

Yüksek Lisans Tezi

HALK ANLATILARINDA ENSEST

NEFİSE ABALI

TÜRK EDEBİYATI BÖLÜMÜ
İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Ankara
Eylül 2011

İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi
Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü

HALK ANLATILARINDA ENSEST

NEFİSE ABALI

Türk Edebiyatı Disiplininde Yüksek Lisans Derecesi Kazanma
Yükümlülüklerinin Parçasıdır

TÜRK EDEBİYATI BÖLÜMÜ
İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Ankara
Eylül 2011

Bütün hakları saklıdır.
Kaynak göstermek koşuluyla alıntı ve gönderme yapılabilir.
© Nefise Abalı, 2011

Babam ve ağabeyime...

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Yüksek Lisans derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Prof. Talat S. Halman
Tez Danışmanı

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Yüksek Lisans derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Prof. Dr. Öcal Oğuz
Tez Jürisi Üyesi

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Yüksek Lisans derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Kalpaklı
Tez Jürisi Üyesi

Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü'nün onayı

.....
Prof. Dr. Erdal Erel
Enstitü Müdürü

ÖZET

HALK ANLATILARINDA ENSEST

Abalı, Nefise
Yüksek Lisans, Türk Edebiyatı Bölümü
Tez Yöneticisi: Prof. Talat S. Halman

Eylül 2011

Bu çalışmanın amacı, Türkçe halk anlatılarında yer alan ensest temasını tespit edip ensest olgusunun biyolojik ve psikolojik etkenleriyle toplumsal ve kültürel algılanış biçimlerini incelemektir. Bu bağlamda halk masalları, halk hikâyeleri, âşık tarzı destanlar, türkü, ağıt ve mânilerdeki ensest teması, Jung'un arketipsel simgeciliğinden yararlanarak feminist bakış açısıyla çözümlenmektedir. Çalışmanın birinci bölümünde, Jung'un analitik psikolojisi ve arketipleri ile ilgili bilgi verilmektedir. Oedipus Kompleksi bağlamında psikanalist Sigmund Freud ile Carl Gustav Jung'un ensestle ilgili düşüncelerine yer verilmektedir. Oedipus Kompleksi'ne değinilirken *Dede Korkut Oğuznameleri*'nde yaşandığı öne sürülen anne-oğul ensestinin anlamı sorgulanmaktadır. İkinci bölümde baba-kız ve kayınbaba-gelin ensestlerinin yer aldığı türküler, halk masalları ve hikâyeleri incelenmektedir. Tezin üçüncü bölümünde erkek kardeş-kız kardeş ensestinin görüldüğü *Arzu ile Kamber* hikâyesi değerlendirilmektedir. Son bölümde ise evlilik yoluyla kurulan akrabalık ilişkileri bağlamında âşık tarzı destanlar, türküler, ağıtlar ve mânilerde tespit edilen kayınbirader-yenge ve enişte-baldız ensesti üzerinde durulmaktadır. Ensest teması, halk anlatı türlerine göre farklılık göstermekte ve her bir ensest türü kendi anlatı türü içerisinde irdelenmektedir. Halk anlatılarına bakıldığında ensestin kapsamının, toplumsal ve kültürel yapı çerçevesinde İslam dini ve geleneklerin etkisi ile açıklandığı görülmektedir.

anahtar sözcükler: ensest, halk anlatıları, kadın, Jung

ABSTRACT

INCEST IN FOLK NARRATIVES

Abalı, Nefise

Postgraduate, Turkish Literature Department

Thesis Advisor: Prof. Talat S. Halman

September 2011

The aim of this study is to ascertain incest theme in Turkish folk narratives and to analyse biological and psychological factors and social and cultural perception of incest phenomenon. In this sense, the incest theme in folk tales, folk stories, poetic epics, folk songs, threnodies and Turkish poems is the analysis in feminist perspective by making use of Jung's archetypal symbolism. In the first section of the study, Jung's analytical psychology and archetypes are specified. The ideas of psychoanalyst Sigmund Freud and Carl Gustav Jung on incest are referred to in the context of the Oedipus Complex. Sense of mother-son incest set forth in the *Dede Korkut Oğuznameleri* is examined while referring to the Oedipus Complex. In the second section, folk songs, folk tales and stories comprising father-daughter and father-in-law-daughter-in-law incest motives are analysed. In the third section of the thesis, the *Arzu ile Kamber* story which evokes brother-sister incest is assessed. The last section, deals with brother-in-law-aunt-in-law and brother-in-law-sister-in-law incest in poetic epics, folk songs, threnodies and Turkish poems in the context of the line of descent interrelated by marriage. Incest theme differ according to the types of folk narratives, and any type of incest is examined within its own type of narrative. In consideration of folk narratives, the scope of incest is explained through the effects of Islamic religion and traditions within the framework of social and cultural structure.

keywords: incest, folk narratives, woman, Jung

TEŞEKKÜR

Tez konumun belirlenmesinde ve çalışmanın şekillenmesinde büyük emeği geçen, tez yazım sürecinde görüş ve önerileriyle beni destekleyen hocam Prof. Dr. Öcal Oğuz'a teşekkür ederim. Tezime katkıda bulunan Prof. Talat S. Halman'a, tez jürimde yer almayı kabul eden Yrd. Doç. Dr. Mehmet Kalpaklı'ya, ders aldığım Kudret Emiroğlu, Yrd. Doç. Dr. Laurent Mignon ve Hilmi Yavuz'a ufkumu genişlettikleri için teşekkür ederim.

Üniversiteye başladığım ilk günden beri dostluklarıyla beni ayakta tutan Çise Şen Gezer ve Kübra Bozkurt Akgün'e, tez yazım sürecinin en zor günlerinde dostluklarını cömertçe paylaşan Selvi ve Tansu Efendioğlu'na, tez yazacak aşamaya gelmeme katkı sağlayan Mehtap Koçak'a her zaman minnettar kalacağım.

Bilkent Üniversitesi'ni yaşanır, Türk Edebiyatı Bölümü'nü okunur kılan Naim Atabağsoy, Hazel Melek Akdik, Oğuz Güven ve Türk Edebiyatı Merkezi Koordinatörü Demet Güzelsoy Chafra'ya teşekkür ederim.

Ortaokuldan beri varlığıyla yaşamımı renklendiren Mustafa Ak'a, Ankara'da her zaman yanımda olan Eşref Koray Ergün, Candan Dumrul ve Cenan Dabbağ'a, süreç boyunca beni yüreklendiren Eylem Altın, Elif Sarı, Zehra Bilbay, Ayşe Kaymak Kılıçkaya ve Gökçen Yılmaz'a, kelimelerini benimle paylaşan Melek Aydoğan'a dostlukları için teşekkür ederim.

Tezime vakit ayırıp düzeltiler yapan ve önerilerde bulunan R. Aslıhan Aksoy Sheridan'a, kaynak konusunda Hasret Tutuş'a, tezin bilgisayarda düzenlenmesi aşamasında ise Özenç Kılıçkaya'ya yardımlarından dolayı ne kadar teşekkür etsem azdır.

Beni Oğuz Atay'la tanıştırap edebiyata bulaştıran ve meselelere farklı noktalardan yaklaşmamı sağlayan ağabeyim Onur Abalı'ya, vazgeçtiğim anlarda beni cesaretlendiren babam Mustafa Abalı'ya, her koşulda yanımda olan annem Aysel Tunalı'ya, yaşamımı güzelleştiren kardeşim Gülsüm Abalı'ya, beni büyüten ve ayaklarım üzerinde durmamı sağlayan babaannem Nefise ve dedem Hasan Hüseyin Abalı'ya sonsuz teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
TEŞEKKÜR.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: PSİKANALİZ, HALK ANLATILARI VE ENSEST.....	16
A. Psikanaliz ve Jung'un Arketipleri.....	16
B. Oedipus Kompleksi ve Anne-Oğul Ensesti.....	24
C. Türler Arası Ensest Teması	29
İKİNCİ BÖLÜM: BABA-KIZ VE KAYINBABA-GELİN ENSESTİ.....	34
A. Babasından Kaçan Kızlar.....	36
B. Babasını Öldüren Kızlar.....	54
C. Kocasını Askere Uğurlayan Kadınlar.....	59
Ç. Kayınbabanın Talip Olduğu Gelinler.....	71
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ERKEK KARDEŞ-KIZ KARDEŞ ENSESTİ.....	80
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: EVLİLİK YOLUYLA AKRABA OLANLAR ARASINDAKİ ENSEST.....	91
A. Kayınbiraderiyle Bir Olup Kocasını Öldüren Yengeler.....	93
B. Kocasının Ölümünden Sonra Kayınbiraderiyle Evlendirilen Yengeler..	96

C. Eniştesine Gz Koyan Baldızlar.....	100
SONUÇ.....	108
SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA.....	113
ÖZ GEÇMİŞ.....	121

GİRİŞ

Antropoloji Sözlüğü'nde ensest (*incest*), “yakın akrabalar arasında cinsel ilişki ve evlilik” (263) olarak tanımlanmaktadır. İngilizceden Türkçeye geçmiş olan ensest sözcüğü, *Antropoloji Sözlüğü*'nde belirtildiği gibi Türkçede “fücur” sözcüğü ile karşılanmaktadır. Arapça bir sözcük olan fücur da Türk Dil Kurumunun yayımladığı *Türkçe Sözlük*'te bulunmayıp *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*'ta “işret, sefihlik, günahkârlık, ahlaka aykırı durum” (271) anlamında kullanılmaktadır. Bu sözcüğün anlamı üzerinde durulduğunda halkın çoğunluğunun Müslüman olduğu Türkiye’de dinî ve sosyal açıdan ensestin içerdiği anlam açıkça görülecektir. Günahkârlık, İslam dininde suç sayılan iş veya davranışı gerçekleştirme durumudur. İslam dininin kutsal kitabı *Kur’an-ı Kerim*'de de ensestin kapsamı belirlenmiş ve buna uymamanın günah olduğu belirtilmiştir (Yazır 302). Ayrıca tanımda geçen “ahlaka aykırı durum” ifadesiyle ensestin bir toplum içindeki kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kurallarına aykırı olduğunun düşünüldüğü anlaşılmaktadır.

Ensest kavramı, her disiplinde farklı tanımlanmaktadır. Bu çalışmanın halk edebiyatı metinleri üzerinde yapılacak olması dolayısıyla, ensest kavramına antropoloji ve halk bilimi açısından yaklaşılacaktır. *The Dictionary of Anthropology* (Antropoloji Sözlüğü)'de ensest “yakın akraba (close kin)” arasındaki evlilik ve cinsel ilişki olarak nitelendirilmektedir (257). Antropolog Conrad Phillip Kottak’a

göre ise ensest, “yakın bir akrabayla olan cinsel ilişki”yi ifade etmektedir (418). Bu tanımlarda “yakın akraba” kavramına dikkat edildiğinde ensestin genel olarak “akrabalar arasında gerçekleşen ilişki” olarak ele alındığı sonucuna varılabilir. Ancak çoğu tanımda, akrabalık terminolojisine göre kültürden kültüre değişiklik gösteren “yakın akraba” kavramına hangi bireylerin, aile ya da topluluk üyelerinin dâhil edildiği belirtilmemektedir.

Bu çalışmada esas alınacak tanım ise halk bilimci Raglan’ın “Incest and Exogamy” (Ensest ve Egzogami) makalesinde yapmış olduğu ensest tanımıdır. Ona göre ensest “Ait oldukları toplum tarafından, taraflar arasında bir akrabalık olduğu gerekçesiyle karşı çıkılan evlilik ya da cinsel ilişki”dir (175). Bu tanımdan hareketle Türkiye’deki akrabalık terminolojisine ve dolayısıyla akrabalık ilişkilerine bakmak yerinde olacaktır. Çünkü herhangi bir dile ait olan akrabalık terimleri, o terimin işaret ettiği kişi ile o terimi kullanan kişi arasındaki toplumsal ve kültürel ilişkinin nasıl olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Soy¹ grubu gerçek ya da efsanevi ortak bir atanın torunu olan ve soyunu bu ataya dayandıran insanların oluşturduğu bir akrabalık grubudur (Haviland 313). Soy grubunu sülaleler, klanlar, boylar ve kollar oluştururken ilkel toplumlarda soy, totemle ilişkilendirilmektedir. Psikolog Sigmund Freud da, ensest yasağının totemizmle² kuvvetli bir bağı olduğunu söylemektedir. Aynı totem grubunun üyeleri, aralarında cinsel ilişkide bulunmamakta ve birbirleriyle evlenmemektedirler (*Totem ve Tabu* 15). Totem soydan geldiğine göre, ensest yasağının şekli anaerkil ve ataerkil toplumlara göre değişmektedir. Totemin anneden geldiği anaerkil toplumlarda oğul,

¹ Soy; kişiyi atalarına bağlayan, toplumsal ve kültürel olarak tanınmış bağlardır (*Antropoloji Sözlüğü* 740).

² Totemizm; bir klanın, insan grubunun ya da tek başına bireyin aynı atadan geldiğine inandığı hayvan, bitki, doğa olayı ya da cansız nesneye (toteme) mistik ve büyüsel duygularla bağlantısı; bu bağlantıdan doğan görev, yasak, ritüel ve törenler bütünü (*Antropoloji Sözlüğü* 806).

aynı toteme üye olduğu için annesi ve kız kardeşiyle birlikte olamazken baba farklı totemden geldiği için kızıyla evlenebilmektedir. Dolayısıyla totem, günümüzde “aynı soydan gelen veya aralarında akrabalık ilişkileri bulunan kimselerin oluşturduğu” ifadesiyle tanımlanan aile kavramının yerini tutmaktadır.

Eski Türk toplumu soy gruplarından oluştuğundan ensest tanımı da buna göre biçimlenmektedir. Bu durumla ilgili olarak Mualla Türköne, Türklerdeki aile kurumunun kökenini araştıran araştırmacıların başlangıçta bugünkü anlamda bir aile bulunmadığını, karı-koca ve çocuklar arasında aile denemeyecek gevşek ilişkilerin olduğunu, asıl bağlılığın klan üyeliği olduğunu ve akrabalık terimlerinin de buna göre belirlendiğini öne sürdüğüne dikkat çekmektedir (*Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü* 174).³ Ayrıca bu araştırmacılar Eski Türkçede aile kelimesini karşılayan herhangi bir kelime bulunmadığını da belirtmişlerdir. Bu bağlamda da Türköne, ensesti “kardeş sayılan klan üyeleri arasında ilişki kurulması yasağı” (*Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü* 174) olarak tanımlamaktadır.

Geleneksel (Asya’dan göç yoluyla getirilen) Türk aile ve akrabalık ilişkileri Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde değişime uğramıştır. Bozkurt Güvenç’in belirttiği gibi Türk boylarının aile-akrabalık sistemi, İslamiyet’in kabul edilmesinden sonra (İslamiyet’ten önceki sistemin ne olduğu sağlam bir veriyle tespit edilememiştir, ancak L. Krader bu sistemin Omaha Sistemi olduğunu belirtir.) antropologların “Sudan” sistemi adını verdiği bir akrabalık sistemine doğru dönüşmüştür (Güvenç 166)⁴.

³ Türköne, bu bilgileri hangi araştırmacılardan aldığını kaynakça olarak vermemiştir.

⁴ Güvenç günümüzde Sudan Akrabalık Sistemi’nden “Batı” veya “Eskimo” olarak bilinen “sınıflayıcı” bir aile sistemine doğru bir dönüşüm yaşandığını da belirtmektedir (166). Ancak bu dönüşüm tamamlanmamıştır. Eskimo sisteminin temeli anne, baba ve çocuklardan oluşan çekirdek ailedir. Anne ve babanın kardeşleri ve kuzenleri aynı terimlerle ifade edilmiştir. Örneğin, amca ile dayı aynı terimle ifade edilirken kuzen terimi de cinsiyete ve anne veya baba tarafından olup olmadığına bakılmaksızın kullanılır (Haviland 335). Türkiye’deki akrabalık sisteminde cinsiyete göre

Antropolog William A. Haviland, tanımlayıcı bir akrabalık sistemi olan Sudan Akrabalık Sistemi'ndeki (Betimleyici Sistem) terminolojiyi şu şekilde açıklamaktadır: “Bu sistemde bir kişinin annesinin erkek kardeşi (dayı), babasının erkek kardeşi (amca) ve babası ayrı ayrı ifade edilmiştir. Aynı şekilde babasının kız kardeşi (hala), annesinin kız kardeşi (teyze) ve annesi farklı adlandırılırlar” (*Kültürel Antropoloji* 338). Akrabalık sisteminin değişmesiyle birlikte Türk dili, baba ile amcayı (babanın erkek kardeşi), anne ile teyzeyi (annenin kız kardeşi) birbirinden ayırma ihtiyacı duymuş ve “hala” (babanın kız kardeşi) sözcüğünü de Arapçadan almıştır (Güvenç 166). Daha sonrasında “yeğen” (kardeş, amca, hala, dayı veya teyzenin çocuğu) sözcüğü, cinsiyete göre tanımlanan Fransızca kuzen (erkek yeğen) ve kuzin (kız yeğen) sözcükleri ile de ifade edilmeye başlanmıştır. Aile tanımının ve akrabalık terimlerinin farklılaşması dolayısıyla Orta Asya'daki Türk boylarındaki ensest yasağının kapsamı ile İslamiyet sonrası Türk boylarındaki ensest yasağının kapsamı farklılık göstermektedir.

Ana veya baba yanlarından biri seçilerek, soy çizgisini bu tercihe göre anasoylu ya da babasoylu olarak devam ettiren toplumların yanı sıra iki yanı da eşit tutan toplumlar da vardır. Anasoylu ailede damat, anasoyu dışından; babasoylu ailede gelin, babasoyu dışından biriyle evlenmek zorundadır. İki yanlı sistemlerde ise evlenecek gencin eşi, anne ve babanın ailesi dışından seçilmektedir. Eşin aile dışından seçimine izin verilmeyen topluluklarda çapraz kuzen evlilikleri tercih edilmektedir (Güvenç 168). Orta Doğu toplumlarında ise paralel kuzen evlilikleri (amca oğlu ile evlilik) daha yaygındır. Sosyolog Serim Timur, Türkiye'de akraba

tanımlanan kuzen ve kuzin sözcüğünün cinsiyete bakılmaksızın yerini sadece kuzen sözcüğüne bırakması bu dönüşümün yaşandığının göstergesidir.

olan eşlerin yüzde 80'inin kardeş çocukları olduğunu özellikle amca oğlu ile evliliğin daha çok görüldüğünü belirtmektedir (*Türkiye'de Aile Yapısı* 77).

Paralel kuzen evliliği, amca ve teyze çocukları gibi aynı cinsten kardeşlerin çocukları arasındaki akraba evliliğidir (*Antropoloji Sözlüğü* 675). Bu akraba evliliği babayanlı ya da ataerkil paralel kuzen evliliği olarak da adlandırılmaktadır. Bu tür evlilikler özellikle amca oğluyla evlilik Orta Doğu'da, Eski Yunan ve Çin'de yaygın olarak görülmektedir. Akrabalık terimleri göz önüne alındığında amca çocuklarının arasındaki ilişki ikinci dereceden akrabalık olarak nitelendirilmekte, fakat Türkiye'de amca oğlu ile evlilik enstet kapsamına girmemektedir. Türkçe halk masallarında, hikâyelerinde, türkü ve mânilerde babalar, kızlarının amca oğluyla evlenmesinde bir sakınca görmemektedir. Ancak Manavlar (Batı Anadolu'da yaşayan yerli halk) arasında paralel kuzenler evlenemeyecek kadar yakın akraba olarak görülürken Balkan göçmenleri arasında ise evlenebilecek kişinin "yedi göbek" uzak olması gerekmektedir (*Antropoloji Sözlüğü* 264).

Çapraz kuzen evliliği ise hala ve dayı çocukları gibi ayrı cinsten kardeşlerin çocukları arasındaki akraba evliliğidir (*Antropoloji Sözlüğü* 192). Çapraz kuzen evliliği Türkiye'de görülmekle birlikte yaygın değildir. Ayrıca Türkçe halk masallarında, halk hikâyelerinde, türküler ve mânilerde bu tür evliliğe dair bir örnek bulunmamaktadır. Bazı toplumlarda paralel kuzen evliliği içevlilik, çapraz kuzen evliliği ise dışevlilik olarak değerlendirilmektedir (Kottak 419). Dolayısıyla bu toplumlarda paralel kuzen evlilikleri, içevlilik sayılması nedeniyle daha nadir görülürken Türkiye'de tam tersi bir durum söz konusudur.

Kuzenler arası evliliğin temel amacı, sülalenin mal varlığının bölünmesini engellemektir. Haviland, çapraz kuzen evliliklerinin yiyecek toplayıcılığı döneminde sosyal dayanışmayı sağlama, tarım toplumlarında ise toprağın bölünmemesi ve

tarımsal faaliyetlerin ortaklaşa yapılması amacı taşıdığını belirtmektedir (*Kültürel Antropoloji* 281).

