be ri

24
gel

Ağıt, yarı zamanlı Semai usulünde ve Hicaz Hümayun makamında seslendirilmiştir. Hicaz, neva güçlü perdesinin her motif tekrarında vurgulanarak seslendirilmesi ile ağıt oluşturulmuş, bitiş kısmında ise inici sekilemeler ile düğâh karar perdesine gelinmiştir.

Ağıtın Hikâyesi: Bitlis şehri Ruslar tarafından istila edildiği zaman halk deliklitaş tarafına kaçıyor ve kaynak kişinin babası henüz 4 yaşında olduğu için onunla kaçmanın zor olacağını düşünen annesi zeyda mahallesinde eline bir parça ekmek vererek tandırın (ekmek pişirilen yer) içine bırakıp üzerini kapatıyor. İki üç gün orda saklanan yakınları, çatışmanın 1914'de Rus inkılabı olması dolayısıyla geri çekildiğini görünce çatışmadan sonra deliklitaş tarafına kaçan vatandaşlar geri dönüyorlar. Döndüklerinde birbirlerine soruyorlar “çatışma bitti mi?” diye, o sırada kaynak kişinin ninesi tandırda sakladığı oğlu Veysi’yi almak için yola çıkıyor ve ağlayarak, ağıt yakarak “oğlum öldü mü?” diye haykırmaya başlıyor. Çocuğunun ölmediğini gören anne seviniyor ve oğlunu kucaklayıp evine gidiyor. O sırada 100 yaşında bir amca, oğluna “git şehrin tepelerine bak, minareler yerinde duruyor mu durmuyor mu?” diye talimat veriyor. Oğlan şehri yukarıdan gözlüyor ve şehirde ayakta kalan beş minareyi görüyor, gelip babasına anlatıyor ve “şehirde insanlar tef çalıyor, zurna çalıyor, oynuyor” deyince babası da “öyleyse oğlum düşman şehirden çekilmiş” diyerek yola koyuluyor.

İletişim araçlarının olmadığı bu dönemde amca duygulanarak Bitlis'te beş minare ağdını yaka yaka şehre iniyor. Yakılan bu ağdın gelenekte söyleniş şekli şöyledir:

Bitlis'te Beş Minare (Türkü-Ağıt)

Bitlis'te beş minare
Beri gel oğlan beri gel
Tüfengim dolu saçma
Beri gel oğlan beri gel

İsterem yanan gelem
Beri gel oğlan beri gel
Cebimde yok beş para
Beri gel oğlan beri gel

Bitlis'te beş minare
Beri gel oğlan beri gel
Cigerim dolu yâre
Beri gel oğlan beri gel

Cigerim pare pare
Beri gel oğlan beri gel

İsterem yanan gelem
Beri gel oğlan beri gel
Cebimde yok beş pare
Beri gel canım beri gel
Cebimde yok on pare
Beri gel oğlan beri gel

Bitlisin altı kale be ware leyyy be ware (kürtçe eklemiş, beri gel demek)
Cebimde yok on pare de ware daye de ware
Cebimde yok yüz pare de ware daye de ware

Uzun hava:

Pencereden kar geliyor
 Aman aney gurbet bana zor geliyor zor geliyor
 Sevdiğimi eller almış
 Aman aney o da bana ar geliyor ar geliyor
 Le leyyy le leyyyy öldüm le leyyy
 Yandım le leyyy

Bitlis'te Beş Minare Ağıt -2-

Hanemize düşman yürüdü
 Oğlum Veysi kaldı tandır dibinde
 Kuru ekmek soğan vardır elinde
 Takatım kalmadı iki gözümde
 Bekle oğul bekle yanan geleyim
 Düşman çekilirse seni göreyim

Minare dibinde silah sesleri
 Çarşıdan gelmiyor ezan sesleri
 Zalım düşman olmuş bela, serseri
 Bekle oğul bekle yanan geleyim
 Tandırın dibinde yerde öleyim

Gök meydan düzünde düşman askeri
 Gırnabet⁴⁴ önünde figan sesleri
 Viran hanemizde düşman sesleri
 Bekle oğul bekle yanan geleyim
 Tandırın dibinde yerde öleyim

Minare taşında mermi izleri
 Evliya duası korur bizleri
 Beş minareden gelir ezan sesleri

⁴⁴ Gırnabet: Bitlis merkeze bağlı Zeyna mahallesinde bir Ermeni semti

Bekle oğul bekle yanan geleyim
El ele tutuşup bayram edelim

Psikanalitik Yorumu: Bitlis şehri evliyaların olduğu ve bu sayede toplum dini yapısının da mutaasib kesimin çok olduğu bir ilimizdir. Serhad bölgesi şehirlerinden dışa kapalı olmasıyla ayrılır. Ağıtta öncelikle minarelerin sorulması dindar yapının olduğunu destekler niteliktedir. Minareler duruyorsa hayat hala devam edebilir düşüncesi, toplumda önceliğin, inancın diri tutulması gerektiği üzerine olduğunu göstermektedir. Yoksulluğun, yoksunluğun tek çaresi gibi görünen inanç, bu katliam ortamlarında da kendilerine güç vermiştir. Dini başa çıkma ezan sesinin hayat kaynağı olması üzerine kurulmuştur. Kolektif bilinç bu olayı bilinçdışında işleyerek bireysel aile hikâyesine de dönüştürmüştür. Olayı aktaranlar, olayın merkezine kendi dedelerini, ninelerini kahraman olarak yerleştirmişlerdir. Ağıdın sözlerinden yola çıkarak analiz yapacak olursak; Bitlis, minarelerin çok olduğu bir şehir ve minareler birbirine oldukça yakın konumlanmışlardır. Tepeden bakınca çok dikkat çeken minarelerin kültürel olarak da önemi büyüktür. İnançsal olarak da kişilere güç veren bir yapı durumundadır. Beş minarenin hala dimdik ayakta olması umudun devam edeceğinin sinyali olarak gösterge olarak zihinlere yerleşmiştir. Yüreklerin yaralı olması da verilen kayıpların çok olmasına bağlanmıştır. Evlerinin viran olması ve yoksullukları yüzünden “cebimde yok beş veya on para” diyerek kurulu düzenlerini toparlamanın zor olduğunu belirtmek için kullanılmış olabilir. Ailenin geri kalan fertlerinin tekrar biraraya gelmesinin zor olduğu bir durum aktarılmıştır.

İkinci ağıtta da hikâyede aktarılan durum şiirleştirilerek söylenmiştir. Çaresiz bir şekilde küçük çocuğunu tandır dibinde bırakan kadının kaçması ve aklının oğlunda kalması aktarılmıştır. Günlerce tek başına kalan Veysi, şans eseri eline verilen ekmek ve soğanı yiyerek hayatta kalmıştır. Burada ekmek ve soğanın önemli bir katık olduğu ve hayat kurtardığı görülmektedir. Çatışma bitince annenin ilk işi oğlu Veysi’ye koşmak oluyor ve yaşadığını görünce mutlu oluyor. Burada aktarılan durumda da yine bir umut görülmek istendiği ve hikâyenin ona göre kurgulandığı görülmüştür. İncanın etkisi mucize yaratmaya müsaittir. Hikâyelerde mucize olayları yaratılarak yaşanan olağanüstü durumun Tanrı’dan gelme ihtimalini de bertaraf etme ihtiyacı olabilir.

O ayağın altına baş koymaya Eli'yi Ekber yaraşar

Ağa nerevadır şimr çıxa Sinen

O güzel sinene wellah Eli'yi Esger yaraşar

Lebbeyk

Hüseyn canan hüseyin canan hüseyin canan

Canan hüseyin canan, canan hüseyin canan

Yığılıp ebbasım nehri firat üste

Belim sındı Zeynep elemdar öldü

Boyanıldır gane vefalı serdarım

Nevayı gurane vefadar öldü

Özün ageh eyle heyali kızları

Dene deydi peykan su meşgin deldi

Size hatir geçtim iki gol bir gözden

Meni goydu yalnız felek dinceldi

Huseyn canem huseyn

Canem huseyn canem

Yaralı aslanım şehidi guranım

Ümidi penahım cevanım laylay

Uca boy serdarım

Veziri dermanım

Vefalı gardaşım ebelfezlim vay

Huseyn canem huseyn

Canem huseyn canem

Psikanalitik Yorumu: Kerbela matemi ve akabinde yakılan mersiyeler dünya çapında önemli bir ritüelin en dramatik parçalarıdır. Mersiyelerde söz, ezginin önüne geçmiştir, çünkü aslolan Hz. Hüseyin sevdası ve kınanan katledilişinin öne çıkarılmasıdır. Saha çalışması gözlemlerimizden ve Caferi mensubuna bağlı kadınların söylediklerinden yola çıkarak bazı tespitlerde bulunulmuştur.

Sözlerden de anlaşılacağı gibi tarihi bir olay olan Kerbela olayı aktarılıyor. Aktarımda bazı kişiler yüceltilerek, bazıları da lanetlenerek zihinlere yerleştiriliyor. Hz. Hüseyin ve katledilen yoldaşları için büyük sevgi nazariyeleri, methiyeler, mersiye/ağıt şeklinde, doğaçlama fakat yürük semai ritminde seslendiriliyor. Makamsal ve ritimsel aktarılda marş duygusu hâkimdir. Her yıl yapılabilmesinde bu duygunun bu coşkunkluk katan ritimle aşılması gerekmektedir. Her yıl savaşı gider gibi Muharrem ayında meydanlara dökülerek bu mersiyeler büyük bir coşkuyla genellikle doğaçlama okunuyor. Daha önce de belirttiğimiz gibi suçluluk duygusunun bertaraf edilmesi duygusu çok baskın görülmektedir. Atalar kültüne yapılan bu zulmü kınamakla, kendilerini cezadan muhaf tuttukları ve bu matem ayinlerinin de arkaik dönemden kalan bir miras olduğu görülmüştür. Bu matem, direkt kutsalla bağlantılı hatta kutsalın katledilişi yani Freud'un öldürülen ve sonradan korku ve suçluluk duygusundan tapılan babanın farklı bir versiyonu gibidir.

Heyder (Kerbela Mersiye)

Kaynak Kişi: Anonim (Deste Grubu)
Derleyen ve Notaya Alan : Songül Çakmak

Derleme Yeri:İğdır
Derleme Tarihi:16/09/2021

Hey der ya hey der ya hey der ya hey der

To ey na sal ey shir A li ü bal

Fa te meh A li ya dar be da ri

Al dak hil ya zi man Ru ral ez ra yil

Yürük semai usulünde Buselik makam seyrine göre ve neva güçlü perdesinde asma kalışlı seyreden bir ağıttır. Topluluğu organize eden sözel yoğunluk barındıran bir yapıdadır.

Heyder (Kerbela Mersiye)

Propaganda ile giriş yapılmış

Heyderin elinin aslanı

Fatimenin divanesi olamaz tarihte senin gibi biri

Farsça ve Arapça çeviriler

Heydar ya Heydar ya Heydar ya Heydar

To ey nasal ey shir Ali ü bal Jan Fatemeh Ali yadar be dari

Al dakhil Yaziman rural ezrayil

Voghafel men Najafi karegari voghafel men Najaf ya karegari

Aliiiiii ruhumani mazlum fatemeh nasra

Haydar veya Haydar veya Haydar veya Haydar veya Haydar veya Haydar

Sen Nesar Ey Şir Ali (Sen Şir Ah nin kurbanısın)

Bel Jan Fatemeh Ali Dar Badri Yazma

Azrail üzerine (Azrailin İçinde)

Waqfalajafi Kargari.....Vakıf an ajafi Kargari

Aliiiiiii.....

Benim ruhumsun (ruhum baskı altında)

Yardımcı Fateme

Psikanalitik Yorumu: Kerbela olayında eli Kesilen Heyderin acısı duyumsanmış ve bu el üstüne bir mit yaratılmıştır. Bu sayede topluluğun trajediyi büyütme ve suçluluk duygusu katlanarak propaganda ve eylemlerin ateşli yükselişi sağlanabilmiştir. Olayın muhatapları suçlanarak suçluluk duygusu bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Bu sözlerde kadın da öne çıkmaktadır. Fatıma kutsal bir kimlik olarak ve fedâkar bir yapıyla öne çıkmıştır. Kerbela olayında öncelikle kadınların katliamı duyduğunda ayaklanıp Yezid'e yürümesi, topluluğun kadını daha sonra da önemsemesinde etkindir. Fatımanın Yezid'in önüne çıkarak cesaret göstermesi de kadının erkeksi davranışının övülmesine ve günümüzde bu yönlerinin takdir edilerek kadın kimliğinin, erkek kimliğine bürünerek önemsenmesine ve kadının güç elde etmesinin erkeksi davranışlara cinsiyetinden vazgeçerek ulaştığına bir işarettir.

Alemlerin Serveri Eli (Kerbela Mersiye)

Kaynak Kişi: Anonim (Deste Grubu)
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Iğdır
Derleme Tarihi: 16/09/2021

Sen sen go nu şan gur an Eb ba si le

rin heyde ri sen nensa rul lah e ri A lemle rin

Ser ve ri

Sofyan usulünde ve Çargâh makam yapısına yakın olarak seslendirilmiştir. İlk tema olduğu gibi tekrarlanarak işlenmiştir. Motiften ziyade sözel yoğunluk ve topluluğu organize edici bir yapıdadır.

Iğdır Kerbela (Zikir)

Eli mövla (zikir)

Sensen sarallah alêmlerin serveri Eli

Sensen gonuşan guran

Ebbasilerin heyderi

Sennen sırullah eli

Alêmlerin serveri

Sensen gonuşan guran

Ebbasilerin heyderi

Essemu ele eli mövla

Burdan itibaren farsça

Ali Mevla Ali Mevla Ali Mevla.....

Be yade karbala (Kerbela'yı hatırla) her zaman derim

Ali Mevla Ali Mevla Ali Mevla El Musa (ünvanlarından biri)

Ali Mevla Ali Mevla Ali Mevla Ali Mevla

El-Musa ve İmama (El-Musa ve İmamımız)

Sasar Sar Allah Ali (Sunucu Allah Ali)

Sasar saroallah Ali (sunucu Allah Ali)

Alam lari sarvary....

Sasal gol songola

Sasal gol songola

Abbas AL heydari

Sasal Salam Ali sasal Salam Ali

Psikanalitik Yorumu: Hatırlamak istenen olay tekrarlarla pekiştirilerek kolektif kitlenin büyümesine ve trajedinin abartılarak ifade edilmesi, duygunun yükselmesine sebep olmuştur. Konuşan Kur'an Hz. Ali karakterinde sembolize olmuş, böylece tarihi kişiliklerin kutsalla bağlantısı sağlanarak ebedilik, yani ölümsüzlük sağlanmıştır.

Medet Ya Heyder (Kerbela Mersiye)

Kaynak Kişi: Anonim (Deste Grubu)
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Iğdır
Derleme Tarihi: 16/09/2021

Me det ya hey der me det Hu seyn can me

nim a ğam Ker be la da şe hit o lan ey me nim a

ziz ba lam

Sofyan usulünde ve çargâh makam seyrinde dört ölçü motifine sahip bir ağıttır. Ağıt içindeki bütün sözel yapı ilk dört ölçü tekrarı ile gerçekleştirilmiştir.

Medet Ya Heyder

Medet ya heyder medet

Huseyn can benim ağam

Kerbelada şehit olan ey benim eziz balam

Yaralı benim ağam

Keşme şehit olardım men can ağam

Zeynebin teh galıp can ağam

Susuz elemdarın teh galıp can ağam

Psikanalitik Yorumu: Kerbela olayı belli semboller üzerinden ve olağanüstü söylemler gerçekleştirilerek yaşanan ve unutulması engellenen bir vakiyadır. Yine bu mersiyede de Hz. Hüseyin’in oğlu Ali Asker’e su taşırken kolu kesilen Heyder önemli bir motiftir ve yüceltilerek mersiyede aktarılır. “Garibem Huseyn” adlı mersiyede de benzer tema suçluluk üzerine kurulmuş ve yapılan suçun kendilerinde olduğu hissettirilmiştir. Bunun için bir kefarete varsa, her yıl yaptıkları ve yapacakları matem ile bunu ödeyecekleri ve “başına dönem ve kurban olum” ifadeleri ile tarih geri çevrilse size gelen katliama talip olunacağı söylenerek yansıtma özdeşim kurularak yerine geçme mekanizması ve kendine döndürme mekanizmaları kullanılmıştır.



Garibem Huseyn Huseyn (Kerbela Mersiye)

Kaynak Kişi: Anonim (Deste Grubu)
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Iğdır
Derleme Tarihi: 17/09/2021

i mam ya ra la rı na Gur ban o lum

Sus suz ba la la rı na Gur ban o lum

Bö yün ker bu be la vi ran o lup tu

Hu seyn öz ga nı na gal tan o lup tu

Ga ri bem Hu seyn

Hu seyn Ga ri bem Hu seyn

Hu seyn Ga ri bem Hu seyn

Hu seyn

Yürük Semai usulünde ve Uşşak makam seyrinde seslendirilmiş ilahi formunda bir ağıttır. Dügâh karar perdesi ile yeden rast perdesinden çıkıcı sekilemeler ile acem perdesine kadar motif olduğu gibi işlenerek ele alınmıştır. 17. ölçüden itibaren motif inici bir sekileme ile dügâh karar perdesine kadar çeşitlenerek işlenmiş ve dügâh perdesinde karar vermiştir.

Garibem Huseyn Huseyn

Geribem huseyn huseyn huseyn

Menim canım ağam ağam

Başına dönüm ağam

Nökerinin nökeriyem can ağam

Heyderiyem heyderiyem can ağam

Nökerinin nökeriyem can ağam

Geribem huseyn huseyn

Huseyn can gelim ağam

Kerbelada şehit olam

Zeynebe nöker olan gerip ağam

Golsuz elemdarım sesler can ağam

Geribem huseyn huseyn

Psikanalitik Yorumu: Suçluluk duygusunun her satırda vurgulandığı ve bu günahın çaresizlikten oluştuğu vurgulanarak cezadan kaçınma tutumu sergilenmiştir. Yaşanan dehşet tekrar aktarılarak kendilerine yapılan bu zulüm kınanmış ve engel olunamadığı için bunu kendi vücutlarına eziyet çektirerek yer-yön değiştirmek kaydıyla her yıl acı duyumsanmış/duyumsanmaya devam edilerek kefareti ödenmeye çalışılmaktadır. “Başına dönüm” ibaresi de sosyal benlik kuramı kapsamında sana gelen marazaya ben talibim anlamında bir yer değiştirme talebi olarak görülmekte ve suçluluktan kaynaklandığı düşünülmektedir.

Vay Vay Huseyn (Kerbela Mersiye)

Kaynak Kişi: Anonim (Deste Grubu)

Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri:İğdır

Derleme Tarihi:17/09/2021

Ey vay ya ra lı can ya ra lı geb ri ne gur ban ay

vay ya ra lı can ya ra lı geb ri ne gur ban ey vay ya ra lı can ya ra lı

geb ri ne gur ban

Sofyan usulünde ve Kürdi makam seyrine göre seslendirilmiştir. Dört ölçüye ait motif yapısına sahiptir. Bütün bir ağıt dört ölçü motifinin inici sekilemesi ile düğâh karar perdesine gelerek sona ermesinden oluşur.

Vay Vay Hüseyin Vay

İmam yaralarına gurban olum

Susuz balalarına gurban olum

Böyün kerbubela viran oluptu

Huseyn öz ganına galtan oluptu

Heyhat şimire nehlet

Yezit neydi neciydi muaviyenin piciydi

Biz yezide ne diyeh nehleti köpek diyeh

Şahı şehit dini diriltti

Cenab hansı guruhun bele mövlası var

Şielerin hezreti abbası var

Golsuz ağam gelmeyip hele ağam

Adını zikredir huseyn can ağam

Geribem husey huseyn
 Ey vay yaralı can yaralı gebrine gurban
 Ay vay yaralı can yaralı gebrine gurban

Iğdır Kerbela Matemi

Eğri gılıç kerbelada pas tutar
 Meleykeler huseyn için yas tutar

Ordan oddan geçtiler
 Kerbubelaya tüşdüler
 Su yerine gan içtiler
 Huseyn huseyn huseyn huseyn

Göy güyerçin geymiş gara
 Yerden göye çığırışrlar ya huseyn kerbubela
 Vay vay huseyn vay

Bu ayda Zeynep ağlar
 Şieler gara bağlar
 Huseyne kimler ağlar
 Ehli şieler ağlar

Huseyne can huseyne
 Canım gurban huseyne
 Vay vay huseyn vay
 Lebbeyk ya huseyn lebbeyk ya zehra

Huseyn saldılar attan eli ekberi
 Seslenir ebbas elem serveri
 Vay vay huseyn vay

Öldürdüler huseyni meydanı kerbubelada
 Yaran başın sağolsun etşanı kerbelada
 Göy güyercin geymiş gara
 Erden göye çığrırlar ya imam huseyn kerbubela

Yezit gara köpehdi
 Biz yezide ne diyeh

Ağamın atı geldi
 Ganlı ğeleti geldi
 Huseyn yaralı geldi

Huseyn yaralarına gurban olum
 Susuz balalarına gurban olum
 Be niye gan ağlamasın bu baş böyün
 Kesilip 72 başbeş

Biz yezide ne diyeh nehleti köpeh diyeh
 Ezit kimdi neciydi muaviyenin piçiydi
 Lebbeyk huseyn

Psikanalitik Yorumu: Yaşanan facia aktarılarak tekrar canlandırılması sağlanmış ve düşmana hakaret edilerek karşıt tepki mekanizması ile bu sayede intikam güdüsü tatmin edilmiştir. Olayın tüm detayları aktarılarak olay yerinde can veren başta Hz. Hüseyin olmak üzere melek ve kutsal konuma yükselmiş, ailesi de bu sayede kutsallaştırılarak ödünlenen bu olay ile tarihte önemli bir makama ermişlerdir. Karşıt tepki verme, yer-yön değiştirme, yüceltme gibi mekanizmaların bu mersiyelerde sıklıkla kullanıldığı tespit edilmiştir. İsyan ve protestonun en işlevsel türleri olduğu görülmüştür.

Muso Mere (Mustafa Gitme)

Kaynak Kişi: Ema Sozdar
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Muş/Malazgirt
Derleme Tarihi: 18/08/2021

Mere Mu so me re oy oy me re be bext me re me re Mu so me re

6
ge le han ye sew to bi da ro ge le han ye sew to bi da ro

10
di pe ya jor da te mo bi xa ro ber ca ve Mis to ke min da

14
He war Xe de didit car su wa ro po re se re min re be ne ber ca ve

18
Mis to ke min da di be ma ro bej na mi rad zi rav

21
ber ca ve Mis to ke min da di be da ro

Ağıt uşşak makamı seyrine sahip serbest ölçülü bir biçimde seslendirilmiştir. Makamın genel özellikleri ağıt içinde sıkça üçlemeli ritmik tekrarlı bölümlerde devamlı segâh perdesini tutması ve güçlüde devam eden inici seyir yapısı ile oluşturulmuştur. Uşşak makamı ilk dört perdesi üzerinden dar bir yapıda ağıt seslendirilmiştir. Okunabilir sadelikte tekrarlı bir ritmik yapıya sahip olması ile ağıt seslendiriciye zorlu bir yorum gücü gerektirmeden oluşturulmuştur. İlk tema ve motif oluşumu geliştirilen bölüm olarak ele alınmış ve karar perdesi olan dügâha bağlanmıştır. Bir sonraki motif tekrarları ise karar perdesi geciktirilerek segâh perdesi üzerinden kısa kalışlar ve motife dönüşler ile ağıt yakılmıştır.

Kaynak Kişi Bilgileri

Adı-soyadı: Hayriye Keskin (Amojna Xêriya)

Yaşı: 65

Yer: Muş

Ağıtın Yakıldığı kişi: Muso (Mustafa)

Ağıt Mekânı: Kişisel evi

Muso Mere

Mere Muso mere

Yo yo mere bêbext mere, yo yo mere Muso mere

Gelê hanyê şewto bidaro

Dipeya jorda têmo bi xaro

Ber çavê Mistokê minda

Hewar Xedê didît çar suwaro

Porê serêmin rebenê (2)

Ber çavê Mistokêmindada dibe maro (2)

Bejna Mirad zirav ber çavê Mistokêmindada dibî daro

Yo yo mere bêbext mere

Muso lawo min go tu mêreki nav mêranîy (2)

Mi nezanî tu zimêr pîjê ser xanyanîy (2)

Derdevikê berdevê keça libikanî

Yo yo mere bêbext mere

Bêna sipya mamê vabjî xwunjî tere

Cara dudya lime vegere (2)

Cara sisya liser rîya xwere here

Yo yo mere bêbext mere

Yo yo mere Muso mere

Wialî abê wialî wabê

Tu yê beredanî xwere bibê
 Wezê kilê çavê sipîyê mamê bêbext benj ziravî (2)
 Yo yo mere bêbext mere
 Cara dudya tu diherî
 Cara sîya liser mere bigehre

Türkçe Çeviri (Mustafa Gitme)

Gitme Mustafa gitme
 Be hey bahtsız gitme
 Gitme hey Mustafa gitme

Şu karşıki dere yansın ağaçlıktır
 Arkasından dolanıp yukarıdan iniyorum aşağıya doğru
 Mustafacığımın gözünde
 Aman allahım görüyordum dört atlı/süvari

 Vay benim başımdaki saçım
 Mustafacığımın gözünde yılana dönüşüyor
 Selvi boyum Mustafacığımın gözünde kuru dal gibi oldu
 Be hey bahtsız gitme

Ulan Mustafa ben seni anlı şanlı bir erkek biliyordum
 Bilmiyordum ki dam başlarında şaklabanlık yapan bir soytarısın
 Genç kızların ağızlarındaki sözcüsün
 Be hey bahtsız gitme

Sti'ya kızın bağrından kan akıyor
 Hele bir iki kere dön bak
 Üçüncü seferde yine yoluna devam et

Be hey bahtsız gitme dedim
 Gitme hey bahtsız adam gitme Mustafa

Çayın o yanına bak bu yanına bir bak
Hani beni beraberinde götürecektin?

Ben ki sürmeli gözlerim selvi boyum
Be hey gitme bahtsız
İkinci defa da yine gidersin
Üçüncü defa da bizden geçebilirsin

Bu stran/kelam, Ağıt'ın hikâyesi:

Muş ovasında, kızılağaçta yaşanmış gerçek bir olaydan dillere düşmüş hem bir aşk hem de bir dram olayının ardından yakılan ve dengbejler tarafından söylenegelen anonim bir ağıttır. Hikaye şöyledir: Sti adında çok güzel bir kız varmış, öyle bir güzelliğe sahipmiş ki onu gören aşık oluyormuş! Ama Sti hiç birine yüz vermiyormuş. Ona âşık olanların içinde Mustafa adında biri varmış ki çok ama çok aşırı giderek artık her yerde bu kızdan ve güzelliğinden herkese bahsetmeye başlamış. Üstelik kızın yan taraftaki evlerinin yanındaki damın üzerine çıkıp oradan kızı görmek için her gün giyinip kuşanmış ve kızı etkilemeye çalışmış. Kendine göre fiyakalı biri olan Mustafa, beline de 7,65'lik tabancayı bağlıyormuş, başında da kasket, elinde kehribar tespihle Sti'nin evinin karşısındaki dama çıkıp onu izlemeye uzun zaman devam etmiş. Öyle ki kız da onu böyle bir durumda görsün ki ona âşık olsun beklentisi içine girmiş. Günler geçmiş artık Mustafa bir anlamda amacına ulaşır ve Sti'nin kendisine yüz verdiğini davranışlarından görür ve diğer kadınlardan öğrenir. Bunun üzerine Mustafa kıza haber salar “bohçanı topla kaçalım” diye. Kız da ona gönlünü kaptırmış ya. O gördüğü boylu poslu, tabancalı kabadayı cüssesine inanıyor ve ailesine söylemeden peşine takılıp birlikte kaçıyorlar. Önlerine çıkan çayı geçmeye çalışırken Sti'nin amcaoğuları ve kardeşleri silahlarını alıp peşlerine düşerler. Taç çayını geçerken suyun ortasında birbirleriyle karşılaşır ve silahlar çekilir. Çatışma başlar başlamaz Mustafa'nın eli kolu bağlanmış gibi hiç tepki vermeden suyun ortasında önce donakalır sonra Sti'yi bırakıp kaçmaya başlar. İşte o sırada bu ağıtın sözleri Sti kızı tarafından sitem olarak uzun yıllar seslendirilir durur (...).

Psikanalitik Yorumu: Hikâyede aktarılan aşk, eros ve thanatos içermektedir. Aşkın verdiği güç ile kadında libidonun yükselmesi ve töreye başkaldırarak geçmişini arkasında bırakma isteğinin ardından, erkekteki ölüm korkusu nedeniyle libidonun düşüşü ve kadından vazgeçerek kaçışı arasındaki ikilem ağıt olarak dillendirilmiştir. Ölüm korkusu nedeniyle kadının güzelliği yerini korkunç bir yılanla dönüştürmüştür. Tekrarın özellikle burada olması kadın duygudurumunun “saçım gözünde yılanla dönüşüyor” ile pekiştirilmiştir. Erkeğin gözünde her taraftan gelen tehdit nedeniyle acıdan kaçıp tekrar hazza sığınma gereksinimi söz konusudur. Kadın arada kalma durumu yaşarken adamla yaşadığı güzel günler gözünün önünden geçmiş ve bu durumun nedenini sorgulamaya başlamıştır. Ağaçların yanmasını istemesi, yok oluşu simgelemektedir. Tekrarın ikna etmede etkili olacağını düşünerek “ben seni adam sanıyordum, bilmiyordum dam üstünde şaklabanlık yapan bir soytarısın” diyerek kışkırtma yöntemini kullanmıştır. Sevgilinin kendisinden vazgeçmesini kabullenmeyerek onunla gözgöze geçirdiği günleri hatırlatmakta ve gözlerine bakmasını istemektedir. Bağrından kan aktığını ve dönüp kendisine bakmasını tekrarla pekiştirerek durumun trajik yanını kendisine göstermek istemesi de vazgeçmek istemediğini göstermektedir. Onun kendisinden vazgeçmesini inkâr ederek tekrar ikna edebileceğini düşünmektedir. Don Juan sendromunda olan erkek, kadını baştan çıkardıktan sonra vazgeçme tepkisi vermiştir.

Don-juan tipi erkekler, kadın tarafından yılan gibi manipüle edilmekten korkarlar. Bu duyguyu da kadın imajının hoş, çekici uzun boyunun erkeğin gözünde yılan olması metaforuyla göstermiştir. Bu duygu, karşıt tepki gösterme mekanizması şeklinde tezahür etmiştir. Kadın derin bir hayal kırıklığı yaşamaktadır. İdealize ettiği bir erkek var. Karizmatik ve güçlü olan bu erkek güçsüz duruma düşüyor. Yaşadığı bu derin hayal kırıklığıyla başa çıkmaya ve umudunu yitirmemeye çalışarak ona sürekli kendisini bırakmaması konusunda kurban konumunda sesleniyor fakat adama da çok öfkeli bir tür beddua gibi de isyanda bulunuyor. Bütün çabalarının boşa gittiğini gören kadın, yaşadığı hayal kırıklığı dolayısıyla suyun derinliklerine doğru kendini salıverip yok etmekle onu cezalandırıyor. Ağıt Sti tarafından yakılmış, köy halkı tarafından dilden dile bugüne getirilmiştir. Ağıtların tiz seslerden başlaması bu ağıtta söz konusu değildir.

Girişte sessiz ve hala umutlu olduğunu belirten melodi, kadının umudun yerini karamsarlık yani derin bir hayal kırıklığı aldığını göstermekte, melodinin orta kısmında isyana dönüşmekte ve vazgeçiş ile derin bir sessizliğe yani yokoluşa, dinginliğe yerini bırakmaktadır.

Teyre Bazi (Kartal Yuvası)

Kaynak Kişi: Halime Atılgan
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Muş/ Süsnut Köyü
Derleme Tarihi: 10/09/2021



Lê lê te çav reşî, birî quşê

Singê te sipîye mina berfâ deşta Muş ê
Wezê terka biryêt bedew nakem
Heta tu neruneney li berdara vê derguşê

Türkçe Çeviri (Kartal Yuvası)

Sen kartal yuvası misalisin
Ben bu dağ, ovaları gezerdim

Giderdim kül olmuş çimenliklere
Sürülerin içine

Hadi sen gel, yuvamızı yapalım
Şengal dağına o zirve yere
Ah ah kendimi yedim bitirdim
Bu dert kederden,

Bilmiyorum bir deri bir kemik kaldım
Ve sen kemiğimden ne istiyorsun
Kara gözlüm, zaten beni yedin bitirdin

Göğsün beyazdı, Muş ovasına yağan kar gibi
Ah ama ben terketmem
Benimle beraber sen bu ağacın altına oturmayıncaya kadar terketmem

Psikanalitik Yorumu: Ağtın girişinde sen bir Kartal yuvası misalisin derken gücün aşta birleştiğini ve orda kendini güvende hissedebileceğini düşündürmektedir. Kadının çobanlık yaptığını dağ-ova gezmesinden anlıyoruz. Yanmış otların da artık bu işi yapmak istemediğine veya gençliğinin, tazeliğinin gittikçe yok olmasına yorumlarsak dağın zirvesindeki evde yaşamak istemesini gücün gölgesinde huzurlu bir aşk yaşama isteğine bağlayabiliriz. Aşkını düşünmekten ve beklemekten gençliğinin gittiğini de

“göğsüm beyazdı yağın kar” gibi ifadesinden çıkarabiliriz. Gençliğinin, güzelliğinin beklemekle geçtiğini bir deri bir kemik kaldığını ve sadece kemiğiyle artık bir işleve sahip olamayacağını aktararak yine de onu bekleyeceğini belirterek, o ağacın altında birlikte oturuncaya kadar bulunduğu yeri terketmeyeceğini aktarmıştır. Yoğun bir cinsellik arzusunun olduğunu hissettirmektedir. Kadının çaresizliği ve sevdiğine büyük bağlılığı, sevdiği kişiyi gözünde yücelterek bir hayale sarılmasına ve fantezi kurmasına sebep olmuştur. Yaşadığı zorluklar bu fantezi aracılığıyla sağalmakta ve günlerini daha katlanabilir hale getirmektedir. Melodik yapı da buna göre sakin ve kabullenici bir iniş-çıkış ile seyir özelliğini bu ruh haline uygun başlatıp bitirmektedir.

HEYLA LE WA YE
(Kara Yazgılı Anam)

Kaynak Kişi: Ruken Kılıç
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Muş
Derleme Tarihi: 14/08/2021

Be le hey lā le da ye heŷ la le da ye wi lē li daye

Wez ne mi nımjı kula ra ne mi nim jı der da ra

Jı Xa li de za wa ra Jı Rız ga re bi ra ra Wa ocax o caxa ma la ba be min

qe lan din Ro ma xa in Weŷ la de ra ne ke sek nē ma ye ma la babe min da

ji hey fan ra ge re gidi We ze bi yan ra Qe re ya zi ya ŷe wi ti di ke tim.

Ağıt uşşak makamı seyrine sahip, serbest ölçülü bir biçimde seslendirilmiştir. Makamın genel özellikleri ağıt içinde tekrarlı bölümlerde neva güçlü perdesini tutması ve buradan itibaren karar perdesine inmeden motifin inici seyre sahip olması ile geliştirilmiştir. Uşşak makamı ilk dört perdesi üzerinden dar bir yapıda ağıt seslendirilmiştir. Okunabilir sadelikte tekrarlı bir ritmik yapıya sahip olması ile ağıt yakıcının zorlu bir yorum gücü gerektirmeden duygu yoğunluğunu tamamen hissettirir biçimde ele

alabileceği bir özellikte oluşmuştur. Ağıttaki en önemli unsur tekrarlı motif yapısının tamamen inici seyrinde olması ve her ölçüde üçlemeli ritmik motif geliştirilmesine sahip olmasıdır.

Hayle Daye

Belê hey lalê dayê hey lalê dayê wilê lê dayê
Wez nemînim ji kulara, nemînim ji derdara

Ji Xalidê zavara, ji Rizgarê birara
Wa ocax, ocaxa mala babêmin qelandin Roma xain

Veyla dêranê kesek nemayê mala babêmindin ji heyfanra gere gidî
Wezê bidîyarê Qereyazîya şewitî diketim

Befr û baranê lime lêkir dayê
Lê bila kula Xwudê bikevte mala babê Roma xain

Türkçe Çeviri (Anneye Ağıt)

Oy ana oy ana benim kara yazgılı anam oyy oyy
Ben öleyim bu dertlere, ben öleyim bu acılara (2)

Ben öleyim Halit damadına, Rızgar kardeşime öleyim
Nasıl ki evimi, ocağımı söndürdüler bu hayin Rom!

Oy anam ben öleyim, kimse geride kalmadı ki alsın intikamını
Oy anam şu virane Karayazının tepesine çıkaydım

Üstümüze yağdı karla dolu, yağmur ana
Ama yine bu hayin Romun evi barkı yansın yıkılası ocağı sönseydi

Psikanalitik Yorumu: İsyân ve protesto yüklü ağıtta kadın annesinin acıları taşıyamayacağını düşünerek annesi yerine acı ve ıstırabın kaynaklarını hatırlayarak ilençlerde bulunuyor. Hatırlamanın öfke ve düşmanlık duygusunu pekiştirdiği ve aile fertlerinden giden kayıpların yok olma nedenlerini ve adlarını söyleyerek olayın nasıl olduğuna dair bilgileri aktararak olay hakkında bilgi veriyor. Kendine karşı döndürme mekanizması ve yansıtımlı özdeşimle telafi edildiği görülmektedir. İntikam alacak kimsenin kalmamasından ötürü şikâyetle bulunan ağıt yakıcı, bu durumu ve yaşanan acıların kaynağı olarak Rom adı verilen kişiyi sorumlu tutarak kendisine ilençlerde bulunuyor. Korku, suçluluk ve derin öfkenin yer aldığı ağıtta, kadın olmanın acizliği de göze çarpmaktadır. “İntikam alacak kimse kalmadı” sözüyle kadın olarak bunu yapamayacağından ötürü büyük bir öfke de taşıdığı görülmektedir. Kanıksanmış bir kadın imajı çizen kaynak kişimiz, erkin gücünün farkında ve onun gölgesi olarak bir işlev de yüklenmektedir. Gücün yön değiştirmesini arzulayan aktarıcı, bu durumu çeşitli imgelerle ifade etmiştir. Melodik yapıda kısırılmış bir ses aralığında ve resitatif olarak duyurması, korku ve endişenin kadının duygularını rahat ifade etmede yoksun olduğunu göstermektedir.

CEMBELİ LORİ
(Ağıt Ninni)

Kaynak Kişi: Hacire Sert
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Muş/Malazgirt
Derleme Tarihi: 10/09/2020

Lori lo ri çembe li ke berdi le min lori bi xwe di gazi ya widu re

İ ro ev da ne ber des te me te lo ri lo ri da ye lan di ka cem belike min ji da ra

hi na re lo ri lo ri lo ri lo ri min go tu bi Xwede ki ça ya cembelike biçuk bi di
Bi la be la u qe da u bi ke ve ve na va soz u bex te ve din ya ye

Da yi ka cembelike biçuk dilan dike de hişt bi du cembelike me zin ket u re vi
Ça wa ku keç u ku re ca me ran ki rin ve halida ye le le daye ez çı bi kim ku lu xe me

de lo ri lori lori daynişuna cembelike me zin Daye da ye ez çı bi kim ji des t min çi
minpir ti rin ji pe le a ve xwe de teala bi lali van da yi kaan we re reh me Seb re bide da ye
des te de u ew ladan bi xe na va hev

na ye.
da ye.

Basit 4 zamanlı 4/4 lük sofyan usulünde seslendirilmiş, kullanılan makam yapısı hüzzam makam etkisindedir lakin tam karşılığı olarak net bir hüzzam makamı diyemeyiz. Muhtemelen ağıtçı yorumu, makamsal yapı üzerinde değişiklik göstermeye elverişli bir yapıda bırakmıştır. Kararda segâh ve genel seyirde neva perdesinde asma kalış yapılmış ve ağıt ninni, bu asma kalış ile sona erdirilmiştir. Kullanılan ritmik yapı ve usul seslendirilirken tempo dinamik, yürüyüş kişiye göre esnetilebilmektedir. Giriş hızlanıp aniden nefes pozisyonları ile yavaşlayabilmektedir. Cembeli makamı diye adlandırılan ve segâh dizisine tekabül eden makamsal yapıyla yakın bir seslendirme görülmektedir.

Cembeli Lori

-Ev jî straneke wek zêmar tê gotin ku li ser dil hatiye gotin ji ber ku w bêdilê wê dane mêr (strana Cembelî yê navdar) Türküsü de olan bu ağıt, aşk ve gönül üzerine yakılmış bir ağıt ninni formatındadır.

Lorî lorî lori lori Cembelîko loriîîîî

E Cembelîka delala dilê min delala min jî daye ketî lori lori

Bi xwedî gaziya wî dûr e

Îro ew dane ber destê metê lorî lorî

Dayêêê landika Cembelîkê min ji dara hinarê Lorî lorî lorî lorî..

Min go tu bi xwedê kî çaya Cembelîkê biçûk bidîm

Dayîka Cembelîkê biçûk

Di landikê de hîşt bi dû

Cembelîkê mezin ket û revî

De lorîîîî lorîîî lorîîî

Daynî şûna cembelîkê mezin

Dayê dayê ez çî bikim ji destê min çî nayê

Bila bela û qeda bikeve vê

Nava soz û bextê vê dinyayê

Çawa ku keç û kurê camêran kirin vê halî dayê

Lêlê dayê ez çî bikim kul û xemê

Min pirtirin ji pêlê avê

Xwedê taela bila li van dayîkan were rehmê

Sebrê bide dayê destê dê û ewladan bixe nava hev daye

De lorîîîî lorîîî lorîîî Cembelikê min lori

Türkçe Çeviri (Cembeli Nenni)

Nennî nennî yüreğimin üzerindeki Cembelim nenni

Çağırıyorum ses gelmiyor

Bugün onu halasının yanına vermişler

Küçük Cembelinin beşiği Nardan nenni nenni nenni

Ben dedim Allah aşkına küçük Cembelinin çayını veresin

Bu sabah annesi küçük Cembeliyi beşikte bırakıp

Büyük Cembeliye kaçmıştır nenni nenni nenni...

Nenni nenni nenni..