Raglan'ın ensest tanımından hareket edecek olursak Türkiye'de akraba sayılan kişilerin kimler olduğunu görmek amacıyla *Evlilik Akrabalık Türleri* başlıklı çalışmaya bakmak yerinde olacaktır. Antropolog Ali Rıza Balaman bu çalışmasında akrabalık olgusunu üç ana kümede ele almaktadır:

- Ailenin üreme etkinliği sonucu kana dayalı olarak ortaya çıkan akrabalık bağları, ki bu bağ temel olmak üzere baba, ana ya da her ikisinin yanını (soyunu) izleyerek akrabaları ortaya çıkartır.
- Evlilik bağıyla kurulan akrabalık bağları, aynı ya da ayrı soydan iki ayrı cinsi birbirine bağlar. Bu bağ yaşama biçimlerine göre artan ya da azalan, evlilik yoluyla kazanılan bir yığın akrabalar sağlar.
- Sonradan kazanılan düzmece akrabalıklar⁵, Batı toplumlarında “yasal evlat edinme”, “vaftiz babalığı” şeklinde varlığını gösterirken bizim geleneksel toplumumuzda ve benzeri toplumlarda: Süt Kardeşliği, Kan Kardeşliği, Ahiret Kardeşliği, Yol Kardeşliği, Sağdıçlık, Yengelik, Kına Analığı, Ad Babalığı, Kirvelik adlarıyla (kimileri yöresine göre) birer kurum şeklinde karşımıza çıkar. (IX)

Bu çalışmada ensest teması bağlamında yukarıda söz edilen üç akrabalık türüne dâhil edilen ilişkiler irdelenecektir. Düzmece akrabalık, kan ya da evlilik bağı yoluyla akraba olmadıkları hâlde sonradan kurulan ilişkilerle akraba davranışları

⁵ Batı dillerinde yazılı kaynaklarda “quasi kinship” olarak geçen terimi Prof. Dr. Ali Rıza Balaman “yarı akrabalık” olarak karşılamıştır. Ayrıca “quasi kinship” sözcüğünün yanı sıra “fictive” ve “pseudo” sözcükleri de kullanılmaktadır. Balaman, bu üç sözcüğe karşılık “düzmece” sözcüğünü kullanmıştır (*Evlilik Akrabalık İlişkileri* 93). Bu çalışmada da “düzmece akrabalık” terimi tercih edilmiştir.

sergileyen kişiler arasında kurulan sözde akrabalık ilişkisidir. Böylelikle ailenin ve akrabaların dışındaki kişilerin de desteği sağlanmaktadır.

Akrabalık kavramlarının yapısal işlevleri üzerinde durulduğunda toplumun evlilik ve cinsel ilişki düzeni hakkında bilgi edinmemiz mümkün olacaktır. Düzmece akrabalık türlerinden sütkardeşliği ve kirvelik, evlilik kurallarını belirleme noktasında önemlidir. Aynı cinsten olan sütkardeşler, kardeş sayıldıklarından birbirleriyle evlenemezler. Aynı şekilde erkek, kendisine sünnet düğününde kirvelik yapan kişinin kızıyla evlenemez. Çünkü kirve, çocuğun üzerinde babalık hakkına sahiptir. Kirvelik, “özünde çıkar ilişkisi olan, ekonomik ve toplumsal statüye önem veren, iki bireyle (sünnet olan çocuk ve onu sünnet olurken kucağında tutan) başlayan, sonuçta iki aileyi birbirine yaklaştıran, akraba olmadığı hâlde akrabaymış gibi kabul edilen sonradan kazanılmış bir düzmece akrabalık türüdür” (Balaman 91). Özellikle çocuk babasını kaybetmişse kirvenin babalık hakkı daha da işlevsellik kazanmaktadır.

Türkiye’de yaşanan encest olaylarının başında baba-kız, baba-oğul ve dede-torun encesti gelmektedir. Kardeşler arasındaki encest de büyük yaştaki erkek kardeş ile küçük yaştaki kız ya da erkek kardeş arasında yaşanmaktadır. Amca-yeğen, dayı-yeğen, kayınbaba-gelin, kayınbirader-yenge, üvey baba-kız, üvey ağabey-kardeş encestleri de rastlanan encest biçimleridir (*Türkiye’de Encest Sorununu Anlamak* 15-6). Bu noktada Türkiye’de yaşanan encestlerin sadece kan bağıyla sınırlı kalmadığı, geniş bir akrabalık alanına yayıldığı görülmektedir.

Anne-oğul, baba-kız ve erkek kardeş-kız kardeş encesti dışında encest olarak görülen ilişkileri tespit etmek için toplumdaki dış dinamikleri göz önünde bulundurmak gerekir. Encest yasağının ortaya çıkmasını sağlayan ya da bu yasağın

sınırlarını ve ona uyulmadığı takdirde uygulanacak cezayı belirleyen hukuki ve dinî etkilerin neler olduğu üzerinde de durulmalıdır.

5237 sayılı Türk Ceza Kanunu'nda ensest suç olarak tanımlanmamakla birlikte "Çocukların Cinsel İstismarı" ve "Cinsel Saldırı" başlıkları altında bu konuya değinilmektedir. Çocukların cinsel istismarı konusuyla ilgili olarak çocuğun yakınında bulunup ona cinsel istismarda bulunan kişilerin alacağı ceza oranının diğerlerinden farklı olarak arttırılacağından söz edilmektedir:

Cinsel istismarın üstsoy, ikinci veya üçüncü derecede kan hısmı, üvey baba, evlat edinen, vasi, eğitici, öğretici, bakıcı, sağlık hizmeti veren veya koruma ve gözetim yükümlülüğü bulunan diğer kişiler tarafından ya da hizmet ilişkisinin sağladığı nüfuz kötüye kullanılmak suretiyle gerçekleştirilmesi hâlinde, yukarıdaki fıkralara göre verilecek ceza yarı oranında artırılır.

"Cinsel Saldırı" bölümünde de suçun "Üçüncü derece dahil kan veya kayın hısımlığı ilişkisi içinde bulunan bir kişiye karşı" işlenmesi hâlinde cezanın yarı oranında arttırılacağı belirtilmektedir. Bu noktada ensestün Türk Ceza Kanunu'nda nasıl tanımlandığını görmek mümkün değilken birinci, ikinci, üçüncü dereceden akrabaların ve çocuğu koruma yükümlülüğü bulunan kişilerin aynı madde içerisinde değerlendirilmesi dikkat çekicidir. Ayrıca ensest söz konusu olduğunda suçlunun alacağı ceza oranının diğerlerinden farklı olması, hukuki olarak ensestün diğer cinsel saldırılardan farklı olarak ele alındığını düşündürmektedir.

Ensest olarak nitelendirilip evlenilmesi yasaklanan akrabalar üç kutsal kitapta da belirtilmektedir (Ataşalan 72-5). Türkiye'deki ensest kapsamının belirleyiciliğinde İslam dininin etkisi görülmekte ve Müslümanların kimlerle

evlenemeyeceği *Kuran-ı Kerim*'de Nisâ suresinin 22. ve 23. ayetlerinde açıklanmaktadır:

22- Cahiliye devrinde geçenler müstesna babalarınızın nikâhlandığı kadınlarla evlenmeyiniz. Şüphesiz ki o pek çirkindi, iğrençti, o ne fena âdetti.

23- Size şunları nikâhlamak haram kılındı: Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek ve kız kardeşlerinizin kızları, sizi emziren süt anneleriniz, süt kız kardeşleriniz ve karılarınızın anneleri ve kendileri ile zifafa girdiğiniz kadınlarınızdan olan ve evlerinizde bulunan üvey kızlarınız. Eğer üvey kızlarınızın anneleri ile zifafa girmemişseniz onlarla evlenmenizde size bir günah yoktur. Sulbünüzden gelen (öz) oğullarınızın hanımları ile evlenmeniz ve iki kız kardeşi birlikte nikâhlanmanız da haramdır. Ancak cahiliyet devrinde geçen geçmiştir. Şüphesiz ki Allah gafur (çok bağışlayıcı) ve çok merhamet edicidir. (Yazır 302)

Müslüman olan bireyler, yukarıdaki ayetlerde belirtilenin dışına çıkmamaktadır.

Çünkü Müslüman'a göre "Kur'an'ın belirlediği sınırların dışında evlenmek için eş tercih etmek, cinsel ilişkide bulunmak, kişiyi ilâhî otorite karşısında suçlu durumuna düşürür, mahkûm eder. İlâhî değerleri dünya görüşü olarak kabul eden birey, bunun gereği olarak yakınlarla evlilik ve cinsel ilişkiye getirilen sınırlamalara uygun davranmaya çalışır" (Kasapoğlu 14).

Ensest ile ilgili araştırmalar ensest yasağının kökeninin ve işlevinin ne olduğu sorusu çevresinde gelişmiş ve bu bağlamda birçok araştırmacı, ensest yasağı ve egzogamiyi (dış evlilik) aynı tanımlar içerisinde değerlendirmiştir. Egzogami, kişinin kendi toplumsal grubu dışından evlenmesini öngören bir evlilik ilkesidir (*Antropoloji*

Sözlüğü 219). Antropolog Leslie A. White ve Claude Lévi-Strauss gibi birçok araştırmacı da ensest yasağının temel işlevinin egzogamiyi desteklemek ve egzogaminin sürdürülmesini sağlamak olduğunu dile getirmektedir. İlk kez ensest yasağının rolünü tanımlayan antropolog Edward B. Tylor'a göre "evrim sürecinde insanlar ya kadınları dışarı vermek suretiyle siyasal ittifaklar kuracaklar ya da kadınları kendilerine alıkoyup sayısal bakımdan üstün düşmanları tarafından yok edileceklerdi" (*Antropoloji Sözlüğü* 263). Sonuç olarak bu tercih kadınların dış evlilik yoluyla evlendirilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Ayrıca bu açıklamaya göre ensest yasağı sayesinde homojen bir insan ırkının oluşmaması sağlanmış, böylece sağlıklı bir nesil doğmuştur. Ancak bilinen şu ki dış evlilik, grupları ekonomik ve siyasi olarak birbirine bağlamakta, kaynakların birleştirilerek ortak kullanılmasını sağlamaktadır. İç evlilik ise grubun yapısını koruduğu ve kaynaklarının dağılmasını önlediği için tercih edilmektedir.

Ensest yasağı konusundaki tartışmalar, genel olarak ensestin kökeninin doğal ya da kültürel olup olmadığı üzerinedir. Örneğin Westermarck, Hobhouse ve Lowie ensest yasağının içgüdüsel; McLennan, Lord Avebury ve Briffault ise sosyolojik olduğunu belirtmektedir (Raglan 167). Raglan, ensest kavramının dünyanın farklı bölgelerinde farklı nedenlerle ortaya çıktığının altını çizerek ensestin kökeni üzerinde çalışan birçok araştırmacının yaptığı genellemelerin bu nedenle yanlış olduğunu ileri sürmektedir (197).

Tarihçi Reay Tannahill, *Tarihte Cinsellik* adlı çalışmasının "İlk Tabu" başlığı altında ensest yasağının ortaya çıkışını ve bu yasağın nedenlerini açıklamıştır. Mağara yaşamının gelişmesine yol açan soğuk hava şartlarının, mamut, misk öküzü ve bizon gibi daha büyük ve güçlü hayvanlara uygun şartlar olduğunu belirten Tannahill, bu hayvanların avlanmasının hiç de kolay olmadığını ve avlanmanın iş

birliği gerektirdiğini vurgularken sürülerin diğer kabilenin topraklarına girerek otlaması sonucu kabileler arasında ortaya çıkacak sorunlara dikkat çekmiştir (26). Buradan yola çıkararak mağara yaşamıyla birlikte kabileler arası temasın kurulduğu, byylelikle ilk sosyal anlaşmaların ortaya çıktığını ifade eden Tannahill, “Kabileler arasında temasın artmasının sonuçlarından biri de herhalde aşk ufuklarının genişlemesi olmuştu; ‘ilk görüşte aşk’ ancak yabancılar arasında mümkündür” (26) diyerek egzogaminin başlangıcını kabileler arası temasın artmasıyla ilişkilendirmiştir. Kabileler arası temasın artmasından önce ise endogami (i evlilik) doğal olarak kaçınılmazdı.

Ensest yasağı iki şekilde işlemektedir: Akraba grubunun belli üyelerine cinsel olarak yaklaşılmamalı ve bu üyeler evlilik yoluyla dışarı gönderilmelidir (Mitchell 446). Aslında ensest yasağının temel işlevi, egzogamiyi desteklemek iken egzogaminin uygulanışı ve devamlılığının da ensest yasağına uyulduğu sürece gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Sosyolog Edward Westermarck, akraba evliliğinin türün devamı için zararlı olduğunu ve bunu engellemek için de içgüdüsel olarak akraba evliliğinden uzak durulduğunu belirtmektedir. Ona göre sosyolojik olan endogami ve egzogami ile biyolojik olan aynı soydan çiftleşme (inbreeding) ve soy dışından çiftleşme (outbreeding) aynı anlama gelmektedir (aktaran Raglan 167). Ancak içgüdüsel olarak uzak durulduğu belirtilen ensestin, yasaklandığı toplumlarda çiğnendiği görülmektedir. Bu noktada içgüdüsel olarak uzak durulduğu gerekçesi yeterli değildir.

Antropolog Lewis Henry Morgan, ilk çağlarda insanın enseste dayalı birleşmelerden doğan çocukların anormal olduğunu fark etmesi sonucunda ensest tabusunun ortaya çıktığını söylemektedir (aktaran Kottak 421). Psikolog Roger V.

Burton, “Folk Theory and Incest Taboo” (Halk Kuramı ve Encest Tabusu) adlı makalesinde encest tabusunun kökenini ve hâlâ devam ediyor oluşunu bugünden bakarak anlamamızın mümkün olmadığını söylemektedir (55). Örneğin, encest sonucu sağlıklı bir evlat dünyaya getirilemeyeceğinin fark edilmesinin encestin tabu olmasının nedenlerinden biri olduğunu söyleyen bilim adamlarına karşılık antropolog George Murdock, ilkel insanın böyle bir üremenin sağlıksız etkilerini bilmediğini ve farkında olmadığını belirtmektedir (aktaran Burton 505). Ayrıca günümüzde bu soy içi evliliklerin biyolojik zararlı etkileri bilindiği hâlde neden kuzenler arası evliliklerden kaçınılmadığı sorgulanmalıdır.

Antropolog Bronislaw Malinowski, encest yasağının kültürel olduğunu belirtmektedir. Freud’un, cinsel dürtülerin ergenlik öncesi ortaya çıktığını belirtmesine karşılık Malinowski, cinsel dürtülerin ergenlik sürecinde şekillendiğini ve önem kazandığını ileri sürmektedir (aktaran Kottak 422). Malinowski’nin teorisi ergenlik öncesindeki dürtülerin cinsellik içermediği yönündedir, ancak ergenlikle birlikte cinsel dürtülerin ortaya çıkması, çocuğun etrafında bulunan en yakınına yönelmesine yol açmaktadır. Bu da aile ilişkilerini ve üyelerin rol yapılarını bozabilmektedir. Örneğin, bir çocuğun annesiyle cinsel ilişki yaşayan babası gibi davranması aile modelinin sarsılması demektir (Kottak 423). Encest tabusuyla birlikte cinsel eğilim, aile ve akraba üyelerinin dışında kalan bireylere gösterilmiştir. Kottak, Malinowski’nin teorisinin erkek kardeş-kız kardeş encestini açıklamada yeterli olmadığını yorumunda bulunmuştur. Ancak aile modelinin sarsılması noktasında bu teori mantıklı görünmektedir (423).

Burton, encestin nedenlerini sorguladığı makalesinde encest tabusunu şu şekilde açıklar: “Encest tabusu, aile içi cinsel rekabet problemlerini çözmektedir ki eğer bu rekabet kontrol edilmezse, aile üyeleri birbirinden kopacaktır” (506). Encest

tabusu, toplumsal düzeni ve iletişimi sağladığı gibi aile içi düzeni de sağlamaktadır. Ayrıca Burton, küçük çocuğun belli bir olgunluğa gelene kadar ailesi tarafından korunması gerektiğine dikkat çekmektedir. Böylece küçük çocuk, ancak erginleştğinde cinsler arası farklılığı görebilecek ve aile dışındaki karşı cinsten biriyle evlenmek isteyecektir.

Kottak, dış evlilik ve ensest yasağının toplumsal ve siyasal bir işlevi yerine getirirken aynı zamanda biyolojik olarak olumlu bir sonuç sağladığını dile getirmektedir. Kottak, ensest yasağı ile dış evliliği evrensel bileşim olarak değerlendirmekte ve şu sonuçlara varmaktadır:

- 1- Grubun ötesinde barışçı ilişkileri genişletir ve hısımlık ilişkileri ile bağlaşıklıklar kurar.
- 2- Genetik karışımı arttırır.
- 3- Toplumsal olarak yıkıcı çatışmalardan kaçınarak aile rollerini korur. (423)

Kottak'ın dile getirdiği sonuçlar, ensest yasağının egzogami çerçevesinde işlevselliğini ve yararlarını gösterirken çok yönlü bir değerlendirmeyle konuya ilişkin önemli noktaları vurgulamaktadır.

Bu çalışmada ele alınacak olan halk anlatılarında incelenen ensest temasını tek boyutlu düşünmemek gerekir. Buradaki “ensest teması” ifadesi, hem ensest ilişkileri hem de ensestöz bağlılıkları işaret etmektedir. Dolayısıyla ensest temasının yer aldığı halk anlatılarında ensest gerçekleşmese de ensestöz eğilimlerin görülmesi ve tarafların ensestten kaçınması da bu anlatıların incelememize konu olması için yeterlidir. Nitekim bu bağlamda Jane M. Ford, *Patriarchy and Incest from Shakespeare to Joyce* (Shakespeare'den Joyce'a Ataerkillik ve Ensest) başlıklı

çalışmasında “Ensest temasının atfedilebileceği edebiyat yapıtları, sadece gerçekleşmiş ensesti içerenler değildir; ... [aile üyeleri] arasında, birbirleri ile uygun bir biçimde ilişkilenmeyi ve başkaları ile yaşanabilir bir ilişki kurabilmelerini sürekli olarak engelleyen anormal bağılıkları içerenleri de kapsar” (aktaran Salman 1) diyerek edebî eleştiri çerçevesinde ensest temasının içerdiği anlamı bildirmektedir.

Feminist Maggie Humm, *Feminist Edebiyat Eleştirisi*'nin “Psikanalitik Eleştiri” bölümünde feminist eleştiri ile psikanaliz arasındaki diyalogun çeşitli nedenlerden ötürü önemli olduğunu belirtmektedir. Humm'a göre ikisinin de üzerinde durduğu ve araştırdığı konuların hemen hemen aynı olduğu görülmektedir: “Anne, baba ve çocuklar arasındaki ruhsal ilişkiler, cinsellik ve bunun ifadesi arasındaki ilişki, yazarlar ve okurlarca paylaşılan kimlik değişkenlikleri” (167). Humm, psikanalitik eleştirinin, feminist eleştirinin temelinde var olan “sosyal duyguların alanıyla, özel duyguların, yani bireysel olanın birbiriyle bağlantısı”nı net bir şekilde ifade ettiğini dile getirir (169). Ayrıca Humm ikisinin de metinlerin, şifreler içerip içermediğini ve günlük hayatta “söylenmemiş olanı” temsil edip etmediğini incelediğini söylerken benzer yöntemleri kullandığına dikkat çekmektedir (167). Bu çalışmada ensestin, günlük hayatta söylenmemiş olanı temsil edip etmediğinin incelenmesi noktasında her iki kuram da şüphesiz yol gösterici olacaktır.

Psikanalitik feminist eleştiri; yazar, okur ve metin odaklı eleştiri şeklinde ele alınacak olursa -ki Humm bunları yazarların güdülenmeleri, okurların bunlara verdiği tepkiler ve metnin gizlenmiş alanları olarak ele alır- bu çalışmanın metin üzerinden hareket edilerek yapılacağını belirtmek gerekir. Çünkü halk anlatılarının bilinen bir yazarı yoktur ve bu anlatılar anonim olarak değerlendirilmektedir. Tabii ki halk anlatılarının bir anlatıcısı vardır ve bu anlatıcının metne müdahaleleri söz konusudur, ancak birçok derleme çalışmasında bu anlatıcıların sadece isimleri

belirtilmekte ve onlarla ilgili detaylı bilgilere rastlanmamaktadır. Bu nedenle anlatıcılar üzerinden bir eleştiride bulunmak yöntem açısından yerinde ve verimli olmayacaktır. Ayrıca sözlü kültür ürünü olarak değerlendirebileceğimiz halk anlatılarında okurun tepkisini tespit edebilmek mümkün değildir. Bilindiği üzere bu anlatılar sözlü olarak kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Türkiye’de başlatılan halk bilimi çalışmaları çerçevesinde de bilim insanlarınca anlatıların icra edildiği yerlerde kayda geçirilerek yazıya aktarılmıştır. Bu nedenle metin odaklı eleştiri yöntemini tercih etmek daha sağlam sonuçlara ulaşmamızı sağlayacaktır.

Ele alınan halk edebiyatı metinlerinin incelenmesinde tamamen feminist kuramdan yararlanarak hareket etmek de mümkün değildir. Anonim ve sözlü olan halk edebiyatı ürünlerine feminist kuramın doğrudan uygulanmaması, feminist kuramın yaratıcısı tek ve belli olan yazılı metinler üzerinde uygulanması ile ilgilidir. Dolayısıyla bu çalışmada feminist edebiyat eleştirisinin bakış açısından yararlanılacak ve ensest teması bağlamında halk anlatılarından elde edilen veriler kadının toplumsal konumu açısından yorumlanacaktır.

Bu çalışmanın amacı ensest temasının yer aldığı Türkçe halk anlatılarını psikanalitik feminist bakış açısıyla çözümlenmek ve söz konusu temanın türler arasındaki kullanımına dikkat çekmektir. Tezin ilerleyen bölümlerinde ise bu bağlamda ortaya çıkan sorulara cevap aranacaktır: Baba, neden ensesti istemektedir? Ensestten kaçan ve ensest yaşağının bilincinde olan neden kadındır? Ensest yaşağı, dolayısıyla egzogami neden kadın üzerinden işlemektedir? Ensesti isteyen kadınlar var mıdır?

BİRİNCİ BÖLÜM

PSİKANALİZ, HALK ANLATILARI VE ENSEST

Tezin bu bölümünde psikanalitik kuram bağlamında psikanalist Sigmund Freud ve Carl Gustav Jung'un ensestle ilgili yorumlarına yer verilirken diğer bölümlerde halk edebiyatı metinlerinin çözümlenmesinde Jung'un arketipsel simgeciliğinden yararlanılacağı için arketip kuramı ile ilgili bilgi verilecektir.

Freud'un Oedipus Kompleksi'ne *Dede Korkut Oğuznameleri*'ndeki anne-oğul ensesti bağlamında değinilecek, bu bağlamda anne-oğul ensestinin işaret ettiği anlamlar üzerinde durulacaktır. "Türler Arası Ensest Teması" başlığı altında ise ensest temasının halk anlatılarında nasıl ele alındığı, anlatı türlerine göre değişiklik gösterip göstermediği ve hangi anlamlara geldiği sorularının yanıtları aranacaktır.