Küçük Cembelinin annesi kaçmıştır büyük Cembeliye

Anam anam ne yapayım, elimden ne gelir

Allah belasını versin bu dünyanın kahrı bitmez

Nasıl ki bu genç kız ve oğlanlarımızı bu hallere soktu

Benim derdim kederim sudaki

Yapraklardan çoktur anam

Allah annelerin gözyaşlarına versin

Onları evlatlarına kavuştursun

Kimseyi ayırmasın

Psikanalitik Yorumu: Ağıt ninni olan ve türküsü yakılıp dilden dile dolaşan bu ağıtta, evlilik dışı doğan bir çocuğun anneden uzaklaştırılması ve babanın yoksulluğundan ötürü onlardan ayrı olduğu, aşk ve yoksunluk hikâyesi olarak aktarıldığı görülmektedir. Toplumsal kalıpyargıların ve tabuların bireyler üzerindeki katı yaptırımını vurgulanmıştır. Ailesinin baskısına dayanamayıp çocuğuna sevdiği adamın adını bıraktığı ve ardından sevdiği Cembeli'nin yanına ağlaya ağlaya kaçtığı görülmektedir. Ağıt, bebek Cembeli üzerine ailesinin hikâyesi olarak yakılmıştır. Uzun zaman ikisinden de ses çıkmayınca kızın ailesi tarafından öldürüldükleri kaynak kişiler tarafından aktarılıyor. Ailenin rızası alınmadan yapılan birlikteliklerde namus davası olarak adlandırılan bu tür töre cinayetleri, bu bölgelerde uzun yıllar büyük kayıpların yaşanmasına sebebiyet vermiş ve

bunlar üzerine hikâye, destan ve ağıtlar yakılmıştır. Ağıt anonim bir yapıya sahiptir, fakat her yakan kendi duyduğu ve anladığı şekilde aktarımı gerçekleştirmektedir.

Bebek Cembeli üzerine anne babası hakkında olan bitenler hikâye şeklinde aktarılacak yakılmıştır. Ağıtı yakan kişi muhtemelen bu olayı yakından gören-şahit olan biridir. Bu tür olayların bölgede sıklığını belirten dize, “Allah belasını versin bu dünyanın kahrı bitmez, nasıl ki bu genç kız ve oğlanlarımızı, bu hallere soktu, Allah annelerin gözyaşlarına versin, onları evlatlarına kavuştursun, kimseyi ayırmasın”, sözüyle belirtmektedir. Toplumsal kalıpyargılar, erkek erkini belirginleştirmek için uygulanan ve kadının bu kalıpyargıları kabullenmedikleri ilgili ağıtlardaki isyan ve protesto içerikli ilençlerde görülmektedir. Bastırılmak zorunda kalan sadece cinsellik değil, sevgi ve şefkat gösteriminin de bastırıldığı ve içe atıldığı, özneye gösterilmediği bir toplumsal yapıdan söz edilebilir. Bu açıklamada hala söylenmeyen bazı gerçeklerin de olduğu belirtilmekte ve duayla sonlandırılmaktadır Melodik olarak da hüzzam makamının trajik yapısı, segâh makamının dini duygu uyandırma etkisi ile birleşerek hüznün kutsallığı vurgulanmış ve pekiştirilerek aktarılmıştır.

Baba Üzerine Ağıt

Kaynak kişi: Berçem Zelal
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Muş/Varto
Derleme Tarih: 13/07/2021

Wi de a po si be ye bi na si ra sar te

E re ko ne me ye e re bi çar s tu ni

Ko te a po min je der ke tin Ezni za nim

ez ni za nim çi ma denge wan mi na

Hüseyini makamında ve serbest ölçülü bir ifade ile seslendirilmiş bir ağıttır. Ağıt seslendirici tarafından düğâh karar perdesi ile başlayıp hüseyini güçlü perdesi üzerinde geliştirilerek çıkıcı bir seyirde durak vermiş ve sözel yapılar güçlü perdenin tekrarlar ile motif yapısı üzerine vurgulanması ile oluşturulmuştur. Seslendirici aynı motif ve güçlü çıkıcı seyri ağıt boyunca bütün sözel başlangıçlarında yöntem olarak benimsemiş ve kullanmıştır. Ağıt içinde serbest okunma olmasına rağmen uzatma ve esnetmeler sözel yapıdaki durak ve seslendiricinin/yakıcının nefes pozisyonlarına göre belirlenmiştir.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Berçem Zelal

Kaynak kişinin doğum yeri: Muş/Varto

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 42

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Taziye mekânlarında

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Varto

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 13.07. 2021

Görüşme yeri: Kişisel ev

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Bavê Mın Tenê Ye

Wî de apo sibe yeeee

Binâ Sira sar tê

Erê Konê me yê Erebî, çar stûnî

Cotê apê minî jê derketin

Ez ê nizamim

Ez nizamim çima dengê wan mîna

Sira sar tê apoooooooo

Wele apê bavê min tenê ye

Lo ezîzo bavê min tenê ye

Tenêbûn kotîbûna mêra ye...

Wele berê yekî li yekî nifir dikir digot

Bila tu emrê xwe de tenê bimînî

Piştîmêrê te tunebe

Erê apo bavê min tenê yeeee

Erê apo bihareeeee çiqas xweşeee

Erê konê minî çar stûnî sekinî

Ew jî wegirtina apê ûsiv

Gula Ezîzan Keremê reşeeee apooo

Erê apo bavê min tenê yeeee

Lê ezîzo bavê min tenê ye

Wî de apo bavê min tenê ye

Türkçe Çeviri (Babam Tek Başına)

Amca sabah oldu

Soğuk hava esiyor

Arap çadırımız dört direklidir

Amcamın çadıra tutturduğu sopası da düştü

Ben bilmiyorum

Ben bilmiyorum niye sesi çıkmıyor

Amca soğuk hava esiyor

Valla amca babam yalnız

Aziz amcam, babam yalnız

Yalnızdı, yiğit adamlar gibi

Sanki birileri beddua etmişti

Allah'ın emriyle yalnız kalasın diye

Arkanda adamların olmasın
Amca, babam yalnız

Amca bahar geldi ne kadar güzel
Çadırımız dört direkli duruyor
O da amcam Yusuf gibi kapanmış
Azizlerin gülü Rabbin karası amcam

Amca babam yalnız
Aziz amcam babam yalnız
Hadi amca babam yalnız
Babam tek başına

Psikanalitik Yorumu: Ölüm döşeğinde olan ve ölümle yalnız savaşan babasına yakılmıştır. Babasını idealleştirdiği ve ona yardım etmek için amcasından destek beklediği görülmektedir. Çadırda olan babasının tepkisiz olduğu, amcasının diktiği çadırın direklerinin de düşmesinden anlıyoruz. Direk sözüyle evin direği, yani babasının da güçten düştüğü söylenebilir. Babasının kahraman nitelikleri olduğunu onu idealleştirdiğini göstermekte ve arkasında adamlarının olduğunu belirtip, şimdi yalnız kalmasını kendisine beddua edildiğine yormakta ve kaderci bir duygu yüklenmektedir. Yalnızlığını amcasından alacağı destekle kapatacağını düşünen kişi, tümgüçlü bir savunma mekanizması da sergilemektedir. Havanın yaşamak için elverişli olduğunu ve bahar günü babasının da yanlarında olmasını arzuladığını obsesif bir tekrarla amcasına sık sık “amca babam yalnız”, onu kurtar dercesine çaresizce seslendirmesinden anlıyoruz.

Acı çekenler; kayıp, ayrılık, terk edilme, yakınlık gibi yaşantılara yönelik duygularını sıklıkla tanımlayamazlar, yaygın bir boşluk ve anlamsızlıkla birlikte sürekli sıkıntı hali içindedirler. Ağıt yakılması esnasında bu duyguların farkına vararak ağlama ve dövünerek kendinden geçme gibi eylemler aracılığıyla bu yüzleşmenin de sağlandığını söyleyebiliriz. Duyguların belirtilmesiyle korkulan ve psikotik semptomlara dönüşen yaşantıları dışsallaştırarak, onlara bakabilme, tanımlayabilme ve onlarla başa çıkabilme yeteneğini geliştirme ve hem kendisi hem de dışsal bir nesne olan etrafındaki

kalabalığın çabaları sayesinde kendiliğinin onarılmasını sağlama işlevi olarak görülmektedir (Eren, 1998: 40).

Psikotik durumdaki kayıp yakınının duygusal bölünmüşlük ve derin boşluk hissiyle gerçekle bağlantısı kopmuştur. Olaylara ve durumlara uygunluk göstermeyen bir duygulanım içinde olabilirler. Adeta görünmez bir zırh içinde hapsolmuş gibidirler. İlerlemiş durumda onlara baktığımızda acı, sevinç ya da öfke göremezsiniz. Tüm bunların yerini psikotik semptomlar almıştır.

İdealleştirme: Bireyin libidinal enerjisini gerçek veya hayali başka bir nesneye karşı yatırım yapması şeklinde ifade edilir (Ersevim, 2013). Bu savunma mekanizması çocuklukta geliştirilen ebeveynleri idealize ederek kendilerini her şeyden koruyacağı düşüncesinin yetişkinlik hayatına taşınması ve bağlanma ilişkisine girilecek kişiyi yüceltme yoluyla bireyin kendini korunma altında ve güvende hissetmesi şeklinde ifade edilir.

Duygusal eşik durumunu mırıldanarak, ezgisel dile getirmesi ve anlamsız hıçkırık ve seslerle anlaşılmayı beklemesi söz konusudur. Bu tür empatik durumların yakın çevreden, yakın kimlikler arasında anlamlı olduğu ve sosyal benlik oluşumunun iletişimi destekleyici empatik bir durumun da spontane geliştiği görülmektedir. Kadercilik eğiliminin savunma mekanizmaları açısından anlamlı bir ilişkisi vardır.

Jina Wartoyê Li Kula Dirijê

(Dertli Vartolu Kadının Ağdı)

Kaynak Kişi: Meyran Sur
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Muş/Varto
Derleme Tarihi: 18/08/2021

Lolo berxo şeh ra se re ya ni şa ni ye lo lo cano qurban şe ra se ri ya

ni şa ni ye Lolo heyran wen da ki ri li se ka ni ye lo lo ca no wendaki

ri ser ka ni ye Bi la beş kin ba ven sergun di ya ti

ye bi la her çi feqir çi je qe di ye her çi zengin bi la

bi din her yek zer u yek me j di ye

Ağıt uşşak makamı seyrine sahip serbest ölçülü bir biçimde seslendirilmiştir. Makamın genel özellikleri ağıt içinde tekrarlı bölümlerde neva güçlü perdesini tutması ve buradan itibaren karar perdesine inmeden motifin neva perdesini tekrarlarla kuvvetlendirip sözel farklılıkların güçlü seyrinde birbirini izlemesi ile geliştirilmiştir. Uşşak makamı ilk dört perdesi üzerinden dar bir yapıda ağıt seslendirilmiştir. Okunabilir sadelikte tekrarlı bir sözel ritmik yapıya sahip olması ile ağıt yakıcının zorlu bir yorum gücü gerektirmeden duygu yoğunluğunu tamamen hissettirir biçimde ele alabileceği bir özellikte oluşmuştur. Sözel yapı eşitliğinin oluşturduğu güçlü perde, motif tekrarları bölüm sonunda 1 ses aşağı biçimde olacak şekilde düğâh karar perdesinde son bularak bir sonraki bölüme geçiş için durak oluşturmuştur.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Meyran Sur

Kaynak kişinin doğum yeri: Muş/Varto

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 78

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Gelenekten, taziye evleri

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Muş/Merkez

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 18.08.2021

Görüşme yeri: Kişisel ev

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Stranek evîndarî û piştgiriye

Lolo berxo şehra serê ya nîşaniyê

Lolo cano qurban şera serî ya nîşaniyê

Lolo heyran wenda kirî li ser kaniyê

Lolo cano wenda kirî ser kaniyê

Bila bêşkin bavên ser gundiya tiyê

Bila herçî feqîr çî jê qediyê

Herçî zengîn bila bidin her yek zêr û yek mejdî ye

Wele min go bihev re yek bin

Bihev re heval bin

Bihev re pîr û kal bin

Lo lo berxo bejna te zirave

Likatinê min go min îsal du sale

Dane ber firotinê

Türkçe Çeviri (Dertli Vartolu Kadının Ağdı)

Ey kuzum nişanlılığın göstergesidir bu baş bağlama

Ey kurban olduğum canım nişanlılığın göstergesidir bu baş bağlama

Kaybetmiştir çeşmenin başında

Ey canım kaybetmiştir çeşmenin başında

Parçalayıp atsınlar köylülüğün üstüne
 Fakir olanlardan ne çıktıysa
 Zenginler birer altın ve mecdiye versinler

Vallahi ben dedim ki birlikte bir olun
 Birbirinizle arkadaş olun
 Birlikte yaşlanın

Ey kuzum senin endamın incedir
 Bu iki yıldır
 Çıkarmışlar satılığa

Psikanalitik Yorumu: Görücü usülü kadının mal gibi alınıp satıldığı durum, ağıtta sitemli ve protesto içerikli aktarılmıştır. Genç kız iki yıldır evlilik için uygun bir endama kavuşmuştur ve çeşme başında sevdiğiyle ara sıra görüşmektedir. Yine bir gün çeşme başına gittiğinde başka biri tarafından görülmüş ve beğenilmiştir. Çeşme başında görülüp istenen bir genç kızdan söz edilmiş ve başının bağlandığından söz edilerek sevdiğinin olduğu belirtilmiştir. Kızın sevdiği vardır fakat ailesi bu durumu ya bilmemektedir ya da gelen taliplisi daha zengin olduğu için görmemezlikten gelmektedir. Ağıtçı hikâyeyi aktarırken kadın sorununa değinerek toplumsal kalıpyargıları kınadığını da belirtmektedir. Çeşmenin başında başı bağlanan genç kızın bağladığı yazmayı köylülüğün üstüne atmasını ve sevdiğiyle mutlu olmasını dilemektedir. Sosyal kimlik oluşturularak daha sonra söylenen sözden vazgeçilmiş ve köylünün sosyo-ekonomik durumu da vurgulanarak sözünün de değersizliğini belirtmiştir. Zengin en azından kıza altın takacağı vurgusu yapılarak öğrenilmiş çaresizliğe hızlı bir geçiş yaparak karşıt tepki göstererek gerçeklik kuramının etkisinde kalmıştır. Bu ambivalan duygu durumu sonraki satırlarda da görülmektedir. Sevdiğiyle arkadaş olup birlikte yaşlanmasını dilerken bir yandan iki yıldır “endamını satılığa çıkarmışlar” sözüyle de kadının değersizleştirildiği izlenimi verilmiş, törelerin katı gerçekliği gözler önüne serilmiştir. Kadının bu alışverişte mal gibi görülmesi olayını aktaran ağıtçının, farkındalığının yüksek olduğunu göstermektedir.

Değersizleştirme: Genellikle sınır kişilik yapılarında karşılaşılan bir savunma mekanizması, değersizlik algısını ya tamamen içselleştirerek kendisine yansıtır ya da kendisi dışında tüm dünyaya yansıtarak gösterir.

Kaya ve Bozkurt (2017) tarafından yapılan araştırma sonucunda kadercilik eğiliminin alt ölçeklerinden olan kontrol eksikliğinin olgun savunma biçimlerinin, önceden belirlenmişlik ve kişisel kontrol eksikliği alt boyutunun nevrotik savunma biçimlerinin yordayıcısı olduğu belirlenmiştir. Aynı zamanda şans ile batıl inançların ise olgun olmayan savunma biçimlerinin yordayıcısı olduğu belirlenmiş ve kadercilik eğiliminin savunma mekanizmaları ile anlamlı bir ilişkisi olduğu yönünde bulgu elde edilmiştir.

Akyıldız (2019) tarafından yapılan bir araştırmada bilinçli farkındalık düzeyi ve dindarlık düzeyi arasındaki ilişki incelenmiştir. Elde edilen sonuçlara bakıldığında, kadınların bilinçli farkındalık düzeyi erkeklerden daha yüksek çıkmıştır. Aynı zamanda bilinçli farkındalığı yüksek katılımcıların dindarlık düzeylerinin istatistiksel açıdan zayıf oranda daha düşük olduğu belirlenmiştir. Ağıtta da kadının içine düştüğü adaletsiz durum toplumsal kalıpyargılar dikkate alınmadan ve dini yaptırımlar göz önüne alınmadan protesto edilmiştir. Daha sonra sosyal öğrenme kuramı kapsamında sosyal benlik oluşturulmuş ve durumun kebulenilmesiyle daha rahat edilebileceğini sezdirmiştir.

Keva Gozel

(Gozel'in Güvercini)

Kaynak Kişi: Ema Sazbend
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Muş/Malazgirt
Derleme Tarihi: 18/08/2021

Çaweminbu ne uba ran ko çer em in dike vi ne ke vi ruda ran

Qedera reş heyata minki re si ka da ran E kum in kiri ji birna kım tu ca

ran uyvexelke ro nedi ser bi qe de ra reş de tim di na le va çi derdevaçi

ha le ren gexelke panaga dü ze çi ma pe şiyadayı ka te buyeqara ça li

Serbest ölçülü uşşak makamında geniş bir ses perdesi ile söylenmiş bir ağıttır. Makam özelliğine uygun olacak şekilde neva güçlü perdesi üzerinden başlayıp sekilemeli inici hareketler ile düğâh karar perdesine gelinerek motif geliştirilmiştir. Tizde seslendirmelerde ırak perdesi ilk güçlü çıkışta ele alınmış, bir sonraki sekileme için ana motif görevi görmüştür. Motifin inici bir harekette olması ise ağıt içindeki sözel yapı ile paralel bir okunuş biçiminden kaynaklı olarak işlenmiştir. Bu seyir, ağıt içindeki toplam 8 sözel unsur buyunca aynı şekilde tekrar ederek ağıt dile getirilmiştir.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Ema Sazbend

Kaynak kişinin doğum yeri: Muş/Malazgirt

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 82

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Annesi

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Muş-Merkez

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 18.08.2021

Görüşme yeri: Kişisel ev

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Kewa Gozel

Çavê min bûne ba û baran
 Koçer em in dikevîne kevir û daran
 Qedera reş heyata min kire sîka daran
 Ê kum in kirî ji bîr nakim tu caran

Ûy vê xelkê ro nedî ser bi qedera reş de tim dinale
 Va çi derde va çi hal e
 Renge xelkê panaga dûz e
 Çima pêşiya dayika te bûye qaraçalî

Wê li min adaka ewrek derket
 Tavekê li min ba ket
 Bi tene mame li min êvar daket
 Qapiyê veke were
 Berdevka hakima gewa gozel çito raket

Qizê bîst yar yeman e çeltikê û rêz kin
 Uy hevalno ez birçîme hun gurz bikin
 Ne bi lafa ne bikin şora
 Cil neqîşa serete diya wan ji xelkê, paqîja pîrskin

Mi dî tê yeke hêdî giragon
 Texsiya koçerê min tê hêdî giragon
 Êdî nasekine kopî û pîragon

Berxê ji yek salî de pêşiya çavê min ziya nebû
 Uy bi mi tê gunê ciya guran e
 Uy rê rêyeke berxê rêyeke
 Dîlberam xelkê pê gotiye
 Ji kul û derd û sixintiya êvarê xewa min naye

Ez nizamim kurê min ê lift li ku ye
 Ê de derguşeke min din pê ye
 Guhdar dike keser û kine

Türkçe Çeviri (Gozel'in Güvercini)

Yağmur sel olmuş gözlerim
 Konargöçeriz biz gireriz ağaç kaya kovuklarına
 Karayazım beni koydu ağaç gölgelerine
 Yaptıklarımı hiçbir zaman unutmam

Oy bu halk gün görmedi
 Üstüne kara yazısını hep sayıkladı
 Bu ne derttir bu ne haldir

İnsanların rengi düz bir yoldur
 Niye annenin önü olmuş karaçalı
 Benim çağırma bir bulut çıktı
 Güneş ardından bana vurdu
 Yalnız kaldım akşam çöktü

Kapıyı aç gel
 Hâkimlerin sözcüsü, güzel güvercin nasıl uyudu
 Kız yirmi yâre çeltiği sıralayın
 Oy arkadaşlar ben açım siz demetleyin

Ne sözle ne de yalanla
 Yabancılardan, temizlerden siz annesinin üstünü başını sorun
 Baktım biri yavaş ve ağırdır
 Konargöçerimin taksisi yavaş ve ağırdır
 Artık durmaz köprü ve köprülerden

Kuzum daha bir yaşındayken gözlerimin önünde yok olmadı

Oy! bana acır kurtların annesi
Oy! yol bir yoldur kuzum bir yoldur

Dert, acı ve sıkıntılardan akşam uykum kaçar
Ben bilmiyorum endamlı oğlum nerededir
Ama diğer çocuğum ayaktadır, sağdır
Dert ve kederimi dinliyor

Psikanalitik Yorumu: Kamyon şoförü olan oğlunu kazada yitiren bir annenin ağıtıdır. Konar-göçer bir yaşantılarının olduğundan söz etmiş ve ağaç-kaya kavuklarında hayatlarını geçirdiklerini aktarmıştır. Güvenli olan bölgeden ağaç kavuğuna yani açık ve tehlikeye maruz kalınabilecek bir duruma düştüğünü aktararak bu yer değişiminin kayıp yaşamaya sebep olduğu belirtilmiştir. Özdeşim ve içe atma mekanizması kullanılarak oğlunun varlığıyla kendisine güven verdiğini aktarmıştır. Bu çaresizliği genelleyerek kara yazgılı konar-göçer halkın sıkıntılarına bağlayarak sorunu toplumsallaştırmıştır. Diğer insanların daha rahat bir yaşam sürdüğünü belirterek annesinin önünün karaçalı ile dolduğunu ve işini zorlaştırdığını mantığa bürünerek belirtmiş ve kadere yükleme yapmıştır. Yakarmalarına karşılık buludun çıktığını ve daha sonra güneşin kendisine vurarak söndüğünü ve akşam karanlığında yalnız kaldığını belirterek, oğlunun kapıyı açıp gelmesini isteyerek ölümünü inkâr ettiğini fakat hâkimlerin sözcüsü olarak gördüğü güvercin metaforuyla oğlunu kastederek derin bir uykuya daldığını belirtmiştir. Güvercin Allah tarafından gönderilen bir melek olarak görülmektedir. Hâkimlerin sözcüsü sıfatından da sorgu meleği olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. “Kız yirmi yâre çeltiği sıralayın, Oy arkadaşlar ben açım siz demetleyin, Ne sözle ne de yalanla, Yabancılardan, temizlerden siz annesinin üstünü başını sorun” ifadesinde yine çaresizliğinin kimse tarafından anlaşılamayacağını, çok derin bir yoksunluk yaşadığına ve ancak kendisinin bunu anlatarak diğerlerinin anlayabileceğinden söz edilmiştir. “Baktım biri yavaş ve ağırdır, Konargöçerimin taksisi yavaş ve ağırdır, Artık durmaz köprü ve köprülerden, Kuzum daha bir yaşındayken gözlerimin önünde yok olmadı, Oy bana acır kurtların annesi” ifadesinden oğlunu son gördüğü anı betimleyerek kültürlerinde konar-göçerliğin de eşyalarının ağırlığından yavaş hareket etmeleri gerektiğini belirtmiş ve oğlunun da köprülerden geçerken durmaması gerektiğini, kaza

olduğunda normal olarak arabanın durduğunu ve öldüğünü kabullenmediğini ısrarla vurgulayarak, geçmişe gönderme yapmış ve gözünün önünden çocukken bile kaybolmadığı yani onu koruduğunu vurgulamıştır. Şuan kayboluşunu kendinden uzaklaşma ve kötü kadere bağlamakta fakat umudunu yitirmeyerek tekrar çıkacağını ve kurtların annesinin de kendisine acıyarak oğlunu kendisine bağışlayacağını belirtmiştir. Kurt uluması ölüm çağrısı olarak görülmekte ve kurdun kadın olması dolayısıyla yavrusuna kıyamayacağını ve ölümü getiren sesini kapatacağını ummaktadır. “O yol bir yoldur kuzum bir yoldur, Dert, acı ve sıkıntılardan akşam uykum kaçır, Ben bilmiyorum endamlı oğlum nerededir, Ama diğer çocuğum ayaktadır, sağdır, Dert ve kederimi dinliyor” sözünden de hayatı uzun bir yol olarak görmekte ve bu yolun kendileri için sıkıntılı ve zorlu geçtiğini belirterek endamlı oğlunun da bu yolda hayatını yitirdiğinden fakat başka bir oğlunun da gözünün önünde ona ihtiyacı olduğunu gördüğünden “derdimi kederini dinleyip üzülüyor” diye kendisine gelmesi ve diğer oğluyla yola devam etmesi gerektiğini de anlıyor. Bu sözlerden de karşıt tepki verme, ödünleme ve yüceltme mekanizmalarına başvurduğu görülmektedir

EZ NEMİNİM

(BEN OLMAYAYDIM)

Kaynak Kişi: Sevdâ Demir
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Muş
Derleme Tarihi: 18/08/2021

Ez é bé jím bi di ha ri qe re ya zi ya se wi ti di ke tim

ber fê ba ra né lé kîr da yé mîn di i sev kus ti ne ba vé I

pe gé ke ké Çi çek é ax we re da yé re be né lî hey fa ra

we re hey la lê da yé hey la le da yé hey la le da yé hey la lê da yé we re ez ne mi nim

ji der da ra ez ne mi nim ji ku la ra

Ağıt uşşak makamı seyrine sahip serbest ölçülü bir biçimde seslendirilmiştir. Makamın genel özellikleri ağıt içinde tekrarlı bölümlerde neva güçlü perdesini tutması ve buradan itibaren karar perdesine inmeden motifin neva perdesini tekrarlarla kuvvetlendirip sözel farklılıkların güçlü seyrinde birbirini izlemesi ile geliştirilmiştir. Uşşak makamı ilk dört perdesi üzerinden dar bir yapıda ağıt seslendirilmiştir. Lakin sadece yorumcu bir sözel bölüm sonu tonlamasını belirtmek amacıyla düğâh perdesini tutarak Rast ve hızlı bir Irak perdesi vurgulaması gerçekleştirmiştir. Okunabilir sadelikte tekrarlı bir sözel ritmik yapıya sahip olması ile ağıt seslendiricinin zorlu bir yorum gücü gerektirmeden duygu yoğunluğunu tamamen hissettirir biçimde ele alabileceği bir özellikte oluşmuştur. 2 bölümlü ve bölümlerdeki motiflerin tekrarları şeklinde seslendirilen bir ağıt olarak ele alınmıştır.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Sevda Demir

Kaynak kişinin doğum yeri: Muş

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 21

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Gelenekten, yas-taziye evleri

Kaynak kişinin eğitim durumu: İlkokul

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Muş

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı-Dengbej

Görüşme tarihi: 18.08.2021

Görüşme yeri: Kişisel dış mekân

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Ez Nemînim

Ez ê bêjim bi dîharî Qereyaziya şewitî diketim

Berfê baranê lêkir dayê

Min dî îşev kuştine bavê îpegê kekê çiçekê ax

Were heyla lê dayê heyla lê dayê heyla lê dayê heyla lê daye

Were ez nemînim ji derda ra ez nemînim ji kula ra

Were ez nemînim ji derda ra ez nemînim ji kula ra

Ji Xalidê zava ra ji Rizxanê bira ra

Ocax ocaxê mala bavê min (li vê derê qut dibe)

Türkçe Çeviri (Ben Olmayaydım)

Ben diyeceğim, yıkılmış viran olmuş Karayazının kenarına düşmüştüm

Karı yağmuru vurdu anne

Baktım, bugün öldürmüşler İpek'in babasını Çiçek'in abisi

Ah gariban annem maalesef

Gel ah annem ah annem

Ben kalmayayım dertlere, ben kalmayayım yaralara (2)

Damat Halit'e Rızgan kardeşe

Babamın ailesi/kökeni kırıldı/yok oldu

Psikanalitik Yorumu: Ağıt yakan kişi genç ve usta malı ağıtları dinleyerek öğrenen gelenekten öğrenerek kendini yetiştiren biridir. Genç olmasından kaynaklı bazı durumları aktarma konusunda cesaretli olduğunu belirterek ben diyeceğim, yıkılmış viran olmuş karayazının kenarına düşmüştüm. Karayazı Erzurum'un bir ilçesi ve orda yaşanan bir olaydan çok etkilendiğini, sustuğunu fakat şimdi söylemesi gerektiğini belirtiyor. Havanın kötü olduğu bir gün, adını söylemediği fakat İpek'in babası, Çiçek'in abisi olarak nitelendirdiği kişinin öldürüldüğüne şahit olduğunu belirtmiştir. Ad tabusu olma ihtimalinin yüksek olduğu bir kültür olduğunu düşünüyoruz. Durumu annesine anlatarak korku ve çaresizliğini de vurgulamış ve annesinin kendisini bırakmamasını isteyerek genç olduğu için dert ve yaraları kaldıramayacağını belirtmiştir. Damat Halit ve Rızgan kardeşin, annesi ölürse kendisini evlendireceğinden dolayı annesine sıkı sıkı tutunduğunu düşünüyoruz. Ailesinin sözü geçen önemli kişilerinin artık olmadığını, soylarının onlar sayesinde devam etmiş olduğunu ve şimdi soylarının onlarla birlikte yok olduğunu belirterek büyük bir yoksunluk yaşadığını gösterir ifadeler yer vermiştir. Ataerkil aile yapısı görülmektedir. Çaresiz olan kadının olayı anlatırken yine bir kadına sığınmasını ve ondan medet ummasını anne olan kadının güçlü olmasına ve ona çare bulmasında görüyoruz. Kadının erkeksileşerek toplumda güç kazanmasını algıladığını belirtmektedir. Tüm güçlülük başta görülmesine rağmen daha sonra yer-yön değiştirilerek anne arketipine sığınma görülmüştür.

Bu noktada kendini gösteren geleneksel temsil biçimi ise hikâye tarzında olan veya anlatı şeklindeki müzikal etnografidir; burada ele alınan diğer iki form ise etnografik film ve hipertext/multimedya görülmektedir. Hikâye/anlatı, insanlara başımızdan geçenleri anlattığımız standart bir yöntem elbette ve bu yöntem, müzik yapan insanların fenomenolojik ağırlıklı olan temsillerinde geleneksel bir form olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir müzik kültürünün tanımlayıcı (descriptive) etnografisinin hikâye ağırlıklı olması, okuyucuya hayal gücünü kullanarak anlatılan olayları paylaşabilme

fırsatı veriyor. Deneyime dayalı hikâye tarzında yorumlama yöntemi, kültürel antropolojide de yaygınlaşmaktadır (Titon, 2020: 167).

Oğul Üzerine Ağıt

Kaynak Kişi: Gülşen Örnek
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Muş/Bulanık
Derleme Tarihi: 25/09/2021



Kede maksab maksab şaş ma guriştem meğeuştı taziyeş gererdem alar bozdi monbajardi
yamat tuar diyar bajadi sas me guruş tu tas me guruştı
efka mana zoust mese beşter yol fe guruş ti abano bay

Ağıt serbest ölçülü ve Uşşak makam seyrine göre seslendirilmiştir. Ağıt içinde tema ve motif yorum bitene kadar aynı şekilde ele alınarak tekrarlar ile işlenmiştir. Ve bu yapı ağıt bitene kadar devam etmektedir.

Şav Darek: Siyah Giysi, Ğarek, Ağarek: Ağıt

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Gülşen Örnek

Kaynak kişinin doğum yeri: Muş/Bulanık

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 71

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Gelenekten ve kendi kendine

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Muş-Merkez

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 19.08.2021

Görüşme yeri: Kişisel mekân

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Tsaş Mæguir Dæn

Tsaş mæguir dæn, tsaş mæguir dæn, tsaş mæguir dæn!

Mæ tsæšte uil fendagil bajadıştı, kærdæghuj uærdon næ ærbatsıdı, urş uærdon dær næ ærbatsıdı.

Æmæ ratsıdıştı, urş uærdonı ruzingæi iu şırh bayrak baygom kodtoy, æmæ mæ duvarmae rahaştıoy.

Æz adonı tsı bakænon, atsı şırhtæi tsı bakænon!

Æmæ min jeğints, ay dam ægaş vent, ay ægaş vent æmæ æppındær ma çi ægaş ma vent.

Mænæn mæ firt utsı ranı bajadı æmæ næ ærbatsıdı.

Yæ uşı guhtæ dælæ gınayı, utsı ranı uærdonmae læuuı yæ tsæšte am duvarmae,

Yæ şær şkomın kotta æmæ ruzingæy ættæmae kæşı,

Adæmaey dær æfşærmı kænı æmæ adæmı hulfmæ dær næ tsæuı,

Tsaş mæguir u, tsaş mæguir u!

Yæ guhtæ yæ ruşıl ştı, yæ tseşte uæd zag uæd şıg ştı, ye guhtæ tilgæ dær,

Adæmaey dær, yæ hitsauæy dær æfşærmı kænı,

Mæ tiu ma fena, mæ hitsau ma fena, hudinag u!

Atsı jamani dælæ næi hudinag, ne ta ıştı.

Türkçe Çeviri (Çerkezce -Komşu Oğlu ve Kendi Oğlu Üzerine Ağıt)

Yazık bana, yazık bana, yazık bana!

Gözlerim hep yollarda kaldı, yeşil araba gelmedi, beyaz araba da gelmedi.

Ve geldiler, beyaz arabanın penceresinden kırmızı bir bayrak açtılar ve kapıma getirdiler.

Ben bunları ne yapayım, bu kırmızılardan ne yapayım!

Bana diyorlar ki, bu yaşasın, hiç kimse yaşamasa da bu yaşasın.

Benim oğlum ise orda kaldı ve gelmedi.

Karısının elleri kınalı, arabanın orda duruyor, gözleri kapıda bekliyor,

Başını eğmiş camdan dışarı bakıyor,
Milletten utandığı için milletin içine de gelmiyor,

Yazık ona, yazık ona!
Elleri yüzünde, gözleri ise gözyaşlarıyla dolu, ellerini sallıyor,
Milletten de kayınpederinden de utanıyor,
Kaynım görmesin, kayınpederim görmesin, ayıptır!
İşte bu zamanda utanmak da yoktur, başka bir şey de!

Цас мәгуыр дæн, цас мәгуыр дæн, цас мәгуыр дæн!

мæ цæстæ уыл фæндагыл базадысты, кæрдæгхуыз уæрдон нæ æрбацыди, урс
уæрдон дæр нæ æрбацыди.

Æмæ рацыдысты, урс уæрдоны иу сырх байрак байгом кодтой, æмæ мæ дуармæ
рахастой.

Æз адоны цы бакæнон, ацы сырхтæй цы бакæнон!

Æмæ мын зæгъынц, ай дам æгас уæнт, ай æгас уæнт æмæ æппындæр ма чи, æгас
ма уæнт. мæнæн мæ фырт уцы раны базади.

йæ усы къухтæ дæлæ гынайы, уцы раны уæрдонмæ лæууы, йæ цæстæ ам дуармæ,
йæ сæр скомын кодта æмæ рудзынгæй æттæмæ кæсы,

адæмæй дæр æфсæрмы кæны æмæ адæмы хуылфмæ дæр нæ цæуы,

Цас мәгуыр у, цас мәгуыр у!

йæ къухтæ уæ русыл сты, йæ цæсты уæд дзаг уæд сыг сты, йæ къухтæ тилгæ дæр,
адæмæй дæр, йæ хицауæй дæр æфсæрмы кæны,

мæ тиу ма фена, мæ хицау ма фена, худинаг у!

Ацы заманы дæлæ нæй худинаг, нæ та исты.

*bayrak: türkçeden almışlar. Osetçesi тырыса (tırışa)

Oğlu Üzerine Ağıt

Saş megur den, saş megur den, saş megurden!

Me seşte yul fendagıl bajadıştı,

Kerdehoj verdon nırbazdi vırş verdonder nırbazdi,

İme razdıştıme vırş verdonı yu sırh bayrak baykottoy imeye me duvarme rahaştıoy ij

Hadonı sıbakenon hası serh kerşçıntı sıbakenon,

İmemın jeğınz haydam ığaşvend hay ığaşvend ime ebbinder maçi ığaş mavend,

Menen me fırt husıranı bajadı ime nırbazdi, yev ışı guhte dele gınayı husı ranı verdonme
levı yeseşte ham duvarmeyi,

Yeşer yul iş korımkotta me ruzıngı itteme keşı,

Ademider ıfşermı kenı ime ademı holfmeder ne sevı,

Saş megur u saş megur u ye guhte ye ruşıl ıştı,

Ye seşte zag yéşıkteştı, ye guhte tilider

Ademider yehisavider ıfşermı kenı,

Me tivme mafına mehisafve mafına hudinagu,

Has jamanı velle ne hudinagi ne ta iştiyi.

Türkçe Çeviri (Yazık Bana-2. Çeviri)

Yazık bana yazık bana yazık bana (ya da günah bana günah bana günah bana)

Gözlerim hep yollarda kaldı, yeşil araba gelmedi, beyaz araba da gelmedi

Ve gelip beyaz arabanın penceresinden bir kırmızı bayrak alıp açtılar

Ve kapıma getirdiler,

Şimdi ben bunları ne yapayım bu kırmızıları ne yapayım dedim,

Bana diyorlar ki bu yaşasın hiç kimsenin yaşamasına gerek yok (burada her şey bu bayrak için denilmek isteniliyor)

Benim oğlum orda kaldı ve gelmedi, karısının elleri kınalı arabanın orda gözleri kapıda bekliyor, başını eğmiş camdan dışarı bakıyor,

Milletten utandığı için milletin içine de gelmiyor,
Ne kadar günah ne kadar günah

Elleri yüzünde gözleri gözyaşı dolu,
Ellerini sallıyor,

Ama kayınpederinden de utanıyor kayınım görmesin kayınpederim görmesin diye
utanıyor ayıptır diye

Ama vallahi bu zamanda utanmakta yoktur başka bir şey de!

Psikanalitik Yorumu: Çerkez kültüründe sevinç ve acı büyükanne ve büyükbaba varken yaşanmaz. Gelinin elleri kınalı yani olayın trajik boyutu daha kınası geçmemiş muradına erememiş bir durumu vurgulamak için kullanılmıştır. Kapının arkasında beklemesi ve yasını yaşayamaması da kayınbabasının orda olmasından kaynaklanıyor. Beyaz arabadan kırmızı bayrağın getirilip kapıda açılması oğlunun öldüğünün simgesidir. Bayrağın yaşaması gerektiğini ve geri kalanların yaşamasına gerek yok denilmesi de her şey vatan için mesajını vermek için kullanılmıştır. Oğlunun geleceğine dair umut da besleyen kadın, gelininin kayınbiraderinden, kayınbabasından ve milletten utandığı için “arabanın orda, camın arkasında başını eğmiş, gözleri yaş dolu bekliyor ve kayınbiraderim görmesin, kayınbabam görmesin diye gizlice el sallıyor utanarak” diyerek oğlunun sağ salim gelmesini dilemektedir. Gelinine üzülen kaynana, onun için ne kadar günahdır diyerek üzülmekte ve utandığı için kederlenmektedir. Bu durum, tam olarak yansıtımlı özdeşim mekanizmasına örnek bir davranıştır. Utanmanın artık kimsede kalmamasından ötürü kendisinin bu durumda olmasını da istememektedir. Ataerki kültürde kadınlar yaşlandıkça güç kazanırlar. Gelinin boynu bükük ve utangaç yapısına karşılık kaynananın sesi yükselmekte hatta gelinin bu durumda olmasını son sözünde eleştirebilme gücünü elde etmekte olduğu görülmektedir.

Gelenek olarak Kafkasya’da anne ve babalar ağlamazlar. Pagan dönemlerde onun yerine profesyonel ağlayıcı kadınlar tutarlardı. Aile ne kadar zenginse o kadar çok ağlayıcı kadın tutulurdu. Annelerin ölen oğlunun arkasından ağlaması ayıp sayılırdı. “Ayıp” genellikle “günah”tan bile daha önemlidir. Kafkasya geleneksel aile eğitiminde anne ve babaların çocukları (kız ya da erkek) dövmesi de sevmesi de “ayıp” sayılır. O iş büyük baba, dedelerin işi olarak görülür. Tabu olan “ayıp” kelimesinin ardından gelen

kefareti “utanma” olduğu düşünülmektedir. Şehit olan oğlu için yas tutamayan kadın, gelini ile gizli bir dil oluşturarak duygularını açık bir şekilde dışavuramamanın etkisiyle kızı tarafından söylenen bir ağıttır. Oğlunun şehit olduğu yer uzak olduğu için aralarında konuşarak durumu şiirsel dille aktarıyorlar (Çeviri ve bilgi: Tekin Koçkar, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir, Öğretim Görevlisi) Çekezlerin Osid ve İron lehçeleri var, bu ağıt İron lehçesinde yakılmıştır.

Psikanalitik Yorumu: Ataerkil toplum yapısının katı kuralları Çerkez halk kültüründe hala görülmektedir. Çocuğun sevilmesi ve terbiye edilmesi için ara sıra dövülmesi olayı bile büyükbaba tarafından gerçekleştirilmekte, anne veya babanın çocuğun gelişimi üstünde hiçbir etkisi olmamaktadır. Utanmanın gerekliliği ve önemi ağıt sözlerinde methedilerek aktarılmakta ve toplum kurallarına uymanın verdiği ağırlık bu sayede hafifletilmeye çalışılmaktadır. Yansıtımlı özdeşim ve içe atma mekanizmalarının çok fazla kullanıldığı görülmüştür. Anne ve babanın ağlamasının ve dövünmesinin tabu olduğu eski Pagan kültürlerinde, acının dışavurumu engellendiğinden ruhsal olarak sağaltımın sağlanmadığını, acının bastırılarak başka psişik bozukluklara sebebiyet vereceğini söyleyebiliriz. Acının görülmezden gelinmesi ve normalleştirilmesi hem suçluluk duygusunu tetiklemekte hem de öfke ve nefretin büyütülmesine sebep olmaktadır. Acının dışavurumunu engelleyen kişiler saygı unsuru olarak görünüşte devam edebilir fakat ruhsal acının yaşanmasını engellediği için içsel bir nefret unsuru haline gelebilmektedir. Korku ve suçluluğun atalar kültü ile belirginleştiğini ve tabu olan duyguların dışavurumunun uzun vadede anksiyete ve diğer psişik fizyolojik rahatsızlığa sebebiyet vereceği düşüncesindeyiz. Kayıp yanına gitmek isteme fakat aracın olmamasından kaynaklı gidememenin verdiği çaresizlik ya da bahane bulma (mantığa büründürme) durumu ise kişilerin tek başlarına karar veremediği ve ikilemde kalarak çözümsüz olduklarını göstermektedir.

Askerde Ölen Şehide Ağıt

Kaynak Kişi: Gülsen Örnek
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Muş/Bulanık
Derleme Tarihi: 25/09/2021



Tsaş mæ guir dæn tsaş mæ guir dæn tsaş mæ guir dæn

Me tsæş te ul fen da gıl ba ja dış tı ze kær dæ ghuj uær don næer bats di urş uær don dær næer batsı di

Æ mæ rats dış tı urş uær do nı vay ru zın gæi iu se şırh bay rak bay kod toy æ mæ mæ du var mæ ta haş toy

Æz a do nı tsi ba kæ non at sı şır hıæi t sı ba kæ non

Æ mæ min je ğint say dam æ gaş vent ay dam æ gaş vent ay æp pın dær ma

çi æ gaş mavent Mæ næn mæ firt utsı ra mæ næ ær batsı di

Ağıt serbest ölçülü ve Uşşak makam seyrine göre seslendirilmiştir. Ağıt içinde tema ve motif, yorum bitene kadar aynı şekilde ele alınarak tekrarlar ile işlenmiştir. Ve bu yapı ağıt bitene kadar devam etmektedir.