A. Psikanaliz ve Jung'un Arketipleri

Halk bilimci Richard M. Dorson, *Günümüz Folklor Kuramları* kitabının "Psikanalitik Kuram" başlıklı bölümünde psikanalitik kuramı açıklamaya şu cümle ile başlamaktadır: "Masalların ve mitlerin psikanalitik okumaları, on dokuzuncu

yüzyılın göksel fenomenlerinin yerine cinsel sembolleri koyar” (41). Bilindiği üzere bu kuramın öncüsü Sigmund Freud ve onu takip eden psikanalistler halk anlatılarında yer alan nesnelere, cinsel simgelerle açıklamışlardır. Psikanalist Erich Fromm, bu Freudyen sembolleri listelemiştir: “Çubuk, ağaç, şemsiye, bıçak, kalem, çekiç, uçak... erkek cinsel organını simgelemektedir. Aynı şekilde kadın cinsel organı mağara, şişe, kutu, kapı, mücevher kutusu, bahçe, çiçekle... temsil edilmektedir. Dans etme, binme, tırmanma ve uçuş ile ilgili peri masalları ya da rüyalar cinsel hazları ifade eder. Saç dökülmesi hadım edilmeyi simgeler” (*Günümüz Folklor Kuramları* 42). Freud ekolünden gelen psikanalistlere göre bu sembollerin altında gizli mastürbasyon, hadım etme, vücuda zarar verme, penis kıskançlığı ve ensest gibi fanteziler yatmaktadır (*Günümüz Folklor Kuramları* 43). Ancak bu sembollerin sadece cinsellikle ilişkilendirilmesi halk bilim açısından yeterli veriler sağlamamaktadır.

Freud’un çalışmaları, hem psikanaliz alanındaki ilk temel bilgileri içerdiğinden hem de bireyin çocukluktan yetişkinliğe doğru yaşanan gelişiminin Freud’un yaşadığı dönemde nasıl algılandığını göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Ancak Freud ve onun takipçilerinin nesnelere simgeleştirme çalışmalarında ataerkil bir tutum sergilemesinden dolayı feminist bir yaklaşımın sözcüğü olduğu bu çalışmada Freud’un düşüncelerine yeri geldiğinde değinilecek, ancak tamamen Freudyen bir inceleme yapılmayacaktır. Nitekim Ender Gürol, *Analitik Psikoloji ve C. G. Jung* kitabında Freudcu psikanalizde görev duygusu ve ceza korkusunun bilinçdışının temelini oluşturduğunu belirterek Freud’un psikanalitik kuramının ataerkil, Jung’un analitik psikolojisinin kadın imgelerine geniş yer vermesi dolayısıyla anaerkil olduğunu vurgulamaktadır (11). Dolayısıyla halk edebiyatı metinleri üzerinde yapılacak incelemelerde Jung’un analitik psikolojisinden yararlanmak yerinde olacaktır.

Feminist Josephine Donovan da *Feminist Teori* başlıklı çalışmasında Freud'un erkek bakış açısının ve belirgin kadın düşmanlığının yapıtlarında açıkça görüldüğünü dile getirmektedir (181). Freud'un Elektra Kompleksi (Oedipus Kompleksi'nin, kız çocuklarında karşılık bulduğu terim) bağlamında söz ettiği penis kıskançlığı kavramı da bu erkek yanlılığın bir ifadesidir. Kızın yetişkin rolüne doğru gelişimini açıklarken penis kıskançlığı kavramı üzerinde duran Freud'a göre kız, babası gibi bir penise sahip olamadığından penis kıskançlığı duymakta ve dolaylı yoldan penise sahip olmak, yani babasından çocuk doğurmak için babasını arzulamaya başlamaktadır (*Cinsiyet Üzerine* 78-9). Clara Thompson da Freud'un penis kıskançlığı ve kastrasyon karmaşası düşüncesini, kadınların biyolojik olarak erkeklerden aşağı olduklarının kabul edilmesi ile ilişkilendirir (aktaran Donovan 195). Feministler eğer ortada kadının erkeği kıskanması gibi bir durum söz konusu olacaksa bu erkeğin toplumsal statüsünü kıskanma şeklinde olacağını belirtmişlerdir

Jung da Freud gibi baba-kız ensesti söz konusu olduğunda kızın babasını arzuladığı düşüncesini öne sürmekle birlikte bu durumu farklı bir biçimde açıklamaktadır. Jung, kızıdaki anne kompleksinin dişilik hipertrofisi (artma) ya da atrofisi (azalma) yarattığını belirtmektedir (*Dört Arketip* 26). Dişiliğin aşırı gelişmesi, annelik içgüdüsünün güçlenmesi anlamına gelmektedir. Annede güçlü olan dişilik içgüdüsü, kimi zaman kızının dişiliğinin azalmasına, hatta yok olmasına yol açmaktadır. Bu durumda da dişiliğin yerini aşırı gelişmiş bir Eros almaktadır. Diğer insanların kişiliklerini önemsemeyen aşırı gelişmiş Eros, kızın annesini kıskanmasına ve ondan üstün olduğunu kanıtlamaya çalışmasına yol açmaktadır. Dolayısıyla kız, babasıyla bilinçdışı olarak ensest yaşamaktadır (*Dört Arketip* 27-8). Kız annelik ya da dişilik içgüdüsünden yoksun olduğu için yaşadığı ilişkinin

bilincinde olmayacaktır. Çünkü kızın amacı, babayla bir ilişki yaşamak değil, anneye zarar vermektir.

Freud, nevrozun çocukluktan kaynaklandığını ve Oedipus Kompleksi'ne bağlı olarak erkek çocuktaki ensestöz arzuların nevroza yol açtığını belirtirken Jung, Freud'a katılmamaktadır. Nevrozun çocukluktan kaynaklanmadığını ve bugün değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayan Jung, ensestöz arzuların nevroza yol açmadığını söylemektedir (*Jung'dan Seçme Yazılar* 12-3). Jung'a göre ensestöz arzular, gerçek anlamda ensesti yaşamak istemek anlamına gelmemekle birlikte yeniden doğuşu ifade etmektedir. Nevrozun iyileştirilmesi için yeni bir başlangıca ihtiyaç olduğunu belirten Jung, ana rahmine dönme isteğine işaret ederek ensestin ruhsal anlamı üzerinde durmaktadır (*Jung'dan Seçme Yazılar* 51). Freud, gerçek bir ensest isteğinin ilkel insanın enseste karşı yasalar koymasına yol açtığını söylerken Jung, "ensest tabusu, ilkel insana özgü, ensestten de, onun önlenmesinden bağımsız olan, boşinanç korkularına bağlı türlü türlü tabulardan biri yalnızca" yorumunda bulunmaktadır (*Jung'dan Seçme Yazılar* 44).

1913'te kendi analitik psikoloji okulunu kuran Jung, ilk psikolojik çalışmalarında Freud ekolünü takip etse de Freud'un düşüncelerine birçok noktada karşı çıkmıştır. Freud, rüyaların yorumlanmasında ve nesnelere simgeleştirilmesinde cinselliği odak alırken Jung, nesnelere metafizik açıdan farklı temsilleri olduğunu dile getirmektedir:

Adamın biri bir anahtar deliğine anahtar soktuğunu, ağır bir sopayı salladığını ya da bir kapıyı koçbaşı ile zorladığını rüyasında görebilir. Bunların her biri birer cinsel alegori olarak görülebilir. Asıl önemli olan onun bilinçaltının, belli nedenlerle bu resimlerden özellikle birini seçmiş olduğu gerçeğidir. Asıl görev neden anahtarın sopaya ya da

sopanın koçbaşına tercih edilmiş olduğunu ortaya çıkarmaktır. Bazen bu yollar aslında cinsel eylemin değil, çok başka bir psikolojik temanın kastedilmiş olduğu ortaya çıkarılabilir. (*İnsan ve Sembolleri* 28-9)

Böylece Jung, rüyayı gören kişinin rüyasını anlatırken kaçındığı noktaları anlamaya çabalamaktan ziyade rüya resminin kendisiyle ilgilenmiştir. Ayrıca bu noktada sadece rüyalardan hareket etmeden de hastanın komplekslerini keşfetmenin mümkün olduğunu fark etmiştir.

Jung'a göre simge, "gündelik yaşamımızda bilip tanıdığımız ama alışlagelen, açık anlamına ek olarak özgün bağlantılar sunan bir terim, bir ad, hatta bir resimdir" (*İnsan ve Sembolleri* 20). Bu noktada Jung, simge ile işaret arasında bir ayrım yapmaktadır. İşaret, gerçek bir nesneyi gösterirken simge, ilk başta görüldenden daha geniş bir anlamı ifade etmektedir (*İnsan ve Sembolleri* 55). Ayrıca Jung simgeleri anlamaya çalışırken bireyi bütün olarak değerlendirmek gerektiğini ve onun kültürel geçmişini de ele almak gerektiğini dile getirmektedir (*İnsan ve Sembolleri* 92). Dolayısıyla Jung, kişisel bilinçdışının yanında kolektif bilinçdışını da ele almaktadır.

Jung, insan zihninin⁶ üç bölümden oluştuğunu belirtmektedir: Bilinç, Kişisel Bilinçdışı, Kolektif Bilinçdışı. Bilinç; Jung'un düşünme, duyumsama, hissetme ve sezgi olarak adlandırdığı zihinsel işlevlerin günlük yaşamda uygulandığı zihin parçasıdır (*İnsan Ruhuna Yöneliş* 73-75) Bir bireyin bilincinin farklılaşması bu zihinsel işlevlerden hangisinin ağır bastığı ve bilinç alanını ne ölçüde genişlettiği ile ilgilidir. Jung, bilincin farklılaşma sürecini bireyleşme olarak adlandırmaktadır. Bu

⁶ Jung, insan zihnini "psişe" kavramıyla tanımlamaktadır. Jung'un bir bütün olarak ele aldığı psişe, bilinçli ya da bilinçdışı duygu ve düşünceleri içermektedir (*Jung'dan Seçme Yazılar* 61).

bireyleşme sürecinde egonun varlığı ve işlevselliği de önemlidir. Ego, bireyin algılarını, anılarını, düşünce ve duygularını öne çıkan zihinsel işleve göre seçerek bilinç düzeyine çıkartmaktadır (*İnsan Ruhuna Yöneliş* 76). Örneğin, kişi duygusal biriye ego, daha çok duygusal yaşantıları bilinç düzeyine ulaştırmaktadır.

Kişisel bilinçdışı bilinç düzeyinde olmayan, ancak bilinç düzeyine çıkabilecek olan her şeyi kapsamaktadır. Yani bilinç düzeyinde olması istenmeyen ya da ihtiyaç duyulmayan yaşantılar ile gerektiğinde kolayca bilince ulaşabilecek olan yaşantılar bilinçdışında bulunmaktadır.

İlk olarak Jung'un dillendirdiği kolektif bilinçdışı, doğuştan getirilen bilgilerden oluşmaktadır. Bu bilgiler, hiçbir zaman bilincinde olmadığımız ama zihnimizde doğuştan beri var olan deneyimleri içermektedir. Psikolog Engin Geçtan, psikanaliz tarihi çerçevesinde Freud'dan günümüze kadar oluşan psikanalitik kuramları ve ekolleri ele aldığı *Psikanaliz ve Sonrası* kitabında Jung'un insanın kolektif bilinçdışını, insan beyninin evrim süreciyle açıkladığını belirtmektedir: "Jung'a göre insan zihni, onun evrimi tarafından biçimlendirilmiştir. Dolayısıyla birey geçmişiyile bağlantılıdır. Bu bağlantı yalnızca çocukluğunu değil, kendi türünün geçmişini, hatta tüm insanlık evrimini içerir" (164-5). Kolektif bilinçdışının her bireyde aynı biçimde ya da aynı ölçüde yaşantılar içermediğini bireyin kişisel yaşantılarıyla biçimlendirildiğini de söylemek gerekir. Geçtan, kolektif bilinçdışını şu sözlerle açıklamaktadır:

İçinde doğduğu dünyanın genel bir imgesi, doğduğu anda insanın içinde de vardır. İnsan dış dünyasında içsel imgelerinin karşılığı olan nesnelere tanıdıkça bu imgeler bilinçli gerçeğe dönüşürler. Örneğin çocuk dünyaya geldiğinde, kolektif bilinçdışındaki anne imgesi sayesinde annesini derhal algılar ve

onunla ilişkiye geçer. Dolayısıyla insanın algı ve eylemlerdeki seçiciliği ortak bilinçdışının içeriğiyle açıklanabilir. Bazı şeyleri kolaylıkla algılamamızın ve onlara belirli tepkilerde bulunmamızın nedeni, ortak bilinçdışında var olan eğilimlerimizdir. (165)

Kolektif bilinçdışında oluşan yapısal öğeleri Jung, “arketip” olarak adlandırmaktadır. Kendisinden sonrakilerin ilk örneği olarak da tanımlanan arketiplerin en önemli özelliği evrensel olmasıdır. Kendini simgeler ve rüyalar şeklinde gösteren arketipler her zaman, her yerde, herhangi bir dış etkenden bağımsız olarak ortaya çıkmaktadır (*Dört Arketip* 20). Bu evrensellik, arketiplerin gelenek, dil ve göçlerle yaygınlaştığı anlamına gelmemektedir. Çocuk, her birey gibi temel arketip imgeleriyle dünyaya gelmekte ancak zihnindeki anne arketipiyle dünyaya gelen çocuğun, annesiyle ilişkisi başladıktan sonra bireysel özellikleri de ortaya çıkmaktadır.

Jung’un arketipleri, mitolojik imge ya da motiften ziyade bir motifin temsilî resimlerini oluşturmayı ifade etmektedir. Dolayısıyla bu kadar değişken temsillerin kalıtsal olarak aktarılması mümkün değildir. Bu temsilî resimler, temel yapıları aynı kalmakla birlikte ayrıntılarda farklılıklar göstermektedir. Öyle ki Jung, arketipe öz resim (urbild) adını vermektedir (*İnsan ve Sembolleri* 67).

Jung, kişiliğin oluşumundaki dört temel arketipten söz eder: Benlik, Anima-Animus, Persona, Gölge. Bireyleşme sürecinde bu arketiplerin rolü dikkat çekmektedir. Bu arketiplerden bazıları, bireyleşme sürecinde bireyin yaşam deneyiminin artması ve yaşının ilerlemesiyle birlikte dönüşerek ve özelleşerek bireyde kendine özgü bir nitelik kazanmaktadır. Persona, bireyin dış yapısında herkese göstermek istediği en iyi imaj ya da maskeyken anima ve animus bireyin iç dünyasını yansıtmaktadır. Persona adı verilen “maske, bir yandan ötekiler üzerinde

belli bir izlenim uyandırmak, öte yandan bireyin gerçek doğasını gizlemek için tasarlanmıştır” (*Jung’dan Seçme Yazılar* 81).

Animus kadınların kolektif bilinçdışıdaki eril yanı gösterirken anima erkeklerin kolektif bilinçdışıdaki dişil yanı ifade etmektedir. Kadının dişil yanı, yaşlı bilge adam ve sihirbaz gibi arketiplerde; erkeğin dişil yanı genç kız, cadı ve toprak ana gibi arketiplerde simgelenmektedir. Kızın animusunu babası, erkeğin animasını annesi biçimlendirmektedir. Anne ve babanın olumsuz etkileri söz konusu olduğunda bu arketipler aracılığıyla da çocukların, animus ve anima figürlerinden kurtulması sağlanır.

Birey, geçiş sürecinde animusu ya da animasıyla bir bütün hâline gelme çabasıdadır. Ancak kimi zaman “insan kendi animası ya da animusuyla içinden, bilinçsiz bir şekilde onunla özdeşleşemeyecek denli uzun boğuşursa, bilinçdışı ego karşısında başka, yeni bir sembolik biçim alır. Ruhun çekirdeğinin, yani self’in biçiminde görünür” (*İnsan ve Sembolleri* 196). Böylelikle anima ya da animus bilinçdışından çıkarıldığında yerine benlik geçer. Kadınlardaki benlik kişileştiğinde üstün bir dişil varlığa, erkekte ise üstün bir eril varlığa dönüşmektedir. Bu noktada kadının ya da erkeğin bir animusa ya da animaya gerek duymadığı görülür. Halk anlatılarında da kahraman geçiş sürecinin sonunda ya animusu ya da animasıyla bir bütün hâline gelecek ya da bunları reddederek yerine benliği koyacaktır.

Anne-oğul ve baba-kız ensesti, anima ve animus bağlamında değerlendirildiğinde bireyleşme sürecinin parçalarını oluşturmaktadır. Oğul animasını biçimlendiren annesiyle, kız animusunu biçimlendiren babasıyla ensest üzerinden bir mücadeleye girmektedir. Halk anlatılarında da kıza yardım eden ihtiyar adam arketipi ve erkeğe yardım eden genç kız arketipi kahramanın animus ya da

anima figüründen kurtulmasına yardımcı olmaktadır. Böylelikle kahraman, bireyleşme sürecini tamamlamaktadır.

Gölge arketipi, kimi zaman olumlu kimi zaman da olumsuz olabilmektedir. Örneğin, ensest arzular, sapkın fanteziler, aşırı tutkular, saldırgan ve ölümcül arzular gölge arketipiyle ortaya çıkmaktadır. Jung, bu duyguların da insanın bir parçası olduğunu belirterek onları bastırmaya ve görmezden gelmeye çalışmamak gerektiğini vurgular (*Jung'dan Seçme Yazılar* 85-6). Her ne kadar bu duygular görmezden gelinse de kendiliğinden bilinç yüzeyine çıkacaktır. Dolayısıyla insanın, karanlık tarafı olan gölgeyle birlikte uyum içinde yaşamayı öğrenmesi birey olma aşamalarından biridir.

B. Oedipus Kompleksi ve Anne-Oğul Ensesti

Anne-oğul ensesti temasının çıkış noktası Antik Yunan tiyatrosunun oyun yazarlarından Sofokles'in *Kral Oedipus* tragedyasıdır. *Kral Oedipus*, Sofokles'in eseri olarak bilinse de onun Yunan miti olduğunun ve Sofokles tarafından yazılı bir metne dönüştürüldüğünün altını çizmek gerekir. Oedipus, Thebes Kralı Laios ve Kraliçe Jacosta'nın oğludur. Kral Laios, kâhinden bir oğlu olacağını ve oğlunun kendisi öldürüp karısıyla evleneceği öğrenir. Bunun üzerine Kral Laios ve eşi, oğullarını doğar doğmaz “ayaklarını delip birbirine bağlayarak Kithairon Dağı'na terk ettiler” (Schwab 256). Ancak Korent Kralı Polybos'un çobanı, çocuğu bulur ve “çocuğun delinmiş tabanlarındaki ipleri çöz[erek] yaralarından dolayı ona Oedipus⁷, Şiş Ayak adını ismini ver[ir]” (Schwab 256). Arketipsel simgecilikte ayaklar,

⁷ Schwab'ın *Klasik Yunan Mitolojisinin En Güzel Efsaneleri* başlıklı çalışmasında Oedipus olarak yazılmıştır.

hareketliliği ve özgürlüğü simgelemektedir. (Estés 250). Dolayısıyla çocuğun ayaklarından yaralanarak bir dağa terk edilmesi özgürlüğünün kısıtlanması noktasında anlamlıdır. Öyle ki mitin geri kalanında da Oedipus, anne ve babasını öldüreceği kehanetini öğrenip kaderinden kaçsa da mitin sonunda babasını öldürüp annesiyle evlenir.

Anne-oğul ensestini Oedipus mitinden ayrı ele almak mümkün değildir. Sigmund Freud, erkek çocuğun annesine duyduğu ilgi ve sevgiyi bu mitem yola çıkarak 1910 yılında “Oedipus Kompleksi” olarak adlandırmıştır. Oedipus Kompleksi, her erkek çocuğunun bilinçaltısında babasını öldürüp annesiyle evlenme arzusu bulunduğuna işaret etmektedir (Freud, “Rüyalar Üzerine On Konferans” 223) Oedipus mitinde Oedipus, babasını öldürdüğünü ve annesiyle evlendiğini kral olduğu ülkenin lanetlendiğinin ve lanetin kalkması için Kral Laios’u öldüren kişinin bulunması gerektiğinin söylenmesi üzerine yaptığı araştırmalar sonucu öğrenir. Yani Oedipus, farkında olmadan bunları yaşamıştır. Öyle ki bu durumdan utanç duyan Oedipus, kendi elleriyle gözlerini kör eder ve annesi Jacosta ise intihar eder.

Oedipus Kompleksi cinsiyet öznesi olarak bireylerin nasıl konumlandırıldığını göstererek bireyleşme sürecinin başlangıcını oluşturur. Erkek çocuğu, bebekken annesinin bedeniyle yakın ilişki içerisindeydi. Bu yakın ilişki sonucu, erkek çocuğu cinsel olarak annesini arzulamaya başlar. Aynı şekilde kız çocuğu da annesiyle yakın temas içerisindeydi ancak büyüme aşamasında baba da bu ilişkiye dâhil olunca kız çocuğu sevgisini babasına yöneltirken erkek çocuğu annesiyle arasına giren babasını kendisine rakip olarak görür. Kızın penisten yoksun olduğunu gören ve iğdiş edildiğini düşünen erkek çocuğu, bunu tehdit olarak algılar ve aynı şeyin başına gelmesinden korkar. Dolayısıyla babanın oğlunu iğdiş etme yani kastrasyon tehdidi, oğlun anneye duyduğu arzudan vazgeçmesine yol açar; oğul

bundan sonra ileride babası gibi güce sahip olacağını düşünerek teselli bulur
(*Cinsiyet Üzerine* 78-9).

Psikiyatrist Estella V. Welldon *Anne: Melek mi, Yosma mı?* adlı kitabında anneliğin kutsallaştırılmış olması dolayısıyla annenin, ensesti isteyen taraf olarak gösterilmediği düşüncesi üzerinde durur. Anne-oğul ensesti, Oedipus Kompleksi bağlamında oğulun annesini arzuladığı şeklinde yorumlanmaktadır. Bu durum geleneksel cinsiyet rollerinin kız çocuk ve kadınları boyun eğici, bağımlı, erkek cinselliğinin nesnesi; oğlan çocuk ve erkekleri ise hükmedici, bağımsız, saldırgan ve heteroseksüel cinselliğin öznesi olarak biçimlendirmesiyle ilişkilidir (İkkaracan, “Çocuklara Yönelik Cinsel Taciz” 112). Bu bağlamda annenin çocuğundan büyük olduğu düşünüldüğünde anne-oğul ensestinde ensestin bilincinde olan ve ensesti isteyen tarafın anne olma ihtimalinin üzerinde neden durulmadığı sorgulanmalıdır.

Anne-oğul ensesti yaşandığında iki tarafın da bunu farklı biçimlerde gizlemeye çalıştığı görülmektedir. Ataerkil düzende erkeğin, annenin cinsel isteklerine boyun eğdiğini kabul etmek istemeyişiyle annenin kutsallaştırılmış annelik imgesine uygun hareket etme isteği anne-oğul ensestinin görünür kılınmasını zorlaştırmaktadır. Baba-kız ensestinin anne-oğul ensestine göre daha görünür olmasının iktidar politikasıyla iç içe olduğunu dile getiren Welldon’ın değerlendirmesi şu şekildedir:

Bu tepki farklılığını yaratan, toplumun kadını tam bir insan olarak görememesidir. Annelerin gücünü kötüye kullanabileceğinin zor kabul edilmesi, bu tatsız gerçekle başa çıkmak için toptan inkarın sonucu olabilir. Kadın, bir yarı nesne, yalnızca erkeğin sapkın tasarımlarına yarayan bir kap olarak görülür. Toplumun sapkın kadın tutumlarını

saklamak için yaptığı belirgin idealleştirme (“Kadınlar böyle korkunç şeyler yapmazlar”), aslında alçaltıcı zıddını da içerir. (119-120)

Görüleceği gibi kadını idealleştirme ya da kutsallaştırılmasının altında kadını küçümseyici bir tutum yatmaktadır. Örneğin, milliyetçilik ve sömürgecilik karşıtı hareketler, kadınları “anne” ya da ulusun geleneksel taşıyıcıları gibi kimliklere hapsetmektedir (İlkkaracan, “Giriş: Müslüman Toplumlarda Kadın...” 21). Bu idealleştirme kadınları ve kadınların cinselliklerini kısıtlamanın yanı sıra onları bu söylemlere uygun hareket etmeye zorlamaktadır. Kadının, egemen güç tarafından dayatılan kimliklere hapsedilmesinin ya da idealleştirilmesinin yansıması Türkçe halk anlatılarında ensest teması bağlamında ortaya çıkmaktadır.

Türkçe halk anlatılarında ensest temasının ilk örneği *Dede Korkut Oğuznameleri*'nde görülmektedir. Burada tespit edilen ensestin anne-oğul ensesti olması, *Dede Korkut Oğuznameleri*'nden sonra sözlü kültür alanında üretilen ve aktarılan anlatılarda anne-oğul ensestine nadiren rastlanması noktasında önemlidir.⁸

Dede Korkut Oğuznameleri'nde yer alan ve Dresden yazmasından alınan “Dirse Han oğlu Boğaç Han boynunu beyan eder” hikâyesinde Dirse Han'ın oğlu Boğaç Han'ın annesiyle arasında yaşandığı söylenen bir ensestten söz edilmektedir. Boğaç Han'a babası beylik verdikten sonra Dirse Han'ın himayesinde bulunan kırk yiğidin adı anılmaz olur. Bu durumu kabullenmeyen ve Boğaç Han'ın yanında tekrar izzet ve hürmet sahibi olmak isteyen yiğitler, Boğaç Han'ı babasına kovlamaya karar verirler ve ona şunları söylerler: “Kalkubanı, Dirse Han, senün oglun yerinden örü turdı, gögsi güzel kaba taga ava çıkdı. Sen var iken av avladı, kuş kuşladı, anasınun yanına

⁸ Wolfram Eberhard ve Pertev Naili Boratav'ın hazırladığı *Typen Türkischer Volksmärchen* (Türk Halk Masallarının Tipleri) adlı kitabın “Das Walten des Schicksals” (Kaderin Hükmü) bölümünde 142 numaralı “Ödipus” masalı kataloglanmıştır. Bu masalın motiflerine bakıldığında Oedipus efsanesine benzerliği dikkat çekmektedir.

alub geldi. Al şerabun itisinden aldı içdi, anasıyla sohbet eyledi. Anasına kasd eyledi” (*Dede Korkut Oğuznameleri* 40). Ardından yiğitler “Böyle ogul nene gerek? Öldürsene!” dediğinde Dirse Han, “Varun getirün, öldüreyim. Böyle ogul mana gerekmez.” yanıtını vermiştir. Bunun üzerine oğluyla ava çıkan Dirse Han, Boğaç Han’ı okla vurmuş ve oğlunu öylece dağda bırakıp evine dönmüştür.

Aynı şekilde Boğaç Han’ın hikâyesinin anlatıldığı Vatikan yazmasında yaşandığı var sayılan anne-oğul ensesti “Annesine kasd eyledi, el uzatdı” (*Dede Korkut Oğuznameleri* 205) cümlesiyle ifade edilmektedir. “Kasd etmek” ifadesi, burada kötülük etmek, kıymak, zarar vermeyi istemek anlamına gelecek biçimde kullanılmıştır. Dolayısıyla Boğaç Han’ın şarap içip sarhoş olduktan sonra annesine yaklaştığı, annesine el uzattığı söylenmektedir. Boğaç Han’ı suçlayan yiğitler, Boğaç Han’ın babasının yerini almaya çalıştığını da dile getirir. Öyle ki babasından beylik alan ve gelecekte babasının yerine geçecek olan Boğaç Han’ın babası varken avlanması bile kabul edilecek bir davranış değildir. Bunlarla birlikte Boğaç Han’ın annesine el uzattığının da söylenmesi onun ataerkini yıkmaya çalıştığının göstergesi olarak okunabilir. Bu durumda ataerkinin yıkılmayacağı, sadece el değiştireceği gözden kaçırılmamalıdır.

“Dirse Han oğlu Bogaç Han boyını beyan eder” hikâyesinde anne-oğul ensestini isteyen tarafın oğul olduğunun söylenmesi, Welldon’ın sözünü ettiği iktidar politikasıyla ilişkilendirilebilir. Sadece anne-oğul ensestinin söz konusu olması bile babanın otoritesini ve gücünü sarsarken bir de annenin, oğlunu arzuladığı düşüncesi kadını pasif olarak konumlandıran erkek egemen düzeni alt üst edecektir.

Müslüman toplumlarda kadın cinselliğine dair “açık” ve “örtük” teori adını verdiği iki yaklaşımdan söz eden Fatma Mernissi, açık teoriyi erkeğin kadınlarla ilişkilerinde saldırgan, kadının erkeklerle ilişkilerinde ise pasif olarak görüldüğü

biçiminde açıklamaktadır. Örtük teoriyi İslam düşünürü Gazali'nin kadınların “her şeyi hükmü altına alan gücünün kontrol edilmesi” düşüncesinden hareketle kadının aktif, erkeği pasif olarak konumlandırması şeklinde ifade etmektedir (Mernissi 38). Bu noktada biyolojik olarak erkeği aktif, kadını pasif olarak nitelendiren Freud'un düşüncesine göre anne-oğul enestinde enesti isteyen tarafın oğul olması anlaşılabilir. Ancak Müslüman toplumlarda bilinçdışında kadının aktif olarak nitelendirilmesinin yansımaları *Dede Korkut Oğuznameleri*'ndeki anne-oğul enestinde doğrudan görmek mümkün değildir. Aynı şekilde halk anlatılarındaki baba-kız enestinde de kızıyla enesti isteyen tarafın baba olması kadının aktif olarak nitelendirilmesine olanak vermemektedir.

C. Türler Arası Enest Teması

Bu çalışmada incelenen halk masallarında baba-kız ve kayınbaba-gelin enesti, halk hikâyelerinde erkek kardeş-kız kardeş ve kayınbaba-gelin enesti görülürken türkülerle ağıtlarda kayınbaba-gelin ve kayınbirader-yenge enesti gözlemlenmektedir. Âşık tarzı destanlarda ise baba-kız, kayınbaba-gelin ve kayınbirader-yenge enesti anlatılırken mâni ve türkülerde baldız-enişte enesti tespit edilmiştir. İncelenecek olan enest temalarına bakıldığında kayınbaba-gelin enestinin mâni dışındaki diğer halk türlerinin hepsinde anlatılıyor olması dikkat çekicidir.

Âşık tarzı destanlar, türkü ve ağıtlarda enestin gerçekleştiği görülse de halk masal, hikâye ve mânilerinde enestin gerçekleşmediği, ancak enest eğiliminin yaşandığı gözlemlenmektedir. Bu durumu halk anlatılarının gerçekçiliği üzerinden açıklamak mümkündür. Ele alınan âşık destanlarına, türkü ve ağıtlara bakıldığında

bunların konularını günlük hayattan aldığı görülecektir. Örneğin âşık destanlarının konularını gazetelerden alması ve ağıtların da ölen birinin ardından yakılması dolayısıyla gerçekliğe yakın olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü burada anlatılan olaylar olağanüstülük içermezken incelenen halk masal ve hikâyelerindeki olaylar gerçeklikten uzaktır. Ancak bu çalışmada incelenen türlerin içinde mâniler farklılık sergilemektedir. Konusunu günlük hayattan almış olsa da mânilerde ensestini gerçekleştirmediği görülmektedir. Ayrıca baldız-enişte ensestinde ensesti isteyen tarafın bir kadın olması kadının konumunu sorgulama noktasında önemlidir. Aynı şekilde âşık destanlarındaki kayınbirader-yenge ensestinde ensest karşılıklı olarak istendiğinden kadının da ensesti istediği vurgulanmalıdır.

Halkın çoğunluğunun Müslüman olduğu Türkiye’de üretilen Türkçe halk anlatılarında İslam dininin etkisi dolayısıyla ensest temasıyla birlikte ensestini meşrulaştırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Baba-kız, kayınbaba-gelin, erkek kardeş-kız kardeş, kayınbirader-yenge ve baldız-enişte ensestleri gerçekleştiğinde İslam dininin kurallarına iki açıdan uygun olmayacaktır. Bu durumda hem *Kur’an-ı Kerim*’de yasaklanan evlilik türleri tercih edilmiş hem de âşık tarzı destanlarda görülen kayınbirader-yenge ensesti ve mânilerdeki baldız-enişte ensestinde olduğu gibi evlilik dışı ilişkiler yaşanmış olacaktır. Böylece halk anlatılarında taraflar ilişkilerini meşrulaştırma yoluna giderek İslam dinine uygun hareket etme yolunu seçmektedir.

Evlilik dışı ilişkiler *Kur’an-ı Kerim*’de zina olarak adlandırılmaktadır. Kasapoğlu, “Kur’an’ın İffet Anlayışı” başlıklı makalesinde *Kur’an-ı Kerim*’den bu konuyla ilgili ayetleri alıntılararak yorumlamaktadır:

Bu âyetlerde iffetli kalmanın, gerek açıktan gerekse gizlice zina etmemek olduğu açıklanmıştır. Yine aynı âyetlerde evlilik

yoluyla cinsel birliktelik yaşamanın helâl ve ahlâkî bir davranış olduğu karara bağlanmıştır. Hem dünyevî (sosyal düzen ve bireysel mutluluk) hem de dinî (Allah-insan ilişkisinin ahlâkî boyutu) açıdan zarara uğramamak için bu ilkelere uyulması önerilmiştir. (21)

Bunlara bağlı olarak halk anlatılarındaki ensest teması, evlilikle birlikte düşünülmektedir. Âşık tarzı destanlardaki kayınbirader-yenge ve mânilerdeki baldız-enişte ensestinde kişiler aşklarını ya da cinsel birlikteliklerini gizlice sürdürme yoluna gitmemiş, levirat (kayın alma) ve sororat (baldız alma) geleneklerinin uygulanmasını istemiştir. İlişkilerinin meşruiyet kazanması için taraflardan birinin eşinin ölümü istenmiş ya da eşi öldürülmüştür ve böylece ensest yasağı da ortadan kaldırılmıştır.

Amca oğlu ile evlilik Türkiye’de ensest olarak görülmediğinden bu evliliğe halk masallarında, halk hikâyelerinde, türkülerde ve mânilerde sıklıkla rastlanmaktadır. Örneğin “Karanlık Efendi” masalında zengin kardeş, fakir kardeşinin kızını oğluna ister ve nişan yapılır. Etrafindakilerin bu nişanla ilgili yorumu “Sen çok zenginsin. Koskoca bir ağasın, nasıl olur da fakir bir adamın kızını alırsın (*Yaşayan Malatya Masalları* 102) şeklindedir. Bunun dışında akraba oldukları için evlenemeyecekleri yolunda olumsuz bir yorum yer almamaktadır.

Mânilerde amca oğluna ya da amca kızına duyulan aşktan söz edilmektedir:

Karşıda koyun kuzu

Koyuna verdim tuzu

Emmim bana vermiyor

Al yanaklı Ümmü kızı (Yurter 56)

Fistan pullu değil mi

Adım güllü değil mi

Sevdim ise ben sevdim

Emmim oğlu değil mi (Oktürk 295)

Bu mânilerde amca oğluna ve amca kızına gönül vermiş olmanın olumsuz bir yönünden söz edilmezken “Kāveci Güzeli” adlı halk masalında bir tür olumsuzlama söz konusudur. Bu masalda amcasının oğlu tarafından tecavüze uğrayan ya da amcasının oğluyla birlikte olan kız, başkasıyla evlendirilmektedir. Kāveci Güzeli olarak adlandırılan damat, gerdek gecesi kızın yanına gelip “Delik, seni kim elledi” diye sorar. Delik yanıt verir: “Beni amcamın ölü elledi”. Bunun üzerine damat, ertesi gün gelini boşar (*Proben* 259). Amcasının oğlunun kıza zorla tecavüz mü ettiğini yoksa kızın isteğiyle mi onunla birlikte olduğunu masal metninden hareket ederek söyleyemesek de kızın mağdur konumda olduğu görülmektedir. Bu noktada kızın, amcasının oğluyla evlenmesi yasaklanmamış olsa da kızın yaşadığı mağduriyetin ensestten kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Ensesti isteyen tarafın cezalandırılıp cezalandırılmaması ya da cezalandırıldıysa bunun nasıl bir ceza olduğu sorusunun yanıtı anlatı türlerine göre değişiklik göstermektedir. Masallardaki baba-kız ensestinde baba ceza almazken âşık destanlarında ensestöz baba, kızı tarafından öldürülmekte ve cezalandırılmaktadır. Halk hikâyelerinde görülen erkek kardeş-kız kardeş ensestinde kan bağıyla kardeş olmayan ancak aynı evde birlikte büyümeleri sebebiyle kardeş olarak görülen sevgililer birbirine kavuşamamaktadır.

Kayınbaba-gelin ensestinin yer aldığı halk masallarında baba ya tahttan indirilip sürgüne gönderilmekte ya da bir masalda örneklendiği gibi taş kesilmektedir. Halk hikâyelerinde ise kayınbaba, oğlunun erkek kılığına girmiş eşi tarafından öldürülmektedir. Âşık tarzı destanlarda oğlunu öldürdüğü için ensestöz

kayınbabanın hapse gönderildiği ve dolaylı yoldan cezalandırıldığı görölmektedir. Ancak türkü ve ağıtlardaki kayınbaba-gelin ensestinde ensestöz kayınbaba cezalandırılmamaktadır.

Kayınbirader-yenge ensestinin yer aldığı âşık destanlarında kayınbirader ensest eğilimi gösterdiği için değil de kardeşini öldürdüğü için hapse atılmakta ve yine dolaylı yoldan bir cezalandırma söz konusu olmaktadır. Kayınbirader-yenge ensesti ağıt ve türkülerde levirat geleneğince meşruiyet kazandığı için her iki taraf için de bir cezadan söz edilmesi mümkün değildir.

İKİNCİ BÖLÜM

BABA-KIZ VE KAYINBABA-GELİN ENSESTİ

Bu bölümde baba-kız ve kayınbaba-gelin ensestinin yer aldığı halk anlatıları ensest teması bağlamında feminist ve psikanalitik bir bakış açısıyla ele alınacaktır. Çalışmada Jung'un arketiplerinden faydalanılacak, masallardaki motif ve nesnelere arketipsel simgecilikte hangi anlamlara geldiği üzerinde durulacaktır.

“Babasından Kaçan Kızlar” başlığı altında incelenmek üzere Pertev Naili Boratav'ın *Zaman Zaman İçinde*, *Az Gittik Uz Gittik* ve *Masallar 1- Uçar Leyli*, Saim Sakaoğlu'nun *Gümüşhane ve Bayburt Masalları*, Bilge Seyidoğlu'nun *Erzurum Masalları* ve Mehmet Yardımcı'nın *Yaşayan Malatya Masalları* adlı kitapları taranarak baba-kız ensest temasının yer aldığı sekiz masal tespit edilmiştir. İncelenen masal kitaplarında görülen baba-kız ensestinin diğer ensest türlerinden (anne-oğul, erkek kardeş-kız kardeş) daha fazla oluşu dikkat çekmektedir. Türkiye'de yaşanan ensest olaylarının tüm boyutlarıyla değerlendirildiği *Türkiye'de Ensest Sorununu Anlamak* başlıklı sosyolojik çalışmada Türkiye'de en sık yaşanan ensest türünün baba-kız ve baba-oğul ensesti olduğu dile getirilmektedir (15). Bu noktada incelenen masal derlemelerinde baba-oğul ensestine rastlanmadığını belirtmek, buna karşılık baba-kız ensestinin en sık yaşanan ensest türü olması ile incelenen masalarda

görülen baba-kız ensestinin çok daha sık işlenişi arasında ortaya çıkan ilişkiyi vurgulamak gerekmektedir.

Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu, *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü* kitabının “Cinsiyet ve Cinsel Hayatla İlgili Destanlar” başlıklı alt bölümünde “Aileiçi ‘İnsest’ İlişkilere Dair Destanlar” a örnekler vermektedir. Çobanoğlu’nun sıraladığı bu örneklerden baba-kız ve kayınbaba-gelin ensestinin yer aldığı âşık tarzı destanlardan bazıları da bu bölüm içerisinde ele alınacaktır. Diğer halk anlatı türlerinde ensest yasağının çiğnendiği görülmemekle birlikte sadece ensest eğilimlerden söz edilebilmekte, ancak âşık tarzı destanlarda ensest gerçeğleştigi açıkça görülmektedir. Aynı olayın farklı açılardan dillendirildiği iki destanda tespit edilen baba-kız ensesti, âşık tarzı destanlarda masal türüne göre farklılık gösterdiğinden söz konusu ensest türünün ayrı bir başlık altında ele alınması yerinde olacaktır.⁹

Halk hikâyeleri, halk masalları, âşık tarzı destanlar ve türkülerde tespit edilen kayınbaba-gelin ensesti iki başlık altında incelenecektir. Âşık tarzı destanlar ve türkülerde gelinin kocası askerliğe gittikten sonra kayınbabasının onunla evlenmek istemesi söz konusuyken halk hikâye ve masallarında babanın, oğlunu bir oyun sonucu yenip gelini onun elinden almak istediği görülmektedir. Dolayısıyla âşık tarzı destanlar ve türküler “Kocasını Askere Uğurlayan Kadınlar” bölümünde değerlendirilirken halk hikâye ve masalları “Kayınbabanın Talip Olduğu Gelinler” bölümünde ele alınacaktır.

⁹ Eyüp Kaya’nın 1967 yılında yayımladığı “Derli’nin Tepeküknarlı Köyünde 3 Senedir Karı-Koca Hayatı Yaşadığı 15 Yaşındaki Kızını Hamile Bırakan 58 Yaşındaki Babanın İbret Destanı” da Millî Kütüphane kayıtlarında tespit edilmiş, ancak arşivde bu metne ulaşılamamıştır.

“Kocasını Askere Uğurlayan Kadınlar” bölümünde kayınbaba-gelin ensesti bağlamında üç âşık tarzı destana¹⁰ ve iki türküye yer verilecektir. “Kayınbabanın Talip Olduğu Gelinler” bölümünde ise “Şah İsmail” hikâyesi, “Elif ile Yaralı Mahmut Hikâyesi” ve “Güzel Ahmet Hikâyesi” ile “Kuşlar Padişahının Kızı”, “Kurbağa ile Padişah Oğlu”, “Mayıl ile Ab-ı Güneş” ve “Hızmalı Güzel” masalları incelenecektir.

A. Babasından Kaçan Kızlar

İncelenen masallarda karısının ölümü üzerine kızıyla evlenmek isteyen bir padişah vardır. Karısı, ölmeden önce bir vasiyette bulunur. Kendisine ait olan bir nesne kime uyarırsa kocasının onunla evlenmesini ister. Bu nesne, “Yıldırım Padişah” ve “Ütelek” masalında yüzük, “Acemoğlu”nda bilezik, “Altın Şamdan”, “Ahu Melek”, “Tüylüce”, “Sandık” ve “Kırmızı Terlik” masallarında da pabuç, ayakkabı ya da terlik olarak geçmektedir.