Ye Fıt Amardi (Çerkezce)

Ye fit amardi ye xedon cexğe meşkıtta

Ye fit amardi, niçi bajadi

Çaş teriğadu eme yunneği bajadi

Çaş teriğadu ene xicave bajaydi

Oyaş fekuşta ne yefak bağortta ne yafak yevele işkıtta

Hocı teriğedime azdi

Ye şıvelette yuvul gıçcılıştı
Ha şıvelette ci cibakeninako ci cı yu gebaş cul ratcen

Ciçi yu avguje don ratcen
Yu kuş kaştan ci ratceni haç şıvalette çaş teriğediştı

Meguri bajadıştı, şefit amardı
Nicisimi, mad ney ğo ney

Fıdı ğo ney
İşmeri vuş ademi azdi ne başzeni

Türkçe Çeviri (Askerde Ölen Komşuya Ağıt)

Babası öldü gömleğini silkeleye durdu
Babası öldü kimsesi kalmadı

Nasıl gariban ve yalnız kaldı
Nasıl gariban yapayalnız kaldı

O kadar çalıştı, kendi payını ne yedi ne de giydi
O garibanlığıyla gitti

Çocukları daha küçüktü
Al şimdi, çocuklara şimdi kim ne yapacak, kim bir parça ekmek verecek

Kimler bir bardak su verecek
Bir tabak yemek kim verecek

Bu çocuklar ne kadar günahlar
Öksüz kaldılar, babaları öldü

Kimsesizler, anne yok, kızkardeş yok, hala yok
Kardeş karısı adam gidince bakmaz

Psikanalitik Yorumu: Genç ölen ve çocukları henüz küçük olan komşuya üzülerek, ötekinin acısını empati kurarak yansıtma özdeşim kurularak yaşamış ve aktarmıştır. Ötekinin acısını kendi acısı gibi ve kendi kültüründe uygulandığı gibi, yani yaşadığı gibi durumu aktararak aynalama teorisini kullandığı görülmüştür. Psikanalitik savunma mekanizmalarından yansıtma-yansıtma özdeşim mekanizmaları kullanılmıştır. Kendi kayıplarını komşu ölümüne yükleyerek aynı zamanda yön değiştirme ve kendi kültürlerinde tabu olan ağlama ve dövünmenin bu yolla ödünlenerek sağaltımını gerçekleştirdiği görülmektedir. Kazandıklarını yiyemeden ve giyemeden gitmesi de haksızlığı vurgulamak için söylenmiş olabilir. Kutsala sitem niteliği taşıyan bir söylem ve tabu olan bu durumu çaresiz bir şekilde eleştirme olarak görülmektedir. Kimsesiz kaldıklarını vurgulaması da zaten bu durumu pekiştirmek amaçlıdır.

Toplumumuzda babası ölene öksüz, anası ölene yetim denmesi de bu çaresizliğin ve ardından gelen güç kaybının bir göstergesidir. Gömleğini silkelemesi, üzerinde olan ağır yükü kaldırmak istemesi anlamında kullanılmış olabilir. Muhtemelen erkek çocuğun bu durumu farkında olmadan ve yokluğun getireceği sorumluluğu kaldıramayacağını belirtmek için kullanılmıştır. “Nasıl gariban ve yalnız kaldı?” diyerek bu durumu belirtmiş olabilir. Çocukların özellikle temel ihtiyaçları vurgulanarak bu çaresiz durum vurgulanmıştır. Geride kalanların erkek olduğu ve erkeklerin toplumumuzda kadın bakımı olmadan hayatını devam ettirmekte zorlandığı göz önüne alınırsa ataerkil bir yapının devam ettiği bir kültürde yaşadıklarını söyleyebiliriz. Amcanın kendisine bakma zorunluluğunun olduğunu fakat amcanın eşinin yani yengelerinin amca varolduğu sürece mecburiyetten bakacağı, amcanın yok olmasıyla da kendilerine bakmayacağı vurgulanarak gücün erkek üzerinden gerçekleştiğini ve onun yokluğuyla ailenin dağılacağı vurgulanmıştır. İdealleştirilen erkek, tüm yönetim ve gücü elinde bulunduran ve ailedeki yokluğuyla kaos ortamının olacağı büyük bir kayıp olarak görülmektedir.

Selam Gitmiyor Dini Ağıt

Kaynak Kişi: Asya Yavuz
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Batman
Derleme Tarihi: 14/10/2021

1
Slave nare Bira yê

4
te li bin bareki giranê Ez nabinimkure te tu car e Qizê tû hurmetî

8
tu bi barê giran de loy loyyyyy Ez siratel heqiqetê Xwedê ez serê gûlêê

12
Aqilê beşere gûlêê Aqilê erd û mexlûke ber ser ê adem û nûran

16
Mezinaye vê male nagere ne izar e îzava darê ne ser darê dinyaya fani

Ağıt Hüseyini makamı seyrine sahip serbest ölçülü bir biçimde seslendirilmiştir. Makamın genel özellikleri ağıt içinde ses yapısından çok ritmik sözel okumaya dayalı yoğun bir akış mevcuttur. Okuyucunun her bölümde hüseyini güçlü perdesini tutması ve buradan itibaren karar perdesine inmeden motifin inici seyre sahip olması ile ses yapısının aşağıda seyretmesi pes tonlarda olması ile geliştirilmiştir.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Asya Yavuz

Kaynak kişinin doğum yeri: Batman

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 80

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Gelenekten, Tarikat (Nakşibendi)

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Batman

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 14.10.2021

Görüşme yeri: Kişisel mēkan

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Slavê Naçê

Slave nare (naçe)

Biraye te li bin bareki giran e

Ez nabinim kurê te tu car e

Qizê tu hurmetî di bi barê giran de loy loyyyy

Ez siratel heqîqetê Xwedê ez sere gulê

Aqilê beşere gulê

Aqilê erd û mexlûqetan ber sere adem û nuran

Mezinaya vê malê nagere ne izar e îzava darê

Ne ser darê dinyaya fanî

Hemû heyr û teacubul bere gulêêê (2)

Türkçe Çeviri (Selam Gitmiyor)

Selam Gitmiyor

Kardeşimin yükü çok ağırdır

Ben bilmiyorum kardeşimin çocukları nereye gitti

Kardeşim ağır yük altındadır aman aman

Ben de sırat köprüsünde asılı kaldım yarabbim

Bana bir akıl ver yarabbim

Ademe verdiğin yerin göğün bilgisini bana da ver

Bu dünya büyük ama fani

Derdi kederi bitmiyor

Dünya ağacına beni de bir gül yap

Gûlê Din Büyüklerine Ağıt

Kaynak Kişi: Asya Yavuz
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Batman
Derleme Tarihi: 14/10/2021



Kabilê te sere gû lêêê İro cehal hâlete te gû lêêê

Ez siratel heqiqateser ê gû lêêê Nû ra te nûra Resûl e Ekrem e

Ê ku bavê evdê beşerê gûlêêê Ê kû direka qelbê heq digeregûlêê -----

Ne sax ûxayirên gunahkaran û bê bawer e aliyê imanê û aliyêteslimatê aliyêitikat û baweriye

Ne wekî men e gûlêêê ew eşiqê kû ji Xwedê re eşiqe tu carî û tu carîseriye dinya fani

ne kib û azabî gûlêêê a şiqeheqikatê

xaliq her di birige bi inanc û teslimat û baweriya gûlêêê

Ağıt Uşşak makamında serbest bir ölçüde seslendirilmiştir. Motif yapısı aynı temanın her 2 ölçüde asma kalışına bağlı bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Okuyucunun motif yapısını sözel bölümün ilk kısmında kararda bitirerek, meyan bölümü güçlü perdesi üzerinden aynı motifin ses perdesi farklılığına ve sözel farklılığa göre işlemesi bir nakarat özelliği taşımaktadır. Geniş soluklu ve ses perdesi 1 oktava kadar geliştirilmiş bir ağıt olarak işlenmiştir.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Asya Yavuz

Kaynak kişinin doğum yeri: Batman

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 80

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Gelenekten, Tarikat (Nakşibendi)

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Batman

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 14.10.2021

Görüşme yeri: Kişisel mēkan

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Gûlê

Kabilê te sere gulêê (2)

Îro cehal hâlete te gulêê

Ez siratel heqîqeta ser ê gulêê

Nûra te nura Resûlê Ekrem e

Ê ku bavê evdê beşere gulêê

Ê ku dîreka qelbê heq digere gulêê

Ne sax û xayirên gunahkaran û bê bawer e

Aliyê îmanê û aliye teslimatê, aliye itîqat û baweriyê

Ne wekî men e gulêê

Ew eşiqê ku jî Xwedê re eşiq e

Tu carî û tu carî serîyê dînyâ fanî ne kîn û kibr û azabî gulêê

Aşiqe heqîqeta xaliq her dibirige

Bî inanc û teslîmet û baweriya gulêê

Şer û rojan bîst û çar sietan deste wan berhev in

Gava çavên wan rehm û nezeriya mezin dikeve gulêê

Ji wan werê qibleya lailehû eşed ê gulêê
 Destê wan ser hev in gulêê
 Mina hedisan û yasinan û gurana ziv û zer ê gulêê

Diwan û mehkemeyên Xwedê melek û milyaketân dijîn hemû xuya dîkin
 Gulê bexte nezeran di qelbê te de ye
 Sed û bist û çar hezar pêxember hat û çû ji dinyayê

Rebû devra dinyaya fanî
 Hemû tofan û rezalet anîn wê dere
 Quweta kesi tune li ber gulêê

Wî ber bi mile mimbarek da bibe gulêê
 Ketne wan xateman gulêê
 Ketne nav wan ref refan gulêê

Ketne nav wan gaziyên gulêê
 Ketne nav wan şehid û nebiyân gulêê
 Ketne nav wan şex û esebiyan gulêê

Hz. Ali, Hz. Omer û Hz. Hüseyin şehidên Kerbelayê
 Qîrin çu ji qebra bextewar
 Weke şehîdên Kerbelayê

Nur û nezerê berda ber xwe
 Xwe da ber baweriya şex Xelîl
 Mil da ber barê telîqê Qedem ew e li tekiyaye

Ketiye cihad û îşadê nezera ger û nuranî Tirk û Kurdistanê
 Hemdê we hemdê Xwedayê meleke milkê ezîz
 Beyan bû sîltanê adil Alî nurâ bînin

Ez ser da qelbê eşiq aynî we Qurana Kerim
 Ji ber we qelbê aşiq bû bîrin
 Tecelli kir ket wî halê mahnevîn

Şukur û sîmayên te ketiyê erşâ alêmê
 Melek hatin ji erş ji nura Xwedayê eziz
 Ya eziz ya rehim û ya kerim û ya metin

Eynî mevlûda resûlê mihemed
 Di renga û sîfat hat maşellah
 Ya bimbarek zatê xweda mevla perde hilde ji te hilda

Melek hatin erşil qutubê bi nûra temam
 Nezera siltanê adil berda
 Tecelli kir ilme resûl berda qelbê şêx silêman

Melek hatin ji erş û kürdi zati niştiman
 Sed melek hatin ji asiman ji hev ra gotin merheba

Merheba nura mihemed merheba
 Merheba sûra nedili merheba
 Merheba merheba ji zatê Xwedê re slav

Erş û kurs li hev ronî dan ji hukmê qutbê zeman
 Şewq û şarîq daye birca belek
 Ji ber we ilalah ezele milyaketan
 Ji wî zatê Mihemmed Mistefa re el fatiha

Türkçe Çeviri (Kutsala Sesleniş)

Bütün kabile başına toplanmış
 Bugün kıyamet günüdür
 Sırat köprüsü yıkılıyor

Peygamberimiz Allah'ın elçisidir
Allah'ın günahlardan arındırmış olduğu kuludur
Allah'ın aşkı olan bir güldür

Onun hikmetiyle insanlar yola gelmiştir
Yüzyirmidört bin peygamberin en kıymetlisidir
Onun eliyle yeryüzü cennet olmuştur

O bir melektir ve Allah'ın yardımcısıdır
Kerbelada şehit olan çocukları da artık onun gibi melektir
Melekleri yeryüzüne indirip çocuklarını yanına aldı

Yüz melek indi aşağıya ve onlara merhaba dedi
Merhaba Muhammedin gülleri diyerek onları arşa götürdü

Psikanalitik Yorumu: İki ağıtta da din büyüklerine güzelleme yapılmıştır. Hz. Muhammed ve çocukları hakkında kutsal sözler sarfedilerek insandan farklı nitelikleri yüceltilmiştir. Hz. Muhamed'in gül ile sembolize edilmesi dolayısıyla her satırda gül ile övgüleme yapılmış ve çocukları da bu gülün kokusu olarak yeryüzünde barışı sağlamak için şehit edildiği dillendirilmiştir. Dini ağıtta yapılan haksızlık şehitlik üzerinden sembolize edilmiş ve kutsalın yeryüzündeki nişaneleri olarak yüceltme yoluna gidilmiştir.

Mevlid (TÜRKÇE)

Kaynak Kişi: Gurbet Özcan
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Mardin
Derleme Tarihi: 16/10/2021

Öyle bomboşgeldim sa na bakma yüzüm karası na

Mültezi min dua sıyla tut e limden rabbim be nim tut elim den

eşiğimden tu tan eller geldim kapdangi renler

Sofyan usulünde, Uşşak makam yapısına göre seslendirilmiştir. Motif 3 farklı söz yapısına göre tekrarlıdır. Motifin üç tekrarından sonraki kısım nakarat yapısındadır. Ve inici bir sekileme ile oluşturulmuş ve seslendirilmiştir.

Katılımcı Bilgileri (Mevlithan)

Kaynak kişinin adı-soyadı: Gurbet Özcan

Kaynak kişinin doğum yeri: Mardin

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 53

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Gelenekten gelen öğrenme, Mevlithan

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Mardin-Merkez

Kaynak kişinin işi: Mevrit hocası

Görüşme tarihi: 16.10.2021

Görüşme yeri: Kişisel mekân

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Tut Elimden Rabbim Benim (Dini Ağıt)

Öyle bomboş geldim sana

Bakma yüzüm karasına

Multezimin duasıyla (2)

Tut elimden rabbim benim (2)

Eşiğimden tutan eller

Geldim kapına girenler

Tavaf eden tümü millet (2)

Tut elimden rabbim benim (2)

Han köşesi selameti

Aldın kapına rahmeti

Makam İbrahim hürmeti (2)

Tut elimden rabbim benim (2)

Altın olur kapın ile

Arşın yedi katın ile (2)

Tut elimden rabbim benim

Hatamdaki haller ile

Affet diyen diller ile

Bağrı yanık kollar ile (2)

Tut elimden rabbim benim (2)

Derdim ile geldim sana

Yardım etmez misin bana

Canım kurban olsun sana (2)

Tut elimden rabbim benim (2)

Arapça Mevlid

Kaynak Kişi: Gurbet Özcan
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Mardin
Derleme Tarihi: 16/10/2021

Fe tuu aldaar asal vanadi vesel veledi vesel veledi

wakavl ya dar alyavm vin rahu huk ahba bi wa ahbab kalbi firaqu kum

wallah ma kan eala a balivalakina hadha hakım rabiyy dhu al jalali

Mevlid, serbest ölçülü, hicaz makam yapısında ve ilk dört perdenin gelişimi ile seslendirilmiştir. Dar bir yapıda ve motif olarak inici bir şekilde ortaya çıkmıştır.

ونادي أسأل الدار ع فت

أحبابي هوك راحو وين اليوم دار يا وقول

بالي على كان ما والله فراقكم قلبي وأحباب

الجلال ذو ربي حكم هذا ولكن

فردوني ولادي على بيتي على الله تحبون لو حطوا ساع ما واذا ودللوني بيدي خذوا

مشتاقيه إلى مشتاق كل ويجمع يجمعنا وربنا الايام تغمض ما ياربي أوف

النساء وعقم الرجال موت على أسفا يا عيني نور يا اليتيم فذل

فادفوني فهناك الله تحبون صرتو فان محمولات عظامي خذوا

احبابي على وسلمولي الموادي الى بيدي وخذوا

ولادي على بيتي على فردوني البيعة صارت ما واذا

مشتاقيه الى مشتاق كل ويجمع يجمعنا ربنا الايام تنقضي واذا ربي يا اوف ربي يا اوف

Transliterasyonu (Mardin Üniversitesi Arap Dili Edebiyatı Ferhat Demiralp)

Fetūā' āldār easeal wnādy

wqwl yā dār ālywm wyn rāḥw hwk eaḥbāby.

w'āḥbāb qalbiy firāqakum wāllahi mā kāne 'lā bāliy

welakin ḥdā ḥakim rabbiy ḍu ālğlāl.

Ḥdāwā biyādi wādāllwniy wādā mā sā' ḥāṭwā lāw ṭḥbwn Āllah 'lā bāyṭiy 'lā wlādy fārdūniy.

Āwfiyārb,y mātūgmiḍ ālāyām werabunā yğm'nā wyğm' kul mištāq ik ilā muštāqyh.

feḍuli ālyetiyyimm yā nuur 'ayniy yā āsfā 'lā mewtu ālrğāl w'qmi ālnisā' .

Ḥuḍuā 'zāmy meḥmulātun fān širtu tuḥubbune Āllha allah fahunak fadfanuni .

waḥḍwā baidi 'lā ālmwādy weselmuli 'lā āḥbāby

wādā mā šaratālbey'tul fārdunniyye 'lā beyti'lā welādi

āwfiyā rebiy āwf yā rby wādātenqāḍi ālāyām rebbunā yğm'nā weyğm' kul muštāqi 'lā mštāqihi

Yöresel Yazılış

fetuu aldaar 'as'al wanadi waqawl ya dar alyawm win rahu huk 'ahbabi. wa'ahbab qalbi firaqukum wallah ma kan ealaa bali walakina hadha hakm rabiy dhu aljalali. khudhuu biadi wadalaluni wadha ma sae hatawa law tuhibuwn allah ealaa bayti ealaa wiladi firduni. 'uwf yarbi ma tughmid alayam warabana yajmaeuna wayajmae kula mushtaq 'iilaa mushtaqihi. fadhula alyatim ya nur eayni ya 'asafan ealaa mawt alrijal waeaqm alnisa' . khudhuu eizami mahmulat fan sirtu tuhibuwn allah fahunak fadfinuni . wakhudhuu biadi alaa almawadi wasalmuli ealaa ahabbi wadha ma sarat albayeat firduni ealaa bayti ealaa wiladi awf ya rabiy awf ya rabiy wadha tanqadi alayam rabuna yajmaeuna wayajmae kula mushtaq ala mushtaqih

Türkçe Çevirisi

Eve girdim ve sordum: sevdiklerim nerede?

Ve didim ey ev! o sevdiklerim nereye gittiler?

Ey sevgililerim beni bırakacağını düşünmemiştim

Fakat bu yüce rabbin hükmüdür

Eğer allahı severseniz beni evime çocuklarıma geri gönderin

Bu günlerde geçer ve muhakkakki rabbim hepimizi bir yere toplayacak
Yetim rezil oldu

Allah'ı seviyorsanız kemiklerimi alın ve oraya gömün

Allah'ı seviyorsanız beni çocuklarıma ve eşime geri gönderin

Ey rabbim şübhəsiz ki allah hepimizi bir gün toplayacak

Psikanalitik Yorumu: Dini ağıt kapsamında değerlendirebileceğimiz bu ağıtlarda çaresizlik kutsala sığınarak atlatılmaya çalışılmaktadır. Günahlarının çaresizlikten geldiğini ve kurban olarak kefareti ödemek istediğini belirterek Allah'tan kendisini yalnız bırakmamasını talep etmektedir. Kozmolojik olarak arşın yedi katını da belirterek Allah'ın mekânını işaretlemiştir. Bu sayede ulaşılmazlığını ve yüceliğini vurgulamıştır. Arapça mevlidde, teslimiyet ve kutsala sığınma görülmekle birlikte bilinmezliğin verdiği çaresizlik de karşıt tepki ve düş kurma ile gerçekleşmektedir.

LAVO (OĞLUM)

Kaynak Kişi: Hacer Demir
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Mardin/Nusaybin
Derleme Tarihi: 14/08/2021

Wey le min kur ba na Ev dil me cit

Wey le min kur ba na Ev dir ra him Wey le min kur ba na Ev

dil ce lil Wey le min kur ba na Hü

se yin Wey le min kur ba na qib le

te Bi ra ke xwe ye ber la

wi me ya bo

Ağıt uşşak makamı seyrine sahip serbest ölçülü bir biçimde seslendirilmiştir. Makamın genel özellikleri ağıt içinde tekrarlı bölümlerde neva güçlü perdesini tutması ve buradan itibaren karar perdesine inmeden motifin inici seyre sahip olması ile geliştirilmiştir. Uşşak makamı, ilk dört perdesi üzerinden dar bir yapıda ağıt seslendirilmiştir. Okunabilir sadelikte tekrarlı bir ritmik yapıya sahip olması ile ağıt seslendiricinin zorlu bir yorum gücü gerektirmeden duygu yoğunluğunu tamamen hissettirir biçimde ele alabileceği bir özellikte oluşmuştur. Sözel yapı eşitliğinin oluşturduğu güçlü perde, motif tekrarları bölüm sonunda 1 ses aşağı biçimde olacak şekilde düğâh karar perdesinde son bularak bir sonraki bölüme geçiş gerçekleştirilmiş, bu okuma biçimi ağıt sona erene kadar aynı şekilde devam etmiştir.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Hacer Demir

Kaynak kişinin doğum yeri: Mardin/Nusaybin

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 86

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Kendi kendine

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Nusaybin

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 14.08.2021

Görüşme yeri: Kişisel mekân

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Lawo

Weylê min qurbana Evdilmecît

Weylê min qurbana Evdirehîm

Weylê min qurbana Evdilcelîl

Weylê min qurbana Huseyîn

Weylê min qurbana qibletê

Birakê xwe yê ber lawî me yabo

Weylê min qurbana hevalo

Weylê min qurbana çavbelekê bavê mino
 Weylê piçûko
 Weylê oy oy Mihemed Elî

Were wer Mihemed Elî
 Ez bi qurnan bejn û bala bejna me
 Lastîkê qundira me
 Zêrikê saet û zincîra me

Deve wan yasîn û qurana me
 Quran'ina Yasin'ine
 Aliye taet û nimêjê
 De were Mihemed Elî

Te sere xwe danî te hêviyê me qut kirin birayo
 Were wer birayo ez rebena mala axayê bavê xwe yê kurmancî me
 Ez rebena xatûna bave xwe yê kurmancî me
 Lê qibletê çavbelekê bavê minî belav bû yabo

Türkçe Çeviri (Oğul)

Oy ben kurban olayım Abdülmecit'e
 Oy ben kurban olayım Abdürrahim'e
 Oy ben kurban olayım Abdülcelil'e
 Oy ben kurban olayım Hüseyin'e

Oy ben kurban olayım Kible'ne
 Erkek kardeşimin yanındayım baba
 Oy ben kurban olayım arkadaşlara
 Oy ben kurban olayım babamın Karagözlüsüne

Oy küçüğüm
 Oy oy Muhammed Ali

Gel gel Muhammed Ali
Ben kurban olayım boyuna posuna

Kundura ayakkabına
Altın saatine, zincirine
Namaz ve ibadet yanına
Hadi gel Muhammed Ali

Sen gittin bütün umutlarımız yok ettin kardeş
Gel gel kardeş ağa babamın Kürtçe evinin garibiyim
Ben Kürtçe babamın hatununun garibiyim
Benim babamın karagözlü Kible'si dağıldı baba

Psikanalitik Yorumu: Kurban olmak sözü ötekinin kendisinden daha önemli ve değerli olduğunu vurgulamak ve kendisi değersizleştirilerek hayattaki varlığının kıymetsizliğini vurgulamak için kullanılmıştır. “Oy ben kurban olayım Kible’ne” derken kayıp kişinin yönünün mukaddes olduğunu ve kendisinde böyle bir meziyetin olmadığını vurgulamak için söylenmiş olabilir. “Erkek kardeşimin yanındayım baba” diyerek kız çocuklarının erkek için feda edildiği ataerkil toplum yapısının kanıksandığı ve erkek kardeş için feda etme duygusunun yoğun olduğunu vurgulamıştır. “Oy ben kurban olayım arkadaşlara, Oy ben kurban olayım babamın Karagözlüsüne, Oy küçüğüm, Oy oy Muhammed Ali, Gel gel Muhammed Ali, Ben kurban olayım boyuna posuna, Kundura ayakkabına, Altın saatine, zincirine, Quran’ına Yasin’ine, Namaz ve ibadet yanına, Hadi gel Muhammed Ali” sözleriyle de erkek olmanın toplumda önemi belirtilerek, kendisinin kalıpyargılar doğrultusunda hareket etmeye hazır olduğu ve dindarlığın erkek egemenliğine vurgu yapılarak bu uğurda, onlar için ölmenin kutsal olduğu vurgulanmıştır. “Sen gittin bütün umutlarımız yok ettin kardeş, Gel gel kardeş ağa babamın Kürtçe evinin garibiyim, Ben Kürtçe babamın hatununun garibiyim, Benim babamın karagözlü Kible’si dağıldı baba” diyerek de hem dilin hem de dinin tek egemenliğinin erkek gölgesinde olduğu ve onların yok oluşuyla dilin hakimiyeti kadında olmasına rağmen, acının verdiği çaresizliğin söze dökülemeyeceğinden kendilerinde olan dilin de bir anlamının kalmadığını, kutsal olan yönden çıkıldığı çünkü kadının kutsal yönünün olmadığı

düşünülerek dağılmanın ve yok olmanın gerçekleşeceği ciddi bir durumu da yine kadının hem diline hem dinine duyduğu güvensizlikten kaynaklanmış olabilir.

Yaşar Kalafat'ın belirttiği gibi “kurban olurum” ifadesi bir özveri olarak tarafımızca görülmemektedir. Kadının değersizliğini ve erkek karşısında feda edilecek yanını temsil eden ve varlığının değersizliğini gösteren bir ifade olarak görülmektedir. İnsan kurban etmenin tarihçesi de çok eskilere dayanmaktadır. Kız çocuklarının İslamiyet öncesi ve sonrasında da değersiz görülmesinden ötürü kurban edildiği bilinmektedir. Bu ifadenin dile dolanması da bilinçdışı akışın tekrar geri döndürülmesi olarak görülmektedir.

Kurban edilen kişi genellikle topluluk içinde faydasız ve gittiğinde bir boşluk bırakmayacağı düşünülen kişidir. Kadın da bu durumda öyle görüldüğü ve öyle görüldüğünün farkında olan bir algıda olduğu ve bu durumu normalleştirdiği görülmektedir.

DAYIKE EFRİNİ

(Afrinli Annenin Gurbet Üzerine Ağdı)

Kaynak Kişi: Rabia Güngör
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Mardin/Nusaybin
Derleme Tarihi: 14/08/2021

E ze si la va bi qeyn ter kim Na va dest ma la sor u zer kim

E ze li al man ya şe wi ti wer kim bi la li hev ru nen bideste hev bi gi

rin Ay da ye ay da ye ay da ye

We le da yi ka min a kul u ke re xwe der kim Ay xe ri be ay xe ri be ay xe ri be

we le xwa ka min bi la ke ri ki na ne me na

Bi la te ne ji ceh u ge nim

Ağıt uşşak makamı seyrine sahip serbest ölçülü bir biçimde seslendirilmiştir. Makamın genel özellikleri ağıt içinde sıkça üçlemeli ritmik tekrarlı bölümlerde devamlı segâh perdesini tutması ve güçlüde devam eden inici seyir yapması ile oluşturulmuştur. Uşşak makamı ilk 5 perdesi üzerinden dar bir yapıda ağıt seslendirilmiştir. Okunabilir sadelikte tekrarlı bir ritmik yapıya sahip olması ile ağıt seslendiriciye zorlu bir yorum gücü gerektirmeden oluşturulmuştur. İlk tema ve motif oluşumu geliştirilen bölüm olarak ele alınmış ve karar perdesi olan dügâha bağlanmıştır. Ağıt içinde yapısal sözel bölümün finalleri içinde altılamalı ritmik yapıya sahip bir bölüm ve final tekrarları mevcuttur. Her dörtlük, bölüm bitiminin finali havasında seslendirilmiştir.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Rabia Güngör

Kaynak kişinin doğum yeri: Mardin/Nusaybin

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 75

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Annesi

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Nusaybin

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 14.08.2021

Görüşme yeri: Kişisel ev

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Dayîkek Efrînî

Ezê silava bi qeynter kim

Nava destmala sor û zer kim

Ez ê li almanya şewitî wer kim

Bila hayî sûrî tev bihev kin

Bila lihev rûnên bi destê hevbigirin

Ay dayê ay dayê ay dayê

Wele dayîka min a kul û kederê xwe der kim

Ay dayîka mî li xerîbiyê

Ay xerîbê ay xerîbê ay xerîbê

Wele xwaka min bila kerîkî nanê me na

Bila tenê ji ceh û ji genim

Xaka Sûrî ji Almanya çêtirê

Ay dayê ay dayê ay dayê

Xezala mina li beriyê karê

Ez mêze dikim kesekî wê tune

Ne li vî gundî ne

Ay lê xerîbê ay lê xerîbê

Wele min dî li pala li mala palika

Ez ê herim bi mana êgire

Ay lê xerîbê ay lê xerîbê

Wele mala ku dayîka meriv tê tunenebe

Xwenga meriv tê tune

Ay Edûlê yadê Erebê lorê jê çêtire

Lê lê dayîkê bila nehata tava vê Nîsanê

Nebînin vê boza li Çewlîk, Ezircanê

Wele ne tu sileh û ne sekmana

Dayîka min dew kiriye eyara

Tûr daye destê Bêrîvanan

Ay li min ay li min ay limin

Wele hatin van eyd û erefatê va heciyan

Min porkurê ne dê û ne xwenge

Li van der û ciya

Ay li min ay li min ay li min...

Türkçe Çeviri (Afrin’li Annenin Ağıdı)

Selamları tartacağım

Kırmızı sarı mendile saracağım

Yıkılmış Almanya’da sarkıtacağım

Bütün Suriye’yi haberdar etsinler

Oturup el ele versinler

Ah annem ah annem ah annem

Annemin dert ve kederini açacağım

Ah annem yabancılıktadır (yaban ellerdedir)

Ah yaban eller ah yaban eller

Ah kız kardeşim bir parça ekmeğimiz olsun

Sadece buğday arpa olsun

Suriye toprağı Almanya'dan daha güzeldir

Ah annem ah annem ah annem

Ceylanım benim ayrılıklar içinde

Bakıyorum kimsesi yoktur

Bu köyde değıller

Ah yaban eller ah yaban eller

Valla baktım yokuşlarda evler yokuşta

Gideceğim ateş bahanesiyle

Ah yaban eller ah yaban eller

Annesi içinde olmayan ev

Bacısı içinde olmayan ev

Edul anne Lor Arapları bile ondan iyidir

Ah Annem gelmeseydi bu nisan güneşi

Görmeyin bu bozluğunu Bingöl ve Erzincan'ın

Vallahi ne silah var ne cepbane

Annem koymuş ayrıanı yayığa

Vermiş Berivanların eline

Valla geldiler bu Arafat ve Hacılar Bayramı

Ben garibim ne annem var ne kız kardeş

Bu yer ve dağlarda

Psikanalitik Yorumu: Annesinin ve kız kardeşinin kendi topraklarından uzakta ve yalnız olması ağıt yakılmasına ve acıyı yansıtmaya sebebiyet vermiştir. Kişinin onlarla özdeşim kurması ve yaban ellerde çaresizliğin verdiği hüznün ve melankoliyi taşıması söz konusudur. Kendi topraklarında birlikte yiyip-içtikleri en basit yiyeceğin bile çok kıymetli olduğunu “ah kardeşim bir parça ekmeğimiz olsun, sadece buğday, arpa olsun” derken birlikteliğin ve kendi yaşam alanlarında bunu yapmanın önemi ve değeri vurgulanmıştır. Diline, kültürüne yabancı bir yerde yaşamının güçlükleri söylenerek, yabancılığın ötekileşmeyle yani bir nevi yok sayılmakla aynı olduğu vurgusu ağıta yansımıştır. Kendi toprağından uzakta olan yakınları için selamların ne kadar değerli ve umut verici olduğunu da “selamları tartacağım, kırmızı-sarı mendile saracağım” sözünden anlaşılmaktadır. Annesinin yurdundaki zamanını hatırlayarak ayran-yayık yapması ve bunu genç kızlarıyla misafirlere sunması da birlikteliğin ve kültürün bu birlikteliği nasıl geliştirdiğini vurgulamıştır. Annesinin Almanya’da çok yalnızlık çektiğini ve bunun da zorunlu bir göç olduğunu selamları sarmış olduğu “kırmızı-sarı mendilleri yıkılmış Almanya’da sarkıtacağım, bütün Suriye’yi haberdar etsinler, oturup el ele versinler” sözüyle, arkalarından yas tutsunlar anlamında kullanılmış olabilir, çünkü mendil ele verildiğinde ayağa kalkıp halay çekilmek içindir. Oturup mendil almak yas tutarak ağlayıp, gözyaşlarını silmek için kullanılır. Doğduğu yer olan Suriye’ye haber salacağını söylerken bu durumun annesi ve kız kardeşi için çekilmez olduğunu belirtmiştir. Evlerin yokuşta olması da sıkıntının ve özlemin hem zor hem de çetrefilli olduğunu belirtmek için kullanılmış olabilir. Ayrılığın ölüm gibi bir şey olduğunun vurgusu ağır basmaktadır. Kendi topraklarında bir yakınına sitem ederek “Edu anne, Lor Arapları bile ondan iyidir” derken batılı düşüncenin ötekileştirme ve izole etme konusunda çok katı olduğu vurgusu yapılmıştır. Kendi topraklarında evlerine bakarak, annesi ve kız kardeşinin özellikle bayramlarda olmaması onda derin bir hüznün yaratmıştır. Kendi topraklarında, kendi yakınlarının olmadığını görmek, büyük bir yıkımın hem kendi içinde hem de çevreye yansıtılması ile olmayanların yüceltilmesi de söz konusudur. Öncelikle, yansıtma mekanizması kullanılmıştır. Yansıtma, içsel

yaşanan sürecin dıştan geliyor gibi yorumlandığı mekanizmadır. Örneğin beklenmedik bir sevgi nesnesi kaybının yarattığı şok etkisi altında olayın nesnel unsurlarını yadsır ve gerçekliğin tahammül edemediği olgularının yerine kendi ürettiği, istediği bir hezeyan oluşumunu koyar (Freud, 2011: 62).

İlkel idealizasyon (kendisinin kontrol edebildiği ve kendi dışında bir kontrol gücünün olmadığı ile ilgili bir savunma mekanizmasıdır) ve düş kurma mekanizmalarının da işlediği bir ağıttır. Ayrıca psikolojide dehşet yönetimi kuramı açısından da ağıt incelenmeye müsait görülmektedir. İnsanlar neden benlik saygısına ulaşmayla bu kadar çok ilgilenmektedirler? İnsanlar neden bu denli ısrarla kendi kültürel inançlarına bağlanmakta ve kendilerinden farklı olanlarla birlikte yaşamakta zorlanmaktadırlar?

Kuram bu iki temel soruya ölüm korkusu temelinde cevap bulmaya çalışmaktadır. Kurama göre, ölüm korkusunun yol açtığı dehşet duygusunu yönetme ihtiyacı, insanları benlik saygısı kazanmaya ve kültürel dünya görüşlerine bağlanmaya yönlendirir. Kurama göre, ölüm düşüncelerinin erişilebilirliği farkındalığın dışına itildiğinde, sembolik sistem devreye girer ve benliği koruyan çeşitli inançlar, yani kültürel dünya görüşleri harekete geçer. Bu sosyal kimlik, bir yandan bireye bir aidiyet duygusu, kolektif benlik saygısı ve sosyal destek sağlarken, diğer yandan dini değerleri tehdit eden dış-gruplara karşı önyargılı tutumları ortaya çıkarır (Saroglou, 2011: 1325, 1327, aktaran; Alparslan, 2021). Varoluşçu psikanaliz açısından ağıtlar, önemli kişi ve tanımlar, ağıt metnine yansıyan yönleri (yabancılaşma, atılmışlık, yalnızlık, bunaltı vs) pesimist yaklaşım (karamsarlık) gibi duyguları, Karabulut, psikanalitik edebiyat kuramı kapsamında açıklamıştır. Sanat eserinin oluşma nedenini, insanın ölüm karşısında geliştirdiği bir savunma mekanizması olarak görmektedir.

LORİ
(Ağıt Ninni)

Kaynak Kişi: Mehmet Seida
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Şanlıurfa
Derleme Tarihi: 10/02/2020

Lo ri lo ri bı ra lo ri lo ri lo ri xe lil lo ri lo ri lo ri ke ko lo ri u

Bes ta lu ge li ras te yo we le di go pi ranya xor tanlı pe te yo bi re mi ri dey we ti qu çe yo

We le des ti a ve ti de man çe yo Beh we di ka de man çe ber çe mi ti ket er de yo Xeli ke mi ne de lal hal ja ne yo

Lori lori bıra lori, lori lori Xelil lori
Lorî lorî keko lori
Bestelûgê li rastê yo
Wele digo piraniya xortan li pê têyo
... xwe avêti pey qûçê yo
Wele destavêti demançe yo
Bêxwedîka demançe
Li ber çemiti ket erdê yo
Xelikê minê delal hay jê nêyo
Wele rahîşt qutika serê rêyo
Wele qasî sekini bi qutê yo
Wele digo wez çibikim
Hesinê sare deng jê nêyo
Were keko were bıra
Kekêm kuştin bi kevira
Dor jê girtin bi şerî û bi kevira
Wele dest û lingê birayê min
Girêdane wek esîrê dest gawira
Lêlêlêlê lê Hedlanê
Lêlê tu rûşê rûhesanê
Wele digo tu bûy sebaba
Xelilê Hemo dilê Kurdistanê

Ağıt uşşak makamı seyrine sahip serbest ölçülü bir biçimde seslendirilmiştir. Makamın genel özellikleri ağıt içinde sıkça üçlemeli, ritmik tekrarlı bölümlerde devamlı segâh perdesini tutması ve güçlüde devam eden inici seyir yapması ile oluşturulmuştur. Motif yapısı içinde giriş bölümünden itibaren temanın kesin hatları ve motif oluşumu, özelliklerindeki ana hattın tekrarlanması ve üçlemeli ritmik olarak belirlenmiştir. Ağıtın yürüyüş ve gelişim özellikleri genel olarak inici seyirdedir. Uşşak makamı ilk dört perdesi üzerinden dar bir yapıda ağıt seslendirilmiştir. Okunabilir sadelikte tekrarlı bir ritmik yapıya sahip olması ile ağıt seslendiriciye zorlu bir yorum gücü gerektirmeden oluşturulmuştur.

Kaynak Kişi Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Mehmet Seida

Kaynak kişinin doğum yeri: Şanlıurfa

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 76

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Gelenekten, Dengbej

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Şanlıurfa

Kaynak kişinin işi: Çiftçi

Görüşme tarihi: 10.02.2020

Görüşme yeri: Kişisel mekân

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

-Strana ser Xelîlê Hemo ye. Bi awayeke bêbextî ew dikujin...

-Xelîlê Hemo adında biri üzerine söylenen bir ağıttır, türkü biçiminde söyleniyor.

Lori

Lori lori bira lori, lori lori Xelîl lorî

Lorî lorî keko lori

Bestelûgê li rastê yo

Wele digo piraniya xortan li pê têyo

... xwe avêtî pey qûçê yo

Wele destavêtî demançê yo

Bêxwedîka demançê

Li ber çemitî ket erdê yo

Xelîkê minê delal hay jê nêyo

Wele rahîşt qutîka serê rêyo

Wele qasî sekinî bi qutê yo

Wele digo wez çibikim

Hesinê sare deng jê nêyo

Were keko were bira

Kekêm kuştin bi kevira

Dor jê girtin bi şerî û bi kevira
Wele dest û lingê birayê min
Girêdane wek esîrê dest gawira

Lêlêlêlê lê Hedlanê
Lêlê tu rûreşê rûhesanê
Wele digo tu bûy sebeb

Türkçe Çeviri (Ninni)

Nenni nenni Halil nenni
Nenni nenni abim nenni

Besteluk düzlüktedir
Valla diyorlar gençler sürüyle ardına vermişler, kendini taşlığa atmıştır
Valla elini tabancaya atmış
Tabanca yanından kayıp düşüyor

Elinden kayıp düşüyor
Halilimin haberi olmuyor
Valla artık yola çıkıyor
Ne yapayım demir soğuktur, ses vermiyor

Abim gel, kardeşim gel
Abimi öldürdüler taşlarla

Etrafını sardılar, kendir ve taşlarla
El ve ayağını bağladılar, abimin şeritlerle
Gavurun elindeki esir gibi
Be hey Hedlan seni baxtsiz kadın
Diyorlar ki sen sebep olmuşsun Halilê Hemo'nun ölümüne

Psikanalitik Yorumu: Trajik bir sosyal olayın hikâyeleştirilerek ağıtta aktarımı söz konusudur. Ağıt'ın ninni olarak bir erkek tarafından aktarıldığı tek örnektir. Hem ninni hem de ağıt, kadın aktarımı olarak literatürde gösterilmiştir. Kaynak kişimiz ninniye bir kadından öğrendiğini ve bu kişinin adı söylenmeyerek Halîle Hemo'nun kız kardeşi olduğunu belirtmiştir. Abisinin ölümüne yengesinin sebep olduğunu söyleyerek yengesini yalancılıkla suçlamış ve artık eşinin olmamasından ötürü de bahtsız olarak göstererek yine de onun için üzüldüğünü belirtmiştir. Yansıtmalı özdeşim kurduğu görülmüştür. “Ne yapayım demir soğuktur ve ses vermiyor” sözüyle kaybın geri gelmeyeceğine ve cesedinin soğuduğuna yorumlanabilir. Cesedin soğuması failin kim olduğunun anlaşılması ve içlerinin de faile karşı soğuduğuna delalettir. Fail akraba olduğu için de üzgün ve çaresiz oldukları anlaşılmaktadır. Ambivalan duyguların bir arada olduğu ve özdeşim kurularak yansıtılan bu ağıt ninnide ayrıca, toplumsal gerçeklik kuramının da etkili olduğu görülmüştür. Melodik olarak ara seslerde dolanması, ağıt yakanın öfkeli olmadığını ve durumu kabullendiğini göstermektedir.