Padişah, karısı ölünce ülkenin her yerine haberciler salar ve bu nesnelere kime uyarırsa onunla evleneceğini söyler. Ancak bu nesnelere halkın içindeki kadınların hiçbirine uymaz. Daha sonra bu nesne, tesadüfen padişahın kızına uyar ve padişah bunun üzerine kızına, onunla evlenmek istediğini söyler. Kızı ağlayarak bu durumu kabul etmez. Babası, karısının vasiyeti olduğunu söyleyerek bu durumu meşru kılmaya çalışır. “Ahu Melek” masalında padişahın bu durumu dinî açıdan da meşrulaştırabilmek için müftüye mektup yazdığı görülmektedir. Padişah, “Bahçemde

¹⁰ Başlıklarından anlaşılacağı üzere kayınbaba-gelin ensestinin farklı bir biçimde sonuçlanması nedeniyle bu çalışmaya dâhil edilmek istenen ancak kütüphane kayıtlarında bulunmayan âşık tarzı destanlar şunlardır: Yusuf Değirmenci'nin “Alkaç Saracık'ta Oğlu Askerde İken Geline Tecavüz Eden Babanın Destanı” (1965) ve Muharrem Şentürk'ün “Giresun'un Saraycık Köyü'nde Geline Göz Koyan Ahlaksız Kaynata Teslim Olmayan Gelinini Öldürdü” (1974) destanı.

bir elma ağacı dikmişim, bir tek elma vermiş. Ben mi yiyeyim, halka mı yedireyim?” diye sorar. Müftü de “Niçin tek elmayı halka yedireceksin? Kendin ye.” diye cevap verir (*Zaman Zaman İçinde* 135). Bunun üzerine padişahın (babasından) evlenecekleri haberini alan kız bu durumu kabul etmeyerek kılık değiştirir ve evden kaçar. Evden kaçan kız, başından geçen türlü maceralar sonunda şehzade, padişah ya da bir Beyoğlu’yla evlenir.

Babanın kızıyla evlenmek istemesini, Batı kültüründeki “Cinderella”, “Many-Furs” ve “Saint Dymna” masallarında da görmek mümkündür. Psikiyatrist Judith Lewis Herman, *Father-Daughter Incest* (Baba-Kız Ensesti) adlı kitabının giriş bölümünde popüler “Cinderella” masalını örnek göstererek annesinin ölümü üzerine kızın kaderinin babasının eş seçimiyle belirlendiğini söylemektedir. Baba ya başka bir kadınla evlenir ve bu kadın zalim bir üvey anne olur ya da babası onunla evlenmek ister (1). Popüler “Cinderella” masalındaki kızın babası, annesinin ölümü üzerine başka bir kadınla evlenir. Kız, bu evlilik sonrasında üvey annesi ve üvey kardeşleri tarafından hor görülüp eziyet çeker. Bu masalın diğer varyantlarında ise annesinin ölümü üzerine kızın, ensestöz babasının eziyetlerine maruz kaldığı anlatılmaktadır. Görüleceği gibi annesinin yokluğunda kız, babasının her iki eş seçiminde de acı çeken ve zarar gören kişidir. Kızın bu durumdan kurtulmasının tek yolu bir prensle evlenmesidir.

“Many-Furs” masalında da dul kalan kral, her yere haber salar ve kaybettiği karısına benzeyen bir kadınla evlenmek istediğini söyler. Ancak kral, güzel kızından başka ölen eşine benzeyen birini bulamaz. Kral, kızıyla evlenmek istediğini dile getirdiğinde kız bunu kabul etmeyerek “Ahu Melek” masalındakine benzer bir şekilde kılık değiştirerek tüylü bir elbise giyip saraydan kaçar. Daha sonra bu şekilde yabancı bir ülkede çalışmaya başlar. Bir gün kız “Cinderella” masalındaki gibi güzel

kıyafetler giyerek danslı bir partiye katılır ve orada tanıştığı prensle evlenerek bu durumdan kurtulur (Herman, “Cinderella or Saint Dymna” 2). Görüleceği gibi bu masallar da Türkçe halk masallarındaki motifleri içermektedir:

- Padişahın karısı ölür ve padişah karısına benzeyen biriyle evlenmek ister.

- Padişahın kızı, karısına benzemektedir ve padişah kızına onunla evlenmek istediğini söyler.

- Kız bu durumu kabul etmez ve kılık değiştirerek evden kaçar.

- Kız, başından geçen türlü maceralar sonunda bir şehzade ile evlenir.

Halk bilimci Alan Dundes, Shakespeare’ın *King Lear* (Kral Lear)’ını incelerken baba-kız ensesti ile ilgili önemli noktalara dikkat çekmektedir. Dundes, kız çocuğunun masallarda anneyi saf dışı bırakıp babasıyla evlenmek istediğini, birçok masalın da annenin ölümüyle başladığını belirtmektedir (aktaran Johnson 217). Ancak incelenen masallarda kız çocuğunun anneyi saf dışı bırakmak gibi bir isteğinin olmadığı çok açıktır. Bu masallarda kız, babasının evlilik isteğine karşı çıkmakta ve masalın sonunda da başka bir erkekle evlenmektedir. Yine de burada annenin dolaylı olarak saf dışı kaldığını söylemek mümkündür. Dundes’in, birçok masalın annenin saf dışı kalmasıyla yani annenin ölümüyle başladığını belirtmesi masalın başkahramanı olan genç kızın geçireceği evreyi göstermesi bakımından önemlidir. *Kurtlarla Koşan Kadınlar* başlıklı kitabında kadınlara dair masalları ve mitik öyküleri psikanalitik ve feminist bir bakış açısıyla analiz eden psikanalist Clarissa P. Estés, bir kadının annesinin ölümüyle başlayan evreyi psişik ödevler olarak açıklamaktadır:

Her zaman gözeten, yanında olan, koruyucu annenin, kişinin gelecekteki içgüdüsel hayatında en önemli rehberlik görevini üstlenmeye uygun olmadığını kabul etmek (fazla-iyi anne

ölür). Tek başına olma görevini üstlenmek; tehlike, entrika, politika konusunda kendi bilincini geliştirmek. Kendi kendine, kendisi için uyanık olmak. Ölmesi gerekenin ölmesine izin vermek. Fazla-iyi anne ölürken yeni kadın doğar. (94)

İşte bu noktada masaldaki genç kızın geçiş (erginleme)¹¹ süreci, iyi annenin ölümü ile başlamaktadır. Kız, her ne kadar annesinin korumasından çıkmış ve her türlü tehlikeye açık hâle gelmişse de bu durum kızın bireyleşme süreci için gereklidir. Böylece kız, kendisi için neyin tehlikeli ya da yararlı olabileceğini görecektir ve seçimlerini kendi istek ve düşüncelerine göre yapacaktır.

Annenin yokluğunda babanın, neden kızıyla evlenmek istediğini öğrenmek için öncelikle babayla kız arasındaki ilişkiye bakmak gerekmektedir. Freud, bu ilişkiyi kızın penis eksikliği dolayısıyla babayı arzuladığı şeklinde yorumlamaktadır. Ancak neden masalarda kız, babasını değil de baba, kızını arzulamaktadır? Dundes, “erkek çocuğun annesi ile evlenme arzusu nasıl tabuysa kızın babasıyla evlenme arzusu da tabudur. Bu nedenle peri masalında kızıyla evlenmek için direten her zaman babadır” (aktaran Johnson 217) diyerek bu soruya cevap vermiş gibi gözükse de sonuçta durumu, kızın babasıyla evlenmek istemesiyle açıklamaktadır. Bu bağlamda psikolojideki yansıtma kavramını tersten okuyan Dundes, babanın kızını arzulamasını kızın babasıyla evlenme arzusunun bir yansıması olarak değerlendirmektedir.

Baba-kız ensestinde hangi tarafın suçu işleyen, hangi tarafın suça maruz kalan taraf olduğunu belirlemek kimin ensesti arzuladığını göstermesi bakımından

¹¹ Erginleme sözcüğünün eril bir sözcük olduğunu ve egemen söylemi yansıttığını söyleyen Estés, erginleme yerine eşik ya da geçiş sözcüğünün kullanılmasının daha doğru olduğunu belirtmektedir (*Kurtlarla Koşan Kadınlar* 264). Bu çalışmada erginleme yerine, geçiş sözcüğü kullanılacaktır.

önemlidir. Baba-kız ensestiyle ilgili antropolojik çalışmalarda ensest ilişkisini başlatanın ve devamlılığını sağlayanın anne ya da kız çocuğu değil, baba olduğu belirtilmektedir (Johnson 26). Ayrıca Herman, baba-kız ensestinin yer aldığı masallarda kadınların yasak evliliğe, yani enseste hayatı pahasına direndiğini söyleyerek babanın suçu işleyen, kızın da kurban olduğunu belirtmektedir (“Cinderella or Saint Dymna” 3). Dolayısıyla bu bakımdan kadının kurban konumunda olduğu baba-kız ensestini, ataerkil düzenin bozulmamış bir mirası olarak görmek yanlış olmayacaktır. Ataerkil düzende erki elinde tutan babanın, kızını arzuladığı ve onunla evlenmek istediği açıkça görülmektedir.

Ayrıca belirtmek gerekir ki anne ve oğul arasında yaşandığı varsayılan Oedipal ilişki, kız çocuğu ve baba arasında aynı şekilde ve aynı ölçüde yaşanmamaktadır. Feminist psikanalist Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering*'de (Anneliğin Yeniden Üretimi) erkek çocuğun annesiyle olan Oedipal ilişkisinin, kız çocuğunun babasıyla olan ilişkisinden farklı olduğuna dikkat çekmektedir. Anneyle bebek (kız ya da erkek) arasında yoğun bir birlikteliğin yaşandığının altını çizen Chodorow, sadece bebeklikte değil ergenlik aşamasında da babayla kızı arasında anne ile oğul arasındaki gibi yoğun bir birliktelik ya da bağlılık olmadığını dile getirmektedir (131-2). Bu noktadan bakıldığında ensestöz babasının eziyetlerine maruz kalan kızın, babasıyla arasında yaşanan yoğun ilişki sonucu babasını arzuladığı sonucuna varmak yüzeysel bir yorum olmaktan öteye geçmeyecektir.

“Altın Şamdan”, “Ahu Melek”, “Tüylüce”, “Sandık” ve “Kırmızı Terlik” masallarında annenin geride bıraktığı nesnenin pabuç, ayakkabı ya da terlik olduğuna daha önce değinilmişti. Psikanalist Estés, *Kurtlarla Koşan Kadınlar*'da arketipsel simgecilikten yararlanarak ayakkabıların neye benzediğimize ya da kim olmaya

özendiğimize, yani olmayı denediğimiz personaya dair bir şeyler anlattığını söylemektedir:

Ayakkabı simgesi psikolojik bir metafor olarak anlaşılabilir; üstünde durduğumuz şeyi -ayaklarımızı- korur ve savunur. Arketipsel simgecilikte ayaklar, hareketliliği ve özgürlüğü temsil eder. Bu anlamda ayakları örtecek ayakkabılara sahip olmak inançlarımızın kanıtlarına ve bu inançlara göre davranmak için gereken şeylere sahip olmak demektir. (250)

Masallarda da kız, annesinin geride bıraktığı ayakkabıları giyerek hareketliliğinin ve özgürlüğünün kısıtlandığı bir evreye geçmektedir. Çünkü baba, kızın ayağında ayakkabıları görür görmez kızıyla evlenmek istediğini dile getirir. Ayrıca annesinin ayakkabısını giyen kızın özgürlüğü ve hareketliliğinin kısıtlanması annesiyle özdeşleşmesi noktasında anlam kazanır. “Altın Şamdan”, “Ahu Melek” ve “Tüylüce” masallarında padişah, ölen eşinin ayakkabısının uyduğu birini aramaktadır, böylece padişahın eşine biçtiği rol ya da egemen söylem tarafından kadına biçilen rol başka bir bedende başka bir kadın tarafından aynı şekilde üstlenilecektir. Bu rol üstlenmeyi iki türlü okumak mümkündür. Birincisi annesinin ayakkabısını giyen kız, kendi değil sadece annesinin bir benzeri olacak ve ondan öğrendiği ya da onun benimsediği cinsiyet rolüne uygun hareket edecektir. İkincisi kız, ayakkabıları giyerek genç kızlıktan kadınlığa geçiş için ilk adımı atacaktır. Genç kızlıktan kadınlığa geçiş, bir anlamda kızın egemen söylemin belirlediği cinsiyet rollerine uymaya başlayacağının da göstergesidir. İkinci yorum, “Kırmızı Terlikler” masalındaki renk metaforuyla düşünüldüğünde daha çok anlam kazanmaktadır.

“Kırmızı Terlikler” masalında annenin ölümü üzerine evlenilecek olan kişiye uyması istenen terliklerin rengi de belirtilmektedir. Dilbilimci Nesrin Bayraktar,

kırmızı, al ve kızıl sözcüklerin farklı anlam alanları olduğunu dile getirdiği “Kavram ve Anlam Boyutunda Al, Kırmızı ve Kızıl” başlıklı makalesinde “pornografi”, “uyarı” ve “karşıtlık” gibi anlamların kırmızının mecaz anlamları arasında bulunduğunu belirtmektedir (153). Bu noktada enestin “Kırmızı Terlikler” masalında ifade ediliş biçimini, “pornografi”nin işaret ettiği cinsellik ve “uyarı” anlamlarıyla açıklamak mümkündür. Estés de “Kırmızı Ayakkabılar” masalını incelerken kırmızının anlamını şu şekilde açıklamaktadır:

Arketipsel olarak “Kırmızı Ayakkabılar”ın aybaşı kanamalarının başlaması ve anne-tarafından-daha-az-korunan bir hayata geçilmesi, genç bir kadına kendisinden büyük kadınlar tarafından dış dünyanın farkında olma ve ona tepki gösterme yollarının öğretilmesi ile ilgili çok eski bir öykü ya da mitin üst üste binen parçalarından biri olması mümkündür. (263)

Görüleceği gibi bu masalda kız, annesinin ölümü üzerine annesinin kırmızı terliklerini giymektedir. Böylece kız, annenin yokluğunda anne tarafından korunamayan bir hayata geçmektedir. İlk bakışta kırmızı terlikleri giyen kızın ergenlik çağını atlattığı ve evlenecek yaşa geldiği görülse de asıl geçiş masalın bu kısmından sonra başlamaktadır.

Estés, kırmızı rengi Eski Hindistan, Mısır, Asya’nın bazı bölümleri ve Türkiye’de geçiş törenlerinin bir özelliği olarak belirtmektedir. Genç kızlar, bu törenlerde ayaklarına kına ve benzeri kırmızı renkteki boyalardan sürmektedir. Aybaşı kanamasıyla ilgili olan kırmızı renk, genç kızların çocukluktan çıkıp doğurganlık dönemine girmelerine ve cinsel hayata adım atmalarına işaret etmektedir (263-4). Türkiye’de gelinler için evlenmeden önce kına gecesi düzenlenmekte ve bu gecede gelinin avuçlarına kına yakılmaktadır. Bu noktada

kınanın Estés'in sözünü ettiği geçiş törenleriyle ilgisi ortaya çıkmaktadır. Ayrıca kına gecelerinde gelinin başı kırmızı bir yemeniyle örtülmekte ve avuçlarına kına sürüldükten sonra geline kırmızı eldivenler giydirilmektedir (*Nesneler ve Uygulamalar* 23-4).

Masal Mekânında Kadın Olmak adlı kitabında toplumsal cinsiyet rolleri çerçevesinde masalları ele alan Evrim Ölçer, "Ahu Melek" masalındaki ensesti soy ya da aile içi evliliğin olumlanması olarak yorumlamaktadır:

Bu masalda kadının ölürken kocasının[dan] sandıktaki pabucu kime uyarırsa onunla evlenmesini istemesi aile sürekliliğinin içerden (aileden), yani ancak "bizden" biriyle sağlanması gerektiği düşüncesine işaret etmektedir. Kızın bu duruma direnç göstermesiyle, aslında ensest olgusunun toplum tarafından hiçbir zaman meşrulaştırılmadığını göstermektedir. Burada ensest olgusuna vurgu yapılmasının nedeni kızın baba evindeki "bizden" olma haline koşut olarak değerlendirilmelidir. (55)

"Biz"den olma hâli, feminist bir bakış açısıyla değerlendirilirse buradaki "biz", erkek egemen düzenin kurallarına uymak zorunda bırakılan aynı ailenin kadınlara işaret etmektedir. Dolayısıyla kız, annesinin ayakkabılarını giyerek annesi gibi bu düzenin parçası olacak ve bu aile düzeninin sürekliliğini sağlayacaktır.

Feminist Juliet Mitchell, *Psikanaliz ve Feminizm* adlı kitabında ensest yasağının evlilik ilişkilerini düzenleyen bir yasa olduğunu ve bu yasanın aileyi bir üyesini başka bir aileye vermeye zorladığını belirtmektedir (443-4). Mitchell, bu kitabının "Ataerkillik, Akrabalık ve Değişim Nesnesi Olarak Kadınlar" bölümünde Lévi-Strauss'un görüşlerine de yer verir. Lévi-Strauss, evliliğin kadınla erkek arasında değil, erkeklerle erkekler arasında kadın aracılığıyla oluşan bir bağ

olduğuna ve egzogaminin toplumlar arasında iletişim işlevi gördüğüne dikkat çekmektedir (aktaran Mitchell 446). Kadın, ilkel toplumlarda değiş-tokuş nesnesi olarak görülmektedir. Bu noktada Mitchell, şu soruyu sormaktadır: Neden erkekler değil de, kadınlar değişim nesnesidir? (445). Lvi-Strauss, bu soruya bir açıklama getirememekle beraber bunun aksine dair bir örneğin bulunmadığını belirtir (aktaran Mitchell 445). Herman, “Father-Daughter Incest” (Baba-Kız Ensesti) adlı makalesinde kadınların değişim nesnesi olmasını ensest yasağıyla ilişkilendirerek aynı soruya şöyle cevap vermektedir: “nk bu tabu (ensest yasağı) erkekler tarafından yaratılır ve uygulanır, ayrıca bu tabunun erkekler tarafından daha kolay ve daha sık çiğnendiğini iddia edebiliriz” (740). Görüldüğü gibi ensest yasağını yaratan erkek, yasağa uyararak yasağın işlerliğini ve sürekliliğini sağlamakta, aynı zamanda kimi durumlarda bu yasağı çiğneyerek cinsel alandaki egemen söylemini sürdürmektedir. Her iki durumda da erkek özne, kadın nesne konumundadır.

Neden kadınların gelin olarak kaçırıldığı sorusunun farklı bir yanıtını da antropolog M. İlin ve E. Segal’in *İnsan, Nasıl İnsan Oldu?* adlı yapıtında bulmak mümkündür. Bu yapıta göre kadınlar toprak işleri ile uğraşırken erkekler hayvanları gderdi. Hayvan sayısı artıp toprak verimsizleşince erkeğin emeği birinci derecede önem kazandı ve ilk sabanı öküze bağlayarak kullanan erkek, hem hayvancılıkta hem de çiftçilikte güçlendi. Klan da doğal olarak erkeğin evlenerek başka bir klana gitmesine izin vermedi (69-74).

Masallardaki kızların ensest yasağına uyararak evden kaçması, tam da ensest yasağının desteklediği egzogamiyi uygulamak anlamına gelmektedir. İşte bu noktada ensestin neden kadın üzerinden tanımlandığı açıklığa kavuşmaktadır. Ataerkil toplum yapısına uygun hareket eden ve mağdur konumunda bulunan kadın, bu yasağı

yaratan, uygulayan ve uygulanmasını isteyen taraf olmamasına rağmen, bu yasağın devamlılığının sağlanmasına katkıda bulunmakta ve araçsallaştırılmaktadır.

Baba-kız enestinin yer aldığı masalarda genel olarak babanın sonundan söz edildiğine rastlanmamaktadır. Baba, sadece masalın başında kızıyla evlenmek istediğini söyler ve kızın bunu kabul etmeyip evden kaçmasıyla birlikte artık masalda yer almaz. Bununla birlikte “Sandık” masalında dolaylı da olsa babanın sonundan söz edildiği ve kızıyla evlenmek isteyen babanın, evden kaçan kızını intikam almak için aradığı görülmektedir. Bu masalda evden kaçan kız, başka bir ülkedeki padişahın oğuluyla evlenir ve bu evlilikten iki çocuğu olur. Sonunda kızının izini bulan baba, torunlarını öldürüp bıçağı da kızının eline tutuşturur. Babanın intikamı bununla da kalmaz; falcı kılığına girerek kızının eşine gider ve karısının çocuklarını öldürdüğünü söyler. Bunun üzerine eve gelip durumu gören padişah oğlu, karısının öldürülmesini emreder. Ancak görevlendirdiği kişi, kadını öldüremez. Aradan yıllar geçtikten sonra karısıyla karşılaşan padişah oğlu, olayın iç yüzünü öğrenir ve yanında falcı kılığında bulunan babayı aslanlara parçalattırır. Bu masalda her ne kadar baba cezalandırılrsa da, bu durumun babanın kızına duyduğu enest eğilimiyle ilgisi dolaylı yoldan kurulmaktadır. Çünkü baba, daha çok kızının çocuklarını öldürdüğü ve kızının, kocası tarafından öldürülmek istenmesine yol açtığı için cezalandırılmaktadır. Bu noktada yine, enestöz babanın, enest yasağını çiğnediği için bir ceza aldığından söz etmek mümkün değildir.

İncelenen masalarda enestle birlikte dikkat çeken motif kılık değiştirme motifidir. “Tüylüce” masalında babasından kaçan kız deriden yapılmış, “ağzında ağız, gözünde göz yeri olan”, “ayaklarının altından iliklenen” bir elbise giyer. Bir padişahın oğlu onu bu şekilde bulur ve evine götürür. Kız, bir müddet bu kıyafetin içinde yaşar (394-5). Hayvan derisi, sağlamlığı ve giyen kişiyi soğuktan koruyarak

ısıtması ile bir tür korunma aracı olarak görülmektedir. “Tüylüce” masalındaki kızın, tüylü bir hayvan derisi giymesi kadınlığının bilinmesini bir tehlike olarak algıladığı ve babasına yakalanmamak için kılık değiştirerek kendini korumaya alması ile ilişkilendirilmelidir.

Kızın hayvan kılığına girmesi, arketipsel vahşi doğasına dönmesi ile ilişkilendirildiğinde bilinçdışının diğer yüzü olan gölge ile karşılaşması ve ona yer açması anlamına gelmektedir. Gölge, bireyin içinde engellediği her şeyi yapmak isteyen, olamadığı her şey olan bir varlıktır. Bu nedenle gölgeyle karşılaşma bir anlamda ilkel, kontrolsüz ve hayvansı yanın ortaya çıkmasını ifade etmektedir (Fordham 66). Kız, evden kaçarak vahşi doğasına geri dönmüş ve toplumsal cinsiyet rollerini reddederek içindeki başkaldırıyı gerçekleştirmiştir. Fordham, gölgeyi şu şekilde tanımlamaktadır: “Toplumsal standartlara ve bizim ideal kişiliğimize uymayan tüm vahşi arzular ve duygulardır” (67). Tamamen gölge ile yaşamak ya da tamamen gölgeyi reddetmek sağlıklı sonuçlara yol açmaktadır. Gölgeyi kabullenmek ve onunla nasıl yaşanması gerektiğini bilmek gerekmektedir. Masaldaki kız, tamamen gölge ile yaşarken birden gölgeyi reddedip personasıyla var olmaya çalışmaya başlamaktadır. Ancak görüldüğü gibi erkek egemen düzende kızın, görünürde başka bir çaresi de yoktur.

Aynı şekilde “Ütelek” masalında da kız, babasının yaptığı üç elbiseyi üst üste giyer ve evden kaçır. İlk önce incili elbiseyi, sonra elmaslı olanı, ardından da başlığı, eldiveni, çorapları kürk olan elbiseyi giyer. Masalda kürk elbiseli kız, hayvan olarak anlatılır. Beyoğlu onu bulduğunda “Bir de bakıyor ki, orada, ağacın kovuğunda bir hayvan yatıyor, ama hiçbir hayvana benzemez. Yanına yaklaşıyor, hayvan ilkin korkuyor. Sonra usul usul Beyoğlu bunu okşayınca, başlıyor hayvan: ‘Bici bici’ demeye... Bu hayvancağız Beyoğlu’nun o kadar hoşuna gidiyor ki, onu alıp sarayına

götürüyor” (*Az Gittik Uz Gittik* 153). “Ütelek” ve “Tüylüce” masallarında evden kaçan kızların kılık değiştirip tüylü bir hayvan kılığına girmesini Ölçer’in şu sözleriyle açıklamak mümkündür:

Erkek egemen kültür tarafından, ev içinin kadının yaşam alanı olarak seçilmesi, onun kamusal mekândaki varlığına sınırlı bir serbestlik getirmiştir. Bu sınırlar kadına cinsel kimliğiyle kamusal mekânda yeterince rahat hareket edemeyişinden kaynaklanan savunma mekanizmaları geliştirme zorunluluğu hissettirmiştir. Kadın kamusal mekândaki varlığını “erkeksi”leştirerek son derece güvenilir bir kimlik edinir. (64)

Buradaki “erkeksi”leşme kadının kimi masalda erkek kılığına ya da bir hayvan kılığına girmesi, kimisinde ise kendini ve cinsel kimliğini gizlemek için saklanması şeklinde gerçekleşmektedir. Örneğin “Kırmızı Terlik”, “Altın Şamdan” ve “Acemoğlu” masalında kız altından yapılmış şamdanın içine saklanırken “Sandık” masalında sandığın, “Ahu Melek” masalında ise bir öküz heykelinin içine saklanarak babasının yanından kaçar. Bu masalarda da kızlar bir nevi kılık değiştirmektedir. Çünkü kendini gizleyerek bir maskenin, bir suretin arkasına sığınmakta ve bu şekilde evden ayrılıp kamusal alana çıkmaktadır.

Kız saklandığı yerden ya da büründüğü kıyafetten çıktığı zaman yaşlı bir adamla karşılaşır ve yaşlı adamın evinde kalmaya başlar. Jung’a göre “Kahraman, ancak sağlam bir düşünce ya da parlak bir fikir, yani ruhsal bir işlev ya da endopsişik otomatizm sayesinde kurtulabileceği umutsuz bir duruma düşse yaşlı adam görünür” (*Dört Arketip* 87). “Yaşlı bilge adam” arketipi, büyücü, hekim, rahip, öğretmen, profesör, büyükbaba ya da otorite sahibi bir kişi olarak görünür ve iyi bir tavsiye, karar ve plana ihtiyaç duyan kahramana öğüt verip ona yardım eder (*Dört Arketip*

86). Türkçe masallardaki yaşlı adam da zor durumda kalan kızı evine kabul edip iyileştirir ve sevdiği erkeğe kavuşmasında ona yardımcı olur. Ayrıca bu yaşlı adamın kıza yardım etmesi, kızın animus figüründen kurtulmasını sağlama noktasında önemlidir.

Yaşlı adamın evinde yaşamını sürdürebilmek ve yaşlı adama yardım etmek için kız çeşitli ev işleri yapar. Örneğin “Ahu Melek” masalındaki mendil işler ve yaşlı adam da bu mendilleri götürüp kasabada satar. “Ütelek” masalında tüylü bir hayvan kılığına bürünen kız, Beyoğlu hastayken ona ekmek yapmadan önce şalını ve saatini götürerek Beyoğlu’na hizmet eder. “Yıldırım Padişahı” masalında da peri kızları, kızdan evdeki kırk odayı temizlemesini ister. Sevdikleri erkekten ayrı düşen kızlar, birtakım ev işleri yaptıktan sonra masalın sonuna doğru bir yemek pişirirler. Masaldaki kızların yaptığı tüm işler, aslında geçiş sürecinin bir parçasıdır. Estés’in ev işlerini kadının arınması ve olgunlaşmasıyla ilişkilendiren şu tespiti bu bağlamda oldukça yerindedir: “Kadınların gelişiminde bütün bu ‘ev ekonomisi’ edimleri, yemek pişirme, yıkama, süpürme, sıradan olanın ötesindeki bir şeyi açıklar. Bütün bu metaforlar ruhsal hayat üzerine düşünme, onu hazırlama, besleme, yetiştirme, düzeltme, temizleme, düzenleme yollarını gösterir” (114). “Yıldırım Padişahı”nda kızın evin odalarını süpürüp temizlemesi düşüncelerini düzene koyması, kafasını bulandıran soruları cevaplaması ve mutluluğa giden yolu nasıl bulacağını belirlemesiyle ilişkilidir. Böylece kız kendi içsel dönüşümünü tamamlamak için harekete geçmektedir.

Ayrıca kız yemek yapıp ev temizleyerek, el işi yaparak toplumsal cinsiyet rollerine uygun hareket etmeye başlamaktadır. Kız, gizlendiği yerden ya da hayvan kılığından çıktıktan sonra genç kız kıyafetine bürünmektedir. Estés, kıyafetle ilgili olarak şu yorumda bulunmaktadır: “Arketipsel psikolojide giyim kuşam, dış varlığı

kişileştirir. Dış imge ya da *persona*, kişinin dış dünyaya gösterdiği maskedir. Çok şey gizler. Hem erkek hem kadınlar psişeyi uygun şişirme ve kılık değiştirmelerle yeniden şekillendirerek mükemmele yakın bir persona, mükemmele yakın bir yüz sunabilirler” (68). Persona, toplumun bize dair edindiği ilk izlenimdir. Dolayısıyla kız, toplumun onayını almak için toplumun uygun gördüğü kimliğe bürünmektedir.

Sevdiği kızdan ayrı düşen padişah oğlu ya da Beyoğlu ise dört bir yana haber salar ve genç kızlardan kendisi için bir yemek yapmalarını ister. Bu yemek “Kırmızı Terlik”, “Ahu Melek”, “Ütelek” masalında çorba, “Altın Şamdan” masalında yoğurttur. Yemek pişirmek için yakılan ateş, başarısızlıktan çıkarak yükselmeyi ifade etmektedir (Estés 325). Estés’e göre yemekte pişen, kadının özgün ve önemli fikirleridir. Kadının istediğini elde etme tutkusu da bu ateşin sürekliliğini sağlar. Ona göre “Ateş olmazsa büyük fikirlerimiz, özgün düşüncelerimiz, arayış ve özlemlerimiz pişmeden kalır” (113). Yemek pişirme edimi genç kızlıktan kadınlığa geçişte önemli bir göstergedir. Kızın yaptığı son yemek de, geçiş sürecinin son parçasıdır. Kız, kendine ait düşüncelerini pişirerek güzel bir yemek hazırlamaktadır. Ancak kız bu yemeği kendi için değil, erki elinde tutan bir erkek için yapmıştır. Bu da kadının kendi özgün fikirlerini bir erkeğe sunup onlardan vazgeçmesi anlamına gelmektedir.

Kız, aynı zamanda bu yemeklerin içine padişah oğlunun ya da Beyoğlu’nun kendisine verdiği yüzüğü atar. Örneğin “Tüylüce” masalında kız, padişah oğluna kimliğini belli etmek için ekmek yapar ve hamurun içine oğlanın kendisine verdiği yüzüğü koyar. Benlik (self), genellikle mücevher, özellikle de elmas ya da inci nesnesiyle ifade edilmektedir (Fordham 89). Benliğini temsil eden yüzüğü kız, kendi elleriyle sevdiği erkeğe vermektedir. Fordham benlikle ilgili olarak şunları söyler:

Bu kavram daha çok bir yandan kendimize özgü yapımız hakkında bilgilenmemizden, öte yandan hayatın tümüyle, sadece insanlarla değil, hayvanlar, bitkiler ve hatta inorganik madde ve evrenin kendisiyle olan yakın ilişkilerimizden oluşmaktadır. Bu kişiye bir çeşit “tek başına olma” hissi verir ve hayatı olması gerektiği gibi değil de olduğu gibi kabul ederek hayatla arasında bir uzlaşma sağlar. (86)

Buradaki “hayatı olması gerektiği gibi değil de olduğu gibi kabul etmek” ifadesi kızın, yüzüğü erkeğe vermesi noktasında anlam kazanmaktadır. Kız, kılık değiştirerek hayatı olması gerektiği gibi yaşamak için adım atmış, ancak sonrasında personasıyla yaşamaya başlayıp benliğini karşısındaki erkeğe sunmuştur.

Masalın başlangıcında kız, bir nesne aracılığıyla babasıyla evlenmek zorunda bırakılırken masalın sonunda yine bir nesne aracılığıyla ev dışından bir erkekle evlenmektedir. Kızın yaşadığı döngüsellik, onu tekrar masalın başlangıcına getirmektedir. Böylece burada kızın yaşadığı döngüsellik arketipsel psikolojideki hayat / ölüm / hayat doğasını da yansıtmaktadır. Hayat / ölüm / hayat doğası canlanma, gelişim, çöküş ve ölüm döngüsüdür, bunu yeniden canlanış izlemektedir (Estés 150). Babasıyla evlenmek zorunda bırakılan kız, bir çöküş yaşayıp evinden ayrılır. Evden uzakta tanıştığı erkeğin nişanlısı tarafından rakip olarak görülüp öldürülmek istenir. Ancak kız bu öldürülme girişiminden yaralar alarak kurtulur ve ihtiyar bir adamın yardımlarıyla iyileşir. Yaptığı yemek ve yemeğin içine koyduğu nesne sayesinde ise padişah oğlu tarafından fark edilmekte ve yeniden canlanma süreci başlamaktadır.

Herman, “Father-Daughter Incest” makalesinin devamında feminist psikolog Phyllis Chesler’den aktararak kızın, babasıyla evlenmeye karşı koysa bile tıpkı babası gibi kendinden daha yaşlı, daha zengin ve daha güçlü bir erkekle evlendiğine

dikkat çekmektedir (740). Evden kaçan kız, “Yıldırım Padişahı”nda padişahla, “Ahu Melek”, “Tüylüce”, “Kırmızı Terlik” ve “Ütelek”te şehzadeyle, “Kırmızı Terlik”te Beyoğlu’yla evlenir ve mutlu sona kavuşur. Görüldüğü gibi kız, padişah olan babasıyla evlenmeyi reddeder, ancak dışarıdan evlendiği kişi de yine ya padişah ya da padişah olacak olan şehzadedir. Ataerkil düzende ikinci planda kalan ve güçsüz olarak tanımlanan kadının, böylelikle güçlü bir erkeğin eşi olarak dolaylı yoldan güç kazandığı düşünülmektedir.

Estés, “Kırmızı Ayakkabılar” masalında kızın denetimini kaybetmesine neden olan kırmızı ayakkabılara tekrar ulaşmak istemesini kadının bağımlılığı olarak açıklamaktadır: “Bağımlılık, bir kadının kendi elleriyle yaptığı ve anlamlı kıldığı hayatını yitirmesi ve elinden geldiğince bu hayata benzetebileceği bir şeyi yeniden elde etmeyi aklına koyması halinde başlar” (280). İncelenen masalların tümünde genç kız erki elinde tutan bir erkekten kaçarken yine erki elinde tutan başka bir erkeğe yönelmektedir. Bu durum masallardaki kadının bağımlılığını gözler önüne sermektedir. Kadın, ya sahip olduğu düzeni sürdürmeye devam etmekte ya da o düzeni kaybettiğinde tekrar elde etmek için elinden geleni yapmaktadır.

Masallarda çoğunlukla kızın karşına iyi kalpli padişah oğlu ya da Beyoğlu çıkar ve onu alıp kendi evine götürür. “Ütelek” ve “Tüylüce” masallarında kız, kılık değiştirdiği için ilk başta erkeğin dikkatini çekmemektedir. Bu nedenle erkek, kılık değiştiren kız onun evinde olduğu sırada dışarıdaki başka bir kıza gönül verir. Bu dışarıdaki kız da, evde başka kılıkla gezen ancak dışarıda bu kılığından sıyrılan kızdır. Erkek, kızın gerçek kimliğini öğrendiği zaman onunla evlenmek ister. Bu masallarda dikkat çeken bir nokta, kızın duygularından söz edilmemesidir. Erkeğin dışarıda gördüğü kıza âşık olduğu ve kıızı bulmak için çabaladığından söz edilirken kızın neden kılığından sıyrılıp erkeğin karşısına çıktığı açık değildir. Burada sadece

erkeğin o kızı istemesi yeterlidir, zaten kızın da başka çaresi yoktur. Çünkü ev dışına çıkan kız, kendini güvende hissetmek için başka bir ev içi edinme ihtiyacı duymaktadır. Ölçer bu durumu toplumsal ilişkilerin döngüsel yanıyla ilişkilendirmektedir: “Kız bir evden ayrıldığında arınmak ve kendine başka bir ev bulmak zorundadır. Bu durumda, karşılıklarına çıkan erkekler onlar için adeta bir sığınağa dönüşür” (47).

“Kırmızı Terlik”, “Altın Şamdan” ve “Acemoğlu” masallarında şamdanın, “Ahu Melek” masalında öküz heykelinin içinde saklanan kız, onu alıp evine götüren padişah oğlu tarafından fark edilmektedir. Kız, gündüzleri saklanırken geceleri padişah oğluyla sohbet eder ve onunla vakit geçirir. Bu arada padişah oğlu, kızla tanışmadan önce nişanlıdır. Durum fark edildiğinde padişah oğlunun nişanlısı şamdanı ateşe verir. Kız, kaçıp kurtulur ve bir yaşlı adamın evinde kalmaya başlar. Sonrasında kızı bulan padişah oğlu, kızla evlenmek ister ve kız bu teklifi kabul eder. Masalarda kızın karşısına çıkan erkek hep iyi kalpli olarak anlatılmaktadır. Öyle ki ava çıkan erkek, tüylü bir kıyafet içerisindeki kızı bulur ve onu evine getirir. Ancak Ölçer’e göre, masalarda kızın erkeğin evlilik isteğini reddettiği noktada erkeğin hâlâ iyi kalpli davranıp davranmayacağı sorgulanmalıdır:

Evlenmek istemeyen kızın karşısındaki erkek, toplumun kendisine yüklediği cinsiyet rolü gereği kızın üzerinde namusuna yönelik bir tehdit oluşturacaktır. Böyle bir tehditle karşılaşmak istemeyen kız karşısına çıkan erkekle evlenmeyi arınma sürecini tamamlayıcı bir unsur olarak değerlendirecek ve bu kurtuluşa itirazsız rıza gösterecektir. Bütün bunlar toplumun, erkeğe ve kadına yüklediği cinsiyet rollerinin ne derece içselleştirildiğine dair birer kanıt olacak niteliktedir. (48)

Ele alınan masalarda erkek, kızın namusu üzerinde dolaylı yoldan bir tehdit oluşturmuştur. Çünkü kız geceleri erkekle aynı odada vakit geçirmiştir ve bu durumda erkeğin kızla evlenmesi iki açıdan önem taşımaktadır. Kız, hem güvенеbileceği başka bir ev içi bulmuş, hem de geceleri aynı ev içinde vakit geçirdiği erkekle evlenmiştir. Bu noktada kızın karşısına çıkan erkekle evlenmesini, geçiş sürecinin tamamlanması olarak değerlendirmek mümkündür. Ayrıca babasıyla evlenmeyi reddeden kızın, yine döngüyü tamamlayarak yeni bir aileyi kurumsallaştırdığı açıkça görülmektedir: “Bakire kızların bu ara mekânda bulunuşları evli kadınlarınkine göre farklılık göstermektedir. Bakire kızlar daha önce de vurgulandığı gibi ev içinden uzaklaştırıldıklarında kendilerine yeni bir ev içi edinmek, bu yolla yeni bir aileyi kurumsallaştırmak zorundadırlar” (Ölçer 62). Ölçer, bu kurumsallaştırmayı gerçekleştirmek için evden ayrılan kızın, pencereyi kullanarak ev dışına çıkmasını yeni bir aileyi kurumsallaştırma zorunluluğunun bir parçası olarak okunacağını belirtmektedir (62). “Ahu Melek” masasında kız, öküz suretinin içine girer ve cariyeye, kızın babası içeri girdiğinde öküz suretini pencereden dışarı atar (*Zaman Zaman İçinde* 136). Böylece kızın, baba evinden pencereyi kullanarak ayrıldığı ve bundan sonraki süreçte de yeni bir aile kurduğu görülmektedir.

Herman, ataerkil toplumlarda anne-oğul ensestinden nefret edilmesinin, böyle bir ensestin babanın ayrıcalıklarına hakaret olarak görülmesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre baba-kız ensestinin, anne-oğul ensestine göre daha katı bir yasak olmamasının nedeni ataerkil toplum düzenidir (“Father-Daughter Incest” 740). Çünkü toplum düzenine egemen olan erkek, kendine birtakım ayrıcalıklar tanıyacaktır. Bunun da örneği ensest tabusunun çok sık çiğnenmesinde ve bundan dolayı babanın cezalandırılmamasında görülmektedir. Türkçe halk masallarında da bunun yansımasını görmekteyiz: kız, babasına yaptıklarının doğru olmadığını

söyleyip insanların bu duruma ne diyeceğini sorgularken baba, “Annenin vasiyeti bu.” diyerek işin içinden çıkmaktadır. Ancak bu masallarda yasak doğrudan değil, dolaylı olarak çiğnenmek istenmektedir. Kendi yarattığı ensest yasağının ortadan kalkmasını istemeyen baba, bu yasağı kendine göre biçimlendirmekte ve meşrulaştırmaktadır.

İncelenen masalarda baba, istediği ensesti gerçekleştiremese de ensest yasağının diğer bir işlevi olan egzogaminin devamlılığını sağlamakta ve kadın da bu yasağın işleyişine doğrudan katkıda bulunmaktadır. Bu yasağın günümüze kadar işlerliğinin devam ediyor oluşunu kadının bu yasağın devamlılığın sağlanmasına doğrudan katkıda bulunmasıyla açıklamak mümkündür. Böylece erkek, kadın üzerinden ataerkil düzenin devamlılığını ve ataerkil ideolojinin yeniden üretilmesini sağlamaktadır.

Baba-kız ensestinin yer aldığı masallara bakıldığında bu masalların kadının geçiş sürecini anlattığı görülmektedir. Bu masalarda kadın masalın başında babasına başkaldırmış görünse de masalın sonunda yine babası gibi erki elinde tutan biriyle evlenerek düzene uyum sağlıyor görünmektedir.

B. Babasını Öldüren Kızlar

Yazılı kültür ortamı âşık tarzı destanlarının işlediği konuların iki temel kaynağı vardır. Bunlardan birincisini, sözlü kültür ortamındaki âşıkların da üzerine destan yazdığı savaş, deprem, sel baskını ve yangın gibi konular oluşturmaktadır. Daha yaygın olan ikincisi ise “önceleri sadece gazetelerden daha sonraları hem gazete hem radyo ve televizyon yayınlarından bilgi kaynağı olarak istifade ederek halkın dikkatini çekecek konularda bilgi verici mahiyette (didaktik) veya sansasyonel

karaktere haiz destanlar yazmaktır” (Çobanoğlu 216). Çobanoğlu özellikle sansasyonel karakterde konular aranmasının nedeninin halkın dikkatini çekerek destanların satışını sağlayabilmek olduğunu belirtir (216). Dolayısıyla âşık destanlarında enestinin yer alması ve en önemlisi enest eğilimden ziyade gerçekleşmiş enest olaylarının anlatılması halkın dikkatini çekme ve destanların satışını sağlama noktasında hiç şaşırtıcı değildir.

Âşıkların, destanlarında ele aldıkları konulara bakılarak toplumsal ahlak açısından eğitici bir rol üstlendiklerini söylemek mümkündür. Çobanoğlu’na göre destanlar, geniş kitleleri eğitime açısından toplumda yerleşmiş değerleri güncel bir olay etrafında yeniden işlemektedir (119). Böylece âşıklar, halk tarafından kabul edilmeyen ya da “ kötü” olarak nitelendirilen enest olayları anlatarak halkın bunlardan ibret almasını ve böyle olayların bir daha yaşanmamasını sağlamaya çalışmışlardır.