AFRİN KADINLARI
(Kolektif Ağıt)

Kaynak Kişi: Şerife Altun
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Şanlıurfa
Derleme Tarihi: 10/02/2020

Min go ez e di nim ez ew da lm ez xwe bı şew ti nim

lo lo mingo zılım çi gi ra ne Ma la xwnga min li gi re zehf pe

ri şa ne migo ma la kekemin dihev duman mi go ka ko were tuyi teni fetalı

Ke ko ke çi ka te he çü çi ke na ze we ci ye he çü çi ka na ze we ci ye

ye

4 zamanlı 4/4 lük sofyan usulünde ve hicaz hümayun makamındadır. Genel yürüyüş ve ezgi dinamikleri paralel bir şekilde sekvensli inici bir yapıda seslendirilmiştir. Makam özelliklerine göre giriş kısmından itibaren ezgi motif şekillenmesi hüseyini güçlü

perdesinden sekileme yoluyla inerek ikinci motif yapısında 4 ölçülü bir düğâh karar perdesine inmesi ile oluşturulmuştur.

-Ev bûyerek li dora Zaxo de qewimiye. Di wê bûyerê de kesekî bi navê Îsmâîl bi awayeke wehşî tê qetilkirin. Xwişka wî Fatê li ser birayê xwe dilorîne vê zêmarê...

-Bu Zaxo dolaylarında yaşanan bir olay üzerine yakılan bir ağıttır. Bu olayda İsmail adında biri öldürülüyor. Fate bacısı onun üzerine bu ağıtı yakıyor.

Xwişka wî Fatê li ser birayê xwe dilorîne

Min go ez ê dînim, ez evdal im, ez xwe bişewitînim
Lolo min go zilim çi giranee

Mala xwnga min li gir e zehf perîşane
Mi go mala kekê min dihevdu man
Mi go kako were tuyî tenî fetalî

Keko keçika te hê çûçike nezewciye
Min go ez qurbana Îsmalê birayê xwe bim
Ew perîşan kirine li girê Zaxo tu kirine

Mamik bira wî nabîne
Mi go Fata xwengê çima nayî
Em ê biçin cem mamik birayê xwe

Rica bikin biçin lê bigerin
Lolo fato ez ê ji niha de heta sibeyê ketime rêya Zaxo
Li çoltera Zaxo li şopa kekê xwe geriyam

Xelkê gotin xwengê tu yê here tu nabînî kîja newal de
Min go belkî qelbê kekê min êşaye
Îçlikê kekê minî di xwîna sor de maye

Min got were rûne birîna xwe bikewîne
 Serê min bi qurbano keko kekê min kuştine
 Maye di gola xwînê de...

Min ne şîve ne taştê yooo
 Şala serê xwe bişewitînim mamik bira ax bira biraaa

Türkçe Çeviri (Afrin Kadınları (Kolektif Ağıt)

Ben deliyim ben Abdalım, ben kendimi yakayım
 Ben dedim zulum ne ağırdır

Ablamın evi kalabalıktır ve çok perişandır
 Abimin evine şivan düşmüş kargaşa var
 Dedim abi gel sen daha çok gençsin, filinta gibisin

Abimim kızı henüz çok küçük, henüz bekârdır
 Ben dedim abim İsmâile kurban olayım
 Mamik abim onu bulamıyor

Biz gidelim Mamik abimize
 Rica edelim, gidip arayalım
 Fatma bacım sabaha kadar Zaxo dağında yürüdüm

Zaxo dağında abimin izini aradım
 Bana diyorlar git evinde kal
 Abini bu çöllerde bulamazsın

Dedim belki abimin kalbi durmuştur
 Abimin kalbi durmuş, gömleği kanlar içinde
 Ben dedim, gel otur yaramızı saralım

Başım kurban olsun abime, abimi öldürmüşler
 Gölde kan içinde kalmış
 Ne kahvaltımız kaldı ne akşam yemeğimiz

Artık yaşam benim neyime abim gitti!
 Kafamdaki yazmayı yakayım, ah abim ah abiiiiim

Psikanalitik Yorumu: Kadının isyanı ve yerine koyma mekanizmasının işlediği bir ağıt türüdür. Hikâyeden anlaşılacağı gibi olay bir çatışma sonrası abisinin öldürülmesiyle son bulmakta ve kadın olayı duyar duymaz olay mekânına gitmekte fakat abisini bulamamaktadır. Afrin kadınları tarafından söylenen anonim bir ağıttır. İsmail geride küçük bir kız çocuğu bıraktığı için genç yaşta öldüğü belirtilmektedir. Genç yaşta ölümler için kabullenmenin zor olduğu ve buna neden olanlara ilençlerde bulunulduğu bilinmektedir. Çatışmanın olacağını önceden bilen abla, kardeşine gitme demesine rağmen gittiğini belirtmiş fakat engel olamadığı için bir suçluluk psikolojisine girdiği düşünülmektedir. Çatışmada ölen başka birilerinin olduğu ve birlikte şivan (yas) ettikleri “gel birlikte yaramızı saralım” sözünden anlaşılmaktadır. “Ne kahvaltımız kaldı ne de akşam yemeğimiz” derken de yas sürecine girdikleri söylenebilir. Psikanalitik savunma mekanizmalarından; özdeşleşme, yansıtma, yüceltme, İnkâr gibi mekanizmaların kullanıldığı görülmektedir. Kadın söylemlerinin duygusal yoğunluğu, saldırganlık güdüsünün baskılanması sonucu yön değiştirerek telafi etme ve yüceltme gibi savunma mekanizmaları aracılığıyla sosyal kabul görme başta olmak üzere işlevsel yönleri olan sanatsal yaratımlara dönüşebilmektedir. Melodik yapının ağıtta söylenen isyan vurgusuna karşılık, sakin ve kabullenilmiş bir yapıyla ifade edildiği lirik bir aktarım söz konusudur.

Ölen Kızına Ağıt

Kaynak Kişi: Gule Yılmaz
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Şanlıurfa/ Kısas Köyü
Derleme Tarihi: 22/10/2021

Hey aga lar da pa sa lar da ben bu der din han gi si ne de ya na yum ya na yum
ya na yum ya na yum ya na yum ya na yum yi tir dim ak lı mı
da gö ren ol ma dı ol ma dı ol ma dı ol ma di a man a man hey
per va ne ler gi bi de yan dım tu tus tum yan dım tu tus tum da alan ol ma di
le le di le di le di le ley kan yü rek te böy le si ne ka rı p per de mah le si ne fa kir le
rin mah le si ne di le le di le le ley

Ağıt, serbest ölçülü ve Hüseyini makam seyrinde gerçekleştirilmiştir. Ağıt içinde gerdaniye perdesinden başlayarak çıkıcı seyrinde gelişim göstermesi geniş bir ses aralığında okunduğunu göstermektedir. Ağıt içinde sözel yapılar yedi ölçüden sonra değişip tekrar ana yedi ölçü yapısı ele alınarak oluşturulmuştur. Ritmik unsurlara bakıldığında ise genel ağırlıklı üçlemeli motif yapıları göze çarpmaktadır.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Gule Yılmaz

Kaynak kişinin doğum yeri: Şanlıurfa /Kısas köyü

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 78

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Gelenekten gelen öğrenme, Türk Alevi

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Şanlıurfa/Kısas köyü

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 22.10.2021

Görüşme yeri: Kişisel mekân

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

İki çocuk sahibi olan Gule Yılmaz, doğduğundan bu yana bu köyde yaşamaktadır. 20 yaşında dul kaldığını ve evlenmediğini söyleyen kaynak kişimiz, kızının ölümünden sonra kısmi felç geçirmiş ve yürüyememiştir. Kanserden hayatını yitiren 55 yaşındaki kızının 6 çocuğu olduğunu ve annesiz kaldıkları için çok üzüldüğünü, kendisinin de hem maddi durumu hem de sağlığı elvermediği için gidip torunlarını göremediğini dile getirerek ağlayıp çok üzüldüğünü ve acı çektiğini aktarmıştır.

Ölen Kızına Ağıt

Hey ağalar da paşalar da ben bu derdin hangisine de yanayım

Yanayım yanayım yanayım yanayım....

Yitirdim aklımı gören olmadı olmadı olmadı...

Aman aman eyyyyyy

Pervaneler gibi yandım tutuştum yandım tutuştum da alan olmadı

Alan olmadı alan olmadı le le dile le le dile le le dile leee

Kan yürekte böylesine karip perde mehlesine

Fakirlerin mehlesine dile le dile le dile leyyyyyy

Valla burda da bir fakir ölmüş fakir ölmüş

Kimse de gelmi yasına limeney ley liminey ley

Liminey ley liminey leyyyyyy

Aman aman nasıl ayrılalım da senin katından

Gönül olsan da sarmiyor muhabbeti de muhabbeti de

Ol süpür silende inayeti de inayeti de

Eren saçıyor seher yelleri yelleri yelleri yelleri
 Sen seher yelisen de yeller başısan yeller başısan

Toprak ekili de gerdan üşüsen gerdan üşüsen
 Bir yerden bir yere de selam taşısan

Götür selamımı da sen seher yeli sen seher yeli
 Le lıminey le limeney le liminey....

Aşınadır da deli gönül aşınaaa aşınaa
 Bu gözlerinde döner gözlerimin yaşına

Değirmenler de döner gözlerimin yaşına yaşına yaşına
 Tabutum da sermişler musalla taşına taşına taşına

İndim içinden göğnüm yardan ayrılmaz ayrılmaz ayrılmaz
 Le lımın le lımın le lımın le lımineyyyyy ahh
 Le lımın le lımın acı payanda bağımızı süreydi

Ayrılık şerbeti de zehirden acı zehirden acı zehirden acı oyyyy
 Düştüm de toynasında yüzbin kılıcı yüzbin kılıcı

Ölmüşüm de göynüm yardan ayrılmaz ayrılmaz ayrılmaz eyyyy
 Lıminey lıminey ley lıminey leyyyyy...

Yola da yolladım seni yollar da yormiya seni
 Lımeney le lıminey le

Acep o gün de olur mu olur mu?
 Bir daha görem seni bi daha görem seni
 Lıminey le lıminey lıminey lımın lıminey leyyyy

Gel gel otur da sen de benim yanıma yanıma
 Ğon iğnesinden datlıdır eli de beni pişirin canıma canıma
 Öldür eli de batır benim kanıma kanıma kanıma eyyyy ahhh ah

Kolyesine de dost elleri kınalı kınalı kınalı oy oyy oyyy
 Ay le le le le le le verem midir ben de seni bazari bazari

Ala gözde da kaldı benim nezerim nezerim
 Yol üstüne de ben de kaldırayım mezeri mezeri
 Giden gelen de ah vah desin de ağlasın ağlasın ağlasın

Atı olan da atına biner atına biner
 Yari güzel olanın da başına döner başına döner
 Le lımın le lımıııııııı

Valla o yar hasta benden kar ister kar ister
 Dağları dolaştımda ben de kar bulamadım kar bulamadım
 Le lımın le lımın le lımıııııııı

Bu dere de buz bağladı buz bağladı
 Dibi de nergiz bağladı da nergiz bağladı
 Le lımın le lımın le lımıııııııı

Beni de bir gelin vurdu gelin vurdu ahhhhh ah
 Yaramı da kız bağladı kız bağladı kız bağladı oy oyyyy
 Aman aman aman aman aman aman aman aman aman
 Amaaaaaaneyyyy

Erzurum dağları da kar ile boran kar ile boran
 Aldı yüreğimi de valla derd ile verem derd ile verem
 Olsaydı da bir kurşun kalem bir kurşun kaleeeem
 Yazardım da ben o katibe gönderirdim dile dile dile dile

Dile dile dile dile dile dile dile...

Aman aman uzundur hayın zaman uzundur

Ben de bu yavrumdan ayrılalı ayrılalı

Gitti bir zamana döndü aman aman aman aman aman aman

Psikanalitik Yorumu: Yoksul ve kayıptan ötürü yoksunluk yaşayan ağıtçı, sosyal çevresine kendisini anlamadıkları ve yardım etmedikleri için sitemde bulunuyor. Acı çekmekten aklını yitirmesi ve pervaneler gibi yanması öteki tarafından görülmemesi, acısının büyümesine sebep olmuştur. Kendini yalnız ve kimsesiz hisseden ağıtçı, seher yeli ile selamını kayıplarına iletmede ve kozmik güçlerden medet ummaktadır. Ayrılık şerbetinin zehirden acı olması ve ona rağmen içmek istemesi, kayıplarına böylece kavuşacağına dair bir umudu taşıdığı gibi hayatta bir umudunun kalmadığını belirtmek için de söylenmiş olabilir. Yoksulluğun verdiği etkiyle mezarlığın bilinmeyen uzak bir yerde olması kaybına kimsenin üzülmeyeceğini düşündürmekte ve yol kenarına mezarını yapıp gelen gidenin “ah vah” edip ağlayarak kaybının farkında olmasını sağlamak istemesi, aslında kendinin yoksunluğunun görülmesini istemesi olarak görülmektedir. Bulunduğu toplum içinde kendini değersiz hisseden ağıtçı, bunun farkedilmesini de istemekte ve unutulmaktan, yok sayılmaktan korktuğunu da göstermektedir.

İkinci ağıtta “atı olan atına biner ve sevdiği varsa etrafında döner” söyleminde dönmenin inançsal bağlamına değinmiştir. Kutsala gönderme yapılan bu ifadede yalnızlığın ve yalıtılmışlığını da vurgulamak istemiş olabilir. Sevdiği kişinin kendisinden olmazı istemesi ve kendisinin onu gerçekleştirmeye çabalaması ama başaramamasının verdiği kompleks durum, daha sonra başka bağlantılarla bastırılmaya çalışmış olduğu, “yerini alsaydım ve elime kurşun kalem alıp derdimi elemimi yazardım” ifadesinde, “sözlü ifadeden yoksunum, yazarak ifade etseydim” demektedir. Okuma yazması olmayan ağıtçı kadının bu durumun da kendisinde ukte kaldığını belirtmek istemiş olabilir. Ya da söze dökemediği sıkıntılarını yazarak anlatabilme ihtimalini düşlemiş olabilir. Bilinmez bir zamana yitirdiği yavrusunu yollayan kaynak kişi, ölümü anlamlandırma noktasında sıkıntı yaşadığını ve korktuğunu da hissettirmektedir.

Ah Ben Ölem

Kaynak Kişi: Gülçin Narin
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Şanlıurfa/ Kısas Köyü
Derleme Tarihi: 22/10/2021

Ye ter oldu uykular dan u ya na mi yam u ya na mi yam

5
Bir dertgördüm buna da da ya na mi yam ah ben ö lem
Gur bet el de bu na da da ya na mi yam ah ben ö lem

9
da ya na mi yam Yü rü ye yü rü ye git tim e vi me git tim
da ya na mi yam

13
kö yü me ba bam da yok kar da şa da gü ve ne mi yem

17
Ah ben ne dem gü ve ne mi yem

Ağıt serbest ölçülü ve Uşşak makam seyrine göre seslendirilmiştir. Ağıtta iki farklı tema kullanılmıştır. Altı sözel bölümün yer aldığı kısım ağıtta giriş bölümünü oluşturmakta ve 1. bölüm olarak yer almaktadır. 2. bölüm ise temanın tamamen değiştiği ve farklı bir okuma biçiminin ele alındığı kısmı oluşturmaktadır. Her iki bölümde inici bir motif yapısında bu güçlü etrafında gelişmektedir.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Gülçin Narin

Kaynak kişinin doğum yeri: Şanlıurfa /Kısas köyü

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 82

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Gelenekten gelen öğrenme, Türk Alevi

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Şanlıurfa/Kısas köyü

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 22.10.2021

Görüşme yeri: Kişisel mekân

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Ah Ben Ölem

Yeter oldi da uykulardan uyanamıyam, uyanamıyam

Bir dert gördüm buna da dayanamıyam

Ahh ben ölem dayanamıyam

Gurbet elde buna da dayanamıyam

Ah ben dayanamıyam

Yürüye yürüye gittim evime, gittim köyüme

Babam da yok kardaşa güvenemiyem

Ah ben ne edem güvenemiyem

Yürüye yürüye gittim köyüme, gittim evime

Babam yok kardaşa da güvenemiyem

Ah ben ölem güvenemiyem

Geceleri yatamıyam sancıdan ne edem sancıdan

Gündüzleri duramıyam acıdan

Ah ne edem acıdan

Fayda yoktur kardaş ile bacıdan ne edem bacıdan

Bunların yanına da sığınamıyam

Ah ben ölem sığınamıyım

Fayda yoktur kardaş ile bacıdan ne edem bacıdan

Bunların yanına da sığınamıyam

Ahh sığınamıyam

Yüreğimi sardı da bir acı keder, bir acı keder

Anacüğüm yavrum nereye gider, bilmem ne eder

Bilmem yazılan ne bilmem ki ne kader, bilmem ki kader

Ben kendimi bir yerlere savuramıyam ah savuramıyam
 Bilmem yazılan ne bilmem ki ne kader, bilmem ki kader
 Ben bir yerlere savuramıyam ah ben savuramıyam

Ulan yalan dünya sana geldim geleli
 Neyi verdin bana neyine güvenem

Bir sevdiğim vardı bak eller aldı
 Ulan kalles kalles dünya neyine güvenem
 Bir sevdiğim vardı bak eller aldı
 Ulan zalım zalım dünya neyine güvenem

Ettin beni bu dertlere mâhkum
 Çektirdiğin acılar benim hakkım mı?
 Başımdan aldırdı benim aklımı
 Ulan kalles dünya senin neyiye güvenem

Basımdan aldırdı benim aklımı
 Ulan zalım dünya dünya senin neyiye güvenem
 İnan sana geldiğime pişmanam
 Çileli ızdıraplı benim her yanıam

Kahpeliğin zehreyledi bu canı
 Ulan kalles kalles dünya neyine güvenem
 Kahpeliğin zehreyledi bu canı
 Ulan zalım zalım dünya neyine güvenem

Psikanalitik Yorumu: Genç yaşta babasının isteği üzerine kendisinden 20 yaş büyük bir adamla evlendiğini ve henüz 13 yaşında olduğunu aktaran kaynak kişimiz, dertten acıdan muzdarip sürekli türkü ve ağıt yaktığını belirtmiştir. Bu ağıtta da hayattan zevk almadığını ve kimseye güvenmediğini aktararak melankolik ruh halinden dem

vurmaktadır. Gece yaşadıklarını düşünerek fiziksel rahatsızlık yaşadığını ve uyuyamadığı, gündüz de çektiği acılara sarılarak yerinde duramadığını aktararak hayata karşı karamsar bir tutum içinde olduğunu göstermektedir. Babasının olması durumunda belki kendine sığınabileceğini fakat olmamasından kaynaklı bacı ve kardeşe güvenip sığınamadığını belirtmiştir. Daha sonraki sözlerde oğlunun ölümüne ve kendisindeki yoksunluğa değinerek “anneciğim yavrum nereye gider bilmem ne eder” diye ölen annesiyle haberleştiği görülmektedir. “Ben kendimi bir yerlere savuramıyorum” derken de anne ve babasının yanına varamayacağını fakat evladını gözetmesini istediğini seziyoruz. Kadere yükleme yine çaresiz kaldığının ve zayıf düştüğünün göstergesi olarak söylemde yer almıştır. “Yalan dünya, kalles dünya” nitelemeleri yine acıyı yansıtma mekanizması olarak görülmektedir. “Neyine güvenem” diyerek karamsar ve diğerlerine güvenme bozukluğunun olduğunu ve savunma kalkanı olarak bunu kullandığını göstermektedir. Hayal kırıklığına uğramamak ve eski acılarını tekrar yaşamamak için ilişkileri kesmek, kendine güvensizliğinin de belirtisi olarak görülmektedir. Çekilen acıların hakkı olmadığını ve aslında çok umutlu olduğunu ve hayal edemediği kadar kötü bir yaşantının kendisine reva görülmesiyle katı ve güvensiz olduğunu hissettirmektedir.

AĞIT HALAY

Kaynak Kişi: Anonim
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Şanlıurfa
Derleme Tarihi: 06/03/2021

Vokal 1

Mı ro_ tē ji Du ho_ kē ha ye be go tē ji Du ho_ kē Mı ro_ tē ji Du

Vokal 2

V 1

ho_ kē ha ye be go tē ji Du ho_ kē

V 2

Mı ro şûr gi re_ da ha ye ber da ser_ ho_ kē

V 1

V 2

La şê_ mî_ rê Xer_ za ha ye ma ye li ber_ tey ro_ kē

(Vokal-1)

Mıro tē ji Duhokê hay bego tē ji Duhokê
Mıro tē ji Duhokê hay bego tē ji Duhokê

Mıro şûr girêda berda ser
Laşê mîrê Xerza maye li ber teyrokê

Mıro tē ji Zapê wo bego tē ji Zapê wo
Mıro tē ji Zapê wo bego tē ji Zapê wo

Mıro şûr girêda berda ser newqê wo
Laşê mîrê Xerza maye li ber berfê wo

(Vokal-2)

Mıro şûr girêda berda ser
Laşê mîrê Xerza maye li ber teyrokê

Mıro tē ji Zapê wo bego tē ji Zapê wo
Mıro tē ji Zapê wo bego tē ji Zapê wo

Mıro şûr girêda berda ser newqê wo
Laşê mîrê Xerza maye li ber berfê wo

Buselik makamında ve nim sofyan (2/4) usulünde halay formatında söylenmiştir. Çift vokal olarak ağıt seslendirilmiştir fakat tek sesli yapıdadır. Ses aralığı çok dar olan bir ezgisel yapısı vardır. Halay olmasına rağmen ağır bir ritimde okunmuştur.

Miro Duhokê

Mîro tê ji Duhokê hay bego tê ji Duhokê

Mîro tê ji Duhokê hay bego tê ji Duhokê

Mîro şûr girêda berda ser(ev peyv nehat fêm kirin)

Laşê mîrê Xerza maye li ber teyrokê

Mîro şûr girêda berda ser(ev peyv nehat fêmkirin)

Laşê mîrê Xerza maye li ber teyrokê

Mîro tê ji Zapê wo bego tê ji Zapê wo

Mîro tê ji Zapê wo bego tê ji Zapê wo

Mîro şûr girêda berda ser newqê wo

Laşê mîrê Xerza maye li ber berfê wo

Mîro şûr girêda berda ser newqê wo

Laşê mîrê Xerza maye li ber berfê wo

Türkçe Çeviri (Duhok Ağası- Ağıt Halay)

Mir Duhoktan geliyor hey Bey Duhok'tan geliyor

Mir Duhoktan geliyor hey bey Duhok'tan geliyor

Mir kılıç kuşandı(bu sözcük anlaşılmadı)

Xerza Mirinin bedeni dolunun altında kalmış

Mir kılıç kuşandı(bu sözcük anlaşılmadı)

Xerza Mirinin bedeni dolunun altında kalmış

Mir Zap'tan geliyor, Bey Zap'tan gelir

Mir Zap'tan geliyor, Bey Zap'tan gelir

Mir kılıç kuşandı, beline doğru sarkıttı

Xerza Mirinin bedeni kar altında kalmış

Mir kılıç kuşandı, beline doğru sarkıttı

Xerza Mirinin bedeni kar altında kalmış

Psikanalitik Yorumu: Ağıt halay olarak seslendirilen bu ağıtta; Irak bölgesinin bir şehri olan Duhak'ta kar altında ölen bir önemli şahsiyetten söz ediliyor. Fiziksel özellikleri ve yiğitliği gözler önüne serecek bir betimlemeyle ölümünün bir kahramana yakışmayacak şekilde olmasına sitem edilerek ve bu durum bedensel hareketlere de yansıtılarak isyan dile getirilmiştir. Önemli şahsiyetin kendi kültürlerindeki önemli bir değer olduğu, kılıç kuşanması ve beline doğru sarkıtması ile önemli nitelikleri önemsenerek ve yüceltilerek aktarılmıştır. Bu varlığın bölge kültüründeki önemi her satırda vurgulanarak ve tekrarlanarak ölümünün aciz bir şekilde olmasına dayanamadıkları görülmüştür. Kahramanın Zap'tan gelmesi son görüldüğü an olarak hafızalarda yer etmiş ve kahraman ölümüyle değil o görkemli gelişiyile hatırlanarak ağıt son bulmuştur. Irak bölgesine akan bu su, bölge kültüründe akan ve durmayan bir yaşam kültüne de yol açmış olabilir. Ölümün son olmadığı, başka bir yerde devam edeceği ve kahramanın sonsuza kadar yaşayacağı düşüncesiyle söylenmiş olabilir. Bu söylemde hem ölümü, yok olmayı inkâr etme hem de çocukça bir fantezi kurularak mutlak yokluğu reddetme söz konusudur.

Dağlara Çıkarsın Gelin

Kaynak Kişi: Nadir Keskin

Derleyen ve Notaya Alan : Songül Çakmak

Derleme Yeri: Gaziantep

Derleme Tarihi: 18/10/2021

Dag la ra çı kar sın ge____lin____ yol la ra ba kar sın ge____lin____ de di ler ki____

6
memed öl müs ken di ni vu rar sın oy oy oy____

Ağıt Türk Aksağı usulünde, Uşşak makamında seslendirilmiştir. Motif iki ölçülü yapıdadır. Bütün seslendirme boyunca motif tekrarı oluşturularak seslendirilmiştir. Neva güçlü perdesi bütün ağıt boyunca motif karakterini oluşturmaktadır.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Nadir Keskin

Kaynak kişinin doğum yeri: Gaziantep/Yavuzeli

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 1966/56 yaş

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Gelenekten öğrenme, Çepni Alevisi

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Yavuzeli ilçesi-Yukarı kayabaşı köyü

Kaynak kişinin işi: Çiftçi

Görüşme tarihi: 18.10.2021

Görüşme yeri: Kişisel mekân bahçesi

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Dağlara Çıkarsın Gelin

Dağlara çıkarsın gelin

Yollara bakarsın gelin

Dediler ki Memed ölmüş

Kendini vurasın gelin oyyy oy

Psikanalitik Yorumu: Erkek olan ağıtçı iyi bir şekilde saz çalabilmiş fakat söz söylemede zayıf olduğu gözlenmiştir. Ağıtın kadın işi olması saz çalmanın erkek meziyeti olması dolayısıyla müziğin cinsiyet üzerindeki etkileri de bu aktarımda etkili olmuştur. Ağıtı besteleyerek fakat ezgisel yönüne ağırlık vererek aktarmıştır. Eşinin arkasından bir kadının tek başına zayıf olduğunu ve yaşayamayacağını bu ağıtta dile getirerek, ataerkilliğin toplum üzerindeki etkilerini kısa olan bu dürtlükte aktarmıştır.

NELER GÖRDÜM ZALİM ELİNDEN

Kaynak Kişi: Türkan Ana
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Gaziantep/ Kazıklı Köyü
Derleme Tarihi: 18/10/2021

He le ne re de _____ gör düm za lım se nin yū zū nū _____ dı _____ le _____ dı le

5
_____ ne o la cak _____ za man o lur sa o kö ye _____ ge lir _____ sen _____

9
_____ dı le dı le ne o _____ la _____ cak _____

Serbest bir yapıda ve Uşşak makamında seslendirilmiştir. Güçlü seyirde ve çıkıcı bir motif yapısına göre ortaya çıkmıştır. Ritmik unsurların tekrarı sıkça dile getirilmiştir. Neva güçlü perde kalışları seslendirmede oldukça kullanışlıdır.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Kumru Dilber (Türkan ana ve Gülçin Narin)

Kaynak kişinin doğum yeri: Gaziantep/Şanlıurfa -Kısa

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 67

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Gelenekten öğrenme, Çepni Alevisi

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Kazıklı köyü

Kaynak kişinin işi: Badeli aşık

Görüşme tarihi: 18.10.2021

Görüşme yeri: Kişisel mekân

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Türkan Ana (mahlas) olarak kendisine seslendirilen kaynak kişimiz Kumru Dilber (67 yaş), kendisinin de bir rüya sonrası ağıt ve deyiş söylemeye başladığını aktarmıştır. Aslen Erzurumlu olan kaynak kişi, İmam Hüseyin hakkında Mersiyeler de söylemiş ve kendisinin hak aşığı olduğunu, tasavvufi ve maneviyatına daha çok eğildiği için bu yönde deyiş ve ağıt yaktığını belirtmiştir.

Neler Gördüm Zalim Elinden

Hele nerede gördüm zalım senin yüzünü
Dile dile ne olacak

Zaman olur da o köye gelersen
Dile dile ne olacak

Söylesem de size bir çift sözümü
De bu halim ne olacak

Korodaki 2.kişi Şanlıurfa Kısas köyünden Gülçin Narin'dir

Trene de bindim tren salladı
Zalım doktor da geldi
Kız nedem nedem nedem
Geldi benim yaram elledi elledi elledi
İyi olursan diye beni köye yolladı yolladı

Söyleyin anama da anam ağlasın (2) 2. Söyleyiş oktav
Babamın oğlu da var kız beni neylesin neylesin neylesin

Trene de bindim tren vızıldar
Yarama da merhem sürdüler bugün
Kız benim ciğerim sızlar sızlar sızlar
Benim gönlüm yavrum yavrum seni arzular

Söyleyin anama da anam ağlasın (2)
Babamın oğlu da var nedem nedem kız beni neylesin neylesin
Söyleyin anama da anam ağlasın

Anama söyleyin damda yatmasın
İpek şalvarıma da nedem nedem nedem uçkur takmasın takmasın
Yavrum geli diye de yola bakmasın bakmasın

Söyleyin anama da anam ağlasın

Angarada yedim teze meyvayı

Kız boşuna da dolandım ben bu dünyayı

Söyleyin anama anam ağlasın Yavrum geli diye de yola bakmasın

Psikanalitik Yorumu: İki kişinin düet olarak yaktığı bu ağıtta, ikinci kişi daha çok yakım yapmıştır. İlk ağıt yakıcı, kavuşamadığı bir aşkını aktarmış ve bir gün köye geri gelirse, “bir çift sözümü nasıl aktaracağım” derken duygularımı söyleyeceğim ama şuan içinde bulunduğum durum dolayısıyla sana kavuşmam imkânsız, bu durumda “benim halim ne olacak” derken bir yandan sevdiğini tekrar görmek istemekte bir yanda da gördüğünde kavuşmanın imkânsız olduğu bir hale geldiğinden ne yapacağını bilememektedir. Çift değerlilik söz konusudur, yaklaşma kaçınma davranışı baskın görünmektedir. İkinci ağıtçı ise durumu aşktan çekerek ailevi durumuna getirmekte ve ailesine sitem etmektedir. Karşılıklı kendileri için önemli olayları paylaşarak sosyalleştikleri görülmüştür. Bu sosyalleşme içinde yoksunluk duydukları durumları direkt söyleme yerine ezgisel dile getirip kafiyeleştirme, içine mesajlarını gizleyerek bastırılmış duygularını da aktarmakta ve rahatlamaktadırlar. İkinci ağıdın meşhur Urfa Kısaslı Gülçin Narin olması ve daha önce bize anlattığı gibi aşkla işinin olmaması ve çok küçük yaşta evlenmesinin verdiği acıdan dem vurması, aterkinin baskın gücünü her toplulukta aktarıp eleştirdiğinin mesajı olarak görülmektedir. Babasının mutsuz olan durumunu görmezden geldiğini çünkü erkek evladı olduğunu söylemesi düşüncemizi doğrulamaktadır. Hastalandığı için doktorun kendisini köye gitmesi gerektiğini salık vermesi ve kendisinin de artık gidemeyeceğini çünkü evlendiğinde baba evinde yabancı olduğunu, hele ki erkek kardeş varsa onu istemeyeceğini söyleyerek bu durumda annesini suçlamış ve “söyleyin anama anam ağlasın, yavrum geli diye de yola bakmasın” çünkü gitmeyeceğini belirtmektedir. Annesine küçük yaşta kendisini verdiği için kızgın olduğunu da “söyleyin anama damda yatmasın, ipek şalvarıma da nedem uçkur takmasın” söylemiyle sitemde bulunmaktadır. Ağıtta genel olarak annesine sitem etmekte ve çocuk yaşta babasının kendisini vermesine göz yummasından ötürü annesini suçlamaktadır.

Ölen Ozan Üzerine Ağıt

Kaynak Kişi: Zeynep Gözübüyük
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Gaziantep/Kuzu Yatağı Köyü
Derleme Tarihi: 18/10/2021



Serbest ölçülü ve Uşşak makam seyrine göre seslendirilmiştir. Makam seyri dar bir biçimde dört perdelik bir şekilde motif işlenişine göre oluşturulmuştur. Her sözel yapının başlangıcı aynı motif yapısı ile ele alınmaktadır.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Zeynep Gözübüyük

Kaynak kişinin doğum yeri: Gaziantep

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 86

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Gelenekten öğrenme, Çepni Alevisi

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Kuzuyatağı köyü

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 18.10.2021

Görüşme yeri: Kişisel mekân

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Aşık Hüseyin ziyarette olan ağacın dibinde sazı elinde ölü bulunmuş ve kaynak kişimiz köyün ozanını o halde görünce duygulanıp bu ağıdı yakmıştır. Köyün eski adı Müseyri, sonradan Kuzuyatağı olarak değiştirilmiştir.

Ölen Ozan Üzerine Ağıt

Gel gidelim sevdiğim bizim ellerden
 Gel gidek sevdiğim biz bu köylerden
 Sabah olmadan güneş doğmadan
 Güneşin ufku yurdu sarmadan (2)

Gene erken kalktım içeri köye
 Gelin ziyarete gidi gelin beraber gidek
 Sabah olmadan güneş doğmadan
 Gene erken kalktım içeri köyden

Su yolundan indi kaftanın ucu
 Sana tarladan söktüm köylünün ucu
 Köylü ziyarete gidi gelin beraber gidek (2)

Halicin dibinde yatmış uyumuş
 Ala gözlerini uyku bürümüş
 Gelin hele gelin bizim eller gelin
 Halicin dibinde bir Ozan ölmüş

Gelin hele gelin köylüler gelin
 O yerin dibinde bir Ozan ölmüş

Sazı elinde sözü dilinde (2)
 Ele çaldığı yerde teli kırılmış
 Ula çaldığı yerde teli kırılmış

Psikanalitik Yorumu: Yakıcı ağıtlarının benzer melodik yapıda olduğu görülmüştür. İlki Aşık Hüseyin üzerine yakılan bir ağıttır. Yörelerinde kutsal olan ve sürekli dua ve dileklerde bulunmak için başına gidilen bir ziyarete gittiklerinde, bir Ozanın ağacın dibinde ölü olduğunu görmesi üzerine yakılmıştır. Ozanın sazını elinde olması ve

hareketsiz durması kaynak kişiyi çok duygulandırmış ve başında bu ağıtı yakmıştır. Bu durum da yansıtımlı özdeşim mekanizması kurduğunu göstermektedir.

Ozanın ağzından konuşan ağıtçı, “gel güzelim gidelim bizim ellerden, güneş doğmadan sabah olmadan” diyerek Ozanın bu yollara düşmesini aşk acısına bağladığını göstermektedir. Sonra da gördüklerini zaman sıralaması yaparak aktarmıştır. Önce köylünün hep birlikte ziyarete gideceğini ve “gelin hep birlikte gidelim” demesiyle ziyaretin çok da yakın olmadığını anlıyoruz. Ölümün nerde ve nasıl olduğunu aktararak ölümü sonsuz bir uykuya benzetmiştir. Diğer köylüleri de bu acı olaya şahit olsunlar diye çağıran ağıtçı, “sazının elinde sözünün de dilinde” olmasını görüntüsünün kendisinde uyandırdığı etki ile aktarmıştır. “Çaldığı yerde teli kırılmış” derken de nefesi kesilip kalbi durmuş diyerek bir Ozana yakışır bir güzelleme ile ağıtı sonlandırmıştır. Başkasının kaybı ile de hüznlenen insanlar kendilerini yerine koyma ile içsel bir acının doğmasına sebep olabilirler. Ölenin bir değer olduğu ve bu kaybın aynı zamanda çaresizlikle dolu olduğu düşüncesini de barındırmaktadır.

Eşi Üzerine Ağıt

Kaynak Kişi: Zeynep Gözübüyük
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Gaziantep/Kuzuyatağı Köyü
Derleme Tarihi: 18/10/2021

Sa bahtan uğ ra dım kar şı lar di ye kar şı lar di ye al dıgö tür dü ler

5 bil mem ne re ye bil mem ne re ye Can mı da ya nır böy le yar i le

9 böy le yar i le Al dı gö tür dü ler bil mem ne re ye bil mem ne re ye

Ağıt serbest ölçülü ve uşşak makam seyrinde seslendirilmiştir. Motif bütün sözel yapılarda aynı biçimde ve aynı ritmik özellikte kullanılmıştır. Dar bir seslendirme yapısında, uşşak makamı ilk dört perde aralığında seslendirilmiştir.

Eşi Üzerine Ağıt

Eyle midir benim bazarım
Söz vermiştin bana ayrılmak diye
Koydun gittin beni çamurda çölde (2)

Arıyım da seni iz bulamıyım
Ele emmimoğlu sana söyleyecek söz bulamıyım
Koydun gittin beni çamurda çölde (2)

Kokunu alırım gonca güllerden
Lan emmimoğlu habarın sorarım esen yellerden
Sevenin sazı da asılı kaldı
Bi derin yazıda saçılı kaldı

Lan emmimoğlu demirin kayışı asılı kaldı
Ele senin yavruların küçülü kaldı

Gelin hele gelin gurbet kuşları
Babanız öldü iki gündür
Morlarda sizi bekli gurbet kuşları

Menekşe koyarlar gülün adını
Alamadım yine dünya tadını
Ben ölürsem dertli koyun adımı (2)

Ben seni sevdim de candan yürekten
Ben seni sevmiştim candan yürekten
Bir dilek diledim zalım felekten
Felek dileğimi kabul etmedi

Ölüyorum Allah dertten veremden
Karşımda gördüm de köylü güzeli

Karşımda gördüm de yayla güzeli
Ulan ömrümde görmedim böyle güzeli (2)

Kurban olum seni bana yazanı (2)
Köylü güzeli yayla güzeli

Ölü Üzerine Ağıt (Eşi Üzerine Ağıt)

Sabahtan uğradım karşılar diye karşılar diye
Aldı götürdüler bilmem nereye bilmem nereye (2)
Can mı dayanır böyle yar ile böyle yar ile
Aldı götürdüler bilmem nereye bilmem nereye

İki turnam gelir allı karalı allı karalı
Şahin vurulmuş kanadından yaralı valla yaralı
Hele var mıdır bizim gibi bahtı karalı bahtı karalı

Bir yuva kurmuştu ince dallara ince dallara
Yavrular uçmuştu gurbet ellere gurbet ellere
Gelin hele gelin gurbet kuşları gurbet kuşları
Babanız da ölmüş yolunuzu bekler gurbet kuşları

Psikanalitik Yorumu: Eşine Yakılan bu ağıtta; eşine sitem ederek “söz vermiştin ayrılmayacağız diye beni çamurda çölde bıraktın” diye isyan ederek, çaresiz kaldığını vurgulamak istemiştir. Arayıp ondan bir iz bulmak istemesi ile gülün kokusunda ve esen yellerden medet umarak özlemini dile getirmektedir. Sazının asılı kalması, artık konuşacak egleşecek kimsesinin kalmadığını vurgulamak ve çocuklarının küçülü kalması ile de öldüğünde çocukların o travmayı unutmayacağını belirtmek ve o kayıpla eksik kalacaklarını aktarmış olabilir. Çocuklarını gurbet kuşları olarak çağırmakta ve “iki gündür babanız öldü” diyerek bu duruma şahit olmalarını ve durumu kabullenmelerini sağlamaya çalıştığını göstermektedir. Gülün adının değiştiği ve menekşe olduğunu hayatının tepetaklak olmasına bağlayabiliriz. Kuş metoforu ile libidonun yüksekliği, çiçeğin adının değişmesi ise mevtanın mekân değiştirerek

başkalaştığı ve öznesinden ayrılan bireyin yoksunlaştığı belirtilebilir. Dünya tadını alamadan öleceği için adının dertli olarak anılmasını da bu kaybın kendisinde çok büyük bir boşluk bıraktığını söyleyebiliriz. Eşini candan yürekten çok sevmiş olduğunu ve ömür boyu mutlu olmayı zalim felekten dilediğini fakat kabul edilmediğini ve derdinden yaşayamacağını hatta hayalini gördüğünü ve böyle bir güzel görmediğini, köyün en güzeli olduğunu ve Allah'ın kendisine böyle bir güzellik bağışladığı için ona kurban olacağını söyleyerek eşini yücelttiğini görüyoruz.

Diğer bir ağıtta; babaları ölen komşu çocuklarını gördüğünde çok üzüldüğünü ve duygulanıp bu ağıtı yaktığını belirtmiştir. Sabah mevtanın evine gittiğini ve kendisini karşılayacağını düşünmüş fakat cenazesini götürmüşler ve “bilmem nereye” diyerek ölümün yerini bilmediğinin bilgisini de vermiştir. “İki turnanın allı karalı gelmesi” çocuklarını gördüğü ve hüznlendiğini, “şahin kanadından vurulmuş” yaralı da eşini gördüğünde çok etkilendiğini çünkü çok acılı olduğunu belirtmek için söylenmiş olabilir. Bu durumun çok acılı olduğunu ve acının kıyaslanması söz konusudur.

Bir yuvanın ince dallara yapılması ya sallantılı bir evliliğinin olduğunu ya da estetik anlamda yuvayı güzelleştirmek için çok emek harcadığını göstermektedir. Gurbette olan çocuklarının da olduğunu son satırda belirterek acılarını seslenerek ve kendisine eşlik edilmesini isteyerek paylaşmıştır.

ÖLEN GENÇ KIZ ÜZERİNE AĞIT

(Öldürülen Ayşe'nin Ağıtı)

Kaynak Kişi: Zeynep Gözübüyük
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Gaziantep/ Kuzuyatağı Köyü
Derleme Tarihi: 22/10/2021



Ay şe ba cım ay şe ba cım ay şe ba cım. Çi çe ği ni ben su la rım ay şe ba cım

6 Ay şe ba cım ay şe ba cım so kak lar da kan la rın a kar ka nı na

11 kur ban Ay şe ba cım Öl me ba cım öl me ba cım öl me ba cım Çi çe

16 ği ni ben su la rım Ay şe ba cım ay şe ba cım naz lı ba cım. Se nin ba cın ö le öl me ba cım öl

21 me Yüzük le rin sa çak landı ka nın it ler ya la dı ta vuklar kestim ay şe ba cım

Ağıt serbest ölçülü ve uşşak makam seyrinde seslendirilmiştir. Motif yapısı çıkıcı ve tekrarlıdır. Her bölüm aynı motif ve inici motif sekilemesine sahip olarak seslendirilmiştir.