“Adanalı Baba Katili NEJLA TÛTÛNÛN DESTANI” ve “Adanada Metres olarak kullanmak isteyen babasını hiç acımadan tabanca ile vuran Neclanın destanı”nda Adana’da yaşanan aynı olay hikâye edilmektedir. Ancak birinde olay babasını öldüren Necla’nın ağzından anlatılırken diğesinde öldürülen babanın ağzından anlatılmaktadır. “Adanada Metres olarak kullanmak isteyen babasını hiç acımadan tabanca ile vuran Neclanın destanı”nda babanın kızına saldırdığı ve kızına çirkin işler yapmak istediğı destanın ana motifini oluştururken “Adanalı Baba Katili NEJLA TÛTÛNÛN DESTANI”nda babanın kızına duyduğu enest eğilimine dair bir bilgi yoktur ve ana motif babanın, kızı tarafından öldürülmesidir. “Adanalı Baba Katili NEJLA TÛTÛNÛN DESTANI”nda baba, kendisini öldürdüğü için kızına sitem etmekte ve şu dörtlükleri söylemektedir:

Sizin için gece gündüz demedim

Evladım var diye bir gün görmedim

Soğuk sıcak demez idim yanardım

Evlat kurşununu yedim giderim

On yedi yaşına çıkarttım seni

Gücün yeter oldu öldürdün beni

Yaradan allahım kör etsin seni

Evlat kurşunu yedim giderim

Duyan arkadaşlar koyulmuş yola

Kızım Nejla vurulurmu hiç baba

Kırk yaşında beni çıkardın sala

Evlat kurşunu yedim giderim (Bitiş 1)

İki destanın da konusunu gazeteden aldığı anlaşılmaktadır. Âşıklar, destanda anlatılan olayın gerçekliğini kanıtlamak için destan boyunca haberin gazeteden alındığını belirten ifadeler kullanmaktadır. Âşık Ali Gürbüz, gazetelerin destan konularının kaynağı olarak öncelik kazanması bağlamında şunları söylemektedir: “Destanların konularını gastelerden alıyordum. Eski zamanlarda öyle rast gele destan yazılmazdı. Mutlaka gasteler de seni sağlam çıkaracak. İcabında mahkemeye veriyorlar, mahkum olursun, manevi zarar verdin diye” (Çobanoğlu 218). Bu noktada âşık destanlarındaki ensesti, gerçek ya da yaşanmış bir olay olarak değerlendirmek mümkün olduğundan bu bölümde ensest teması bağlamında yapılacak olan çalışmanın gerçeklik boyutu göz ardı edilmemelidir.

“Adanada Metres olarak kullanmak isteyen babasını hiç acımadan tabanca ile vuran Neclanın destanı”nda da bu haberin gazeteden alındığı “Gasteler yazdı katilim

diye” dizesinde ifade edilmektedir. Ayrıca Şu dörtlükte de haberin nasıl geniş bir kitle tarafından okunduğuna dikkat çekilmektedir:

Baba katilliğim dilde dolaŐır
Benim bu halimi duyan ađlaŐır
Gazeteler bütün elde dolaŐır
Okuyup bir karar verin anneler (Duran 1)

obanoğlu, destanların basılmasından sonraki satıŐ aşamasında izlenmesi gereken bir prosedürden söz etmektedir: “Matbaacıyla anlaŐıp destanını bastıran bir âşık 1950-1975 döneminde hemen destanını alıp satmaya baŐlayamaz. Destanın ilgili basım kanununa göre savcılık tarafından görülmesi ve satıŐ izni verilmesi gerekmektedir. Bu nedenle basılan destan savcılığa gönderilir ve ‘satılabilir’ izni alındıktan sonra piyasaya çıkabilir” (221). ÂŞıklar, destanlardaki enest haberlerini gazetelerden alsa da orada yazılanları olduğu gibi aktarmamakta, sözlü kaynaklardan duyduklarını gazete haberiyile harmanlayarak okuyucuya sunmaktadır.

“Adanada Metres olarak kullanmak isteyen babasını hiç acımadan tabanca ile vuran Neclanın destanı”nda on yedi yaşındaki lise ğrencisi Necla’nın  yıldır kendisiyle “karı koca olmak” isteyen babasını öldürmesi konu ediliyor. Necla’nın ağzından aktarılan destanın her dörtlüğün sonundaki “anneler” sesleniŐiyle destanın hedeflediği dinleyici ve okur kitlesi de açıkça gösterilmektedir.

Babanın kızına duyduğu enest eğilimi Şu iki dörtlükte anlatılıyor:

Her gün eder idi bana zulm
Tutmak ister idi benim elimi
Vurdum onu hak etmişti lm
İsterse assınlar beni anneler

Karı koca olmak isterdi
Bana çirkin işler yapmak isterdi
Bir baba evlâttan bunu ister mi
Sıkılırdı benim canım anneler (Duran 1)

Bu destanda başlıktan ve aşağıdaki dörtlükten anlaşılacağı gibi babanın kızıyla kurmak istediği ilişkinin “metreslik” olduğu belirtilmektedir:

Pişman değilim yaptığıma
Talihsiz Necla metreslik mi ede
Bütün Adanalı şaştı bu işe
Hak etmişti onu vurdum anneler (Duran 1)

Fransızca bir sözcük olan metres sözcüğü, evli bir erkekle nikâhsız yaşayan kadınlara verilmektedir. Aslında Necla'nın babasının annesiyle evli olduğu düşünüldüğünde metres sözcüğünün uygun olmadığı söylenemese de bu sözcüğün yaşanan ensesti tam anlamıyla karşılayamadığı açıktır. Bu destanda babanın kızıyla ensest ilişki kurma isteğinin “metreslik” sözcüğünde karşılık bulması, Türkiye’de ensestin ne ifade ettiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Necla'nın ağzından, babası için “Benzinliğe gittim, saldırdı bana” denmektedir. Burada Necla'nın babasını vurduğu gün, babasının ona saldırdığı anlatılmaktadır. Necla'nın üç yıldır, babasının cinsel istekleriyle karşı karşıya kaldığı ve bu süreçte intihara kalkıştığı da ayrıca söylenmektedir:

Bir zamanlar zehir içtim ölmedim
Genç kızlığımı bende bilmedim
Üç senedir ağlıyorum gülmedim
Daha açmamıştı gülüm anneler (Duran 1)

Necla'nın ağızından söylenen Şu dörtlük de erkek egemen düzenin işleyişini göstermesi bakımından önemlidir:

Dedim ben bu evde nasıl durayım

Çok cahilim dostlar kimi vurayım

Erkek değilim ki ben kurtulayım

İster beni haksız görün anneler (Duran 1)

Ensest mağduru kadın, erkek gibi olamamaktan yakınmaktadır. Kadın, babasının koruması altında, onunla aynı evde yaşamaktadır. Evden ayrılması da ancak başka bir erkeğin onunla evlenmek istemesiyle gerçekteŐecektir. Bunun dışında kadının, baba evinden ayrılması söz konusu değildir.

ÂŞık tarzı destanlarda anlatılan baba-kız ensestinde mağdur olan yine kadındır. Baba, kızını arzulamakta ve onunla cinsel birliktelik yaşamak istemektedir. Ele alınan âşık destanlarında annenin varlığından söz edilmemekle birlikte, öldüğüne dair bir bilgi de bulunmamaktadır. Dolayısıyla babanın kızıyla yaşadığı ensest, büyük ihtimalle aile içinde annenin de bu durumu bilmesine karşın yaşanmaktadır.

Annenin lm noktasında halk masallarından ayrılan âşık destanlarında kız, masallardaki bir prensle ya da Şehzade ile evlenip mutlu sona ulaŐamamaktadır. Masalarda cezalandırılmayan babanın, âşık destanlarında mağdur olan kız tarafından ldrlp cezalandırılmasını âşık destanlarının gerçekteŐiyle açıklamak uygun olacaktır. ÂŞık destanlarında ensestöz babasının eziyetlerine maruz kalan kadınlar, yeni bir aileyi kurumsallaŐtıramamakta ve baba evinden kurtulmak için çareyi baba erkinin sonunu getirmekte bulmaktadır.

C. Kocasını Askere Uğurlayan Kadınlar

Halk bilimci Ali Osman Öztürk, “Evrensel Bir Balad Kişisi Zalim (Kayın) Baba” başlıklı yazısında bir Almanca balad ile bir Türkçe türküyü¹² “zalim kayınbaba” tipini ele alarak enest teması bağlamında incelemektedir. Öztürk, “balad”ın “hikâyeli türkü” olarak anlaşıldığını, ana özelliğinin de anlatılan olay olduğunu belirtmektedir. Öztürk, belli söz kalıpları kullanılarak oluşturulan halk baladını “içerik açısından ‘epik’, dış yapı bakımından ‘lirik’, anlatım biçimi açısından da ‘dramatik’” olarak nitelendirmektedir (101).

Öztürk, balad varyantlarından yola çıkarak tip benzerliklerinin tespit edilmesinin gerekliliğini belirtmektedir:

[B]ir yandan baladın değişebilirliği, diğer yandan da yapısındaki balladesk unsurların değişmezliği açısından bakılınca varyantlar, aynı zamanda türün gereklerini içeren ideal bir form (Zielform) etrafında dolanmaktadır. İşte, kuramsal olarak var kabul edilen ve aralarında genetik ilişki tespit ya da tahmin edilen birçok varyantın ait olduğu bu balad çekirdeğine balad araştırmaları ‘tip’ adını vermektedir. ‘Tip’ benzerliklerinin ya da özdeşliğinin tespit edilmesi belli bir dereceye kadar sübjektif olmakla birlikte, malzemenin bilimsel yönden değerlendirilmesi bakımından gereklidir. (102)

Öztürk, tipe ait varyantların yayılma sahasının sınırlı olmadığına dikkat çekmekte ve zalim (kayın)baba tipini ele alarak karşılaştırmalı bir çalışma yapmaktadır. Bu bölümün temelini de Öztürk’ün nitelendirmesiyle “zalim (kayın)baba” tipi oluşturmaktadır.

¹² Öztürk, Türkçe türküyü balad olarak tanımlamış ve bu şekilde bir karşılaştırmaya gitmiştir.

Alman halk bilimci Erich Seeman, belirleyici motiflere göre baladları üç türe ayırmıştır: 1. doğa üstü, mitolojik vb. konularıyla “die numinose Ballade”, 2. tarih konularıyla “Heldenballaden” ve 3. olarak en geniş grubu oluşturan “novellistische Ballade”. Üçüncü türe aşk, kaçırma, aile faciaları, çocuk katli, ensest, baştan çıkarma ve hırsızlık gibi konular girmektedir (aktaran Öztürk 102). Öztürk, üçüncü türe dâhil edilen Almanca ve Türkçe iki anonim baladı karşılaştırarak ensest temasının balad metinlerine nasıl yansıdığını ortaya koymaktadır.

İki metinde de aynı ana motif görülmektedir. Vatani için askerliğe giden oğul, karısını babasına emanet eder ve oğlunun yokluğunu fırsat bilen baba, gelinine göz koyar. Metinlerdeki diğer motifler değişkendir. Örneğin Almanca baladda kayınbaba, gelinini öldürürken Türkçe baladda böyle bir durum söz konusu değildir.

Türkçe baladda oğul, askerlikten evine döndüğünde babasının karısını kendisine eş olarak aldığını öğrenmektedir. Oğul, babasının neden böyle bir şey yaptığını bilmek ister:

Çantamı kuşandım asker mi sandın?

Çekilen bayrağı düğünümü sandın?

Askere gideni ölümü sandın?

Zalim baba nasıl aldın gelini? (Öztürk 106)

Baba, gelinini eş olarak almasını meşrulaştırarak oğluna cevap verir:

Bir emir geldi öldü dediler

Künyası şubeye geldi dediler

El almasın diye ben aldım, oğlum

Ak göğsün üstüne ben kondum oğlum (Öztürk 106)

Oğlunun babasına verdiği yanıt, oğlun bu durumu kabullenmediğinin ve babanın yaptığı açıklamalarda haklı bir gerekçesinin olmadığını göstergesidir:

Pınarın başında çıksın otursun
Gören yiğitlerin aklı yitsin
Babam sen almasın eller götürsün
Zalim baba nasıl aldın gelini? (Öztürk 106)

Bu baladda gelinin arka planda kaldığı, ona çok fazla söz hakkı tanınmadığı görülmektedir. Gelin sadece bir dörtlükte asker kocasına suçsuz olduğunu, babasının elinden kurtulamadığını söyler:

Karşıdan karşıya atılamadım
Kırıldı terazim tartılamadım
Kahırlı kahırlı söylersin asker
Babayın elinden kurtulamadım (Öztürk 106)

Baba, bu kez gelini kötülemeye başlar:

Pınarın başına çıkar oturur
Gören yiğitlerin aklı yitirir
Oğlum ben almasam eller götürür (Öztürk 106)

Oğul, babasının bu sözlerine aldırılmaz ve karısı ne yaparsa yapsın, babasının yine de onunla evlenmemesini yeğlediğini söyler. Oğul, karısının babasıyla evlenmiş olmasındansa onu ellerin götürmesine bile razı olmaktadır.

Üçüncü kişi anlatımıyla dile getirilen Alman baladında doğrudan konuşma, gelinle oğla verilirken katil olan ve gelinine göz koyan babaya konuşma hakkı tanınmıyor. Öztürk, babaya konuşma hakkı tanınmamasını “[onun] kendisine emanet edilen insanı tuzağa düşüren bir kişi olarak değil de, sanki bu daha çok ‘emanete hıyanet’ sorunsalını temsil eden biri kimliğinde ele [alınmasına]” bağlamaktadır (105). Buna karşılık Türkçe baladda, babaya söz hakkı tanınmakta ve balad daha çok baba ile oğul arasında geçen diyaloglardan oluşmaktadır. Dolayısıyla kayınbaba-

gelin ensestinin kayınbaba ile gelin arasında değil, baba ile oğul arasında bir gerilime yol açtığı görülmektedir.

İncelenen Türkçe baladın sonunda baba cezalandırılmamakla birlikte ilahî adalet tarafından cezalandırılması isteği dile getirilmektedir:

Babam babam dedim ayrıldım senden

Babam sen bulasın datlı canından

Yarın mahşer günü hak divanından

Sorguya suale çekilin bir gün (Öztürk 106)

Öztürk iki baladın da “savaş dolayısıyla evinden ayrılma zorunluluğu ve bu zorunluluk sonucu gelişen aile dramı”ndan söz ettiğini ancak sorunu ele alış biçimlerinin farklı olduğunu belirtmektedir. Türkçe baladda ana sorun dramatize edilerek ilgili kişiler karşılıklı söyleştirilmişken Almanca baladda ilgili kişiler karşı karşıya getirilmemiş, soruna dikkat çekilerek olay öyküleştirilmiştir (Öztürk 109).

Nerin Köse, “Ensest Evliliğin Türk Halk Hikayelerindeki İzleri” adlı makalesinde 1985 yılında Manisa yöresinden derlenen bir bozlakta "oğlu askere gittikten bir müddet sonra öldü haberi gelince gelinini, kendisine nikahlayan bir babanın hikâyesi”nin anlatıldığını belirtmektedir (159). Ancak öldüğü söylenen oğul, askerden döndüğünde isim benzerliğinden dolayı bir yanlış anlaşılma olduğu ortaya çıkar. Oğul eve geldiğinde üçü birlikte hiç konuşmadan akşam yemeği yerler. Artık evli olan kayınbaba ve gelin odasına çekildiğinde oğul, şu türküyü söyler:

Sarı buğdayı darın mı sandın?

Evdeki gelini karın mı sandın?

Askere gidene gelmez mi sandın?

Vurun kürt uşağı, Antep gidiyor.

* *

Kaleden kaleye atılamadım,

Kırıldı kanadım tartılamadım (159)

Köse, bu bozlakla ilgili kısa bir değerlendirmede bulunmaktadır: “Nitekim Yusuf öldü haberinin gelmesi üzerine karısıyla evlenen babasına ‘yanındaki kadının, kendi karısı olduğunu’ belirten bir dörtlük söylemekle yetinir. Olayda iyi ya da kötü bir sonuç, belirtilmemektedir” (160). Ancak dörtlükten sonra gelen “Kaleden kaleye atılamadım / Kırıldı kanadım tartılamadım” dizelerinde söyleyenin duyguları ifade edilmektedir. Atılmak sözcüğü, Yusuf’un askerliği ile ilişkilendirildiğinde saldırmak, hücum etmek anlamıyla ele alınmalıdır. İkinci dizedeki tartılmak sözcüğü de mecaz anlamıyla düşünüldüğünde kendini tartmak, bir şeyin bütün sonuçlarını düşünmek, hesap etmek demektir. Kanadı kırılmak deyimini ise genelde kolu kanadı kırılmak biçiminde kullanılmakta ve bir şey yapamayacak duruma gelmeyi, çaresiz kalmayı ifade etmektedir. Bozlaktaki iki dize bu şekilde düşünüldüğünde Yusuf’un, karısıyla babasının evlendiği haberini askerdeyken aldığı düşünülebilir. Haberi alan Yusuf çaresiz kalmış, ne yapacağını bilememiştir, öyle ki kaleden kaleye saldırıya geçememiş, askerlik görevini yerine getirememiştir. Dolayısıyla olayda iyi ya da kötü sonuç belirtilmediğini söylemek yanlış olacaktır.

Sarı buğday-darı ve gelin-karı analogjisi incelendiğinde gelin ve karı (eş) terimlerinin halk arasında ne ifade ettiği ortaya konacaktır. Darı, buğdaygillerden bir bitkinin buğday yerine besin olarak kullanılan tohumudur. Sarı buğday ve sarı darının renk ve biçim olarak benzerliği düşünüldüğünde birbiriyle karıştırılması muhtemeldir. Yine de burada bu iki bitkinin tercih edilmesi sadece bu sebepten değildir. Buğday ve darı toprak, üretim ve bereketle ilişkilendirilmelidir. Anne arketipi de doğuran, bakıp büyüten, bereket ve besin sağlayan “annelik” özellikleri

ile ilgilidir (*Dört Arketip* 22). Bu noktada kadının üreten ya da doğuran “anne” kimliği ön plana çıkarılmaktadır.

Kayınbaba- gelin ensestinin anlatıldığı türkülerden biri de “Allı Gelinim” türküsüdür. İbrahim Ethem Yağcı tarafından, Marçal dağı Yörüklerinden derlenen türkü Muğla ve çevresindeki köylerde az bilinen türkülerdendir:

Pınarın başında söylenen sözler

Baba sende yok mu utanır yüzler

İnsan evladın yolunu mu gözler

Gelinim gelinim allı gelinim (2)

Ambardaki buğdayları darı mı sandın

Baba bu allı gelini garın mı sandın

Gahırlı gahırlı söylenme aslan oğlum

Deyus bubanın elinden gurtulamazsın¹³

Türkünün yer aldığı İnternet sayfasında türkünün konusu ile ilgili şunlar yazılıdır: “Genç bir gelinin, kayınbabası tarafından sıkıştırılması sonrası yaşanan acıklı bir olaydan doğduğu rivayet edilmiştir. Kayınbabası, oğlunun askere gitmesinden yararlanarak, gelinine ahlakdışı tekliflerde bulunur. Gelin, psikolojik bunalıma girer, derdini kimseyle paylaşamaz ve tarım ilacı içerek intihar eder”.

Türküdeki ilk dördlük askere giden oğul tarafından söylenmiştir. Oğul, bu dördlükte babasına “Baba sende yok mu utanır yüzler” diye seslenmektedir. İkinci dördlükteki ilk iki dize oğlun, son iki dize babanın ağzından söylenmiştir. Ensest “Baba bu allı gelini garın mı sandın” dizesinde kendini açıkça göstermektedir.

¹³ Bu türkü için bkz: <<http://www.ibrahimethemyagci.com/icerik.php?cid=25>>

Üçüncü ağızdan üretilen bu türküde baba, oğlunu “aslan” olarak yüceltirken kendini “deyus” diyerek olumsuzlamaktadır:

“Gahırlı gahırlı söylenme aslan oğlum
Deyus bubanın elinden gurtulamazsın”.

Türküdeki “allı gelin” ifadesi “al” sözcüğünün göndermeleriyle birlikte düşünülmelidir. “Allı gelin”, al rengin gelinliğin ve duvağın rengiyle ilgili olmasından dolayı yeni evlenmiş gelin anlamına gelmektedir. Al sözcüğü, “göz alıcılık, dikkat çekicilik” (Bayraktar 149-150) anlamıyla okunduğunda kayınbabanın, gelinine duyduğu ilgiyi gelinin çekiciliğiyle açıklamak mümkündür. Ayrıca kırmızı renk, “eril hareket ilkesini, ateşi, hükümdarlığı, aşkı, hazzı, gelin ve evlilikle ilgili birtakım hususları ifade eder” (Çoruhlu 186). Kırmızı, güç ve iktidar ilişkisi içerisinde düşünüldüğünde genç, taze ve göz alıcı bir gelinle birlikte olmanın erkeğin iktidarının da bir simgesi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

“Merzifonda Öz Geline Göz Koyupta Asker Evlâdını öldüren Katil Babanın Destanı”nda yeni evli geliniyle birlikte olan kayınbabanın askerden izne gelen oğlu Rıza’yı öldürmesi anlatılmaktadır. Rıza’nın ağızından olay şu şekilde destanlaştırılmaktadır:

Askerden yeni geldim izine
Babam bakmaz oldu yüzüme
Babam arayı düzmüş öz gelinile
Namus için kıydı benim canıma

Dinleyin kardeşler böyle olur mu
Geline göz koyupta evlat ölümü
Bir tane yavru yetim kalırmı

Genciken beni vurdu anneler (Âşık İbrahim 1)

Asker Rıza'nın ağızından yazılan bu destanda ne gelinin ne de kayınbabanın doğrudan konuşmasına yer verilmiştir. Hem gelinine göz koyduğu, hem de oğlunu öldürdüğü için babaya söz hakkı verilmemesi anlaşılabilir, ancak yaşanan olaylarla ilgili gelinin düşüncelerinden ve duygularından söz edilmemesi dikkat çekicidir. Görüldüğü gibi burada baba, oğlunun ağızından “sütü bozuk” olarak nitelendiriliyor. Ayrıca babasına lanet (nalet) edip “beni vuran babanın gülmesin yüzü” (Âşık İbrahim 1) diyen Rıza, karısıyla ilgili ne olumlu ne de olumsuz hiçbir yorumda bulunmuyor. Sadece “İzin aldım da geri döndüm / Sevim yarimin halini perişan gördüm” (Âşık İbrahim 1) diyerek kadının nasıl görüldüğünü ifade ediyor. Bu noktada kayınbaba-gelin enestinde özne konumunda baba ve oğlun yer aldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Enest mağduru olarak nesneleşen kadın hem Rıza'nın karısı, hem kayınbabanın gelini ve karısı olarak destanın asıl öznesi olması gerekirken ikinci kez nesneleştirilir. Destan boyunca “gelin” sözcüğüyle anılan kadının sadece adı vardır, kadına dair hiçbir duygu ve düşünceye ise metinde yer verilmemiştir.