Ölen Genç Kız Üzerine Ağıt Hikâyesi:

Sevdiği olan genç bir kızın, kendisine aşık olan kuzeni tarafından boğazlanarak öldürülmesi aktarılmaktadır. Genç ve güzel kuzenine aşık olan delikanlı, kızın sevdiği ve görüştüğü birinin olduğunu öğrenmesiyle “ya benim olursun, ya kara toprağın” deyip, kız tarafından reddedilince kızı öldürmüştür. Bu ağıt Ayşe’nin ablası tarafından yakılmış, kaynak kişimiz tarafından hafızaya alınarak bize aktarılmıştır. Bütün köy halkını derinden sarsan bu ölüm, hikâyesiyle her yerde anlatılır. Kaynak kişi, herkes kendi ölüsüne ağıt yakar, bizim yakınıımız olmadığı için biz Ayşe üzerine okumadık. Ayşe 35 yıl önce öldürülmesine rağmen köy halkı tarafından unutulmamıştır.

Öldüren amcaoğlu evlenip çoluk çocuğa karışmış olduğunu aktardılar. Davut Sulari Hacı Kureyşan ziyaretine giderken köylülerle Cem tutmuş, kurban kesmiş ve hikâyeleri kaydettiği bildirilmiştir. Bu ağıtı da dinleyip yazdığını aktarmıştır.

Öldürülen Ayşe'nin Ağıdı

Ayşe bacım Ayşe bacım Ayşe bacım
Çiçeğini ben sularım Ayşe bacım

Ayşe bacım Ayşe bacım sokaklarda kanların akar
Kanına kurban Ayşe bacım

Ölme bacım ölme bacım Ayşe bacım Ayşe bacım
Senin bacın öle ölme bacım ölme bacım ölme bacım

Çiçeğini ben sularım Ayşe bacım Ayşe bacım nazlı bacım
Senin bacın öle bacım ölme bacım ölme bacım
Yüzüklerin saçaklandı kanın itler yaladı tavuklar kestim Ayşe bacım

Psikanalitik Yorumu: Ağıtı Ayşe'nin ablası yakmış, kaynak kişi dinleyip hafızasına almış ve aklında kalanları bize aktarmıştır. Kardeşinin ölümüne dayanamayan ve yerine geçme kefareti canıyla ödemek isteyen acılı abla, “çiçeklerini ben sularım” diyerek aslında kendisine zor gelen bazı işleri kendisine yaptırdığı için suçluluk duyduğunu ve kaybıyla birlikte bunu telafi etmek istediğini göstermektedir. “Kanını itler yaladı” ile de ölümünün güzelliğine yakışmadığını ve çok kızgın olduğunu belirtmek için kullanmış olabilir. “Tavuklar kesmesi” de kanın yerine başka kanın geçmesini isteme yani kefareti ödemek ve kardeşini geri getirmek amaçlı bir umut taşıdığını belirtmek için kullanılmış olabilir. Boratav'ın (1997) da belirttiği gibi ölenin en yakınlarının ağzından, onların adına konuşmakla görevli sayılan ve kimliksiz kalması gereken ağıtçının söyledikleri de bulunabiliyor. Söz konusu ağıt, Boratav'ın belirttiği ağıt şekline bir örnektir.

Kardeş Üzerine Ağıt

Kaynak Kişi: Zöhre Keskin
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Gaziantep/Düztepe
Derleme Tarihi: 18/10/2021

Gi der kenuğra dım gelirken baş tan gi der ken uğ ra dım ge lir ken baş tan
Fe lek beni a yır dın tek birkar daş tan fe lek be ni a yır dın tek bir kar daş tan

5
Yü re ğimi dol dur dun kan le yaştan yüre ği midoldur dun kan i le yaş tan
Be ni a yı ran fe lek malımmalım me lesin o da bu la masın kar da şı nı ey bu la masın kar da şını

Ağıt uşşak makamı seyrine sahip serbest ölçülü bir biçimde seslendirilmiştir. Makamın genel özellikleri ağıt içinde tekrarlı bölümlerde neva güçlü perdesini tutması ve buradan itibaren karar perdesine inmeden motifin inici seyre sahip olması ile geliştirilmiştir. Uşşak makamı ilk dört perdesi üzerinden dar bir yapıda ağıt seslendirilmiştir. Okunabilir sadelikte tekrarlı bir ritmik yapıya sahip olması ile ağıt seslendiricinin zorlu bir yorum gücü gerektirmeden duygu yoğunluğunu tamamen hissettirir biçimde ele alabileceği bir özellikte oluşmuştur.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Zöhre Keskin (Ce Ana)

Kaynak kişinin doğum yeri: Gaziantep

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 96

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Gelenekten öğrenme, Çepni Alevisi

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Düztepe mahallesi-Köseler köyü

Kaynak kişinin işi: El işi sabunluk

Görüşme tarihi: 18.10.2021

Görüşme yeri: Kişisel mekân

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Kardeş Üzerine Ağıt

Giderken uğradım gelirken baştan
Yüreğimi doldurdun kan ile yaştan (2)
Felek beni ayırdın tek bir kardaştan (2)

Beni ayıran felek malım malım melesin
O da bulamasın kardaşını ey bulamasın kardaşını

Karşıdan gözüdür ufacık evler karşıdan gözüdür ufacık evler
İçinde oturur yaşayan canlar içinde oturur yaşayan canlar
Kabeyi yaptıran imamlar

2.kayıt aynı melodi farklı sözler

Abdallar sultanı seraplar başı (2)
Dökülsün gelsin asılsın torba (2)
Urumelinin Hacı Bektaşın (2)
O da derken Allah Allah (2)

Alim Alim sağım Alim
Alim Alim pirim Alim

Psikanalitik Yorumu: Ağıt yakıcı, ilk ağıdı kardeşi üzerine yakmış daha sonra dini ağıda bağlayarak bitirmiştir. Felek tasviri bu ağıtta da mevcuttur ve tüm olanlara sebep o gösterilmektedir. Feleğin kendisini tek kardeşten ayırmasına ilençle karşılık veren ağıtçı, feleğe kafa tutmuş ve kendisinin de acı bir şekilde melemesini dilemiştir. Kardeşinin olmadığı evden başka evlere bakan ve içinde canlar olduğunu belirten yakıcı, buna da isyan etmiştir. Yakımcı, dini baş etme mekanizmasını da kullanmıştır. Kâbeyi yaptıran imamların gücüne güvendiğini ve canının bu sayede huzurlu olacağını düşünen yakıcı, daha sonra Hz. Ali üzerine ağıt yakarak ruhunu bu sayede dinginleştirip sağaltma yoluna gitmiştir. Öz yeterlilik duygusundan yoksun ve aşağılık kompleksine dönüşen yazgısal düşüncesi, kendisini kutsala sığınarak teselliye çevirmiştir diyebiliriz.

ANNEYE AĞIT

Kaynak Kişi: Gülizar Özpolat
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Adıyaman/ Hılsor Köyü
Derleme Tarihi: 22/10/2021



Mı gu hi ma e le le le le le le

da i ke i ma a le hi ma E za ha bi dim li ser ha da çi ye si pi

Le day la ne pış ta çi ma Bi le dar de ku le mi pir bu na

Lı ta şın da ke ra bi ma hay li mi ne ke fa bi ma bi ma bi ma

Mıgu hima le le Mıgu hima
Eze ha bidim li sar hada çiye sipi
Le daylane pışta çima
Bi le darde kule mi pir buna
Lı ta şında kera bima hay limine kera bima

Bı le az ne dinim le le az ne dinim
Lı du te aze bi girima hay aze şinim
Aze varım vo hoppanik le le dileme lı moni
Bajino ta zıravo halka çove raş bivinim

Ta bir nokim le le te bir nokim
Bı le aze gozi boniyo revı rezo ge hicorkım
Belki feleke zalım ez bivinim mona tavo lı ricakım
Aze varım gavre tori hava kurda niva rokım

Uşşak makamında serbest ölçülü deyiş yapısı tarzında seslendirilen bir ağıttır. Serbest uzun hava yapısı ve tavrı ile icracı tarafından ele alınmıştır. Segâh perdesi üzerindeki kalışlar ağıt içinde yoğun bir kullanıma sahiptir. Bu bölümler güçlü neva ve hüseyini perdelerinden inici hareketler ile gerçekleştirilmiştir.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Gülizar Özpolat

Kaynak kişinin doğum yeri: Adıyaman

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 46

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Gelenekten, Babasından

Kaynak kişinin eğitim durumu: Ortaokul

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Adıyaman, Kürt Alevi

Kaynak kişinin işi: Dengbej

Görüşme tarihi: 22.10.2021

Görüşme yeri: Kişisel ev

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Mıgu Hima

Mıgu hima le le Mıgu hima

Eze ha bidim li sar hada çiye sipi

Le daylane pışta çima

Bi le darde kule mi pir buna

Lı ta şında kera bima hay limine kera bima

Bı le az ne dinim le le az ne dinim

Lı du te aze bi girima hay aze şinim

Aze varım vo hoppanik le le dileme lı moni

Bajino ta zıravo halka çove raş bivinim

Ta bir nokim le le te bir nokim

Bı le aze gozi boniyo revı rezo ge hicorkım

Belki feleke zalım ez bivinim mona tavo lı ricakım

Aze varım gavre tori hava kurda niva rokım

Türkçe Çeviri (Anneye Ağıt)

Ben dedim ki anne bu ay

Ben kendimi beyaz dağdaki toprağın üstüne veririm

Daylandır (güzel, yiğit anlamında)

Sırt (çimayı anlamadım)

Derdim yaram çoğaldı

Senden sonra kime söyleyeyim

Vay halime kime söyleyeyim

Ben deli değilim le le deli değilim

Senin arkandan ağlıyorum, vay halime ağıt yakıyorum

Ben giderim yüreğim sende kaldı

Senin ince ya da uzun boyunla kara gözlerini göreyim

Le le ben seni unutmam, ben seni unutmam

Ben yerden göğre ayağının değdiği yeri alırım

Belki zalim feleği görürüm

Senin için rica ederim

Ben mezara giderim

Seni derin uykudan uyandırırım (kaldırırım)...

Psikanalitik Yorumu: İdealleştirdiği annesinin fiziksel özelliklerini överek yüceltme yapmaktadır. Anne, uzun boylu, kara gözlü delikanlı bir kadın olarak tasvir edilmiştir. Dağdaki beyaz toprağa kendini sermek istemesi ise yerine geçme mekanizmasının yanı sıra karın soğuşunda annesini gömdüğünü düşündürmektedir. Annesinin aynı zamanda sırdaşı ve dostu olması ve ondan sonra kendi kendine konuşup ağıtlarda kendisine seslenmesine etraftakilerin kendisine deli gözüyle baktığının farkında olmasına aldırış etmeksizin “ben deli değilim” sadece bu ayrılığa dayanamadığını söyleyerek açıklama yaptığını belirtmiştir. Annesinin yerden göğre ayağının değdiği yeri alması ise kendisine öğretilenleri uyguladığının işareti olabilir. Feleğin zalim olmasını bilmesine rağmen kendisine acıyacağını düşünerek mezarlığa gideceğini söylemesi, pazarlık yapma ve kendisinden annesini mezardan kaldırmasını rica etmesi ise ölümünü hala kabullenmediğini göstermektedir.

Öldürülen Arkadaşa Ağıt

Kaynak Kişi: Gülizar Özpolat
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Adıyaman/ Hılsor Köyü
Derleme Tarihi: 22/10/2021



Mı go çi ye bi lin da min çi ya go ton

le la dü ji min za lım a te i za ta kı rın şü na ta go tın

Mel ha tın dos te val hav kı rın lo³ lo lo³ lo lo³ lo ta lan kı rın

No gutun va na bu ku za va na de vi da tin

Mi le ha tın dos te val hav kı rın ta lan kı rın

No gutun va na bu ku za va na de vi da tin

Mıgo çiye bilinda mın çiya goton
Düjmin zalım izata kırın şünata gotın
Hatın doste val havkırın talan kırın
Nogutun vana buku zavana devi datin

Bıle kake bormalat çığalı giya
Nızam çılı havın va çı doman va çı mija
Mı nizani düjminı zalım bandatada
Eşave ta raşbika ta büküja

Bı la gazi rında va dilemin boki raş te
Bajna te zırave mıra dari kalame palıki ğate
Mı nizani düjmin zalime var ta bisavtin
Ari kurşun arefe bavrute

Ağıt deyiş şeklinde, Devr-i Hindi usulünde, Hicaz Hümayun makamında seslendirilmiştir. Motif yapısı tekrarlı sözel farklılıklara göre geliştirilmiştir. Makamın neva güçlü perdesi ile segâh perdesinde kalışları ile motif yapılmış ve inici bir biçimde sona ermiştir.

Ji Hewale Şivan

Mıgo çiye bilinda mın çiya goton
 Düşmın zalım izata kırım şünata gotın
 Hatın doste val havkırın talan kırım
 Nogutun vana buku zavana devi datin

Bıle kake bormalat çığalı ğiya
 Nızam çılı havin va çı doman va çı mija
 Mı nizani düşmını zalım bandatada
 Eşave ta raşbika ta büküja

Bı la gazi rında va dilemin boki raş te
 Bajna te zırave mıra dari kalame palıki ğate
 Mı nizani düşmın zalime var ta bisavtin
 Ari kurşun arefe bavrute

Türkçe Çeviri (Öldürülen Gazeteci Arkadaşa Ağıt)

Ben dedim ki dağlar çok yüksektir, dağlar yan yana
 Düşman zalimdir, gelir lafını alır taşır
 Geldiler ağzından laf alıp ortalığı karıştırdılar
 Demediler bunlar yeni gelin damat olmuş bırakalım

Bilmiyorum arkadaşım, kardeşim bu ne kargaşadır
 Ben bilmiyordum düşman pusu kurmuş sana seni kolluyor
 Karanlığın çökmesini beklemiş pusu kurmuş
 Yüreğimize karanlığı çöktürdü içimizi kararttı

Güzel arkadaşım yaşasaydı da içim karanlıkta kalsaydı
 Selvi boylu arkadaşım ağaçtan yapılan kalem gibi düzgündü
 Ben bilmiyordum düşman zalimdir evini yaktı
 Mermi ve barutla seni yok etti

Psikanalitik Yorumu: Arkadaşına karşı derin sevgisi onu idealleştirmek kaydıyla betimlenmiştir. Suçluluk duygusunu bertaraf etmek için de ona daha önce hayat dersleri verdiğini söyleyerek ruhunu teskin etmiştir. Düşmanın karanlıkta pusu kurması ve kötülüğün görülememesi düşmanın güçlerini kuvvetlendirmektedir. Jung'un gölge metaforu kullanılmıştır. Gazeteci olan arkadaşı henüz genç olduğu için bu kayıp kendisinde büyük bir üzüntü ve korku da yaratmıştır.

Yeğene Ağıt

Kaynak Kişi: Gülizar Özpolat
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Adıyaman/Hılsor Köyü
Derleme Tarihi: 22/10/2021

Ha ya li mi çal_ dı yıl lar_ peş_ pe şe_ bir_ a ya
5 bak tım bir_ de_ gü ne_ şe_ bak tık_ ça ü zül_ düm al ma
9 dım ne_ şe_ Ne şem de se_ vin_ cim sen sin he gü lüm_
13 he gü lüm_ he gü lüm_ he gü lüm_ he gü lüm_

Hayalimi çaldı yıllar peş peşe
Bir aya baktım bir de güneşe
Baktıkça üzüldüm almadım neşe
Neşem de sevincim sensin he gülüm

Hele böyle kötü kadere bakın
Bilmedim ki ölüm bu kadar yakın
Ne olur ona öldü demeyin sakın
Vermem seni Azraile he gülüm

Gülizarım yine sözümü tutum
Dünyanın zehrini kahrını yutum
Seni değil kendimi de unuttum
Unutmak da tek çareymiş be gülüm

Ağıt, serbest bir yapıda ve Uşşak makamında seslendirilmiştir. Güçlü seyirde ve inici bir motif yapısına göre sözel bir akışın yoğunluğuna göre ortaya çıkmıştır. Ritmik unsurların tekrarı sıkça dile getirilmiştir. Makamın ilk dört perdesi kullanılarak dar bir yapıda seslendirme yapılmıştır.

Psikanalitik Yorumu: Mutlu aile yuvasında herkesin birlikte olmasını hayal ettiğini ve hayallerinin geçen yıllarla birlikte tek tek yıkıldığını aktarmıştır. Önce annesini daha sonra yeğenini kaybeden kaynak kişimiz, doğadaki değişimden artık etkilenmediğini söyleyerek melankolik bir ruh haline büründüğünü belirtmiştir. Bu durumda acı çekerek ve mutluluğa sırtını dönerek bir kefaret ödemek istemektedir. Yeğenine karşı zamanında veremediği sevgi ve ilginin suçluluğunu ve bunun kefareti olarak kendini cezalandırmasını, kötü kaderin etkisine yükleme yaparak ve kendisini azraile vermeyeceğini söyleyerek çaresiz çırpınışıyla ödemektedir. Mahlasını son kıtada veren kaynak kişi, unutmaktan başka çarenin olmadığını kabullenerek kendini de unuttuğunu söyleyip içinde bulunduğu suçluluğu hafifletmeye çalışmıştır.

Melankolik bir ruh durumunda olan ağıtçının ölümü kabullenmediği ve ölenin de kabullenmemesi gerektiğini “ne olur ona öldü demeyin sakın” sözleriyle aktararak inkâra başvurduğu görülmektedir. Ölümün yakın olduğunu bilmediğini söyleminde ise yeğenine karşı bir suçluluk duygusu taşıdığı, belki sevgi yeterince verememiştir belki de maddi anlamda yoksunluğunu gözardı etmesinden kaynaklanmaktadır. Azraile onu vermeyeceğini yine teyzesi olarak görev ve yükümlülüklerini zamanında tutamamamın verdiği bir karşı koyma ve koruma gereksiniminden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Yeğenin henüz çok genç olması ağıtçı teyzesini derinden etkilemiş ve kötü kadere yükleme yaparak bir şekilde sorumluluğu paylaşmıştır. Suçluluk duygusunun ağır olduğu, son kıtada da hissedilmektedir. Dünyanın zehrini yutmak ve kendini de unutmak bir şekilde kefaret olarak yeğenine sunulmuş ve vicdan azabını da azaltmaya çalıştığını unutmanın tek çare olduğunu, elinden başka bir şeyin artık gelmediğini söyleyerek vurgulamıştır.

Ruha u Karejdağ (Karacadağın Ruhu)

Kaynak Kişi: Kıymet Özyurt
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Diyarbakır/Karacadağ
Derleme Tarihi: 11/05/2021

Wi lé a né__ a né__ a né__ a né a né a né a né a né__

5
lé lé a né der de ki bé de wa__ der de ki bé der ma ni__

10
lé lé a né__ mi go ne wex ta mi ne__ da yi__ né__ lé lé a né

13
hi na ré ru ké__ mın te ni ko mi__ go__ wex ta ra__ mu__ sa né__

Ağıt saba makamı özelliklerine göre seslendirilmiştir. Saba makamı ilk dört perde yapısı ele alınarak seslendirilen ağıt, dar bir ses aralığında rahat okunabilecek motif yapısı ve ritmik türdedir. Segâh perdesi üzerinden kalışlar yapılarak motif geliştirilmiş ve çıkıcı pozisyonda nim hicaz perdesine gelindiğinde ise inici bir gelişme göstermiştir. Seslendirici ara ara nefeslenerek okuma içinde serbest nitelikte pozisyon ve rahatlık olarak motif yapısını esneterek bu ağıtı dile getirmiştir. Seslendirme içinde iki farklı motif sonunda dügâh karar perdesine gelinmiştir. İki kalıpta da aynı motif özellikleri benzer olarak kullanılmıştır.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişi: Kıymet Özyurt

Kaynak kişinin doğum yeri: Diyarbakır/Karacadağ

Kaynak kişinin doğum tarihi ve yaşı: 68

Kaynak kişinin ağıtı/olayı/öyküyü kimden öğrendiği: Köy ebesinin torunu Şehnaz'dan

Kaynak kişinin eğitim durumu: ilkokul mezunu

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Diyarbakır/Siverek

Kaynak kişinin işi: Ev kadını

Görüşme tarihi: 11.05.2021

Görüşme yeri: Kişinin kendi evi

Görüşme yapan kişinin Adı-Soyadı: Songül Çakmak

Ruha u Karejdağ (Karacadağ'ın Ruhı)

Lê wilê anê anê anê anê

Anê anê anê...

Derdeki bê dewa derdeki bê dermanî

Lê lê anê migo ne wexta mine dayinê

Lê lê anê hinarê rukê mi teniko

Mi go wexta ramusan ê

Êrê derdê dayika min tineye libajar û gundan ê

Erê derdê vê dayikamin şîrê çûçikê makeran ê

Ay wey lor wey lor...

Gedê xwe da ser xwelqê jê

Ay wey lor wey lor...

Türkçe Çeviri (Karacadağ Sesleniş)

Dertli anam anam anam....

Dermansız derdim, dermansız dert

Ey annem dedim zamanı değil beni vermenin

Anneciğim yüzüm suratım nar ve erik gibi taptazedir

Annem bu yüzün öpme zamanı değil henüz anneciğim

Evet, annemin derdi gibisi yoktur hiçbir köy ve şehirlerde

Evet, annemin derdi dışı kuş sütüdür

Oy oy oy oyyy oyy

Çocuğunu başkasına kurban verdin
Oyyy oyy

Psikanalitik Yorumu: Ağıtta anlaşıldığına göre berdel usülü bir zorunlu evlilik söz konusudur. Bu sitemini kimseye dillendiremediği için Karacadağa seslenerek annesine sitemin yön değiştirmesinde görüyoruz. Ataerkil yapıdan dolayı anne kızını istemeye istemeye vermek zorunda kalmıştır. Kız yüzünün ve vücudunun çok taze yani çok genç olduğunu dile getirmiş ve evlenmek istemediğini belirtmiştir. Kızın kendi fiziksel niteliklerini meyveye benzetmesi, verildiği kişinin yaşlı olduğunu düşündürmektedir. Anneye bir sitem olmakla birlikte, annenin çaresizliği de vurgulanmaktadır. Babadan hiç söz edilmemesi güçten korktuğunu ve asıl müsebbibin dokunulmazlığını gösteren bir korkudan kaynaklanıyor olabilir. Annesinin de aynı çileyi çektiğini söylemesi bu ifademizi güçlendirmektedir. Annenin acısının bulunmazlığını “dişi kuş sütü” ile tasvir etmesinden anlıyoruz. Bu durumda Babanın çok gaddar ve güçlü yapısı ortaya çıkmış oluyor. Ataerkil yapının baskıcı gücü nedeniyle isyan edilen durum, yön değiştirilerek anneye evrilmiştir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesi kültüründe, acı çeken bireyler annenin yaşayan veya ölü olması farketmeksizin ona yönelmekte ve anneden yardım dilenmektedir. Melodik yapının hüznü olan saba ve segâh seslerinde dolaşması ve sesin dar kalıptan uzun süre çıkmaması kadının kısıtlanmışlığını ve çaresizliğinin sese yansıtılırken de göstermiştir. Melodinin ara seslerde dolaşması kadının gitmek ile kalmak arasındaki duygu karmaşası savunmasızlığını belirtmektedir.

BIRANO

(Kardeş Üzerine Ağıt)

Kaynak Kişi: Kevser Aydın
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Diyarbakır/Lice
Derleme Tarihi:05/05/2021

Lo bi ra no lo bi ra no he le bi ra

5 ra ki di nav da he ye pir şe ri ne Ez e bi di ya re

9 çi ya ye Qart wi ne dı ke tim Ca xe be re ke

13 bi şi nin ma la mux ta re ci wi ke He la

17 ce wa be ki bi nin he la xe re ya xer ni ne min

21 di ji ni kek der di ke ve

Ağıt Hicaz Hümeyun makamında serbest ölçüde bir yapıyla seslendirilmiştir. Sözel zenginlik birçok yerde melodik tekrarlar ile gösterilmiştir. Genel motif yapısı girişten itibaren neva güçlü perdesi üzerinde şekillenerek oluşturulmuş ve çıkıcı hareketlerle acem perdesi vurgulanarak ağıt içindeki duygu yapısı tamamen kendini yoğun bir şekilde hissettirecek bir bakış ile seslendirilmiştir. Okuyucunun ağız ve yorum biçimi, hicaz makam yapısının bütün baskılarını ve karakterini ortaya çıkarır biçimde işlenmiş ve bu işlemler ağıt içindeki 4 tekrarlı bölümlerin düğâh karar perdesinde bölüm sonlanmasına kadar sürmüştür.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Kevser Aydın

Kaynak kişinin doğum yeri: Diyarbakır/Lice

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 56

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Annesi

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Diyarbakır

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 05.05.2021

Görüşme yeri: Kişisel ev

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Lo Bıra

Lo birano lo birano

Hela birakî di navda heye pir şêrîne

Ez ê bi diyarê çiyayê Qertwînê diketim

Ca xeberekê bişînin mala muxtarê ciwikê

Hela cewabekî bînin hela xêre ya xêr nîne

Min dî jinikek derdikeve

Ji mala hanê dibêje xwengê ez bextê te xwedê me

Tu qala min nekî tu nebêjî

Türkçe Çeviri (Kardeş Üzerine Ağıt)

Ah kardeş, Ah kardeşler ah kardeşler

Bir kardeş var ki içlerinde ayrı bir güzel

Kartevin dağının yamacına vurdum derdimi

Bir haber gönderin Ciwik'in muhtarına

Bir cevap getirin bana hayır mı şer mi?
Baktım bir kadın çıkıyor

Karşıkı evden bir kadın sesleniyor
Sana ve Allah'a sığındım benden bahsetme, söyleme

Ah kardeşim ah kardeşim ah kardeşim
Fahrettin'in cenazesini omzuna alıp, Kartevin dağına tırmanıyor
Ah kardeş ah kardeş ah kardeşim

Psikanalitik Yorumu: Hikâyeli aktarım yapılan ağıtta bir olay dizisi sırasıyla verilmiştir. İlençlerde bulunularak suçlular ağıt içinde cezalandırılmış ve ilahi adaletten medet umulmuştur. Kardeşin öldürülmesi dillendirilerek suçluların cezalandırılmasını yaradandan dileyerek suçluları havale ettiği görülmektedir. Kadının zayıf olduğunu düşünmesi ve elinden bir şey gelmemesi, kardeşini koruyamadığı için ağıtta derin bir suçluluk hissine dönüştüğü görülmüştür.

Annesi Üzerine Ağıt

Kaynak Kişi: Berfin Kılıç
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Diyarbakır
Derleme Tarihi: 26/08/2021

Mın go a né da yé a né da yé der dé mın gı ra n e

mın go té ma té ma qur ban té ma wey a né da yé te na gi

hi me mın go vi ré na çe ma hür ké teng in

a né da yé vi ré na çe ma hür ké teng in

Ağıt serbest ölçüde ve Uşşak makamına göre seslendirilmiştir. Neva güçlü perde vurgulanarak her sözel yapı düğâh karar perdesinde tamamlanarak ağıt yorumlanmıştır. Bu yorum ağıt sözel yapısı bitene kadar aynı biçimde işlenerek ele alınmıştır.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Berfin Kılıç

Kaynak kişinin doğum yeri: Diyarbakır

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 42

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Yas ve Taziye ortamlarında

Kaynak kişinin eğitim durumu: İlkokul

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Diyarbakır

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 26.08.2021

Görüşme yeri: Kişisel ev

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Dayê

Min go, anê dayê anê dayê anê dayê

Derdê min giran e

Min go, tême tême qurban tême

Wey anê dayê te nagihime

Min go, virêna çema hûrkê teng in

Anê dayê virêna çema hûrkê teng in

Ez ê pê da tême

Cunê minê li sûkan hiştme

Saxlixa minê kê m e

Min go anê dayê dayê dayê

Wela dayê dayê

Min go çiya ne, çiya ne, va çiyana çima bilind in

Anê dayê çima hûrke bilind in

Pêşiyê mal in, paşiyê gund in

Min go, karwanê mala babê mino têra diherin û têne

Anê dayê çima hûrke rind in rind in oy

Oy daykê daykê dayê

Türkçe Çeviri (Anneya Ağıt)

Ben dedim anne anne

Derdim çok derindir

Geliyorum geliyorum kurban geliyorum

Vay anne sana ulaşamıyorum

Dar ırmaklar gürldüyor

Anne dar ırmaklar gürldüyor

Ben onunla gelmekteyim

Kıyafetlerimi çarşıda unuttum

Sağlığım yerinde değil

Anne oy anne

Valla anne anne

Bu dağlar neden yüksektir

Neden böyle yüksektirler

Ön tarafta evler, arka taraf köydür

Babamgillerin kervanı orada gidip gelmekte

Anne, böyle güzeldirler, oy

Oy annem, anne
Anne dedim sana oyyyy

Psikanalitik Yorumu: İdealleştirdiği ve kaybettiği annesinin acısıyla baş edemeyen kadın, ona karşı sevgisinin büyük olduğu ve hayattan zevk almanın artık mümkün olmayacağını dile getirerek annesine sorumluluğunu yerine getirdiğini aktarmıştır. Dar ırmakların gürüldemesi hayatın içindeki zorlukları ve kendisinin yanına gelmek istemesi ise hayatta anlam yükleyeceği bir durumun kalmaması olarak yorumlanabilir. Elbisesinin olmaması annesinin yanına tüm yükleri indirerek varmak isteğinin simgesi olarak görülmektedir. Rüya da görülen bu durumun kültürdeki karşılığı “yüklerinden kurtulmak” olarak yorumlandığı için böyle düşünülmektedir. Doğayı tasvir etmesi ve hayatın akışında güzel olduğunu belirtmesi de çift değerli bir duyguya sahip olduğunu, yani yaşam ile ölüm arasında bocaladığını göstermektedir. Babasının hayata devam etmesi ve kendisinin de annesi olmadan devam edebileceği ama anneye karşı bu duygunun oluşması ile suçluluk yaşadığını da ifadelerinde göstermiştir.

AĞIT NİNNİ

Kaynak Kişi: Müesser Çakmak
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Diyarbakır
Derleme Tarihi: 29/10/2021

Reş ki ni m belki bimirim qe nebinim lele delal heyran delale ma leee

6 wi delal wi de lal lo lo delal ez ba dikim

11 çima denge xe naki ez e iro meze dikim key tu jimin xeyidi yi denge xwe naki

16 wi de lal wi de lal ez e meze dikim delale male qe nabinim

Ağıt, serbest ölçüde ve hicaz hümayun makam seyrinde seslendirilmiştir. Ağıt düğâh perdesi ile neva güçlü perdesi arasında seslendirilmiş dört perdelik dar bir yapıya sahiptir.

Kaynak Kişi Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Müesser Çakmak

Kaynak kişinin doğum yeri: Diyarbakır

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 82

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Gelenekten

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Diyarbakır

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 29.10.2021

Görüşme yeri: Kaynak kişinin evi

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Ağıt Ninni

Delal belki ölürüm hiç görmem seni oyyy

Lo lo delal (güzel) evimin neşesi

Sana sesleniyorum niye ses çıkarmıyorsun

Bugün sanki bana küsmüşsün de

O yüzden sesini çıkarmıyorsun

Ah delal delalim delalim

Ben bakıyorum evin delalını hiç görmeyeceğim

Ben zelalıma (saf temiz olan) şah bülbüller gibi sürekli inleyip okuyacağım

Lo lo delal delal ah delal (erkeği ifade etmek için kullanılıyor)

Ah delal hayran olduğum delal

Çağırıyorum çağırmıyorum neden ses çıkarmıyorsun

Ah vefasız sen bana kırıldın mı ki ses çıkarmıyorsun

Muhammed Mustafa aşkına ses ver bana
 Derdime derman ol kalbimdeki pislği, dumanı ve yarayı temizle
 Gönlümü Diyarbakır'a taşı sonra yakıp git beni
 Ah delal ah delal ah delalım
 Kız senin delalının adı nedir
 Benim delalımın adı hak olmamış bana

Delal delal ah delal
 Sen niye delalının adını bana söylemiyorsun
 Bu kadar sevdalısın da neden adını söyleyemiyorsun
 Ah delal ah delal ah hayran olduğum delal

İhtiyarladım hala gönlümdeki aşkı unutmadım (ezgisiz söylendi)
 Yürek ihtiyarlamaz geriye kalan uzuvlar ihtiyarlar
 Ah delal ah delal evimin delalı

Kız delirdim bugün kendimi sokaklara salacağım
 Badindeki babamın yanına gideceğim (şeyhin yanına)
 Derdimi, elemimi, kederimi görmek için

Ben geziyorum gezmiyorum (çok geziyorum anlamında)
 Gülümü bulamıyorum
 Umarım ahirette onu görürüm

Ah delal ah delal cennetin kibar gülü
 Ah delal ah delal gönlümün güzeli

Psikanalitik Yorumu: Bebek olan torununa kaybettiği dedesiyle ilgili hatıralarını ve içinde kendisine karşı suçluluk hissettiği olayları ninni şeklinde aktarıyor. Delal sözü Lorin ile yakın anlamda kullanılmıştır. Kendisine kırgın olarak ayrıldığını ve kendisine karşı bu kırgınlığı bertaraf edecek bir davranışta bulunamadığı için yaşadığı sürece sürekli af dileyeceğini belirterek aynı zamanda kendini cezalandırdığı görülmektedir.

Geri dönmesini dilemekte ve tekrar o anları yaşayıp söyleyemediği her şeyi kendisine söylemek arzusundadır. Kendisini cezalandıracaksa kutsallar aşkına bunu yuvasında yapmasını istemekte ve gönlünün kötü ve kirli yanlarını temizlemesini istemektedir. Dumanlı olan kalbi yüzünden gerçeği göremediğini ve kendini bu yüzden suçladığını belirtmektedir. Karşısında aynı dertten muzdarip başka birini hayal ederek senin sevdiğinin adı nedir, benim sevdiğimin adı bana hak olmadı (Kadın ve erkek Kürt toplumunda herê ve hero diye birbirlerine seslenirler herê (kadın için), (hero) erkek için kullanılır). Ölüp gitmesine rağmen, çok sevdiğini bilmesine rağmen neden hala adıyla kendisine seslenemediğine bir anlam veremediğini söylemektedir. Bir tabunun farkında ama bunu anlamlandırmakta bilincinin yetersiz olduğunu söylemektedir. Ad tabusu olduğu ve bunun kendisini eksik bıraktığını düşünmekteyiz.

Yüreğin ihtiyarlamayacağını, aşkın yürekte genç durduğunu ve yüreği sürekli ısıttığını, ihtiyarlananın bedenî olduğunu söyleyerek sevginin ve aşkın ebediliğinden söz etmiştir. Bilici diye adlandırdığı tarikat şeylerine baba diyerek eksikliğini kutsal bir kişide tamamlama isteği, yüreğindeki derdi görmek istemesi ve onları sağaltarak hayata devam etmek isteği, belki cennette veya ahirette görürüm diyerek ölümü kabullenışı ve ölümle barışık yaşaması travmatik durumdan kurtulduğunu göstermektedir.

SASUNIN AL MORTSUTS (Ah Sasun Sasun)

Kaynak Kişi: Marc Nalbantyan
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Diyarbakır
Derleme Tarihi: 25/10/2021

The musical score is written in a single staff with a treble clef and a key signature of one flat (B-flat). The tempo is marked 'Allegretto' and the time signature is 4/4. The lyrics are in Turkish and are written below the staff. The score consists of three lines of music. The first line starts with a treble clef and a key signature of one flat. The second line starts with a treble clef and a key signature of one flat. The third line starts with a treble clef and a key signature of one flat. The lyrics are: Dzake ar şya luys, Dza ke a, rusi yag, Dza ke mer vıra, Çı lı ni go rusd.

Dzake ar şya luys Dza ke a

rusi yag Dza ke mer vıra

Çı lı ni go rusd

Ağıt serbest ölçüde ve buselik makam seyrine göre seslendirilmiştir. Bütün bir ağıt geniş soluklu, durağan ve uzun nefes pozisyonunda, beş tekrarlı olacak şekilde yorumlanmıştır. Bitiş bölümlerinde kürdi makam etkisi yapılmıştır.

Kaynak Kişi Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Maro Nalbantyan

Kaynak kişinin doğum yeri: Diyarbakır

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 80

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Gelenekten

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Halep

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 25.10.2021

Görüşme yeri: Kaynak kişinin kardeşinin evi

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Ah Sasun Ah

Ah Sasun Sasun

Averag tartsar

Hayrenyats hoğın

Aryamp zohvetsar

İm Giligyo meç

Badahadz tebkı

Sasunın al mortsuts

Mer sırdin verkı

Sasunın al mortsuts

Mer sırdin verkı

Badcarın er merin

Çaraçar meğkı

O(ov) Der im Asdıvadz

Tu hasir mezi

O(ov) Der im Hisus

Voğorme mezi

Türkçe Çeviri (Ermenice Ağıt)

Ah Sasun Sasun

Sabah gelsin sabah gelsin

Bize gelsin kaybımız olmasın

Türk savaşı başladı binlerce askerlerle

Sasun gözyaşlarıyla doluydu

Bazıları cansız yardım bekleyip

Gölgeye bakarlar

Eh Sasun Sasun sen yıkıldın

Vatandaşların yüreği kanla doluydu

Çok fena oldu

Psikanalitik Yorumu: Tehcir olaylarında yaşadıkları üzüntü verici olaylardan dolayı, Ermenilerin hasret ve üzüntüleri dile getirilmiştir. Batman/Sason tarafında yaşayan Ermenilerin yerlerini terk etmek zorunda kalmalarından ötürü büyük acılar çektiğine dair aktarılan bu ağıtta, cansız bedenlerin yardım beklediği belirtilmiş ve gölgeye bakıp yardım edebilecek kendilerinden birilerinin olmaması ise çaresizliğin verdiği bir isyanla gözyaşı ve ağıta dökülmüştür. Sabahın gelmesini beklemek, güneşin yani aydınlığın onlar için umut olarak varlığını istemekle ilintilendirilmiştir. Halkın artık çaresiz kaldığı ve yerlerinin viran edildiği ise “sen yıkıldın vatandaşların yüreği kanla doldu” sözleri ile açıklanmıştır. Ölüm kaybının verdiği ruhsal etki, genel bir durumu yani kolektif bilinçaltının hasarını ve bu hasarın kin, nefret ve öfkenin dolacağını göstermektedir. Bu ağıtların ya da hikâyelerin aktarılmasının gerekçesi de yaşanan acıların unutulmasını engellemek içindir.

SASUN AL MORTSUTS (Ah Sasun Ah)

Kaynak Kişi: Yeğso Hovhanesyan
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme Yeri: Diyarbakır
Derleme Tarihi: 25/10/2021

İm gi li yo meç ba da hadz teb

6 k1 Sasunın almor tsuts mersir

12 din ver k1 Sasunın al mor stus mersir

18 din ver k1

Ağıt serbest ölçüde ve buselik makam seyrine göre seslendirilmiştir. Bütün bir ağıt geniş soluklu, durağan ve uzun nefes pozisyonunda, beş tekrarlı olacak şekilde yorumlanmıştır.

Kaynak Kişi Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Yeğso Hovhanesyan

Kaynak kişinin doğum yeri: Diyarbakır

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 85

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Kiliseden

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Fransa

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 25.10.2021

Görüşme yeri: Kaynak kişinin arkadaşının evi

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Sasun Al Mortsuts

Dzake arşaluys

Dzake arusyag

Dzakes mer vıra

Çilini gorusd

Turkın hartsagetsav

Pazum zorkerov

Sasun letsvetsav

Lats u godzerov

Vomank gisamer

İngadz gamarin

Oknutyan hamar

Yergink gı nayin

Türkçe Çeviri

Kilikyada olan olayı

Sasun da unuttu yüreğimizin yarası

Sebebi bizim suçumuz

Tanrım bize gel?

Bize kadar gel

Tanrım İsa bize acı

Psikanalitik Yorumu: Ülkelerinden ayrı olan Ermenilerin çektiği vatan hasreti ve özlemi dile getirilmiştir. Kilikya bölgesinde yaşanan bir olayın detayı verilmeden Sason bölgesinde olan acılardan ötürü unutulduğu ve bunun suçluluğunu taşıdıklarını belirtmektedirler. Tanrı ve İsa'yı yardıma çağırmaları da inanç konusunda görevlerini yerine getiren ve yahut çok zor zamanlar geçirdikleri için inancın güven ve teselli verme işlevlerine ihtiyaçları olduğunu göstermektedir.

KOÇGİRİ AĞIDI

Kaynak Kişi: Zeynep Yamaç
Derleyen ve Notaya Alan: Songül Çakmak

Derleme yeri: Tunceli
Derleme Tarihi: 06/05/2021

Du ser se ser me zel ve da ax ya lo ax le le ez bı der dım

Min go hi ve a ve a ve te ca me Lo li se ra ki ši

ke ra ne ça me Qur ba no dix vim Xwe de çı ma li be ki na de me

Lo bi re bi re ez qur ba ne

Ağıt, uşşak makamında ve sofyan usulünde seslendirilmiştir. Genel olarak duraklarda tekrarlı motif gelişiminin sözel yapıda birçok defa paralel nakarat döngüleri şeklinde gerçekleştirilmiştir. Sözel unsurun ilk bölüm bitimine kadar çıkıcı seyirde 6 ölçü uzunluğunda bir genişlikte ve 7 perde aralığında seslendirilmiştir. 6 ölçü sonrası sekilemeli inici bir hareket ile düğâh karar perdesine hareket ederek bir sonraki sözel giriş için başlangıç motif ve motif gelişiminin tekrarını alacak biçimde uyarlanmıştır. Bu seslendirme tekrar döngüsü ağıt içinde yer alan 7 sözel bölümün tamamına uyarlanmıştır.

Katılımcı Bilgileri

Kaynak kişinin adı-soyadı: Zeynep Yamaç

Kaynak kişinin doğum yeri: Tunceli

Kaynak kişinin doğum tarihi veya yaşı: 64

Kaynak kişinin ağıtı kimden öğrendiği: Kendi kendine, Gelenekten

Kaynak kişinin eğitim durumu: Yok

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Tunceli/Kürt Alevi

Kaynak kişinin işi: Ev hanımı

Görüşme tarihi: 26.06.2021

Görüşme yeri: Kişisel ev

Görüşmeyi yapan kişinin adı-soyadı: Songül Çakmak

Koçgirî Ağdı

Du ser sê ser mezel veda

Ax ya lo ax lê lê ez bi derdim

Min go hîvê avê avête camê

Lo li ser ra kişî kêranê çamê

Qurbano dixwim(sonunu anlayamıyorum)

Xwedê çima libekî nademe..... (sonunu anlayamıyorum)

Lo birê birê ez qurbanê

Mi go ez ji dertliya ra çî û çî bikim

Kulama dibêm nabêm tu raxî

Ez bi qurbana van genca

Me du bira bi hevra kir mezelê

Ax yavrim yavrim ez bi qurban bim

Mi go yâr e yâr e saxê me yâr e

Ez bi qurbana van genca

Qîmîş nakim têkim erda sar e

Bira li xadana min bare kevir û dar e

Hema dilo ne çare

Ax yadê yadê

Türkçe Çeviri (Düğünde Çıkan Çatışmada Ölen Gençlere Ağıt)

İki üç mezar kazdık

Ah ah ben dertliyim

Dedim suya yansıyan ay cama vurdu

Üzerinden geçti çamdan kütükler

Kurban olduğum içiyorum.....

Allah niye bize bir tane vermiyor.....

Ah kardeş kardeş kurban olduğum

Dedim dert sahipleri için ne yapayım

Ağıtlar söylüyorum söylemiyorum sen yabandasın

Kurban olayım bu gençlere

İki kardeşi birlikte koyduk mezara

Ah yavrum yavrum ben kurban olayım

Dedim sevgilidir sevgilidir sağlarımız sevgilidir

Kurban olayım ben bu gençlere

Kıyamıyorum koyayım bu soğuk mezarlara

Kardeş benim yanımda taşın yükü ve ağaçtır (bulamadım sözlükten) yağsın taş ve ağaç
üzerime de mümkün

Ah annem annem

Psikanalitik Yorumu: Açık alanda yapılan düğüne iki düşman aile de gidiyor ve önce laf atıp birbirlerini kışkırtıyorlar sonra da silahlar çekilerek birbirlerine ateş ediyorlar. Toplu kayıpların olduğunu, “iki üç mezar kazdık, Ah ah ben dertliyim”, sözünden anlıyoruz. Suyu yansıyan ayın cama vurması ay ile ilgili halk inancında bazı olumsuzlamaların olduğunu, hanenin üzerine gölgesinin düşerek bir musibetin beklendiğini gösteriyor olabilir. Kütüklerin kişinin üzerinden geçmesi ağır bir sorumluluk altına girmesi ile açıklanabilmektedir. Bu kısım ağızda gevelendiği için

bilinçdışında tezahür eden bir ifadenin söylenmek isteyip de söylenmediğini hissettiriyor. Kardeş acısının büyüklüğünü “kurban olayım” sözüyle dile getirmiştir. “Allah bize niye bir tane vermiyor” derken sitem söz konusudur. Bu tür kayıpların ve acıların bölgede çok yaşandığı çaresizliğini dile getiren sözler ise, “dedim dert sahipleri için ne yapayım”, ağtlar söylüyorum söylemiyorum sen yabandasın, kurban olayım bu gençlere, iki kardeşi birlikte koyduk mezara, ah yavrum ben kurban olayım” ile dile getirip, kayıp kişilerin artık bilmedikleri yaban bir yerde olduğu aktarılmıştır. Devamında yok oluşun kabullenilmediği, yerine geçme mekanizmasının, özdeşleşmenin ve diğerkamlığın (özgecilik)⁴⁵ vurgulandığı görülmektedir. “Dedim sevgilidir sevgilidir sağlarımız sevgilidir, Kurban olayım ben bu gençlere, Kıyamıyorum koyayım bu soğuk mezarlara, Kardeş benim yanımda taşın yükü ve ağaçtır, yağsın taş ve ağaç üzerime de mümkün, Ah annem annem”, sözleriyle de kalanlara sımsıkı sarılmanın gerekliliği vurgulanarak az da olsa kaybı kabullenmenin başladığını söyleyebiliriz.

⁴⁵ Diğerkamlık (özgecilik); bu mekanizmada kişisel çıkar gözetmeksizin toplum adına yapılan iyilikler kastedilmektedir. Bunun içine en fazla “dua etmek” girmektedir.

SONUÇ

Ağıt kelimesinin kökeninde ve etimolojik açıklamalarında belirtildiği üzere, bir acı sonrası doğaçlanarak, resitatif bir şekilde dile gelen ezgisel manzumelerdir. Kaybın arkasında yakılan ve büyük bir acıyı dile getiren bu halk şiirlerinde, büyük bir yoksunluk hissedilerek yakıldığı görülmektedir. Yaşanan bu yoksunluğun ilk gün derin acıyla yakılma şekliyle daha sonra söylenme/yakılma biçimleri farklılaşmaktadır.

Acı, insanı insana yaklaştıran en güçlü bağlardan biridir. Şair, Atilla İlhan'ın bir şiirinde değindiği üzere: “Bizi biraya getiren sevgimiz değil, çektiğimiz acılardır”. İnsanlar, ağıt yakarlarken içlerindeki acıyı cesurca ve içlerinden geldiğince, doğalarına en uygun şekilde paylaşmış olurlar. Kaybettiği sevdiğine bir çeşit modern ağıt olan, Şair Şükrü Erbaş (2014)'ın “İnsanın Acısını İnsan Alır”, kitabındaki denemeler, ölüm karşısında insanın aciziyetini şiirsel bir şekilde dile getirir. Ölümün de bir çeşit ayrılık olduğunu, araya yolların girdiğini, ölüm karşısında, ölü adına konuşanların beyhude konuştuğu gerçeğini içi acıyarak fark eder. Acı ve ölüm olmadan insan kendi yaşamını gerçekte tamamlamış olamaz. Ölüm, yaşamın derin anlamının yolunu açar, sorgulama sürecini başlatır ve böylece yaşamın derin anlamı kavranır.

Mevtanın başucunda yakılan veya mezarlığa konulurken vedalaşmak münasebetiyle yakılan ağıtların daha derinlikli olduğu fakat bu tür ağıtların sosyal dokunulmazlığı dolayısıyla kaydedilemediği araştırmacılar tarafından da dile getirilen sorunlardan biridir. Toplumda acıya saygı esastır, dolayısıyla bu acı ölüm sonrası yaşanan bir acı ise etrafındaki insanların acı çekenle acılanması icab eder. Aksi durumlarda kayıp yakınları saldırganlaşabilmekte, acılarının sorumlusuymuş gibi etrafını yakıp yıkabilmektedir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde gerçekleştirdiğimiz alan çalışması sonucunda, bu bölge insanların bu tür hasssiyetlerinin daha yoğun olduğu görülmüştür. İlk gün gözlenen fakat kayda alınamayan ağıtların ritüel detayları yazılmış olup, bilimsel anlamda yakılan ağıdın notaya dökümü ve sözleri bu sıkıntıdan ötürü analiz edilememiştir. Uygun zaman kollanarak gözlem ve görüşme tekniğiyle ritüel detayları daha sonra kaydedilmiştir.

Saha çalışması sonucunda ağıtların kadın tarafından yaratıldığı tespit edilmiş ve ağıt yakmanın kökeniyle ilgili yaptığımız literatür taramasıyla da teyit edilmiştir. Bu tespitten yola çıkarak cinsiyet üzerinden bu edebi tür ele alınarak incelenmeye ve bölge bağlamında açıklanmaya çalışılmıştır.

Ağıtlar, acının sanatsal bir ürüne dönüştüğü en önemli yaratımlardır. Kadın doğasının, tutumlarına yansıyan en elverişli malzemeleri olduğu görülmüştür. Kayıp sonrası biyo-psiko-sosyal bir değişim sürecine giren kadının, genellikle dini yöneliminin daha fazla olduğu gözlemlenmiştir. Ağıtların genellikle okuma yazması olmayan kadınlar tarafından yakıldığı ve tekrarında aynı şekilde yakılamayan ağıtların sanatsal yönü de hem ekofeminist hem de ekomüzikolojik eleştirmenlerce onanmıştır. Sanatsal yaratımların tek seferde oluştuğu ve tekrarında düzeltme kabul etmediği ön savları dikkate alınarak, kadın yakımlarının bu sanatsal dışavurumları sınıflandırılarak açıklanmış ve genel tanımlamaların dışında özellikli bir tür olduğu tarafımızca nedenleriyle açıklanmıştır.

Kadının doğum sancısındaki feryatları, ölüm/kayıp anında da duyulmakta ve bu kaybın geri dönüşsüz olması dolayısıyla acı yakımların kayıp nesneyi içine alarak kayıpla özdeşleştiği ve kaybı ebedileştirmek istediği düşünülmektedir.

Ağıtçının asıl amacı, ölenin olumlu yönlerini idealize etmek olduğu için (bu aynı zamanda ağıt yakılan kişinin ağıt yakıldığı sürece ve ortama yayıldığı oranda kalıcı olmasını sağlar) süjesi daha çok etno-biyografik prensip üzerine kuruludur. Ağıtların kurgusu; başlangıç, ağıt özü ve sonuçtan oluşur. Son kısım bazen dua bazen kişinin kendini tesellisiyle biter ve yerini derin bir sessizliğe bırakır. Bitişin kalıplaşmış, formülleşmiş olduğunu görüyoruz. Kompozisyonu ise genellikle tekrar, psikolojik ve stilistik paralelizm, monolog, diyalog, alıntı sözler gibi teknik araçlar kullanılarak oluşturulur. Sembolik yapıda ise kozmik objeler; ay, gün, yıldız, nur, dağ, zirve, yılan, kuş vb. tabiatla ilgili semboller iken, dinsel metaforlar ise; hızır, kader, felek, mistik güçler vb. imgelerden oluşmaktadır.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yakılan ağıtlardan yola çıkarak etnomüzikolojik ve psikanalitik yaklaşımla derlenen ağıtlar analiz edilmiştir. Sonuç olarak diyebiliriz ki; ağıt, çoklu disiplinler açısından elverişli bir konudur ve neredeyse bütün sosyal bilimler ve fen bilimlerinde incelenebilecek geniş bir perspektifi vardır. Bundan dolayı bu çalışmanın kapsamı oldukça geniş tutulmuştur. Ağıtın kadın yaratımı olduğu hem tarafımızca hem de literatür sonucu elde edildiğinden, toplumsal cinsiyet ve feminist kuramlar ele alınarak çalışmanın bakış açısı geniş tutulmuştur. Ağıtların acı sonrası doğal dışavurumlar olduğu sonucundan da ekolojik yaklaşımın incelenmesi gerekliliği ortaya çıkmış ve ekofeminist/ekomüzikolojik yaklaşımlar ile de detaylı değerlendirilebileceği görülmüştür. Ölümün felsefik derinliğinin olması dolayısıyla felsefe, sosyoloji, sosyal psikoloji, din psikolojisi ve dolayısıyla çalışma amacında belirtilen psikanalitik savunma mekanizmaları bütünüyle değerlendirilerek, ağıtlar hem kuramsal hem de pratik anlamda kullanılabilirliği görülmüş ve bu işlevsel yönü ağıt söz ve notalarına uygulanmıştır.

Kapsamın genişliği dolayısıyla her disiplinden yeterince faydalanılamamış, daha sonraki çalışmalara örnek olabilmesi için örnek bir taslak oluşturulmuştur. İlk bölümde, metodolojik ve kuramsal açıdan çalışmada kullanılan terminoloji ana hatlarıyla açıklanmış ve ağıt geleneğinin tarihsel olarak görülme şekli üzerinde durulmuştur. İkinci Bölümde, Psikanalitik ve feminist kuramlar ele alınarak ağıt yakımının neden, nasıl olduğu cinsiyet üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Üçüncü Bölümde, Etnomüzikolojik yaklaşımlar değerlendirilerek ağıtların kültürel müzikoloji kapsamında nasıl görüldüğü ve bu anlamda nasıl bir yapının ortaya çıktığı, bölge kültürü özelinde açıklanmıştır. Dördüncü Bölümde, bölge sosyo-kültürel ve ekonomik yapısı kısaca açıklanarak, çalışma amacı ağıtlar üzerinden değerlendirilmiş olup, bulgu ve yorumları saptanmıştır. Derlenen ağıtlar hem etnomüzikolojik hem de psikanalitik olarak iki farklı alanda yorumlanmıştır.

Çalışma süreci şu şekilde oluşmuştur: Çalışmanın ağıt konusu olması dolayısıyla kültürel müzikoloji yani etnomüzikolojik incelenmesi alan çalışması ile gerçekleşmiştir. Çalışmada kartopu yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntemle belirlenen illere gidilmiş, yas-taziye ortamları, ilgili kişilerden öğrenilmiş ve öncelikle bu mekânlarda gözlem yapılmıştır.

Ortamın uygunluğuna göre taziyede kadınlarla görüşülmüş ve ağıt yakan varsa ağıtlar ortamında kayıt altına alınarak, yas/taziye geleneği ile ilgili sorular sorularak ritüel detayları yazılmıştır. Taziye ortamı dışındaki ağıtlar da daha önce ölüm-yas-taziye ile ilgili çalışma yapan kişilerle bölgede görüşülerek kaynak kişiye ulaşılmıştır. Ağıtlar yönlendirme ile derlenip, bölgede iyi bilinen ağıtçı kadınlar ve çevresiyle irtibata geçilerek, kişisel mekânlarında ağıtlar kaydedilmiş ve ölüm ritleri hakkında bilgiler etno-coğrafik açıdan incelenmiştir.

Yaklaşık olarak 200 ağıtçı/katılımcı ile gerçekleşen derleme çalışması; Van, Tatvan, Kars, Erzurum, Bitlis, Iğdır, Muş, Diyarbakır, Batman, Mardin, Gaziantep, Adıyaman, Şanlıurfa vb. il/ilçelerde gerçekleştirilmiştir. Uygun gördüğümüz yaklaşık 55 ağıt notaya alınarak hem müzikal hem de psikanalitik olarak içeriğinden yola çıkılarak analiz edilmiştir. Çalışma, Türkiye kozmo-politik yapısının en fazla kültürel çeşitliliğine sahip illerinde ve baskın kültürel farklılıkların birarada konumlandığı yerlerde gerçekleşmiştir. Farklılıkların zengin bir mozaik oluşturduğu Anadolu topraklarında, farklı dillerde birçok ağıt derlenmiş ve dilin özellikleri transkripsiyon edilerek analize tabi tutulmuştur. Bu diller; Türkçe, Kürtçe, Kırgızca, Çerkezce, Farsça, Arapça, Ermenice'dir.

Ağıtın yöreden yöreye adının değiştiği görülmüştür. Sahada edindiğimiz ve literatürde geçmeyen önemli bir detay da ağıt olarak bilinen yakımların her bölgede farklı adlandırılıyor olmasıdır. Örneğin; Van/Erciş yöresinde ağıta “şivan”, Van/Karahan yöresinde, “kılam” (kılam ê şine-yas şarkısı) ve “lorin” deniliyor. Iğdır'da özellikle Caferiler arasında bayatı veya mani deniliyor. Erzurum ve Kars yörelerinde bayatı, meni (mani) deniliyor. Mardin Araplarında ağıta “durik” denmektedir. Ezidiler de ise “dilo” deniliyor. Muş yöresindeki Çerkezler arasında “ğarek”, “ağarek” denilmekte ve Şanlıurfa Afrinli kadınlar da ağıt yerine “şivan” adını kullanıyorlar. Diğer yöreler de genel olarak “şivan” (yas), “strane şine” (yas şarkısı), “girini” (ağlama) vb. sözler ağıt, yas, matem anlamında kullanılıyor.

Etnomüzikolojik olarak vardığımız sonuç; bölgenin etnik çeşitliliğinden ötürü kültürel olarak stabil bir yapı görülmemiştir. Bu çeşitlilik müziği de etkileyerek ritüellerin çeşitliliğine de yol açtığı tespit edilmiştir. Ağıtların resitatif ve doğaçlamaya dayalı bir yapı arzettiği, ağıtların genellikle kadınlar tarafından okunduğu ve ağlayarak yakımları gerçekleştirmelerinden ötürü sestten çıktıkları ve farklı makamsal dizilere geçiş yaptıkları farkedilmiştir. Ağıtlarda serbest ritim, karakteristik özelliği olarak göze çarpmakta fakat onun dışında ritimli ağıtların da sofyan (4/4), nim sofyan (2/4), yürük semai (6/8), semai (3/8) gibi ritimsel yapıların da kullanıldığı görülmektedir.

Ritimli icraların genellikle ağıtçılığı meslek edinmiş profesyonel kişilerin gerçekleştirdiği ve diğer ritimli ağıtların da bölge kültürü tarafından bilinen ağıtlar olduğu için belli bir zaman sonra hafızada saklanmak için düzenlendiği, hikâyesi olan ağıtların ve dini ağıtların genellikle ritimli olduğu, doğaçlanan ağıtların serbest ritimde yakıldığı görülmüştür. Ani gerçekleşen ölüm arkasında yakılan ağıtların trajedi niteliği daha baskın, sözler ve melodi daha anlamsız ve karışık iken, diğer kabullenmenin olduğu fakat acının devam ettiği ağıtlarda lirik yönün olduğu, serbest ritim yerine düzenli bir ritim kalıbı ile yakıldığı ve ezginin daha melodik olduğu görülmüştür.

Acının baskın olduğu, kabullenmenin henüz gerçekleşmediği ilk günlerde, psikolojik durumun yansıması da savunma mekanizması olarak ele alınmış ve öncelikle korku ve suçluluk duygusunun baskın olduğu, söz ve ezgisel yapıda da kendini hissettirdiği görülmüştür.

Makamsal yapı, kültür içinde tanımlanan ve hatırlamayı destekleyen yönüyle kültürün aktarımında işlevsel olan araçlardır. Tekrar ile nakaratın oluşması ve bunun da yalvarışın yinelenmesi doğurduğu söylenebilir. Tüm bu terennümler varoluşsal acının katharsis yoluyla giderilmesidir. Çoğu zaman bilinçdışı ve doğaçlama olarak doğaya eklemeler bu süre içinde yapılır. Doğaçlama tamamen bireysel iradeyle ilgilidir ve İcracıyla hisseden arasında özerk bir alan oluşturur.

Ağıtçının usta malı söylemesi, ölmüş atalardan el alması, sosyal ilişkilerinin sağlamlığı, icra yeteneği gibi vasıfların oluşmasını sağlayan gücünü ölmüşlerden almakla birlikte, ölümünde yetiştirdiği ıraklar olması dolayısıyla bu döngü aynı zamanda hem ağıt geleneğini hem de atalar kültürünün devamını sağlayan güçlü bir işleve de sahip olabilmektedir.

Ağıtın yakılma durumuna göre; birinci derecede sevdikleri yakınlarına karşı kabullenmenin uzun süre gerçekleşmediği, yer-yön değiştirmenin ve karşıt tepki vererek suçlayıcı yaklaşımların çok olduğu, dua-beddua ile kader-felek gibi dini yüklemelerin yanı sıra isyan ve protesto içerikli ağıtların da olduğu tespit edilmiş ve ilgili ağıtın altına analizi ve yorumu gerçekleştirilmiştir.

Ağıt hikâyeleri, sorulan sorularla açıklık kazanmış, yakılan ağıtların gerek ağıt yakıcının gerekse ağıt dinleyenlerin bilinçdışındaki gerçekliği ve acıyla nasıl baş ettikleri yakılan ağıtlardaki imge, simge ve metaforlar aracılığıyla savunma mekanizmaları kapsamında açıklanmıştır. Ağıtlar içinde yer alan çatışmalı ruhsal durumlar; otorite, bağımsızlık, rekabet, erkeklik-kadınlık ile ilgili olanlar ve durumsal olanlardır. Her çatışma bir savunma mekanizmasına karşılık gelmektedir. Ağıt yakıcı ağıtları yakarken iç yaşantıları harekete geçmekte ve ağıt sözlerine bu sembolik yapı yansıtmaktadır.

Ağıt gibi dışavurum ürünlerinin doğası ne olursa olsun emosyonel bir katarsis sağlanmakta ve bu ağıt yakıcı/dinleyicinin korkularını, isteklerini, beklentilerini ifade etmesine olanak sağlamaktadır. Bu sayede ağıt yakıcı ve dinleyici arasında sembolik bir dil oluşmakta ve bu dil ile iletişim kurulmaya başlanmaktadır. Bu yolla grup üyeleri ilişkilerinin anlaşılması, sağlamlaşması ve yeniden düzenlenerek bir iç onarıma gidilmesi sağlanabilmektedir.

Ağıtlar yakılırken vücut hareketlerinin kimliksele bir dışavurum olmasının yanında, imgesel bir yansıması da söz konusudur. Örneğin içte bulunan histerik duyguların salınım aracılığıyla katarsis yaratması ve diğerlerinin salınımıyla da iletişim boyutunun olduğunu göstermektedir.

Ağıt yakıcılığı yetenek gerektiren özel bir durumu da belirtir. Yaratıcılığı bu durumda tartışmak oldukça güç olsa da çok sayıda kuramcı, insanın ruhsal yaşantısı ile derinden ilgili olan bu dışavurumu yani yaratıcılığın psikolojik boyutlarını incelemiştir. Psikanalitik kuramın kurucusu görülen Freud, ünlü sanatçıları, onların eserleri üzerinde tartışmalar yaratarak incelemiştir. Analitik görüş; bilinçdışı, bilinç, rüyalar, hayal kurma, dikkat gibi konular üzerinde yoğunlaşır.

Kayıp yakınlarının acı çektiğini saç-baş yolarak göstermesi, elbisesini ters giymesi, duvar dönüp ağlaması ve ağıt yakması, mezarlığa gittiği yoldan değil tam tersi yoldan dönmesi, haykırmaları ve sesli bir şekilde ağlayarak bunu göstermesi gibi davranışsal yönelimler gerileme mekanizması olarak görülebilir. Ağıt yakımının psikoterapide yararlı bir araç olarak kullanılmasına olanak sağlayan özelliklerin; imaj oluşturma (evladını yitirdiğinde, onun kıyafetlerine sarılarak kokusunu alması), savunmaları azaltma (ağıt yakılırken bilinçdışında olanların bilince aktarımı vecd halinde mümkün görülmektedir), nesneleştirme (ağıtın sese-notaya ve söze dökülmesiyle metne aktarımı onu nesnelleştirmektedir), kalıcılık (notaya dökülen ve metne aktarılan ağıtın kültürel sürekliliğe katkı sağlaması), çizgisel (sözelleştirme) ve zamansal iletişim (sesin mekânda dolaşımı ve o an, zamanın orda ağıtın etrafında dolaşarak hipnotize etme etkisi) ve yaratmanın fiziksel enerjiye dönüşümü (ağıt yakılırken duyguya girilip sallanma ve farklı hareketler sergileme) olarak sayılabilir.

Ağıtlar, psikanalitik ego savunma mekanizmaları açısından değerlendirildiğinde; bastırma kaynaklı korku ve suçluluk duygusunun yoğun olduğu görülmektedir. Şok, ketlenme, yer-yön değiştirme, karşıt tepki gösterme, idealize etme gibi mekanizmaların işlevselliği neredeyse birçok ağıtta göze çarpan mekanizmalardır. İnkâr etme, yansıtma-içe atma-yansıtma özdeşim, mantığa bürünme, akılcılaştırma, ahlaklaştırma, ödünleme, özdeşleşme, hayal kurma-fantezi, idealleştirme veya değersizleştirme, dışsallaştırma ve en önemlisi ağıt yakılırken tüm bunların yüceltme mekanizmasını aktive etmesidir. Savunma mekanizmalarının, bünyeyi teskin etmede özellikle ilk günlerde etkili olduğu görülmüştür. Acıyla baş etmede kendine yönelme saldırganlığın yön değiştirmesi sonucu oluşan ve saç-baş yolma, üst-baş parçalama veya sesini yükselterek, çığlıklar atarak göğsüne-dizine vurma gibi hareketlerin acıyı yansıtan

kinestetik hareketler olduğu görülmüş ve beden folkloru kapsamında incelenebileceği tespit edilmiştir.

İnsanlık, zaman içinde çok farklı inanç ve düşünce sisteminden geçmiş, bunlardan mistik, dinsel ve bilimsel olanları günümüzde hala işlevseldir. İlk geliştirilen inanç sisteminin animizm olduğu belirtilmekte ve bu dünyanın doğasını tümüyle bu sistemin doğru bir şekilde açıklayacağı öne sürülmektedir. Animizmin insanlar arasında hala varlığını sürdürüyor olması, Freud'un belirttiği en önemli düşünce sistemi nedeni olarak ekofeminist açıdan incelenmesi gerekliliğini göstermektedir.

Ölümün getirdiği korku ve yalnızlık hissi insanları biraraya getirmiş ve ritüeller de bu iletişimde birleştirici ve bütünselleştirici bir rol almıştır. Kimliklenme ve soya ilişkin bu tür törensel sosyal organizasyonların gelenekselleşmesiyle birlikte korkuyu azaltma ve yoksunluğu bertaraf etme gibi hayati işlevleri de yerine getirme gücüne sahiptir. Bu şekliyle geleneklerde açıkça gözlenen tepki, ölümden duyulan acıyı, birlikte ve kutsal bir eylemle aşma olmuştur.

Ölüm ile birlikte varlığı sorgulama, yaşamın gözler önünde sona ermesi ile sosyal bir yapının oluşması, grup üyeleri arasında yoksunluk merkezli bir birleşme ve toplumsal ruh oluşumuna meşru bir zemin hazırlamış olmaktadır. Ancak ölen etrafında oluşan bu birleşme sadece geçici bir sorgulama sonucu olmayıp başka mekanizmalara tabidir. Bu mekanizmalardan en önemlisi kutsal ile ilişkilidir. Diğerleri ise kimlik ile gelişen kolektif bir oluşumun birleştirici yönüdür.

Bütün bu durumlardan sonra denebilir ki bireye kolektif bağları bir görev, bir amaç yükler. Ölüm Ritüelleri; geleneğin sürekliliğini sağlamakla birlikte ekmeğin, suyun, ışığın yaşamsal döngüsüyle açıklanabilecek kozmik bir gerçekliğin tezahür ettiğini göstermektedir. Dua etme ile öte dünyayı kolaylaştırma, siyah giyinme ile öte dünyayı hatırlama, yas tutma ve ağıt yakma ile ölenin arkasından duyulan özlemi dillendirme, geride kalan elbiselerin yoksullara dağıtılması ile merhameti ve duayı ölen üzerinde daim kılma, hayat hiç bitmemiş gibi arkasından eşyalarını yok etme ile temizleme ve rutin hayata dönme gibi eylemlerin kökünde varolan ama o sırada orda olmayan insanın

tavrı ile benzerdir. Ağıtlarda yer alan mekanizmalar, genellikle acıyla baş edebilmek için başvuru normal savunma mekanizmaları olduğu görülmektedir.

Elisabeth Kübler-Ross'un Yasın aşamaları ve tepkilerin oluşumunun uluslararası boyutları incelenip, uygun ağıtlar üzerinden açıklanmıştır. Gömülü teori de baş etme yollarında önemli veriler sağlamıştır. Varoluşçu psikoterapik yöntemlerden Dehşet yönetimi kuramı kapsamında ağıtlar incelenerek, ilgili ağıtların acıyı sağaltma ve terapötik işlevleri açıklanmıştır. İrvin Yalom'un 11 İyileştirici Faktörü Yas/taziye ortamına uygulanarak ağıtların kolektif iyileşmeyi nasıl sağladığı örneklerle yorumlanmıştır. McWilliams Nancy'in "Kişilik Yapısını Anlamak" adlı çalışmasında 12 sağaltıcı etmen savunma mekanizmaları kapsamında değerlendirilmiş, ilgili ağıtlar üzerinden yorumlanmıştır. Grupla psikoterapi kapsamında yas/taziye ortamındaki eylemler gözlemlenerek ve ağıtlara yansıyan sembolik yapı çözümlenerek oluşturulmuştur. Grup psikoterapinin en önemli işlevi olarak, benzer benzerin şifasıdır algısının oluşmasına ve ortamdaki acıların kolektif çözümlenerek travmatik yöne kaymasını önlemek işlevini yerine getirdiği saptanmıştır. Dolayısıyla benzer acılar benzer düşüncülerin ve algılayışların oluşmasını sağlamakta, benzer algıların da benzer davranış ve eylemlere dönüşmesinde etkin bir güce dönüşebildiği görülmüştür. Buna kolektif bilincin aktivasyon yönü ve mukavemet yasası olarak da yaklaşmak mümkündür. Bireysel olarak da bu yas tek başına yaşanabilir. Düşüncelerin duygulara, duyguların algılara ve algıların da bireyin davranışa dönüşme potansiyeli aynı hiyerarşik yapı gözetilerek meydana gelmektedir.

Bireyin düşünceden oluştuğu ve bu düşüncelerin gerek gerçekçi gerekse de kaderci eğilimleri olduğu hem gözlemlenmiş hem de ilgili literatürde belirlenmiştir. Bireysel ve kolektif düşüncenin birbirinden farklı olduğu görülmüş, sorumluluk veya yükümlülüğünün kalmadığı kolektif düşünce ve eylemlerde anonimleşme ve saldırganlık güdülerinin id kaynaklı rahat ettiği gözlemlenmiştir.

Duygunun en cesur dışavurumu olan bu söylemelik türlerin detaylı bir şekilde anlaşılabilmesi için hem duygunun en kestirme aracı olan müzik bilgisine sahip olunması gerektiği hem de halk inancı bilgisini anlayabilmek ve psikolojik analizini bilimsel yapabilmek için disiplinlerarası çalışmaların verilerinden daha fazla faydalanılması gerektiği yapılan literatür sonucu anlaşılmıştır.

Çalışma interdisipliner işlenmiş olup çok büyük iddialar taşımamakla birlikte bazı çalışmalar yapılmasında açık kapıları göstermesi açısından önemli görülmektedir. Örneğin; ekofeminist/ekomüzikolojik açıdan ağıtların incelenmesi kadın folkloru açısından önemli bilgilere ulaşılacağı öngörülmektedir. Bunun yanında ilk defa bizim ele aldığımız psikanalitik ego savunma mekanizmaları olarak kadın ağıtları detaylı incelenme ve farklı disiplinlerle işbirliği açısından önemli dönütler sağlayacaktır. Ayrıca ağıt yakmak veya dinlemek meditasyon anlamında da önemli bir sağaltım aracıdır ve terapide yeniden yaslandırma adı altında kullanılabilir. Ağıt konusu halk inancı düzleminde önemli bir materyaldir. Psikanalizin ölüm öncesi-sonrası görülen rüyaları yorumlamak kaydıyla psikosoybilim alanına önemli veriler sağlayacağı düşünülmektedir.

Ayrıca ağıtlar başlı başına bir külliyat oluşturduğu saptanmış olup, sınıflandırma bu tür üzerinden belirtilmiş ve halk edebiyatı ağıt türü olarak literatüre kazandırılması gerektiği tarafımızca önerilmektedir. Ağıt gibi doğaçlama ve resitatif müzikal ürünlerin başta ekolojik/feminist ilintisi düşünülerek, tüm sanat alanlarında uygulanabilirliği görülmüş, kültürün sürekliliği ve kadına yaklaşımın bu sayede farkındalığının artırılabilceği düşünülmektedir.

Kadın meziyetlerinin kültür ve sanat alanlarında kullanılmasıyla ekolojik denge gibi toplumda kadın-erkek eşitliği ile ilgili dengenin de kurulabileceği düşünülmektedir. Bunun yanında ağıtın her kültürde adlandırmasının farklı olması, hem müzikal anlamda hem de edebi anlamda çeşitliliği gösterdiğinden, bu alanda yapılacak çalışmaların etnometodolojik olarak görülmesi ve değerlendirilmesinin bölge kültürüne has özellikler dikkate alınarak yapılması gerektiğini göstermiştir.

İncelenen çalışmalarda daha çok halk müziği lirik türküler kapsamında genellenerek çalışmaların yapıldığı görülmüş, terapötik anlamda da genellikle taziyede gözlemlenen davranışsal özellikler dikkate alınarak bazı sonuçlara varıldığı tespit edilmiştir. Yas-taziye-matem-ritüel gibi oluşumların çok detaylı bilinmesi ve bölge kültürüne uygun doğru açıklamaların yapılabilmesi için ağıtların ve müzikal yapısının da değerlendirmeye katılması gerekmektedir.

Literatür incelendiğinde bu kapsamda detaylı yapılan bir çalışmaya denk gelinmemiştir. Ağıt ve diğer ritüellerde bu çalışmanın dünya müzikoloji çalışmaları çerçevesinde örnek alınacağı düşünülmekte ve yapılacak kültürel çalışmalarda yazar tarafından tespit edilen ve önerilen bazı ince nuansların ne kadar önemli sonuçlar doğuracağının farkedileceği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Abalı, N. (2011). *Halk Anlatılarında Ensest*, Danışman: Prof. Talat S. Halman, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Yüksek lisans Tezi, Ankara.
- Aça, M. (1999). *Kazak ve Kırgız Türklerinde Defin Sonrası Bazı Uygulamalar ve Aş Verme (Aş Toyu)*. Millî Folklor, Sayı: 43.
- Aça, M. (2016). *Halk bilgisinin İnaniş Temelli Temsilleri, Ölümle İlgili İnaniş ve Uygulamalar*, Halkbilimi El Kitabı, Editör: Prof. Dr. Mustafa Aça, Konya: Kömen Yayınları.
- Açıkel, F. (1996). Kutsal mazlumluğun psikopatolojisi, Toplum ve Bilim Dergisi Özel Sayı Psikanalizle Bakmak, İstanbul: Birikim Yayıncılık.
- Adıgüzel, A. (2019). *Diyarbakır İlindeki Dengbêjlik Geleneği ve Dengbêjlerin Müzikal Pratikleri*, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Müzik Anabilim Dalı, Müzik Bilimleri ve Teknolojisi Bilimleri, Doktora Tezi, Malatya.
- Adızel, B. F. (2019). *Etnomüzikolojiye Alain Coulon'un Etnometodoloji Kitabı Perspektifinden Bir Bakış: Yargılama'dan Anlama'ya*, Etnomüzikoloji Dergisi Ethnomusicology Journal Yıl/Year: 2, Sayı/Issue: 2.
- Adler, A. (2012). Yaşamın Anlam ve Amacı, çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Say Yayınları.
- Adler, A. (2017). İnsanın Doğası, çev. Ayşen Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel Yayınları.
- Adorno, T. W. (2019). Müzik Yazıları-Bir Seçki, haz. ve çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Adnan (2021). *Diyarbakır Bölgesinde Yas ve Din ilişkisi*, Düşünen adam dergisi, <https://dusunenadamdergisi.org/storage/upload/pdfs/1588682524-en.pdf> Erişim tarihi: 05.01.2022.
- Akay A. A. (2018). *Türk Kültür Tarihinde Kadın Tipolojisi*, Giresun Üniversitesi, II. Ulusal Kadın Sempozyumu, Bildiri Özetleri Kitabı, 8-9 Mart, Giresun.
- Akbaş, M. (2015). *Evliya Çelebi'nin Gözüyle Kürtler ve Kürdistan*, Artuklu Akademi, 2015/2 (1), 45-58.
- Akkuş Parlak, N. (1999). *Ağıtlarda Ritim Unsuru*, Danışman: Doç. Dr. Can Etili Ökten, İTÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel Bilimler Ana Sanat Dalı, Türk Halk Müziği Bilim Dalı, Sanatta Yeterlilik Tezi, İstanbul.
- Akın, G. Ö. Eken, F. O. Ebadi, H. (2021). *Başa Çıkma, Savunma Mekanizmaları ve Nedensel Belirsizlik, Arasındaki İlişkiler*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 25 (Özel Sayı), 416-432.
- Aktaş, A. O. (2012). *Schopenhauer Felsefesinde Müzik*, Doğu-Batı Düşünce Dergisi 62, Doğu-Batı Yay. Ankara. S.40-69
- Akyüz, C. (2018). *Nesne İlişkileri Kuramı Çerçevesinden Sınır (Borderline) Kişilik Örüntüsüne Bakış: Vaka Örneği ile Temel Savunma Mekanizmalarının Yorumlanması (Kuramsal Deneme)*, AYNA Klinik Psikoloji Dergisi, 2018, 5 (3), 1-20.
- Alangu, T. (1983). *Türkiye Folkloru Elkitabı*, İstanbul: Adam Yayıncılık.
- Albayrak, N. (2010). “Ansiklopedik Halk Edebiyatı Sözlüğü”, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Aliçavuşoğlu, E. (2012). “Psikanaliz, Freud ve Sanat”, İstanbul Üniversitesi Sanat Tarihi Yıllığı, Cilt 0, Sayı 20, S. 1-16.

- Alparslan, K. (2021). *Tasavvuf ve Dehşet Yönetimi: Sûfîler, Diğer Dindarlar ve Ateistlerin Ölümlülük Belirginliğine Yönelik Tepkilerinin Kıyaslanması*, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Psikoloji Anabilim Dalı, Psikoloji Bilim Dalı, Doktora Tezi, Bursa.
- Altındal, A. (1985). *Türkiye’de Kadın*, İstanbul: Süreç Yayınları.
- And, M. (1985). *Geleneksel Türk Tiyatrosu*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- And, M. (1999). *Ritüelden Drama, Kerbelâ- Muharrem- ta’ziye*, İstanbul: YKY.
- Anlı, İ. (2009). *Psikanaliz Kadını Nereye Koyuyor? Psikanalizde Kadın Mazoşizm ve Kadın, 21.Yüzyılın Eşiğinde Kadınlar, Değişim ve Güçlenme, Türk Kadınının Seçme ve Seçilme Hakkını Alışının 75. Yıldönümünde Uluslararası Multidisipliner Kadın Kongresi (13-16 Ekim 2009) Bildiri Kitabı Cilt 5, Baş Editör: Füsun Çoban Döşkaya, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.*
- Anthhony D. S. (2002). *Ulusların Etnik Kökeni*, Ankara: Dost Yayınları.
- Arkonaç, S. (1993), *Grup İlişkileri*, İstanbul: Alfa Basın Yayın.
- Arslan, C. (2020). *Freud ve Lacan Bağlamında “Kastrasyon Karmaşası’nın İncelenmesi”*, Arel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Klinik Psikoloji Yüksek Lisans Programı, İstanbul.
- Arslan, Ö. A. (2017). *Alevi/Bektaşî Kültür Aktarımında Müziğin İşlevi: Gaziantep-Düztepe Cemevi Örnek Olayı*, EÜ Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi 2017 (11): 111-123.
- Aristoteles (1987). *Poetika*, Çev. İsmail Tunalı, Ankara: Remzi Kitabevi
- Asaf, Seyfettin-Sezai (2017). *Yurdumuzun Nağmeleri*, İstanbul: Yeryüzü Yayınları.
- Aslan, E. (2008). *Türk Halk Edebiyatı*, Ankara: Maya Akademi Yayınları.

- Aslan, B. (2011). “Akif Paşa’dan Mehmet Akife Yeni Türk Edebiyatında Ağıt” (2011: 197)
- Assmann, J. (2015). Kültürel Bellek-Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik, Almanca’dan Çeviren: Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Asldını, G. (2017). *Performans, Taziye ve Seyirci*, Danışman: Yard. Doç. Dr. Esra Çizmeci, İstanbul Aydın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Drama ve Oyunculuk Anasanat Dalı, Sahne Sanatları Sanat Dalı, Yüksek lisans Tezi, İstanbul.
- Aşçıoğlu Ö. Aslı Y. İlhan (2019). *Yas Sürecinin Grupla Psikolojik Danışmada Ele Alınması Üzerine Bir İnceleme*, Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi, (2019), 9(55), 1013-1051.
- Atayurt, D. (2009). *‘Dişil Dil’: Bir Örnekleme Olarak 1990’larda Türk Edebiyatında ‘Kadın’ Şairler*, Danışman: Prof. Dr. Nurdoğan Rigel, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın Çalışmaları Bilim Dalı, Yüksek lisans Tezi, İstanbul.
- Ateş, N. E. (2019). *Necip Fazıl Kısakürek’in Şiirlerinde Ölüm ve Din İlişkisinin Din Psikolojisi Açısından İncelenmesi*, DEÜİFD XLIX/ 2019, ss. 127-141.
- Arat, N. (2010). *Feminizmin ABC’si*, Say Yayınları: İstanbul.
- Arkonaç, S. (2010). *Kollektif Bilinç/Kollektif Temsiller: Wundt İle Durkheim*, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü, Sosyal Psikoloji Anabilim Dalı, İstanbul. Durkheim ve Wundt, Sosyoloji ve Psikoloji, Fransa – Almanya İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi, 3.Dizi 21.Sayı, 2010/2 S/103-114
- Aydın, C. (2019). *Kader İnancının Savunma Mekanizması ve Dini Başa Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dergisi-Journal of Divinity Faculty of Hitit University 18/35, (Haziran-June 2019): 101-122.

Aydın, H. (2006). *Ataerkil Toplumdaki Kadın Konumu Açısından Ağıt Geleneğine Bir Bakış*, Millî Folklor, 2006, Yıl 18, Sayı 71

Aydın, E. (2020). *Müzik Terapi: İşleyiş ve Yaklaşımlar*, II. Uluslararası Katılımlı Dil ve Konuşma Terapisi Öğrenci Kongresi, Ankara.

Aygün Cengiz, S. (2014). *Türkiye’de Psikanalitik Folklorun Öncüsü: Seyfi Karabaş*, (Aysun Ezgi Bülbül ve Sevinç Gülçiçek ile birlikte) folklor/edebiyat Dergisi, Cilt 20, Sayı 80, 315-344.

Aygün Cengiz, S. (2018). *Ziyalar, Adnan (1999 [1980]) Sosyal Psikiyatri*, İstanbul: Yüce Reklam/Yayın/Dağıtım.338 Sayfa. Kriz Dergisi 28 (3): 169-173 (Kitap İncelemesi).

Bağcaz, A. (2017). *Ankara’da Yakın Kaybı Sonrası Yas Belirtilerinin Yaygınlığı ve Yordayıcı Etmenler (Sosyodemografik Özellikler, Yakın Kaybının Özellikleri, Anksiyete Duyarlılığı ve Yetişkin Ayrılık Anksiyetesi İle İlişkisi)*, Uzmanlık Tezi, Danışman: Prof. Dr. Cengiz Kılıç, Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Anabilim Dalı, Psikiyatri Anabilim Dalı, Ankara.

Bahtin, M. (2005). *Sanat ve Sorumluluk: İlk Felsefi Denemeler*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Balkaya, F. (2015). *Toplumsal Ekoloji ve Ekofeminizm Ekseninde Kadın-Doğa İlişkisi, Türkiye’de ve Dünyada Kadın Araştırmaları*, Editor: Prof. Dr. Gülseren Ağrıdağ, Adana.

Balkaya, D. Akyıldız E. C. (2019). *Stefan Zweig’in “Sabırsız Yürek” Adlı Romanında Acıma ve Suçluluk Duygusu*, Atatürk Üniversitesi Edebiyat

Fakültesi Dergisi Atatürk University Journal of Faculty of Letters, Sayı / Number 62, Haziran/ June 2019, 305-316. Erzurum.

Balık, H. (2019). *Modern Dönemde Taziye Geleneği: Taziye Evleri (Batman Örneği)*, Danışman: Dr. Öğretim Üyesi Müşerref Yardım, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Yüksek lisans Tezi, Konya.

Bali, M. (1997). Ağıtlar, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Banarlı, N. S. (1971). Resimli Türk Edebiyatı Tarihi (Cilt 1), İstanbul: MEB Yayınları.

Baş, E. (2010). *İslâm Tarihinde Matem/Yas Kültürü ve Kerbelâ, Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ*, (Edebiyat) II. Cilt, Editör; Doç. Dr. Alim Yıldız, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Sempozyum Bildiri Kitabı, Sivas.

Baran, B. H. (2016). *Kadın Özgürleşmesinde Bir Protesto Aracı Olarak Sanatın Kullanımı: Ankara Tiyatro Öteyüz Örneği*, Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Gülhan Demiröz, Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Yüksek lisans Tezi, Aydın.

Barthes, R. (1979). Göstergebilim İlkeleri, çev. Berke Vardar-Mehmet Rifat, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Başgöz, İ. (1968). İzahlı Türk Halk Edebiyatı Antolojisi I, İstanbul: Ararat Yayınları.

Başgöz, İ. (1986). Folklor Yazıları, İstanbul: Adam Yayınları.

Başgöz, İ. (2012). Türkölü Aşk Hikâyeleri- Bir Gösterim Olarak, İstanbul: Pan Yayıncılık.

- Bates, D. G. (2009). 21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji, İnsanın Doğadaki Yeri, Çev. Suavi Aydın, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bauman, Z. (1999). Sosyolojik Düşünmek, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayat, F. (2006). Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bayat, F. (2011). *Türk Folklorunda Ağıt*, Prof. Dr. Fuzuli Bayat Armağanı, Hazar Üniversitesi, Bakü.
- Baysal, A. C. (1981). *Sosyal Psikolojide Tutumlar*, İ.Ü. İşletme Fakültesi; Davranış Bilimleri Kürsüsü, Araştırmak Scientific Publication Index.
- Bayram, E. (2018). *Kur'an'da Psikolojik Savunma Mekanizmaları*, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl/Year: 2018, Cilt/Volume: VI, Sayı/Issue: 2, Sayfa/Page: 1-28.
- Bâzîdî, M. M. (2019). Kürtlerin Gelenek ve Görenekleri Çev. Murad Celâlî, İstanbul: Nûbihar Yayınları.
- Beauvoir, S. (1993). Kadın, İkinci Cins, Genç Kızlık Çağı, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınları.
- Beauvoir, S. (2010). Kadın, İkinci Cins, Evlilik Çağı, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınları.
- Beauvoir, S. (1993). Kadın, İkinci Cins, Bağımsızlığa Doğru, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınları.
- Bebel, A. (2013). Kadın ve Sosyalizm, çev. Saliha Nazlı Kaya, İstanbul: Agora kitaplığı Yayınları.

- Bedir, D. I. (2020). *Temassız Yas ve Pandemide Acıyı Paylaşamamak*, Online International Conference of COVID-19 (CONCOVID), Bildiriler Kitabı, 12-14 Haziran, İstanbul.
- Berger, J. (2007). *Görme Biçimleri*, çev: Yurdanur Salman, İstanbul: Metis Yayınları.
- Berktaş, F. (2009). *Feminist Teorinin Önemli Bir Alanı: Cinsellik*, YKY, Üç aylık düşünce dergisi, Bahar, sayı 58.
- Bekbabayi, B. Başar, U. (2020). *Muharrem Ritüellerinde İslam Öncesi İnanç İzleri: İran Türkleri Örneği*, Millî Folklor 125 (Bahar 2020): 110-122.
- Bildik, T. (2013). *Ölüm, Kayıp, Yas ve Patolojik Yas*, (derleme), Ege Tıp Dergisi / Ege Journal of Medicine 2013;52(4):223-229.
- Binyazar, A. (1979). *Ağıt Toplumu*, İstanbul: May Yayınları.
- Biray, N. (2015). *Özbekistan'da Defin Sonrası Uygulanan Gelenekler*, Aile Yazıları 8, T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Ankara.
- Bircan, U. (2019). *Feminist Sanatın Kadın Algısı Üzerine Etkisi*, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, ISSN: 13086219, Nisan 2019, Yıl: 11, Sayı: 22, Diyarbakır.
- Bilir, O. (2012). *Bir Güç Alanları Sistemi Olarak Müzik Toplum İlişkisi*, Doğu- Batı Düşünce Dergisi 62, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Birdal, S. C. (2013), *Her Yer Kerbela, Her Gün Aşura!: Bir Kamusal Yasın Siyasal Potansiyeli Üzerine*, Birikim, 285, s. 68-78.
- Blacking, J. (1974). *How Musical is Man?* Seattle: University of Washington Press.

Bon, L. G. (1997), Kitleler Psikolojisi, çev. Hasan İlhan, İstanbul: Hayat Yayınları.

Boratav, P. N. (1969). 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı, İstanbul: Gerçek Yayınları.

Bottero, J. K. Samuel-Noah (2017). Mezopotamya Mitolojisi, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Bowker, J. (1993). *İslamda Ölüm Anlayışı (The Meaning of Death)*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Bülent Yıldız, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı IX, 1995, ss. 363-390, İzmir.

Bozkurt, N. (1995). Sanat ve Estetik Kuramları, İstanbul: Sarmal yayınevi.

Brezendine, L. (2011). Kadın Beyni, çev. Zeynep Heyzen Ateş, İstanbul: Say Yayınları.

Briggs, A. (2009). Kültür, çev. Sevim Kebeli, Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3, Ankara: Geleneksel Yayınları.

Bruinessen, M. van. (1995). Kürdistan Üzerine Yazılar. İstanbul: İletişim Yayınları.

Budak, M. A. (2021). *Diyarbakır-Elazığ-Şanlıurfa Kentli Makamsal Müzik Geleneklerine Tarihsel ve Analitik Bir Bakış*, Danışman Prof. Dr. Cenk Güray, Hacettepe Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Müzik Teorileri Anabilim Dalı, Ankara.

Bulmuş, S. (2016). *Geleneksel Dengbej Müziğinin Terapötik Etkisinin Psikanalitik Açıdan Değerlendirilmesi*, Academia Sayı 13, s. 109-118. <https://www-academia-edu.tr>

Burcu, E. Akalın, E. (2008). *Ölüm Olgusu Üzerine Sosyolojik Tartışmalar*, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 29-54.

- Burkay, K. (1997). Geçmişten Bugüne Kürtler ve Kürdistan, İstanbul: Deng Yayınları.
- Butler, J. (2005). Kırılgan Hayat-Yasın ve Şiddetin Gücü, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları.
- Bülbül, A. E. (2017). *Türkülerdeki Yas Söyleminin Halkbilimsel Çözümlemesi*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Halkbilim Anabilim Dalı, Danışman: Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz, Yüksek lisans Tezi, Ankara.
- Büyükgöl, Ö. (2019). *Siverek Tırka (Türkmen) Aşireti*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı, Danışman: Prof. Dr. Faruk Söylemez, Yayınlanmamış Lisans Bitirme Tezi, Kahramanmaraş.
- Bruinessen, M. van. (1992). Kürdistan Üzerine Yazılar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Callak, Y. (2019). *Psikolojik Belirtiler İle Savunma Mekanizmaları Arasındaki İlişkide Şemaların Aracı Rolü*, Danışman: Prof. Dr. Ahmet Ertan Tezcan, İstanbul Gelişim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Psikoloji Bilim Dalı, Klinik Psikoloji Programı, Yüksek lisans Tezi, İstanbul.
- Canetti, E. (2006). Kitle ve İktidar, çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yayınları.
- Cankoçak, O. (1996). *Masalda büyüyen kızlar: Sözlü gelenek masalları, çocukluk ve düşsellik*, İstanbul: Toplum ve Bilim Dergisi Özel Sayı Psikanalizle Bakmak, Birikim Yayıncılık.
- Cebe, R. (2012). *Dengbejlik ve Melizma Tekniği*, Batman Üniversitesi, Yaşam Bilimleri Dergisi, Cilt 1, Sayı 1, Batman.
- Cebeci, O. (2004), Psikanalitik Edebiyat Kuramı, Tarih-Toplum-Kuram, İstanbul: İthaki Yayınları.

- Cengiz, D. (2020). *Bir Ağıt Neye Muktedir? (Zegeriye Ağıtı Örneği)*, Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi, (akademik, hakemli, indexli dergi), Cilt: 4, Sayı: 1.
- Challe, T. (2015). *Ecomusicology back to the roots of soundmusic and environmental sustainability*, Graduate Center, City University of New York, City University of New York (CUNY), CUNY Academic Works, 5.
- Clayton, Martin R. L. (1996). *Free rhythm: ethnomusicology and the study of music without metre*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Cambridge University Press, 59(2), pp. 323–332.
- Cındık, Ş. (1983). *Halay* 4 (1983) 30: 17-18
<http://kanalkultur.blogspot.com/2013/10/sadi-cndk-agtn-folklor-ds-islevi.html>,
 Erişim tarihi 25.06.2021
- Cinoğlu, H. (2013), *Kitle Psikolojisi-Organizasyon Güvenliği*, Erzurum: Atatürk Üniv. AÖF Yayınları.
- Cocchiara, G. (2017). *Avrupa’da Folklor Tarihi*, çev. Yerke Özer, Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Cocchiara, G. (2017). *Avrupa’da Folklor Tarihi*, çev. Yerke Özer, Ankara: Geleneksel Yayınları. 2. Kaynak: “Var Git Ölüm”: Ölüm Ritüellerine Antropolojik Bir Bakış Bölüm 2 <http://www.rupelanu.org/var-git-olum-olum-rituellerine-antropolojik-bir-bakis-bolum-2-8550h.htm>
- Çakır, Ö. (2006). *Türk Edebiyatında “Taziyetnâme”*, TÜBAR-XIX-/2006-Bahar.
- Çamdereli E. R. (2019). *Sahne Sanatlarında Kadınlar: Müslüman Dindar Kadınların Deneyimleri*, Yüksek lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Serpil Çakır, İstanbul

Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, Tezli Yüksek Lisans Programı, İstanbul.

Çelik, S. Sayıl, I. (2003). *Patolojik Yas Kavramı Yeni Bir Yaklaşım Travmatik Yas*, Kriz Dergisi, Cilt 11, Sayı 2.

Çoban, A. (1997). *Müzik Terapi: Ruh Sağlığı İçin Müzikle Terapi*, İstanbul, 2005, s.39-40 / World Federation of Music Therapy, Bulletin, 1, July, 1997, s.1

Çoban, D. A. (2015). *Müzikoterapinin Biyolojik, Psikolojik ve Sosyal Etkileri*, Memory Center Nöropsikiyatri Merkezi, Nöropsikiyatri İstanbul Hastanesi.

Çobanoğlu, Ö. (2010). *Türkü Olgusu Bağlamında “Türkü” ve “Şarkı”*, Türk Yurdu Dergisi, Yıl 99-Sayı 269.

Çobanoğlu, Ö. (2019). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Çiftçi, D. B. (2010). *Sosyal Psikiyatri Üzerine Bir Deneme*, Kriz Dergisi 18 (2): 1-10

Çiftçi, T. (2014). *Kılam ü Jin, Nûbihar Yayınları*, İstanbul.

Çınar, S. vd. (2008). *Kadın âşıkların âşık sanatı içerisinde toplumsal rolleriyle konumlanma problemleri*, itüdergisi/b sosyal bilimler, Cilt:5, Sayı:2, 45-56.

Çınar, S. (2019). *Ağıt Kültürü ve Ağıtçı Kimliği*, Türk Musikisi Atlası, Genel Sanat Yönetmeni, Ülker Güzel, Yeni Türkiye Stratejik Araştırma Merkezi, Ankara.

Dağdeviren, H. C. (2018). *Cengiz'in Bir Lider Oluşunda Kadın: Annesi Ho'e-Lün ve Eşi Börte*, Giresun Üniversitesi, II. Ulusal Kadın Sempozyumu, Bildiri Özetleri Kitabı, 8-9 Mart 2018, Giresun.

- De Nora, T. (2003). *After Adorno Rethinking Music Sociology*, Cambridge, New York: Cambridge Universty Press.
- Demir, A. (2012). *Diyarbakır'da Taziye Geleneği*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek lisans Tezi, Diyarbakır.
- Demir, İ. (2018). *Bauman'ın Modernizm Eleştirisi ve Eleştirinin İki Boyutu: Holocaust ve Çalışma Etiği*, Sosyoloji Notları, 3 Aylık Yaygın Sosyoloji Dergisi, İmtiyaz Sahibi, İsa Demir, Genel Yayın Yönetmeni: Cihat Özsöz, Ankara.
- Demirci, H. (2019). *Otağ Kavramının Analizi ve Sosyo-Kültürel Yapıya Etkisi*, *Altay Toplulukları Mesken ve Mesken Kültürü*, Türk Dünyası Belediyeler Belediyeler Birliği (TDBB) Yayınları, No: 28, İstanbul.
- Dilşa, D. (2012). *Dersim İnanç Sembolizmi*, İstanbul: İletişim Yayınları. 49; Hüseyin Çakmak, "Türkçe - Dersimce Sözlük: (Kırmancki / Dımılki / Sobe), Ankara: Kalan Basım Yayın, 2004).
- Dinç, S. (2018). *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Türk Din Mûsikîsi Alanında Derse Giren Kadın Öğretim Elemanları Hakkındaki Tutumları*, (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği), Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2018/2, c. 17, sayı: 34, ss. 505 – 538
- Dinler, C. (2015). *Kars Yöresine Ait Manilerden Hareketle Manilerin Psikanalitik Yaklaşımla Çözümlemesi Üzerine Bir Deneme*, AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi, Cilt:3, Sayı:6, Ocak 2015,Türkiye.
- Diyarbakirli, N. (1972). *Hun Sanatı*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Dizdaroğlu, H. (1968). *Halk Şiirinde Türler*, Türk Dili-Türk Halk Edebiyatı Özel Sayısı.

- Doğan, B. (2015). *1938'den Günümüze Dersimli Kadın Kimliği: Üç Kuşak Üzerinden Dersimli Alevi Kürt Kadınların Kimlik Dönüşümleri*, Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ömer Çaha, Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, Yüksek Lisans Programı, İstanbul.
- Doğan, E. (2009). *Sinema Filmlerinde İzleyicinin Etkilenmesinde Önemli Rol Oynayan Öğelerden Biri Olarak Film Müziği*, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç Dr. Battal Odabaş, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Radyo Televizyon Sinema Anabilim Dalı, İstanbul.
- Doğanay, S. (2019). *Acı ve Tahammül*, Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları.
- Donovan, J. (2014). *Feminist Teori, Entelektüel Gelenekler*, çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dougall, W. Mc (1905). *Social Psychology Review*, çev. Sabahat Hepaydın, Londra.
- Dökmen, Z. (2015). *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Duran, S. (2012). *Türkiye'de Aşıklık Geleneğinin Popüler Müziklere Etkisi*, Doğu-Batı Düşünce Dergisi 62, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Durkheim, E. (2006). *Sosyoloji Dersleri*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Duisebayeva, D. (2019). *Çokan Velihanov'un Eserlerinde "Mesken" ve "Aile", Altay Toplulukları Mesken ve Mesken Kültürü*, Türk Dünyası Belediyeler Belediyeler Birliği (TDBB) Yayınları, No: 28, İstanbul. Şahin, İlhan vd.(2019). *Altay Toplulukları Mesken ve Mesken Kültürü*, Türk Dünyası Belediyeler Belediyeler Birliği (TDBB) Yayınları, No: 28, İstanbul.

- Düzgün, S. (2018). *Sosyolojinin Günümüzdeki Durumu Üzerine, Sosyoloji Notları*, 3 Aylık Yaygın Sosyoloji Dergisi, İmtiyaz Sahibi, İsa Demir, Genel Yayın Yönetmeni: Cihat Özsöz, Ankara.
- Eke, M. (2011). *Kırık ve Uzun Hava Ezgileriyle Ağıt*, İstanbul Teknik Üniversitesi TMDK, İstanbul. (2011: 245)
- Eker, M. (2021). *Kişilik Özellikleri, Mutluluk Korkusu Ve Yalnızlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, Danışman: Doç Dr. Mustafa Tekke, Düzce Üniversitesi/Lisansüstü Eğitim Enstitüsü/Eğitim Bilimleri Ana Bilim Dalı/Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bilim Dalı. Düzce
- Ekici, M. (2019). *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*, Geleneksel Yay. Ankara.
- Elçin, Ş. (2004). *Halk Edebiyatına Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eliade, M. (1999). *Şamanizm*, çev. İsmet Birkan, Ankara: İmge Kibabevi.
- Eliade, M. (2016). *Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar*, çev. Cem Soydemir, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Emmez, B. C. (2015). *Batman Ezidîlerinin Defin Pratikleri Üzerine Etnografik Değerlendirmeler*, Antropoloji Dergisi, Editör: Prof. Dr. Ayla Sevim Erol, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Ankara.
- Emnalar, A. (1998). *Türk Halk Müziği ve Nazariyatı*, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- Erdi, İ. B. (2008). *Bulgaristan Türkleri Halk Edebiyatında Ağıtlar*, Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi 25. Sayı.

- Erdoğan, A. Levendoğlu, N. Oya, Güray, C. (2020). *Alevilik - Müzik İlişkisine Yönelik Fenomenolojik Bir Yaklaşım (Tunceli Örneği)*, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı 96.
- Erdoğan, G. vd. (2019). *Tunceli Aleviliğinde İnanç-Müzik İlişkisi Üzerine Bir Alan Araştırması*, Turkish Studies, Social Sciences, Volume 14 Issue 3, 2019, p. 501-525.
- Eren, N. (1998). *Psikotik ve Borderline Hasta Gruplarında Sanatla Psikoterapi Sürecinin İncelenmesi*, Danışman: Prof. Dr. Çaylan Pektekin, İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Hemşirelik Anabilim Dalı, İstanbul.
- Erer, Sezer ve Atıcı, Elif (2010). Selçuklu ve Osmanlılarda Müzikle Tedavi Yapılan Hastaneler, Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi, 36 (1) 29-32, 2010
- Ergin, M. (2006). *Orhun Abideleri*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Ergöz, R. (2019). *Bitlis'te Geçiş Dönemleri (Doğum-Evlenme-Ölüm)*, Danışman: Prof. Dr. Erdoğan Altınkaynak, Ardahan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, Ardahan.
- Ergül, H. (2013). *Sahanın Sesleri, (İletişim Araştırmalarında Etnografik Yöntem*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Erkan, S. (2021). *Ölüyle Yemekli Bir Sohbet, Türk Kültüründe Ağıt Yakmanın Kültürel Kökenleri, Danse Macabre-Ölüm ve Ölüm Uygulamaları*, Yayına Hazırlayanlar: Elif Başak Aksoy-Ali Metin Büyükkarakaya, İstanbul: Ege Yayınları.
- Ernst, F. (1990). *Sanatın Gerekliliği*, Çev. Cevat Çapan, Ankara: İmge Kitabevi.

- Erim, D. (2012). *Yaratıcı Bir Kuvvet Olarak Ritmin Zaman- Mekanı Üzerine Düşünceler*, Doğu-Batı Düşünce Dergisi 62, Doğu-Batı Yay. Ankara. (Erim 2012: 252-275)
- Ersoy, M. A. (1999). *Psikiyatri ve Sosyal Bilimlerin İlişkisi*, Klinik Psikiyatri; 2: 230-238.
- Ersoy Çak, Ş. (2017). *Toplumsal Cinsiyet Kuramlarının Müzikoloji ve Etnomüzikoloji Araştırmalarındaki İzleri*, The Journal of Academic Social Science Studies, Number: 62, p. 213-227, Winter I 2017.
- Ersoy Çak, Ş. (2018). *Toplumsal Cinsiyet ve Müziğe Dair*, Etnomüzikoloji Dergisi, Ethnomusicology Journal, Yıl/Year: 1 Sayı/Issue: 1.
- Ersoy Çak, Ş. (2018). *Kadın çılgınlıklarının müziğe dönüşümünde “ağlamalar”*, *Toplumsal Cinsiyet ve Müziğe Dair*, Etnomüzikoloji Dergisi Ethnomusicology Journal Yıl/Year: 1, Sayı/Issue: 1 (2018).
- Ersoy, R. (2009). *Sözlü Tarih Folklor İlişkisi-Baraklar Örneği-, Disiplinlerarası Bir Yaklaşım Denemesi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ersoy, R. (2016). *Türklerde Ölüm ve Ölü İle İlgili Rit ve Ritüeller*, Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Erişim tarihi; 27.01.2022. <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/41.php>.
- Eroğlu, T. (2017). *Dans Kavramı ve Dansın İşlevi*, The Journal of Academic Social Science Studies, International Journal of Social Science.
- Eroğlu, T. (2010). *Türk Dans Antropolojisine Giriş*. Ankara: Yurt Renkleri.
- Eryılmaz, H. Z. (2021). *Halk Psikolojisi Bağlamında Zihnin Dinsel-Mitsel Anlatı Kurgusu: Yaratılış Mitolojisi*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halkbilimi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara.

- Esen, A. Ş. (1997). Anadolu Ağrıtları (Yayına hazırlayanlar: Pertev Naili Boratav&Remy Dor, İstanbul: Türkiye İş Bankası İletişim Yayınları.
- Esen, B. S. (2019). *Eko-Feminizm: Tabiat, “Ana” Mıdır?*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Tezli Yüksek Lisans-Sunum Makalesi.
- Estes, Clarissa P. (2003). Kurtlarla Koşan Kadınlar, Vahşi Kadın Arketipine Dair Mit ve Öyküler, Çeviri: Hakan Atalay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Esin, F. (2017). *Bela Bartok’un Perspektifinden Türk ve Macar Halk Müziği Değerlendirmesi*, idil, Cilt 6, Sayı 33, s.1581-1595.
- Esin, E. (1978). İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş, İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Ferris, W. (1997). *Halk şarkıları ve kültür: Charles Seeger ve Alan Lomax*, çev F. G. Mirzaoglu, Milli Folklor, (34), 87-93.
- Feyzioğlu, N. (2010). *Gelin Ağrıtları Üzerine Bir Değerlendirme*, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi (TAED), Sayı 43.
- Frazer, J. G. (1991). Altın Dal I, Dinin ve Folklorun Kökleri, Çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınları.
- Frazer, J. G. (1991). Altın Dal II, Dinin ve Folklorun Kökleri, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınları.
- Freud, A. (2011). Ben ve Savunma Mekanizmaları, çev. Yeşim Erim, İstanbul: Metis Yayınları.
- Freud, S. (1913). *Totem and taboo: Some points of agreement between the mental lives of savages and neurotics*. The Standart Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. 13, 1-162.

Freud, S. (1917). *Mourning and melancholia*, The Standart Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. 14, 237-258. London: Hogarth Press.

Freud, S. (1917). *Mourning and Melancholia*, çev. R. Uslu, O.E. Berksun, Standard edition: Jones E. (Ed), Volume 4 Hogarth Press, London, 1956. Strachey J (Ed), Volume 14, Hogarth Press, London, 1964.

Freud, S. (2014). *Yas ve Melankoli*, çev. Aslı Emirsoy, İstanbul: Telos Yayınları.

Freud, S. (1923). *The ego and the id*, The Standart Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. 19, 1-66.

Freud, Jung, Adler (1981), *Psikanaliz Açısından Edebiyat*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Kardeşler Basımevi.

Freud, S. (1999). *Sanat ve Edebiyat*, çev. Emre Kapkın-A.Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel Yayınları.

Freud, S. (2011). *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Fromm, E. (1992). *Rüyalar, Masallar, Mitoslar-Sembol Dilinin Çözümlemesi*, çev. Aydın Arıtan-Kaan H. Ökten, İstanbul: Arıtan Yayınevi.

Fromm, E. (1994), *Kendini Savunan İnsan*, çev. Necla Arat, İstanbul: Say Yayınları.

Gazimihal, M. R. (1929). *Şarki Anadolu Türkü ve Oyunları*, İstanbul: Evkaf Matbaası.

Geçtan, E. (1984). *Psikoanaliz ve Sonrası*, Ankara: Maya Mat. Ltd. Şti.

Geçtan, E. (1998). *Psikanaliz ve Sonrası*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Gençel, Ö. (2006). *Müzikle Tedavi*, Ekim 2006 Cilt:14 No:2 Kastamonu Eğitim Dergisi 697-706.
- Görkaş, İ. (2013). *Farabi'nin İnsan Tasavvuru*, A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED] 50, Erzurum, s. 289-304.
- Görmez, A., Karakuş, M. (2019). *Bireysel ve Kolektif Bilinçaltının Edebiyata Yansımaları*, Akademik bakış Dergisi, Sayı: 74 Temmuz - Ağustos 2019, Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi, Kırgızistan.
- Genep, A. (1965). *The Rites of Passage*, Londra: Routledge And Kegan Paul.
- Göka, E. (2006). *Türk Grup Davranışı*, Ankara: Aşina Kitap Yayınları.
- Göka, E. (1992). *Bir Bilim Olarak Psikiyatri*, İstanbul: Ağaç Yayınevi.
- Göka, E. (2018). *Hoşçakal (Ölüm Kavramı Üzerine)*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Gökyay, O. Ş. (1973). *Dedem Korkutun Kitabı*, İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları.
- Gömeç, S. Y. (2020). *Şamanizm ve Eski Türk Dini*, Ankara: Berikan Yayınları.
- Görkem, İsmail (2001). *Türk Edebiyatında Ağıtlar, Çukurova Ağıtları*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Grebene, B. (1978). *Müzikle Tedavi*, Ankara: Güven Kitapevi Yayınları.
- Güleç, C. (2006). *Psikoterapiler*, Ankara: Hekimler Yayın Birliği.
- Gültekin, M. (2018). *Edward W. Said'in Gözüyle Oryantalist Söylemin Doğu Kurgusu*, Sosyoloji Notları, 3 Aylık Yaygın Sosyoloji Dergisi, İmtiyaz Sahibi, İsa Demir, Genel Yayın Yönetmeni: Cihat Özsöz, Ankara.

- Gülüm, E. (2015). *Ataerkil Söylemin Kültürel Aygıtı İşlevindeki Arkaik Anlatılar ve Yaratılış Bağlamı İtibariyle Türk Kültüründe Anaerkillik Mitinin Düşüşü*, ODTÜ THBT Toplumsal Cinsiyet ve Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri, 20-22 Mart 2015, Ankara.
- Günay, Ü. ve Güngör, H. (2015). *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, Kayseri: Rağbet Yayınları.
- Gündüz, A. O. (2015). *Şamanizm ve Eski Türk İnanç Yapısının Günümüz Anadolusundaki Yansımaları*, II. Uluslararası Türk Kültürü Araştırmaları Sempozyumu, TÜKAS Bildirileri, Editörler: Doç Dr. Hüseyin Gönel, Arş. Gör. Murat Gür, Saraybosna Üniversitesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Saraybosna.
- Gürçayır, S. (2016). *Türk Halk Biliminde Derleme, (Çalışmalar, Tartışmalar)*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Güvenç, B. (1979). *İnsan ve Kültür*, Ankara: Remzi Kitabevi.
- Güvenç, Rahmi Oruç (1985). *Türklerde ve Dünyada Müzikle Ruhi Tedavinin Tarihçesi ve Günümüzdeki Durumu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Güven, F. (2019). *Ölü/Ölüm Etrafında Gelişen Kült İnançlar ve Grubun Yeniden Bütünleşmesi (Sinop Lala Köyü Örneği)*, Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 2019, Cilt: 12, Sayı: 27, s. 539-552.
- Güzel, A. (2012). *Dini-Tasavvufi Türk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Güzel, A. (2004). *Dini Tasavvufi Türk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara: Akçağ Yayınları.

- Hacıgökmen, M. A. (2013). *Türklerde Yas Âdeti Temelleri ve Sonuçları*, (Prof. Dr. Nejat Göyünç Armağanı), s.393-422.
- Hakkı, İ. (2012), *İnsanın Anlam Arayışında Din ve Mitlerin Rolü*, Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi, Cilt:1, Sayı:1, s. 673-682. Batman.
- Hall, M. E. L. (2016). *Suffering in God's Presence: The Role of Lamentin Transformation*, Journal of Spiritual Formation & Soul Care, Chicago: University of Chicago Press, Vol. 9, No. 2, 219–232.
- Hançerlioğlu, O. (1993), *Düşünce Tarihi*, V. Basım, İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Herodotos (2006), *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Honko, L. (2006). *Ağıtlar: Yeniden Yaratma, Yapı ve Tür Problemleri*, çev. İsmail Görkem, Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Horney, K. (1993), *Kendi Kendine Psikanaliz*, çev. Selçuk Budak, Ankara: Öteki Yayınları.
- Horney, K. (2019). *Kadın Psikolojisi*, çev. Bekir Onur, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, Cilt: 14, Yıl: 2019, Sayı: 1, s. 141-154.
- Hökelekli, H. (1991). *Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, Cilt: 3, Yıl: 3, Bursa.
- Hökelekli, H. (2010). *Mevlidle İlgili İnanç ve Tutumlar*, Mevlid Sempozyumu, Mevlid ve Süleyman Çelebi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Irıgaray, L. (2009). “. . . cemaatin ebedi ironisi . . .”, Fransızcadan çeviren: Yağmur Ceylan Uslu, YKY, Üç aylık düşünce dergisi, Bahar, sayı 58.

İşıltan, A. (2019). Müzikolojide Yenilik ve Eleştirelilik Bağlamında ‘Yeni Müzikoloji’, Danışman: Prof. Dr. Seyit Yöre. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müzikoloji Anabilim Dalı, Yüksek lisans Tezi, İstanbul.

İbn Fazlan (1995). Seyahatname, Çev: Ramazan Şeşen, İstanbul: Bedir Yayınları.

İnan, A. (1966-1969). *Dede Korkut Kitabında Eski İnançlar ve Gelenekler*, Ankara: Türk Kültürü Araştırmaları III-IV-V-VI, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Jacques, A. (2005). Gürültüden Müziğe, Müziğin Ekonomi Politikası Üzerine, çev. Gülüş Gülcügül Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Jahoda, G. (2011). Sosyal Psikoloji Tarihi, Aydınlanmadan İkinci Dünya Savaşına, Çev. Şeyda Başlı, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Jardins, J. R. (2006). Çevre Etiği. çev. R. Keleş, Ankara: İmge Kitabevi.

Jones, E. (2007). *Psikanaliz ve Folklor*, çev: Banu Yılmaz, Millî Folklor, 2007, Yıl: 19, Sayı: 74.

Jung, C. G. (2010). Psikoloji ve Din, çev. Raziye Karabey, İstanbul: Okyanus Yayınları.

Jung, C. G. (2015). Maskülen, Erilliğin Farklı Yüzleri, çev. Didem Gamze Erdoğru, İstanbul: Pinhan Yayınları.

Jung, C. G. (2015). Feminin, Dişillik Farklı Yüzleri, çev. Tuğrul Veli Soylu, İstanbul: Pinhan Yayınları.

Kalafat, Y. (1995). *Türklerin Dini Tarihi Türk Halk İnançlarında (Ters Motifi)*, Prof. Dr. Abdurrahman Çaycı'ya Armağan, Ankara, s. 297–307.

- Kalafat, Y. (2010). *Van Gölü Havzası Örnekleri ile Halk İnançlarımızda Ölüm Meleği*, TÜBAR-XXVIII-/2010-Güz.
- Kalafat, Y. (2019). *Türk Halk İnançlarından Mitolojiye Kut Bağlamında Mesken-Aile ve Aile Değerleri, Altay Toplulukları Mesken ve Mesken Kültürü*, Türk Dünyası Belediyeler Belediyeler Birliği (TDBB) Yayınları, No: 28, İstanbul.
- Kandemir, Y. (2006). *Kader İnancının Psikoterapik Açından fonksiyonu*, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Faruk Karaca, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek lisans Tezi, Erzurum.
- Karabulut, E. (2010). *Diyarbakır'daki Taziye Evlerinde Akut Dönem Yas Sürecinin Yaşanması ve Yasın Ağırlık Derecesine Etki Eden Faktörlerin Belirlenmesi*, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Şakir Özen, Ruh Sağlığı ve Hastalıkları, Dicle Üniversitesi Tıp Fakültesi Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Anabilim dalı, Uzmanlık Tezi, Diyarbakır.
- Karaburun Doğan, D. (2016). *Etnomüzikoloji Alan Çalışmaları*, Ankara: Ekin basım, yayın dağıtım.
- Karaca, F. (2000). *Ölüm Psikolojisi*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Karaca, F. (2019). *Din Psikolojisi Tarihinde Psiko-Biyografi Geleneği*, bilimname XL, 2019/4, 7-35
- Karagel, D. Ü. (2009). *Doğu Anadolu Bölgesi Kırsalında Kadın Nüfusun Okur-Yazarlığı (2000)*, Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları, Fırat Üniversitesi Doğu Araştırmaları Dergisi, Yıl 2009, Sayı 1, Cilt 8, s. 14-23. Elazığ.
- Karataş, Z. V. (2015). *Bireyi tanımada test dışı teknikler*, Ankara: Nobel Akademik Yayınları.

- Kaskoff, E. (2014). *A Feminist Ethnomusicology*, (Foreword by Suzanne Cusick), University of Illinois Press, Urbana, Chicago and Springfield.
- Kasımoğlu, S. (2014). *I. Dünya Savaşının Etkisiyle Ortaya Çıkan Ağutlar Üzerine*, Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, II. Uluslararası Türkiyat Sempozyumu, Çankırı.
- Kasımoğlu, S. (2017). *Binbir Gece Masalları'nda Kahraman İzleği- Şehriyar'ın Farkındalık Yolculuğu*, Editör: Serpil Aygün Cengiz, İstanbul: e-kültür ürün yayınları.
- Kaufmann, W. (1997). *İnsanı Anlamak I*, Goethe- Kant-Hegel, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- Katve-Kaisa, K. ve Milla T. (2009). *Feminizm, Sanat, Deleuze ve Darwincilik- Elizabeth Grosz İle Bir Söyleşi*, YKY, Üç aylık düşünce dergisi, Bahar, sayı 58.
- Kavadar, N. S. (2021). *Ahlaki Temeller, Ahlaki Kayıtsızlık ve Bilişsel Kapalılık İhtiyacı Arasındaki İlişkiye Grup Aidietinin Etkisi*, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Sevim Cesur, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Psikoloji Anabilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul.
- Kaya, A. Bozkur, B. (2017). *Kadercilik Eğilimi İle Özyeterlik İnancı ve Savunma Mekanizmaları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, Ege Eğitim Dergisi 2017 (18) 1: 124-145.
- Kaya, D. (1999). *Anonim Halk Şiiri*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kaya, D. (2007). “Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü”, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kaya, D. (2020). *Sivas'ta Söylenmiş Harp Ağutları*, Kardeşlik, Kültür Sanat ve Folklor Dergisi, (İmtiyaz sahibi: Necdet Yaşar Bayatlı), Yıl 60, Sayı 365, Bağdat/Irak.

Kaya, F. (2019). *Yorumsamacı Yaklaşımda Anlama Kavramının Önemi ve Pozitivizm Eleştirisi*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Nisan 2019, Yıl-11, Sayı 22, Diyarbakır.

Kaygısız, B. (2005). *Kadının Felsefi/Edebi Olanakları ve Feminist İzleklerle İlişkisi Bakımından Djuna Barnes'in "Kumru" Oyunu*,

(<https://www.academia.edu/40491404>), Erişim Tarihi: 19.11.2021

Kayıpov, S. (2017). *Türkiye'de Yaşayan Pamir Kırgızlarının Ağıtları*, çev. Nazgül İsabaeva, Bişkek Kırgızistan: Manas Üniversitesi Yayınları.

Karaca, F. (2000). *Ölüm Psikolojisi*, İstanbul: Beyan Yayınları.

Karaman, F. (2020). *İnkar ve Kötü Davranışı Aklileştirme Çabası Olarak Psikolojik Savunma Mekanizmalarının Kur'anı Tahlili*, İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Divinity Studies, Sayı / No. 14, Aralık / December 2020.

Katsaros, G. P. (2002). *Catharsis and Reason*, UMI Number: 3046173, Yale University (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

Katipoğlu, B. (2011). *Freud Psikanalizindeki Nevroz Açılımına Tepkiler*, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl 2011, Cilt 14, Sayı 26.

Kemal, Y. (1993). *Ağıtlar*, İstanbul: YKY.

Kernberg, O. (1984). *Severe Personality Disorders: Psychotherapeutic Strategies*, CT: Yale University: New Haven.

Keyder, Ç. vd., (2006). *TESEV Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Sosyal ve Ekonomik Öncelikler Raporu Bölüm IV*, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun Kalkınmasında Sosyal Politikalar, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Politika Forumu, İstanbul.

- Kıdırbayeva, R. (1982). *Türk Destanındaki Karşılıklı İlişkiler Üzerine - (Manas, Nürgun Bootur, Alıp Manaş, (Rusça' dan çeviren: Dr. Altan AYKUT), Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 38 Seminer, Kongre Bildirileri Dizisi: 9, II. Cilt Halk Edebiyatı, Ankara: Başbakanlık Basımevi.*
- Kınacı, M. (2012). *Eski Yunan Dünyasında Müzik ve Müzisyenler*, Doğu-Batı Düşünce Dergisi 62, Ankara: Doğu-Batı Yayınları. S.11-28
- Kırel, Ç. vd. (2013). *Sosyal Psikoloji-II*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Kırgız Sağın, A. N. (2011). *Bir Babanın Ağıtı: Kırgızlarda Bir “Koşok” Örneği, Rahmankul Han ve Dönemi*, Türk Dünyası Belediyeler Birliği, Bişkek Kırgızistan: Manas Üniversitesi Yayınları.
- Kırlı, Ö. (2015). Öteki’lerin Özgürleşmesi: Eko Feminizm. In F. Kırıışık, & Ö. Sezer, *Siyasal Ekoloji* (pp. 145-179). Ankara: Detay Yayıncılık.
- Kızılay, Ş. E. (2018). *Zygmunt Bauman’ın Entelektüellere İlişkin Yaklaşımı: Yasakoyucular İle Yorumcular*, Sosyoloji Notları, 3 Aylık Yaygın Sosyoloji Dergisi, İmtiyaz Sahibi, İsa Demir, Genel Yayın Yönetmeni: Cihat Özsöz, Ankara.
- Kilit, A. (2015). *Aralık İlçesi Ağzı (Iğdır İli)-(İnceleme, Metinler ve Söz Varlığı)*, Danışman: Yrd. Doç. Dr.Gülseren Tor, Doğu Akdeniz Üniversitesi, L.E.Ö.A. Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yüksek lisans Tezi, Gazimağusa, Kuzey Kıbrıs
- Kirman, M. A. Tunç, H. (2015). *Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Din ve Kadın: Eşitlikçi ve Adaletçi Bakışlar*, Türkiye’de ve Dünyada Kadın Araştırmaları, Editor: Prof. Dr. Gülseren Ağrıdağ, Adana.

- Kocak, A.,& Yakıcı, A. (2005). *Türklerde Ağıt Geleneği ve Burdur Ağıtlarının Bu Gelenek İçindeki Yeri*, Birinci Burdur Sempozyumu,16-19 Kasım, Cilt 2, Burdur.
- Koca, S. K. (2010). *Genel Hatları İle Kültür ve Sembol İlişkisi*, SAÜ Fen Edebiyat Dergisi, 2010/II.
- Kocasavaş, Y. (2002). *Eski Türklerde Yas ve Ölü Gömme Adetleri*, Türkler Ansiklopedisi 3.cilt, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Koçin, A. (2003). *Ölüm Gerçeğinin Türk Kültürüne ve Anadolu Türk Şiirine Yansıması*, U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl: 4, Sayı: 5, 2003/2. Bursa.
- Koçoğlu, K. (2011). *Iğdır'da Yaşayan Aşura*, MİLEL ve NİHAL, inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi cilt 8 sayı 3 Eylül – Aralık 2011
- Köprülü, M. F. (2004). *Edebiyat Araştırmaları I*, Ankara: Akçağ Yayınları. Orkun, Hüseyin Namık (1987). *Eski Türk Yazıtları*, Ankara: TDK Yayınları.
- Köse, A. (2000). *Freud ve Din*, İstanbul: İz Yayınları.
- Köse, A. Ayten A. (2017). *din psikolojisi*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kramer, S. N. (1986). *Tarih Sümerde Başlar*, çev. Muazzez İlmiye Çığ, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Kunos, İ. (1978). *Türk Halk Edebiyatı*, Haz. Dr. Tuncer Gülensoy, İstanbul: Kervan Kitapçılık Basın Yayın.
- Kübler-Ross, E. (2010). *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, çev. Ekin Uşşaklı, Ankara: April Yayıncılık.

- Kümbetoğlu, B. (2012). Sosyolojide ve antropolojide niteliksel yöntem ve araştırma, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Lacan, J. (2013). Psikanalizin Dört Temel Kavramı, çev. Nilüfer Erdem, İstanbul: Metis Yayınları.
- Lefebvre, H. (2016). Mekânın Üretimi, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayınları.
- Levinas, E. (2006). Ölüm ve Zaman, çev. Nami Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Liesbet, V. Z. (2018). *Seyircilik ve Bakış*, çev. Altan Yörük, Sosyoloji Notları,3 Aylık Yaygın Sosyoloji Dergisi, İmtiyaz Sahibi, İsa Demir, Genel Yayın Yönetmeni: Cihat Özsöz, Ankara.
- Levinson, J. (1997). Music and Negative Emotion, Music & Meaning, Cornell University Press, New York.
- Kaşgarlı, M. (1985). Divan-ü Lügat-it Türk, çev. Besim Atalay, Ankara: TDK Yayınları.
- Macit, Y. (2011). *Dini ve Tasavvufi Müzik Türü Olarak Mersiyeler: Din Psikolojisi Açısından Yaklaşım (İğdır Örneği)*, MİLEL ve NİHAL inanç kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi cilt 8, sayı 3 Eylül- Aralık 2011.
- Makal, T. K. (1982). *Avşar Ağıtları*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 38 Seminer, Kongre Bildirileri Dizisi: 9, II. Cilt Halk Edebiyatı, Başbakanlık Basımevi, Ankara.
- Makal, T. K. (1986). *Anadolu'da Ağıtçı Kadınlar*, 3. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi, Ankara.
- Makbule Aras E. Saedi, G. H. (2017). Bayel Ağıtçıları, çev. Makbule Aras Eivazi, Farhad Eivazi, İstanbul: YKY.

- Malinowski, B. (1992). Bilimsel Bir Kültür Teorisi, çev. Saadet Özkal, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Maraş, A. (2014). *Komplike Yas: Derleme ve Vaka Çalışması*, AYNA Klinik Psikoloji Dergisi, 2014, 1(1), 41-59.
- Marcuse, H. (1998). Eros ve Uygarlık, Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- Marshall, G. (2005). “Sosyoloji Sözlüğü”, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- May, R. (2010). Yaratma Cesareti, çev. Alper Oysal, İstanbul: Metis Yayınları.
- Maybek, S. D. (2018). *Medya ve Manipülasyon*, Sosyoloji Notları, 3 Aylık Yaygın Sosyoloji Dergisi, İmtiyaz Sahibi, İsa Demir, Genel Yayın Yönetmeni: Cihat Özsöz, Ankara.
- Memiş, G. (2019). *Türk Kültüründe “Aş ve Aşhane”*, Altay Toplulukları Mesken ve Mesken Kültürü, Türk Dünyası Belediyeler Belediyeler Birliği (TDBB) Yayınları, No: 28, İstanbul.
- Merkit, N. (2016). *Sigmund Freud’da Uygarlığın Temel Dinamikleri ve Birey Üzerindeki Etkisi*, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2016 Bahar, sayı: 21, s. 123-140.
- McWilliams, N. (2013). *Psikanalitik Tanı, Klinik Süreç İçinde Kişilik Yapısını Anlamak*, Psychoanalytic Diagnosis, çev. Erkan Kalem, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Mirzaoglu, F. G. (2001). *Türkülerin İşlevleri ve Zeybek Türküleri*, Türkbilg 2001/2: 76-91.

Mirzaoglu, F. G. (2015). *Halk Türküleri, (Konu, İcra-Yapı-Anlam-İşlev)*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Mollaibrahimoğlu, C. C. (2018). *Ölüünün Ardından Ağlamaya Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, tasavvur tekirdag ilahiyat dergisi, c. 4, s.2: 540-562.

Mordeniz, C. (2005). *Dramatik Bir Performans Türü Olarak Ta'ziye ve Antik Yunan Tiyatrosuyla Karşılaştırma Denemesi*, Danışman: Prof. Dr. Zeynep Sayın Balıkçioğlu, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Anabilim Dalı, Yüksek lisans Tezi, İstanbul.

Moreno, J. J. (2001). *İçimizdeki Müziği Eylemek*, Çev. İnci Doğaner, Ladysmith, WI, USA: Publisher Express Press.

Murphy, J. (2016), *Bilinçaltının Gücü, Zihinsel ve Bedensel İyileşme*, çev. Aslı Şimşek, İstanbul: Koridor Yayınları.

Mustan Dönmez, B. (2003). *Psiko-Etik Bir Fenomen Olan Katarsisin 'Müzik'teki' Görünümü*, Danışman; Prof. Dr. Fırat Kutluk, Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Müzik Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek lisans Tezi, İzmir.

Mustan Dönmez, B. (2008). *Müziksel İletişim Biçimi Olarak 'Anadolu Ölüm Ağrıtları' Doğaçlamaya Dayalı Müziksel İletişim Biçimi Olan 'Anadolu Ölüm Ağrıtları'nın Diğer İletişim Biçimleri İçindeki Yeri*, C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi Mayıs 2008 Cilt: 32 No:1 139-148.

Mustan Dönmez, B. (2011). *Katharsis fenomeninin arabesk özelindeki görünümü*, Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi, Cilt:8 Sayı:2.

Mustan Dönmez, B. Doğan, M. S. (2018). *Anadolu Sufiliğinin Oluşturduğu Çalgı Algısı Üzerine Kültürel Bir Analiz: 'Bağlama' ve 'Ney' Özelinde Çalgının İnsanlaştırılma ve İlahlaştırılma Süreci*, Alternatif Politika, Cilt 10, Sayı 1, Şubat 2018 "Etnomüzikoloji ve Müzik Sosyolojisi Özel Sayısı, s.22-42.

Mutlu, E. (1996). Kürt Müziği Üzerine, Kürt Müziği (1. Baskı). s. 53-64. İstanbul: Avesta Yayınları.

Narter, M. (2007). *Sosyal Psikoloji'nin Sosyal Kavramına Dair Öneriler*, Sosyoloji Dergisi 3. Dizi, 15. Sayı, 2007/2, 23-30.

Naskali, E. G. Herkmen, D. (2006). Meyve Kitabı, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Naskali, E. G. (2011). Ağıt Kitabı, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Nauanova, G. (2020). *Kazak Türklerinin Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri*, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Erdoğan Altınkaynak, Ardahan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, Ardahan.

Neuman, W. L. (2016). Toplumsal Araştırma Yöntemleri I-II, Çev. Sedef Özge, Ankara: Yayın Odası Yayınları.

Nergiz, R. (2020). *Geçmişten Günümüze Ağıt ve Ağıtçılar (Batken, Toktogul, Kara-Kulca Bölgeleri Ağıtları Örneklerinde)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Layli Ükübaeva, Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, Türkoloji Bölümü. 278 s.

Nettl, B. Philip B. ed. (1991). *Comparative Musicology and the Anthropology of Music: Essays on the History of Ethnomusicology*, Chicago: University of Chicago Press.

Nietzsche, F. (2002). Tragedyanın Doğuşu, çev: İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayın.

Nora, P. (2006). Hafıza Mekânları, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Kültür Yayınları.

- Oğuz, Ö. (1989). *Halkbiliminde Farklı Bir Ses Seyfi Karabaş (1945-1998)*, Milli Folklor, Yıl: 10 Sayı: 39.
- Oğuz, Ö. vd., (2014). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Oğuz, M. C. (2018). *Bir Çağdaş Yaşam Gözlemcisi: Zygmunt Bauman*, Sosyoloji Notları, 3 Aylık Yaygın Sosyoloji Dergisi, İmtiyaz Sahibi, İsa Demir, Genel Yayın Yönetmeni: Cihat Özsöz, Ankara.
- Olgun, H. (2017). *Eko-Feminizm: Kadın-Doğa İlişkisi ve Ataerkil Tahakküm*, In H. Olgun, & O. İmga, Yeşil Siyaset (pp. 357-385). Ankara: Liberte Yayınları.
- Oppermann, S. (2012). *Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Ospanova, G. (2016). *Kazak Türkçesinde Ölümle İlgili Tabu Sözler ve Örtmece Kullanımı*, Milli Folklor, Yıl: 28, Sayı: 109.
- Öge, S. (2014). *Arabesk Kader Algısı -Orhan Gencebay Örneği*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 41, Erzurum.
- Ökenek, T. (2019). *Siverek'te Sosyal ve Dini Hayat*, Danışman: Prof. Dr. Bünyamin Solmaz, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek lisans Tezi, Konya.
- Öncül, K. (2016). *Kasım Otağı Ritüelinin Mitolojik Kökleri ve Sosyo Politik Altyapısı*, Millî Folklor, 2016, Yıl 28, Sayı 111.
- Örnek, S. V. (1971). *Anadolu Folklorunda Ölüm*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Özalğan, H. (1984). *Zaman-Mekân Eksenlerinde Halkbilimi*, Ankara: Olguç Matbaası.

- Özalp, A. (2017). Bireylerden Gruplara İnanç, Sosyal Psikoloji, Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları.
- Özbay, F. (1977). Davranış ve Tutumları Etkileyen Bireysel ve Çevresel Faktörler, Ankara: ODTÜ Yayınları.
- Özbek, Ö. (2021). *Irvın D. Yalom'un Belirttiği 11 İyileştirici Faktöre Göre Mesnevî'nin Değerlendirilmesi*, Danışman: Prof. Dr. İbrahim Işıtan, Selçuk Üniversitesi, Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Müdürlüğü, Yüksek Lisans Tezi, Konya.
- Özbolat, A. ve Kartopu, S. (2012). *İsyân İle Teslimiyet Arasında: Ağıtlarda Kader İnancı*, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/3, Summer 2012, p. 1959-1972, Ankara.
- Özbudun, S. & Uysal, G. (2012). 50 soruda antropoloji, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul.
- Özdemir, A. Z. (2002). Öyküleriyle Ağıtlar I, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özdemir, İ. (2015). *Toplumsal Cinsiyet ve Kültürlerarası İletişim*, Türkiye'de ve Dünyada Kadın Araştırmaları, Editor: Prof. Dr. Gülseren Ağrıdağ, Adana.
- Özdemir, U. (2019). *Ekoeleştirel ve Doğakültürel Bir Müzikoloji Yaklaşımı Olarak Ekomüzikoloji*, Conservatorium. Advanced Online Publication.
- <https://doi.org/10.26650/CONS2019-0012>
- Özgenç E. N. (2020). *Kadın ve Doğa İlişkisi Bağlamında Ekofeminizmin Sanata Yansıması*, Atatürk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Sanat Dergisi, (36), 33-50.

- Özkan, A. Baltacı, S. (2020). *Freud ve Lacan'ın Psikanalitik Kuramlarında Yastan Ayrışan Melankolik Özne*, Derleme makalesi, Psikoloji Çalışmaları-Studiesin Psychology Cilt/Volume: 40, Sayı/Issue: 2, 2020, İstanbul University Press.
- Özkişi, Z. G. (2013). *Müzik Disiplini Bağlamında Feminist Müzik Teorisi ve Cinsiyet Semantiği*, Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/12 Fall 2013, p. 889-961, Ankara.
- Özlük, N. (2013). *Psikanalitik Edebiyat Eleştirisi Açısından Gayya Mefhumunun Şiire Yansıması*, Türk Araştırmaları Dergisi, Cilt 8, Sayı 9, S. 2093-2110, Ankara.
- Özsöz, C. (2009). *Kültürel Feminist Teori ve Feminist Teorilere Giriş*, Sosyoloji Notları Dergisi, 51-55.
- Özsöz, C. (2018). *Max Weber'in Din Sosyolojisi Metodu ve Eleştirisi*, Sosyoloji Notları, 3 Aylık Yaygın Sosyoloji Dergisi, İmtiyaz Sahibi, İsa Demir, Genel Yayın Yönetmeni: Cihat Özsöz, Ankara.
- Özışık, E. (1963). *Musiki Sanatı*, İstanbul: Nurgök Matbaası.
- Öztekin, Ö. (2012). *Seslerin Sözcüklerindeki Müzikten Sözcüklerin Seslerindeki Müziğe*, Doğu-Batı Düşünce Dergisi 62, Doğu-Batı Yay. Ankara. S.72-150.
- Öztürk, A. (2015). *Agonistik Feminizm Tartışmaları Bağlamında Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek*, Danışman: Prof. Dr. Fatmagül Berktaş, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın Çalışmaları Bilimdalı, Yüksek lisans Tezi, İstanbul.
- Öztürk, E. (2018). *George Herbert Mead'in Sosyal Davranışçılık Devrimi: Sosyolojizm ve Psikolojizm Kısacasında Bir "İlişkisel Faillik" Denemesi*, SAD/

JSR Sosyoloji Araştırmaları Dergisi / Journal of Sociological Research Cilt/
Volume 21 Sayı / Number 2 (Ekim / October 2018) : (253-284).

Öztürk, C. (2018). *Marksizm’de İdeoloji Tartışmaları*, Sosyoloji Notları, 3 Aylık Yaygın Sosyoloji Dergisi, İmtiyaz Sahibi, İsa Demir, Genel Yayın Yönetmeni: Cihat Özsöz, Ankara.

Öztürk O., Uluşahin A., (2016). *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, Ankara: Bayt Yayın Hizmetleri.

Öztürk, O. M. (2014). *Makam Müziğinde Ezgi ve Makam İlişkisinin Analizi ve Yorumlanması Açısından Yeni Bir Yaklaşım: Perde Düzenleri ve Makamsal Ezgi Çekirdekleri*, Danışmanlar: Prof. Ş. Şehvar Beşiroğlu, Tez Eş Danışmanı: Prof. Ertuğrul Bayraktarkatal, İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Müzikoloji ve Müzik Teorisi Anabilim Dalı, Müzikoloji ve Müzik Teorisi, Doktora Tezi, İstanbul.

Öztürkmen, Evrim Uluşan (2019). Anadolu Türkmen Ağıtlarının Yapısı, Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 2019, Cilt: 12, Sayı: 27, s. 580-599.

Özünel, E. Ö. (2006). *Masal Mekânında Kadın Olmak-Masallarda Toplumsal Cinsiyet ve Mekân İlişkisi*, Ankara: Geleneksel Yayın.

Özyeşil, Z. (2011). *Üniversite Öğrencilerinin Öz-Anlayış Düzeylerinin Bilinçli Farkındalık Kişilik Özellikleri ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Coşkun Arslan, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, Psikolojik Danışma ve Rehberlik Bilim Dalı, Doktora Tezi, Konya.

Postl, G. (2009). *Tekrar Etme, Alıntılama, Altüst Etme Irigaray'ın Taklit Kavramının Politikası*, çev. Şeyda Öztürk, YKY, Üç aylık düşünce dergisi, Bahar, sayı 58.

Potapov, L.P (2012). Altay Şamanizmi, Çev. Metin Ergun, Konya: Kömen Yayınları.

Rank, O. (2017). Doğum Travması, çev. Sabir Yücesoy, İstanbul: Metis Yayınları.

Reed, E. (2012). Kadının Evrimi I, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul: Payel Yayınları.

Reed, E. (2014). Kadının Evrimi II, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul: Payel Yayınları.

Reitsma, K. (2014). *A New Approach: The Feminist Musicology Studies of Susan McClary and Marcia J. Citron, Musical Offerings*, Volume 5, Number 1, pp. 37-63, Indiana University Press.

Rouget, G. (1985). *Music and Trance*, The University of Chicago Press, U.S.A.

Roux, J. P. (2005). Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar, çev. Aykut Kazancıgil - Lale Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Roux, J. P. (2011). Eski Türk Mitolojisi, çev. Musa Yaşar Sağlam, Ankara: Bilgesu Yayınları.

Roy A. R. (2006). Ritüel, çev. Kürşat Korkmaz, Ankara: Geleneksel Yayınları.

Sağır, A. (2013). *Ölüm, Kültür ve Kimlik: Iğdır Ölü Bayramı İle Meksika Ölü Günü Örneği*, Millî Folklor, Yıl 25, Sayı 98.

Sağır, Z. (2020). *Ezber Bozan Psiko-Sosyal Bir Durum Olarak Covid-19: Pandemide Din ve Maneviyata Sığınma Üzerine Otoetnografik Bakışlar*, Online International Conference of COVID-19 (CONCOVID), Bildiriler Kitabı, 12-14 Haziran, İstanbul.

Sambur, B. (2005). Bireyselleşme Yolu- Jung'un Psikoloji Teorisi, Ankara: Elis Yayınları.

- Summermatter, A. (2021). *Duygusal Kaçınma: Nedenleri, Yöntemleri, İşlevleri ve Sonuçları Üzerine Gömülü Bir Çalışma*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eğitim Bilimleri Ana Bilim Dalı, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bilim Dalı, İstanbul.
- Said, E. (1985). *Orientalism Reconsidered*, Cultural Critique, Vol. I, No. 1, Autumn 1985, pp. 89-107, (Çevrimiçi), <https://www.jstor.org/stable/1354282>, 22 Ocak 2019.
- Said, E. (2006). Müzikal Nakışlar, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Agora kitaplığı Yayınları.
- Sartre, J. P. (2011). Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi, çev: Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Savaş, H. (2018). *Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Boyda Ritüel Bir İnsan Kurbanı Var mıdır?*, TÜRÜK, Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, 2018, Yıl:6, Sayı:12, Sayfa:352-363.
- Say, A. (1992). Müzik Ansiklopedisi, Cilt I, Ankara: Başkent Yayınevi.
- Saydam, M. B., Kızıltan, H. (2018). Psikomitoloji-İnsanı Öykülerinde Aramak, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Saygun, A. A. (1937). Rize, Artvin ve Kars Havalisi Türkü Saz ve Oyunları Hakkında Bazı Malumatlar, İstanbul: Numune Matbaası.
- Sarisözen M. (1962). THM Usûlleri, Ankara: Resimli Posta Matbaası.
- Sarıtaş, E. (2016). Foucault'tan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri, Biyopolitika Cilt 2, (Editör: Onur Kartal), Nota Bene Yayınları, İstanbul.
- Schimmel, A. (1991). Sayıların Gizemi, çev. Mustafa Küpüşoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Schimmel, A. (2004). Tanrı'nın yeryüzündeki İşaretleri, İslam'a Görüngübilimsel Yaklaşım, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Schimmel, A. (2004). Tanrı'nın yeryüzündeki İşaretleri, İslam'a Görüngübilimsel Yaklaşım, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Schützenberger, A. A. (2017). Psikososybilim, çev. Kağan Kahveci, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Simon, Arthur vd. (2016). Müzik Etnolojisi, (Derleyen: Murat Bulgan), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Sipos, J. (2007). *A Lament from Bartók's Anatolian Collection and Its Musical Background*, Source: *Studia Musicologica*, Vol. 48, No. 1/2 (March, 2007), pp. 201-213 Published by: Akadémiai Kiadó, Stable URL:

<http://www.jstor.org/stable/25598291>. Erişim tarihi: 21.03.2021

Sipos, J. (2009). Anadolu'da Bartok'un İzinde, çev. Sanat Deliorman, İstanbul: Pan Yayıncılık.

Solak, Ö. (2014). Edebiyat Biliminde Kuram ve Yöntem, Ankara: Nobel Yayınları.

Solak, S. G. (2017). *Mekân-Kimlik Etkileşimi: Kavramsal ve Kuramsal Bir Bakış*, MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt 6, Sayı 1, s. 13-37.

Soudbar, M. (2019). *Taziye Kavramının Tarihsel Olarak İncelenmesi ve Şair Furuğ Ferruhzad'ın Şiirleri'den Yola Çıkarak "Taziye Ebedi Bir Performans" Gösterisinin Mekân Tasarımı*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sahne Dekorları ve Kostümü Anasanat Dalı Dekor ve Kostüm Tasarımı Programı, Yüksek lisans Tezi, Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Başak Özdoğan, İstanbul.

- Soykan, Ö. N. (2012). *Müzik Nedir? Felsefî Bir Araştırma*, Doğu-Batı Düşünce Dergisi 62, Doğu-Batı Yay. Ankara. S.30-39.
- Spies, O. (1929). Türk Halk Kitapları, çev. Behçet Gönül, İstanbul: Rıza Koşkun Basımevi.
- Stebler Çavuş, M. Zeliha (2008). *Türk Edebiyatında Mersiyeler*, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Sayı 38, Erzurum.
- Strauss, C. L. (2013). Mit ve Anlam, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sular, M. E. (2017). *Geçmişten Günümüze İran Zerdüştilerinde Defin Şekilleri*, Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, ss. 181-204.
- Sümbül, Y. Demir G. Cevriye (2019). *Başkası'nın Ölümü ve Tragedyanın Kathartik Boyutu: Levinasçı Bir Okuma*, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences) 2019 Güz, sayı: 28, ss. 17-33
- Şahbaz, N. K. (2011). *Salih Zeki Aktay'ın "Elejiler"i ve "Elejiler" de Yunan Mitolojisinin Etkisi*", Naskali, Emine Gürsoy," Ağıt Kitabı", İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Şeker, A. (2011). Bir Anadolu Ozanı- Yaşar Kemal, Ankara: Eğiten Kitap Yayınları.
- Şen, Y. (2017). Türkülerde Felek Kavramı, Akademik Bakış Dergisi, Sayı: 61 Mayıs - Haziran 2017, Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi, Kırgız – Türk Sosyal Bilimler Enstitüsü, Celalabat – Kırgızistan.
- Şenel, S. (1988). *TDV İslam Ansiklopesi, Ağıt Maddesi*. Elektronik Ansiklopedi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/> Erişim tarihi: 19.02.2021

- Şensoy, B. Ö. (1997). *Freud'un Teorisinde Ölüm ve Ölümlülüğün Yeri: Bir Giriş*, Klinik psikolog, psikoterapist, Lunar Psikoterapi, aktarım: 28.04.2015, <https://psikanalitikseyler.com/2015/04/28/freudun-teorisinde-olumun-ve-olumlulugun-yeri-bir-giris/> Erişim tarihi: 08.05.2021
- Şeref Han (1971). Şerefname, çev. Bozarslan, Mehmet Emin, Farsça Yazılış Bitlis 1597, İstanbul: Ant Yayınları.
- Şimşek, E. (2009). *Yakınma/Yakarışlar Dünyasında Felek ve Türk Halk Edebiyatına Yansımaları*, Milli Folklor, 2009, Yıl 21, Sayı 84.
- Şimşek, E. (2018). *Kara Mizahın Ağıtlara Yansıyan Yüzü*, Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi 2018 (S.15) c.6 / s.81-102.
- Şimşek, A. ve Buldukoğlu (2019). *Yasın Aile Üzerine Etkilerini Azaltmak İçin Uygulanan Yas Destek Programları, Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry*, 11(3): 402-417.
- Tacou, C. (2000). *Din ve Fenomenoloji*, Mircea Eliade'nin Eserlerine Toplu Bakış, çev. Havva Köser, İstanbul: İz Yayınları.
- Takış, T. (2012). *Önce Müzik Vardı*, Doğu-Batı Düşünce Dergisi 62, Doğu-Batı Yay. S. 8-9, Ankara.
- Tamer, R. (2014). *Din, Ekoloji ve Kadın*, Alakır'ın Sesi, Erişim tarihi: 03.09.2021 <http://www.alakirinsesi.org/din-ekoloji-ve-kadin/>.
- Tarhan, N. (2010). *İnanç Psikolojisi, Ruh, Beden ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Taslaman, F. & Caner (2019). *İslam ve Kadın*, İstanbul: İstanbul Yayınları.
- Taşçı, F. Bilge, Y. (2021). *Anlam Arayışı ve Psikopatoloji: Varoluşsal Öfke ve Savunma Mekanizmalarının Psikolojik Belirtilerle İlişkilerinin İncelenmesi*,

İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 10 (2), 1561-1579. Retrieved from; <http://www.itobiad.com/tr/pub/issue/62559/810952>

Tek, Z. (2017). *Düşlerin Yorumu'ndan Ziya Paşa'nın Rüya'sına: Bir Savunma Mekanizması Olarak 'Fantezi'*, TÜBAR XLII / 2017-Güz.

Tekin, T. (1989). *XI. Yüzyıl Türk Şiiri*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Temizyürek, M. (2019). Ağıt, Şiir, Kadın, İstanbul: Edebi Şeyler Yayınevi (çevrimiçi), <https://www.gazeteduvar.com.tr/kitap/2019/08/01/kadinlarin-ortulu-tarihine-feminist-bir-erkek-sairin-bakisi-agit-siir-kadin> Erişim tarihi: 03.09.2021

Terzioğlu, Ö. (2006). *Metin ve Aksiyon / Performans Olarak Ağıt ve Edim Bilim*, Milli Folklor, 2006, Yıl 18, Sayı 71

Thomson, G. (2004). *Tragedyanın Kökeni*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınları.

Titon, J. T. (2020). Alanı Tanımak, çev. Öztürk, Göksal, *Etnomüzikoloji Dergisi* Ethnomusicology Journal Yıl/Year: 3, Sayı/Issue: 1 (2020)

Titon, J. T. (2020), *Within Ethnomusicology, Where Is Ecomusicology? Music, Sound, and Environment*, Etnomüzikoloji Dergisi, Ethnomusicology Journal, Yıl/Year: 3, Sayı/Issue: 2

Tryjarski, E. (1991). *Türkler ve Ölüm- Geçmişten Bugüne Türklerde Ölüm Kültürü*, çev. Hafize Er, İstanbul: Pinhan Yayınları.

Tunçer, M. (2018). *Kur'an-ı Kerim'e Göre İlk Kadının Dünyaya Teşrifi ve Değeri*, Giresun Üniversitesi, II. Ulusal Kadın Sempozyumu, Bildiri Özetleri Kitabı, 8-9 Mart 2018, Giresun.

Tura, S. (1977). *Dilbilim ve Halkbilim*, Ankara: ODTÜ Yayınları.

- Tura, S. T. (2012). Freud'dan Lacan'a Psikanaliz, İstanbul: Kanat Yayınları.
- Turhan, M. (1969). Kültür Değişimleri, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Turgay, A. (1977). Psikoloji, Psikiatri ve Atasözleri, Ankara: ODTÜ Yayınları.
- Turner, V. (1977). The ritual process: Structure and anti-structure, Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, V. (2018). Ritüeller: Yapı ve Antiyapı, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Turmuş, Y. (2018). *Caferilikte Mersiye ve Sinezen*, Danışman: Prof. Dr. Gözde Çolakoğlu Sarı, İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Müzikoloji ve Müzik Teorisi Anabilim Dalı, Müzikoloji Programı, Yüksek lisans Tezi, İstanbul.
- Tuychibaev, S. (2021). *Özbeklerde Ölümle İlgili Sözel Folklor*, Kültürel Miras Araştırmaları, 2021: 2(2); 60-65
- Tuzcuoğlu, N. (1995). *Psikanaliz Kuramı ve Özellikleri*, M. Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi Yıl: 1995, Sayı: 7 Sayfa: 275-285
- Türkyılmaz, Z. (2014). *Din Nedir*; Düşünce ve Araştırma, Caferilik.com Sitesi.
- Tıraşcı, M. (2013). *Güneydoğu ve Doğu Anadolu Çevresinde Arapça, Kürtçe, Zazaca Mevlidler ve Müzikal Olarak İcra Ediliş Tarzları*, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XVII, Sayı: 2 Sayfa: 209-236
- Uhri, A. (2010). Anadolu'da Ölümün Tarih Öncesi (Bir Geleneğin Oluşum Süreçleri), İstanbul: Ege Yayınları.
- Uludağ, S. (1988). TDV İslam Ansiklopesi Ağıt Maddesi. Elektronik Ansiklopedi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/> Erişim tarihi: 19.02.2021

- Uslu, R. (2014). Müzikoloji ve Kaynakları, İstanbul: İTÜ Vakfı Yayınları.
- Ülger, E. (2017). *Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde İcrâ Edilen Kürtçe Mevlidlerin Muş İli'nde Uygulanılışı*, 6. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı III, Muş.
- Ürer, E. (2017). *Çocuklarda Ölüm ve Yas Üzerine Bir İnceleme*, Dini Araştırmalar, Temmuz - Aralık 2017, Cilt: 20, Sayı: 52, ss. 131-140.
- Varlı, Ö. D. Beşiroğlu, Ş. Ş. Gözaydın, İ. (2007). *Kadın çığlıklarının müziğe dönüşümünde "ağlamalar"*, itüdergisi/b sosyal bilimler Cilt:4, Sayı:1, 23-33.
- Varol, K. (2016). *Ucunda Ölüm Var*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Veren, E. (2015). *Günümüzde Mezar Taşları ve Kadın: Umurlu Örneği*, ODTÜ THBT Toplumsal Cinsiyet ve Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri, 20-22 Mart 2015, Ankara.
- Volkan, V. Zıntı E. (2010). *Gidenin Ardından*, çev. Işıl Vahip, Müge Kocadere, İstanbul: Oa Yayınları.
- Vryonis, S. (2018). *Erken Dönem Osmanlı Türklerinde İnsan Kurbanı Üzerine Bulgular*, çev: Serkan Acar, Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi / Journal of Turkish History Researches, Yıl/Vol. 3, Sayı/No. 2 Güz/Fall, ISSN (çevrimiçi): 2459-0185 ISSN (basılı): 2548-091X
- Vico, G. (2007). *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Weiss, N. (2017). *Noise, Music, Speech: The Representation Of Lament In Greek Tragedy*, American Journal of Philology, Volume 138, Number 2 (Whole Number 550), Summer 2017, pp. 243-266.

- Wundt, W. (1912). *Elemente der Völkerpsychologie Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Alfred Kroner Verlag, Leipzig.
- Wundt, W. (1934). *Milletler Ruhiyatı Esasları: İptidaî İnsan, İnsanlığın psikolojik bir tekâmül tarihinin ana hatları*, çev. ZiyaTalat, İstanbul: Remzi Kitaphanesi.
- Yakıcı, A. (2021). *Türklerde Ağıt Yakma Geleneği ve Himmet Hoca'ya Yakılan Ağıtlar*, Dr. Himmet Biray Armağanı Ahde Vefa 25.Yıl, İstanbul: Kesit Yayınları. Biray, Nergiz ve Eynel Sema (2021). Dr. Himmet Biray Armağanı Ahde Vefa 25.Yıl, İstanbul: Kesit Yayınları.
- Yaldızkaya, Ö. F. (2018). *Emirdağ Yöresi Türkmen Ağıtları*, İzmir: Emirdağ Belediyesi Kültür Yayınları.
- Yalom, I. (2008). *Güneşe Bakmak, Ölümle Yüzleşmek*, çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Yalom, I. (2009). *Ölüm Korkusunu Yenmek (Polis Çağırıyorum)*, çev. Zeliha Babayiğit, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Yaman, E. (2014). *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yardımcı, M. Gülçiçek, D. (2011). *Ağıt ve Türkülerimizde Bu Dünyadan Öte Dünyaya Göç*, Bilimsel Eksen, Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi.
- Yardımcı, M. (2013). *Başlangıcından Günümüze Türk Halk Şiiri Anonim Halk Şiiri / Aşık Şiiri / Tekke Şiiri*, İzmir: Kanyılmaz Matbaacılık.
- Yaşar, N. (1982). *Kuzey Çukurova Kozan Yöresi Ağıtları*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 38 Seminer, Kongre Bildirileri Dizisi: 9, II. Cilt Halk Edebiyatı, Ankara: Başbakanlık Basımevi.

- Yavuzer, H. (2019). *Türk kültüründe Kurban Kültü ve 'Misafir Kurbanı'*, Aydın Türklük Bilgisi, Dergipark, Cilt 5, Sayı 2.
- Yıldırım, D. (1998). *Türk Bitiği-Araştırma/İnceleme Yazıları*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yıldırım, S. (2018). *Feminist Çalışmalarda Kadın Deneyimlerinin Önemi: Simone De Beauvoir Örneği*, Giresun Üniversitesi, II. Ulusal Kadın Sempozyumu, Bildiri Özetleri Kitabı, 8-9 Mart 2018, Giresun.
- Yıldız, D. (2019). *Etnomüzikoloji Disiplininin Doğuşu, Gelişim Süreci ve Günümüzdeki Metodolojik ve Yaklaşımsal Tartışmalar*, Danışman: Doç Dr. Banu Mustan Dönmez, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müzik Anabilim Dalı Müzik Bilimleri ve Teknolojisi Bilim Dalı, Yüksek lisans Tezi, Malatya.
- Yıldız, G. T. (2020). *Egonun Savunma Mekanizmaları İle Bilinçli Farkındalık ve Mutluluk Korkusu Arasındaki İlişki*, Tez Danışmanı: Dr. Bingül Harmancı, Yakın Doğu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Klinik Psikoloji Anabilim Dalı, Yüksek lisans Tezi, Lefkoşa/Kıbrıs.
- Yıldız, N. (2007). *Kırgız Halk Edebiyatı 1 - Irlar / Ezgili Şiirler-Türküler*, Ankara: Alp Yayınevi.
- Yıldız, M. C. (2004). *Bir Ölüm Ritüeli Olarak Mevlit ve Din Görevlileri*, Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi www.e-sosder.com Y. 2004 C.3 S.7 (1-22)
- Yolcu, M. A. (2013). *Ödül-Ceza Paradigması Bağlamında Ölüm Sonrası Hayat İnançlarının Evrimi Üzerine*, Prof. Dr. Süleyman T. Kayıpoğlu Armağan Kitabı, Yayın yönetmeni: Abdulselam Arvas vd., Ankara: Aydan Matbaacılık.
- Yolcu, M. A. (2017). *Kadın Folkloru, kuram ve yöntem üzerine yazılar*, Konya: Kömen Yayınları.

- Yıldız, N. (2007). Kırgız Halk Edebiyatı 1 - İrlar / Ezgili Şiirler-Türküler, Ankara: Alp Yayınevi.
- Yıldız, M. C. (2004). *Bir Ölüm Ritüeli Olarak Mevlit ve Din Görevlileri*, Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi www.e-sosder.com Y. 2004 C.3 S.7 (1-22)
- Yılmaz, A. H. (2016). *Türklerde Ölüm Anlayışının Çağdaş Türk Resminde Göstergebilimsel Açidan İncelenmesi*, idil, 2016, Cilt 5, Sayı 20.
- Yılmaz, B. Can, Ü. Kubilay (2019). *Türkiye’de Müzik Terapi Uygulamalarında Kullanılan Müzikler*, OPUS, Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi, E-ISSN: 2528-9535 Yıl Year: 9, Cilt Volume :13, Sayı Issue :19, Eylül September 2019, s.s 591-620.
- Yılmazbilek, M. (2018). *Kadın Özgürleşmesinde Feminist Bilinç Oluşturma Süreci Olarak Farklı Bir Yaklaşım: Meditasyonu Tartışmak*, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (3), 96-103, Antalya.
- Yücel, M. (2007). Edebiyatta Ölüm ve İntihar, İstanbul: Agora Kitaplığı Yayınları.
- Zweig, S. (1991). Freud: Cinselliğin Yeryüzü, Biyografi ve Freud’tan Seçmeler çev. Avni Öneş, İstanbul: Broy Yayınları.
- Zizek, S. (1996). Müstehcen efendi, çev. Mustafa Yılmaz, İstanbul: Toplum ve Bilim Dergisi Özel Sayı Psikanalizle Bakmak, Birikim Yayıncılık.

EK- 2 RESİMLER



Resim 3: Gülizar Özpölat (Adıyaman)



Resim 4: Zeynep Arık (Adıyaman)



Resim 5: Arap Alevi Ölü Yemeği Hazırlığı (Mersin)



Resim 6: Ozan Reşat Kitapçı (Bitlis)



Resim 7: Feyfure Güzeldere (Bitlis-Mutki Köyü)



Resim 8: Bitlis-Mutki Köyü



Resim 9: Muteber Topdalı (Bitlis-Güroymak Köyü) Resim 10: Fatma Gayrinal (Bitlis Sıvar Köyü)



Resim 11: Feyfure Güzeldere (Bitlis)

Resim 12: Nahide Ağır (Tatvan)



Resim 13: Dengbej Mukaddes Altın (Bitlis)

Resim 14: Gülistan Topal (Diyarbakır)



Resim 15: Kıymet Özyurt (Diyarbakır-Karacadağ) Resim 16: Dengbej Kevser Aydın (Diyarbakır)



Resim 17: Diyarbakır Karacadağ

Resim 18: Diyarbakır Karacadağ



Resim 19-20 Diyarbakır Dengbej Evi Dengbej Ramazan Demirel ve Dengbej Hasan Bilici



Resim 21: Cevahir Başer (Erzurum/Oltu) Resim 22: Hangül Dağdelen (Erzurum/Oltu)



Resim 23: Zöhre Keskin Gaziantep/Çepni Alevi



Resim 24: Yaşar Kartal (Erzurum/Oltu) Resim 25: Zeynep Gözübüyük (Gaziantep/Çepni Alevi)



Resim 26: Kaygusuz Abdal Torunu- Fatma Kaygusuz (Gaziantep/Çepni Alevi)



Resim 27: Fatma Göçmen (Gaziantep/Çepni Alevi)



Resim 28: Fikriye Yıldırım (Batman)

Resim 29: Kevser Aydın (Diyarbakır)



Resim 30: Iğdır Kerbela Matemi



Resim 31: Iğdır Kerbela Matemi



Resim 32: Iğdır Kerbela Matemi



Resim 33: Iğdır Kerbela Matemi Aralık İlçesi Resim 34: Iğdır Kerbela Matemi Merkez



Resim 35: Selma Türk (Kars)

Resim 36: Gülsen Erdemir (Kars)



Resim 37: Seyran Aydın (Kars/Sarıkamuş)

Resim 38: Xece Artuğer (Kars/Digor)



Resim 39-40: Feride Önen-Ezidi (Mardin-Midyat) Peyluze Dağlı-Ezidi (Mardin-Midyat)



Resim 41-46: Kiweğ (Mağara) köyünde Ezidi yas Ritüeli



Resim 47: Ezidi Yas Ritüeli



Resim 48: Ezidi Yas Ritüeli



Resim 49: Mardin-Midyat Ezidi Kadınlar

Resim 50: Ezidi Yas Ritüeli



Resim 51-53: Gurbet Özcan (Mevlidhan) Mardin



Resim 54: Kiyem Özyurt (Muş-Süsüt)

Resim 55: Gülsen Örnek (Muş-Bulanık)



Resim 56-58: Ema Sazbend (Muş-Malazgirt) Hacire Sert (Muş-Malazgirt) Berçem Zelal (Muş-Varto)



Resim 59-61: Halime Atılgan (Muş-Süsnüt) - Meyran Sur (Muş-Varto)- Ema Gezin (Muş-Malazgirt)



Resim 62-64: Hede İzgin (Diyarbakır-Karacadağ)

Süreyya İzgin (Diyarbakır-Karacadağ)



Resim 65-67: Gule Yılmaz (Şanlıurfa-Kıyas Köyü)



Resim 68-70: Gülçin Narin (Şanlıurfa-Kısa Köyü)



Resim 71: Şanlıurfa Taziye Ritüeli

Resim 72: Mehmed Seida (Şanlıurfa)



Resim 73-75: Kencehan (Gencehan) Yar (Van-Erciş/Ulupamir Kırgız Köyü)



Resim 76: Adile Coşkun (Van Erciş)

Resim 77-78: Sariye Bilici (Van-Erciş/Karahana Köyü)



Resim 79: Şerbet Bilici (Van-Erciş/Karahan Köyü) Resim 80-81: Dengbej Gazin-Raziye Kızıl (Van)



Resim 82: Zeynep Yamaç-Alevi (Tunceli)- Resim 83: Van Çığ Felaketi(Taziye)Resim 84: Mukaddes Altın(Bitlis-Van)

EK- 3 TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

 HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TÜRK HALKBİLİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA
Tarih: 30/05/2022
Tez Başlığı : ETNOMÜZİKOLOJİ BAĞLAMINDA PSİKANALİTİK BİR YAKLAŞIMLA DOĞU VE GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİNDEKİ AĞITLAR Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 757 sayfalık kısmına ilişkin, 28/05/2022 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 13 'tür. Uygulanan filtrelemeler: 1- ☒ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç 2- ☒ Kaynakça hariç 3- ☐ Alıntılar hariç 4- ☒ Alıntılar dâhil 5- ☒ 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.
Tarih ve İmza
Adı Soyadı: Songül Çakmak Öğrenci No: N17249358 Anabilim Dalı: Türk Halkbilimi Programı: Doktora Statüsü: ☒ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.
<u>DANIŞMAN ONAYI</u> UYGUNDUR. _____ Prof. Dr. F. Gülay MİRZAĞLU SIVACI

EK- 3 ORIGINALITY REPORT

 HACETTEPE UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES Ph.D. DISSERTATION ORIGINALITY REPORT
HACETTEPE UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES TURKISH FOLKLORISTICS DEPARTMENT
Date: 30/05./2022
Thesis Title : LAMENTS IN THE EASTERN AND SOUTH-EASTERN ANATOLIA REGION WITH A PSYCHOANALYTICAL APPROACH IN THE CONTEXT OF ETHNOMUSICOLOGY According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 28/05/2022 for the total of 757 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 13%. Filtering options applied: 1. ☒ Approval and Declaration sections excluded 2. ☒ Bibliography/Works Cited excluded 3. ☐ Quotes excluded 4. ☒ Quotes included 5. ☒ Match size up to 5 words excluded I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge. I respectfully submit this for approval.
Date and Signature Name Surname: Songül Çakmak Student No: N17249358 Department: TURKISH FOLKLORISTICS Program: Ph.D. Status: ☒ Ph.D. ☐ Combined MA/ Ph.D. _____
<u>ADVISOR APPROVAL</u> APPROVED. _____ Prof. Dr. F. Gülay MİRZAOĞLU SIVACI

EK- 4 TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN FORMU



T.C.
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
Rektörlük



Sayı : 35853172-300
Konu : Songül ÇAKMAK Hk

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

İlgi : 23.10.2020 tarihli ve E-12908312-300-00001300187 sayılı yazınız.

Enstitümüz Türk Halkbilimi Anabilim Dalı Doktora programı öğrencilerinden Songül ÇAKMAK'ın Prof. Dr. Fatma Gülay MİRZAOĞLU SIVACI danışmanlığında hazırladığı "Etnomüzikoloji Bağlamında Psikanalitik Bir Yaklaşımla Doğu Ve Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki Ağıtlar" başlıklı tez çalışması Üniversitemiz Senatosu Etik Komisyonunun 27 Ekim 2020 tarihinde yapmış olduğu toplantıda incelenmiş olup, etik açıdan uygun görülmüştür.

Bilgilerinizi ve gereğini saygılarımla rica ederim.

e-imzalıdır
Prof. Dr. Vural GÖKMEN
Rektör Yardımcısı

Evrakın elektronik imzalı suretine <https://belgedogrulama.hacettepe.edu.tr> adresinden 091d1b7a-6a78-43f7-90d4-649efe4035ef kodu ile erişebilirsiniz. Bu belge 5070 sayılı Elektronik İmza Kanunu'na uygun olarak Güvenli Elektronik İmza ile imzalanmıştır.

Hacettepe Üniversitesi Rektörlük 06100 Sıhhiye-Ankara
Telefon:0 (312) 305 3001-3002 Faks:0 (312) 311 9992 E-posta:yazimd@hacettepe.edu.tr İnternet
Adresi: www.hacettepe.edu.tr

Duygu Didem İLFİT



EK- 5 KAYNAK KİŞİ GÖRÜŞME ONAY FORMU



Etnomüzikoloji Bağlamında Psikanalitik Bir Yaklaşımla Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki Ağtılar İsimli Doktora Tez Çalışması için Katılımcı Onay Belgesi

Etnomüzikoloji Bağlamında Psikanalitik Bir Yaklaşımla Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki Ağtılar isimli bu çalışma Hacettepe Üniversitesi Etik Komisyon izni alınarak, Hacettepe Üniversitesi Türk Halkbilimi Bölümü Doktora tez danışmanı Prof. Dr. F. Gülay Mirzaoğlu Sıvacı danışmanlığında gerçekleştirilmektedir. Katılımcı olarak, gönüllü olarak mülakata katılacağınızı ve istediğiniz zaman bilgileri vermekten vazgeçeceğinizi bilerek soruları cevaplandıracağınızı bilmelisiniz. Mülakat sorularına verilen cevapların kullanılmasını istemediğiniz zaman, verdiğiniz bilgileri çalışma yayınlanıncaya kadar geri çekme hakkınız vardır. Herhangi bir rahatsızlık hissettiğinizde soru sorabilirsiniz ve rahatsızlığınızı anlatabilirsiniz. Rahatsızlığınızı giderecek maddi/manevi desteğin verileceğini bilmelisiniz. Bilgileriniz bilimsel/akademik mecralarda öncelikle Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi bölümünde doktora tezinde kullanılacaktır. Verdiğiniz bilgiler ve kayıtlar akademik mecralar dışında kesinlikle kullanılmayacaktır. Çalışma sonunda iletişim bilgileriniz de alınacaktır. Size de iletişim bilgilerimiz dilerse verilecektir. Çalışma ile ilgili daha sonra da sizinle iletişime geçilecek ve dilerse siz de bizimle istediğiniz zaman iletişime geçebileceksiniz. Çalışma ile ilgili genel bilgiler ve çalışma sonucu sizinle de paylaşılacaktır.

Katılımcı Onay Listesi

Çalışmaya katılmadan önce araştırmacı tarafından tez çalışması hakkında bilgilendirildim. Verdiğim bilgileri araştırma yayınlanana kadar çekebileceğim araştırmacı tarafından bana belirtildi.

Evet () Hayır ()

Araştırmacı çalışma sonrasında verdiğim bilgiler doğrultusunda tarafıma telefon veya e-posta ile ulaşabilir.

Evet () Hayır ()

Tarıfımdan mail, telefon, görüntü, ses kaydı veya video kaydı ile alınan bilgilerin sadece akademik yayınlar için kullanılacağı araştırmacı tarafından bana bildirilmiştir.

Evet () Hayır ()

Tarih:

Katılımcı adı – soyadı

İmza