Oğul, genel olarak her dörtlüğün sonunda hedef aldığı dinleyici ve okur kitlesi olan “anneler”e seslenmektedir: “Genciken beni vurdu anneler” (Âşık İbrahim 1). Rıza bir tek yavrusunu başucunda ağlayan annesine emanet etmekte ancak ölümünden sonra karısının başına ne geldiğinden ve karısının neler yaşadığından söz edilmemektedir.

“Askere giden oğlunun karısına göz koyan ya da karısıyla evlenen baba” tipinin yer aldığı anlatılarda kadının, askerliğe giden kocasının yokluğunda namusunu koruyamadığı ya da namusunun korunmadığı düşünülmektedir. Oğlunun evden gitmesiyle birlikte baba, ev içindeki erki elinde tutmaya başlar. Gelinin,

kocasının yokluğunda ev içinde güvenilebileceği tek erkek kayınbabası, oğlun da karısını emanet edebileceği tek erkek babasıdır. Ancak “Geline göz diken Babanın Destanı”nda görüldüğü gibi kadın, kocasının uzun süren yokluğunda kayınbabasının cinsel istismarına maruz kalmıştır. Bu noktada iki erkek arasındaki erk mücadelesi kadın ve kadının namusu üzerinden sürdürülmektedir. Öyle ki âşık, “Geline göz diken Babanın Destanı”nda askere giden oğlun ağzından, namus konusunda kimseye güvenilmemesi gerektiği mesajını da iletmektedir:

Babalara güvenip izine gelmeyin

Askerlik etmeden sakın evlenmeyin

Namusunu bile kimseye güvenmeyin

Genciken beni vurdu anneler (Garip Kaymak 1)

Âşık destanları, genel olarak olayı yaşayan kişilerin ağzından anlatılmaktadır. Böylece âşıklar, destanın inandırıcılığını ve etkileyciliğini arttırmayı hedeflerken bir yandan da olaylar karşısında kendi nesnellikliğini korumaya çalışmaktadır. Âşıkların, ölümle sonuçlanan olaylarda öldüren ya da öldürülen kişiyi suçlayan bir tavra girmediği, bunun nedeninin ise taraflardan birini küstürerek düşmanlığını kendi üzerine çekmek istememektir (Çobanoğlu 218). Dolayısıyla “Geline göz diken Babanın Destanı”, kayınbaba-gelin enestinde özne olan kadının yani kayınbabası tarafından göz koyulan gelinin ağzından yazılan bir destandır. Kayınbaba ile gelin arasında geçen olay destanda şu şekilde hikâye edilmektedir:

Kocam Memduh çalışmaya gidince

Kaynatam göz dikmiş bana fikirce

Beni yalnız sanmış eve girince

Geline göz diken baba olurmu

Sanki bir canavar saldırdı bana

Feryatla bağırdım kayın Burhana

Zalim baba acep ne ettim sana

Geline göz diken baba olurmu (Garip Kaymak 1)

Gelinin ağzından yazılan söz konusu destanda kayınbabadan baba olarak söz edilmiştir, bu durum akrabalık terimi olarak kayınbaba ile baba arasında bir farkın görülmeşiyle açıklanmaktadır. Burada incelenen diğer âşık tarzı destanlarda da kayınbabaya baba diye hitap edildiği görülmektedir.

Gelin, yukarıdaki dörtlükte kocasının çalışmaya gittiğinden söz etmektedir. Büyük ihtimalle erkek, başka bir şehre çalışmaya gitmiştir. Askerliğe giden oğlunun yokluğunda gelinine göz koyan baba, bu destanda da yine işe giden oğlunun yokluğunda gelinine saldıran babayla benzerlik taşımaktadır. Her iki destanda da baba, oğlunun yokluğundan faydalanmaktadır. Görüleceği gibi yaşı gereği evin büyüğü olarak görülen ve aile içi erki elinde tutan baba, oğlunun yokluğunda oğlunun ailesini sahiplenmekte ve ev içindeki otoritesini genişletmektedir. Kadın da evin bir nesnesi, bir parçası olarak algılandığından bu sahiplenmenin boyutları kadının aleyhine biçimlenmektedir.

Kadın, kayınbabasının saldırısından korunmak için kayınbiraderinden yardım istemektedir. Güçsüz olarak nitelendirilen kadın, yine bir erkeğin korunmasına ihtiyaç duymaktadır. Kadının ensestten kurtulma mücadelesi, gelin ile kayınbaba arasında değil iki erkek, kayınbaba ile kayınbirader (baba-oğul) arasında yaşanmaktadır.

Bu destanda bir cinayetten söz edilse de, kimin öldürüldüğü tam olarak anlaşılamamaktadır. Aşağıdaki şu dörtlükten anlaşıldığı üzere, büyük ihtimalle kayınbaba, kayınbirader Burhan'ı öldürmektedir:

Kapıyı kırarak Burhan yetişti

Ey utanmaz baba bu ne işti

Hemen Burhanıda yere sermişti

Geline göz diken baba olurmu (Garip Kaymak 1)

Sözü edilen cinayetten dolayı duruşmaya çıkarılan kayınbaba için idam istenmektedir: “Hâkim idam deyip kırdı kalemi” (Garip Kaymak 1). Bu âşık destanında kayınbabanın idamına karar verilirken gelin “sende cehennemde yan zalim baba”, “dünyada ahrette yüzün gülmesin” (Garip Kaymak 1) diyerek kayınbabanın dinî olarak da cezalandırılmasını dilemektedir. Bu bağlamda, masallarda cezalandırılmayan ensestöz (kayın) babanın, âşık destanlarında hem hukuki hem de dinî olarak cezasını bulduğuna şahit olunur.

Kayınbaba-gelin ensestinin, oğlun ya da kocanın yokluğunda gerçekleştiği görülmektedir. Koca ya askerliğe gitmiştir ya da başka bir şehre çalışmaya. Askerliğe giden koca, döndüğünde karısının babasıyla evlendirildiğini öğrenip nedenini sorguladığında babası durumu meşrulaştırmaya çalışır. Baba, oğlunun ölüm haberini alması üzerine gelinini sahipsiz bırakmak istemediğini söylemektedir. Konuyla ilgili diyaloglar, baba ile oğul arasında geçerken kadına daha az söz hakkı tanınması kayınbaba-gelin ensestinin baba ile oğul arasında bir iktidar mücadelesi biçiminde gerçekleştiğini göstermektedir. Ayrıca suçlu ya da suçsuz olduğuna karar verilmesi noktasında ensest mağduru kadınla ilgili bir yargıya varılmaması, kadının baba ile oğul arasındaki iktidar mücadelesinde nesne konumunda olduğunu vurgulamaktadır.

Ç. Kayınbabanın Talip Olduğu Gelinler

Halk bilimci Nerin Köse, “Ensest Evliliğin Türk Halk Hikayelerindeki İzleri” adlı makalesinde kayınbaba-gelin ensestinin yer aldığı “Şah İsmail Hikâyesi” ve “Elif ile Mahmut Hikâyesi” ile kayınvalide-damat ensestinin yer aldığı “Seypelmelek-Medhalcemal” hikâyesini ele alarak incelemektedir. Köse bu inceleme sonucunda “Kayınpederin gelin adaylarına talip olması hoş karşılanıp -oğlu hariç- çevreden destek görürken kayınvalidenin damadına gönül vermesi ya yakın çevresi tarafından tenkit edilmiş; ya da söz konusu şahsın kendisi tarafından -sosyal mevkiini düşünerek- kapatılmıştır” (160) yargısına varmaktadır. Ayrıca Köse, bu tür ilişkilere az rastlanılmasını ve bunların ele alınan hikâyelerde eleştirilmesini “Geleneksel Türk Ailesi Anlayışı” ile ilişkilendirmekte ve burada hikâyenin derlendiği dönem ile ait olduğu yörenin bakış açısını da göz ardı etmemek gerektiğini vurgulamaktadır (160).

XVIII. yüzyılda ünlü Türkmen şairi Magrupı tarafından tasnif edilen “Seypelmelek-Medhalcemal” adlı hikâyede Medhalcemal, onunla evlenmek isteyen Seypelmelek’i önce annesiyle tanıştırır, ancak damadını gören Gülzarpiran ona âşık olur. Aynı şekilde XVI. yüzyıl Çağatay şairi Meclisi’nin kaleme aldığı “Hikâye-i Seyfül-Melik ve Bedi’ü'l-Cemal-i Perizad” adlı mesnevîde kızı “Bedi’ü'l-Cemal”in sevgilisi Seyfûlmelik’i gören anne, ona âşık olur. Ardından kızı ile Seyfûlmelik’in evlilik iznini kayınvalidesi Serv-i Banu’nun vereceğini söyler. Ancak Serv-i Banu da torununun sevgilisi Seyfûlmelik’e âşık olur (150-51). Köse, kayınvalide-damat ensestini anlatıcının hikâyeyi uzatma isteği ve Seyfûlmelik’in yakışıklılığına yapılan vurgu ile açıklamaktadır (151). Köse’nin kayınvalide-damat ensestinin gerçekleşmemesi ile ilgili yorumu oldukça yüzeyseldir: “Kayınvalidenin (veya babaannenin) damadına âşık olması, her iki hikâyede de evlilikle sonuçlanmaz. Zira geleneksel Türk aile yapısında böyle bir şey yoktur. Evladın sözlüsü, nişanlısı ya da

eşi de evlat telakki edilir. O yüzden böyle bir motifin, evlilikle sonuçlanmaması, normaldir” (151). Ancak burada kayınvalide ile damat arasındaki ensestin evlilikle sonuçlanmamasını geleneksel Türk aile yapısıyla açıklamaktan ziyade, erki elinde tutan babanın böyle bir şeye zaten izin vermeyeceği yargısıyla anlamlandırmak daha mümkündür.

“Şah İsmail” hikâyesinde baba Ethem Şah, oğlu Şah İsmail’in eşlerine göz koyar. Oğlu sağ iken onun eşlerini alamayacağını anlayan Ethem Şah, oğlundan kurtulmak için hileler düşünür. Sonunda oğlunun kollarını bağlar ve gözlerini oyar. Şah İsmail, can derdiyle eşlerinin babasına yâr olabileceğini söyler:

Ne kötülük gördün ağlatdın sen bu üzümü

Zulumdur Şah baba oyma gözümü

Gülizar, Gülperi yâr senin olsun

Zulumdur Şah baba gıyma canıma (*Behçet Mahir’in Hikâyeleri 1* 204)

Bu noktada Şah İsmail, eşlerini birer nesne gibi babasına vermek istese de gelinler, kayınbabalarına eş olmamak için direnirler. Bu süreçte gözleri iyileşen Şah İsmail, kafasına koyunun işkembesini geçirerek Keloğlan kılığına girer ve yola çıkar. Yolun üzerinde bir değirmenciye rastlar ve onun yanında çalışmaya başlar. Şah İsmail’in, memleketine dönerken yanında getirdiği Arap Üzengi, erkek kılığına girerek Ethem Şah’la savaşıyor ve onu öldürür (*Behçet Mahir’in Hikâyeleri 1* 219). Bu bölümde ele alınacak diğer halk anlatılarında da kayınbaba-gelin ensesti benzer biçimlerde anlatılmaktadır.

“Kuşlar Padişahının Kızı” masalında oğul, sevdiği kızı babasıyla tanıştırmak ister. Kız buna karşılık ona “Sakın ha -diyor- beni götürme. Baban, bana âşık, gene bana bir hile düşünür” der. Nitekim oğlanın babası, daha önce bu kızı almak için uğraşmış ancak başarılı olamamıştır. Ancak oğlan “Yok yahu, bu benim babam.

Nasıl sana kötülük düşünecek” deyip ikna olmaz. Anlatıcı, padişahın gelinine duyduğu ensest eğilimini “Padişahın galbinden bir pislik geçiyor” şeklinde ifade etmektedir. Padişahın niyetini bilen kız “gözün çıka” deyip iki parmağını padişahın gözüne sokar ve padişahı öldürür (Şimşek 67). Bu masalda da tıpkı “Şah İsmail” hikâyesinde olduğu gibi padişahın ölümü, oğlunun eliyle gerçekleşmemektedir. İki anlatıda da ensest mağduru kadınlar, babayı cezalandırmaktadır.

“Kurbağa ile Padişahın Oğlu” masalında küçük oğlunun karısını görüp ona âşık olan padişah taş olup cezasını bulmaktadır. Masalın başında gelinini elde etmek isteyen padişah, oğlundan yapamayacağı isteklerde bulunur, eğer oğlu bunları yapmazsa onu öldüreceğini söyler. Karısı da bu istekleri yerine getirmesi için ona yardımcı olur. Sonunda babanın istediği boyu bir karış, sakalı iki karış bir cüce bulunur, ancak bu cüce padişahın taş kesilmesini sağlar. Padişahın önce ayakları, sonra dizleri taş kesilir, sonra bacağından kuşağına, ardından kuşağından boğazına kadar taş olur. Sonunda tamamen taş olup yuvarlanıp gider (Şimşek 78-80). Saim Sakaoglu, masallardaki taş kesilme motifinin genellikle bir yasağın ihlali sonucunda cezalandırma olarak yer aldığını belirtmektedir (*Anadolu Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu* 48). Dolayısıyla masaldaki taş kesilme motifi, babanın ensest yasağını çiğnemesi sonucu cezalandırılmasıyla ilişkilendirilmelidir.

“Mayıl ile Ab-ı Güneş” masalında ise padişahın oğlunun, babasının âşık olduğu kızı rüyasında görüp ona âşık olduğu bir durum söz konusudur. Ölçer, bu durumu “hem ev içindeki erkeklerin de birbiriyle rekabet ettikleri, hem de babanın yani ev içinde otoriteyi temsil eden kişinin, bir başka erkek tarafından otoritesinin sarsılacağından korkuyor olmasıyla” ilişkilendirmektedir (98). Oğlunun, âşık olduğu kızı sevdiğini öğrenen baba, oğluna düşman kesilir ve onu Gorku Dağı’na bıraktırır.

Oğlanın geçiş süreci de masalın bu noktasında başlamaktadır. Oğlan, rüyasında gördüğü Ab-1 Güneş'e ulaşır. Rüyasında görünen "pir goca"nın verdiği tarağı, Ab-1 Güneş'e gösterir. Kız tarağı görünce oğlanı tanır ve birlikte kaçmaya karar verirler. Kızı alıp evine dönen Mayıl, babasının karşısına çıkar. Babası, Mayıl'ı zehirlemeye ve evin altına kazdığı kuyuya düşürmeye çalışır. Ancak oğlan durumu fark eder ve babasının tuzağına düşmez. Daha sonra babası, Mayıl'a "gel kâğıt, okey oyniyek" (şimşek 241) der. Babası oğlunu yenemeyince Mayıl, bir kez de ben yenileyim diye düşünür ve yenilir. Yenen kişi, yenilen kişinin elini arkasına bağladığından baba da oğlunun ellerini arkasına bağlar. Böylece oğlunu bağlayan baba, "şah İsmail" hikâyesindeki gibi benzer bir şekilde oğlunun gözlerini oydurur. Her iki halk anlatısında da ensestöz babanın, oğlunun gözlerini oydurması Oedipus mitiyle karşılaştırıldığında anlam kazanmaktadır. Oedipus mitinde babasını öldürüp annesiyle birlikte olduğunu ğrenen Oedipus da kendi elleriyle gözlerini oyar. Eleştirmen Hande ğt, "Edebiyattan Beyazperdeye Koyu Kırmızı Bir Tabu" başlıklı yazısında Oedipus'un gözlerini kr etme edimini "Utanc inkâr edilemez ama bakışın nesnesi olmaktan çıkarılır. Bu da bir bölünme fiğr, bizzat bedende kirlenenin iğdiş edilerek arındırılma arzusudur" biçiminde yorumlamaktadır (27). Anlatılarda gözleri oyulan kişiler değişse de ensestin tahammül edilemeyecek, göz yumulamayacak bir olgu olduğu düşüncesi üzerinde durulduğunda ensestin yaşanması ya da yaşanacak olmasından duyulan utancın etkisi üzerine düşünülmelidir.

Mayıl, masalın sonunda babasını kandırır ve arkadaşının onu öldürmesini sağlar. Babanın, oğul tarafından öldürülmemesi dikkat çekicidir. Oğul ne olursa olsun baba katili olarak günaha girmese de babanın ölümünde rol oynamaktadır. Babanın ölmesi oğul için iki açıdan önem taşımaktadır. Hem oğulun karısını tehdit

eden baba böylece ortadan kaldırılmakta, hem de oğul babasının yerine tahta geçip onun yerini almaktadır. Bir bakıma babanın öldürülmesi ya da cezalandırılması erkin el değiştirmesinden başka bir şey ifade etmemektedir.

“Hızmalı Güzel” masalıyla “Mayıl ile Ab-ı Güneş” benzerlikler taşımaktadır. Bu masalda da oğul Enver, babasının âşık olduğu ve elde etmek için yıllarca savaştığı kıza, resmini görür görmez âşık olur. Adı Hızmalı Güzel olan kızı bulmak için yollara düşer ve kızı bulur. Hızmalı Güzel dışında iki kızla daha evlenen Enver, memleketine geri döner. Annesi, oğlunun evine ziyarete gider ve dönüşte kocası kendisine Hızmalı Güzel’i nasıl bulduğunu sorar. Karısı da “Yedi sene savaşmaya değermiş. Tam padişaha layık bir güzelmiş. Al onu sultanım. Diğer iki karı da oğlana yeter” (128) der. “Güzel Ahmet Hikâyesi”nde de padişahın karısı, Gözel Ahmed’in karısı Hırızmalı Güzel ve diğer karılarının padişaha layık olduğunu söyler (*Halk Hikâyesi Araştırmaları* 184). Estés’in büyük bir kadının kendinden daha genç bir kadının fiziksel, zihinsel ve ruhsal olarak istismar edilmesinde iş birliği yapmasıyla ilgili söyledikleri kayınvalidenin gelininin istismar edilmesi için kocasını destekleyen bu tavrını açıklamaktadır:

[Ç]oğu toplum kadınların vahşi, ruhani ve yaratıcı hayatlarının baskılanmasını özendiren çok gizli yönler taşır. Kültürdeki bu özendirme, kadınları birbirlerini “gammazlama”ya ve kız kardeşlerini (ve erkek kardeşlerini) kadınsı doğaya ait ailevi değerlerde bulunan ilişkiyi yansıtmayan kısıtlamalara kurban etmeye yöneltir. Bunlar bir kadını diğerini ihbar etmeye ve dolayısıyla da kadınsı ve bütünsel bir tarzda davrandığı için, adaletsizlik karşısında yerinde bir korku ve muhalefet hissi duyduğu için cezalandırılmasına önyak olmakla kalmaz, büyük kadınları kendinden daha genç, daha güçsüz ya da

çaresiz kadınların fiziksel, zihinsel ve tinsel olarak istismar edilmesinde işbirliği yapmaya, genç kadınları ise kendilerinden daha yaşlı olan kadınların gereksinimlerini görmezden gelmeye ve ihmal etmeye de özendirir. (272)

Estés'in kadınları ve kadınların hayatlarını nitelendirirken kullandığı “vahşi” sözcüğü doğal ruh-benliğine uygunlukla ilişkilidir. Vahşi kadın arketipinin yaşadığı vahşi hayat, kadının kendi ruhuna ve benliğine uygun hareket ettiği, toplum düzenine uymayan, baskılardan tamamen uzak bir hayattır. Böyle bir vahşi hayatı yaşamak isteyen kadınlar, egemen gücün dayattığı hayatı yaşamaları için hem kadınlar hem de erkekler tarafından baskılanmaktadır. Diğer bir kadını baskılamaya çalışan kadın, vahşi hayattan uzaklaşan ve egemen toplum düzenini benimseyen kadındır. Bu kadın, vahşi hayatını yaşamaya çalışan kadını ya dışlayacak ya da kendisi gibi yaşaması için baskılayacaktır.

“Hızmalı Güzel” ve “Güzel Ahmet Hikâyesi”nde erkeğin animasını biçimlendiren anne; gelinlerinin, dolayısıyla oğlunun kötülüğünü istemektedir. “Şah İsmail” ve “Yaralı Mahmud Hikâyesi”nde genç kızların erkek kılığına girip enestöz babayı öldürmesi, erkeğin anima figüründen kurtulmasını sağlamaktadır. Anne, kocasıyla olan ilişkisinde oğluna yardım etmezken gelinin, enestöz babayı öldürmesi kocasına yardım etme noktasında önemlidir. Neden genç kızların erkek kılığına girdiği sorusunun yanıtı, kadının savaşçı kimliğinin “erkeksi”leşmele mümkün olacağı düşüncesinde yatmaktadır.

“Hızmalı Güzel”de padişahın karısı; padişahın, gelinini alabilmesi için oğlunu kandırır. Oğluna fincan oyununda hep babasını yendiğini, bir kez de yenilmesini, onu vezirlerin arasında mahcup etmemesini söyler. Fincan, yenilenin yenenin istediği şey ne olursa yerine getirdiği bir oyundur ve Enver yenilince babası ondan Hızmalı

Güzel'i ister. Enver "Olur mu baba, o senin gelinin" (Yardımcı 128) dese de babasına söz dinlemez ve babası Hızmalı Güzel'i vermezse gözlerini oyducağını söyler. Gözleri oyulan Enver, zindana atılır. Padişah da Hızmalı Güzel'i almak için Enver'in eşleriyle savaşmak zorunda kalır. Cebindeki gözleri yuvalarına yerleştirip kuşların tüyünü gözüne süren Enver iyileşir ve askerlerle savaşır, eşlerini kurtarır. Anne ve babasını da sürgüne gönderir. Burada, ensestöz babaya verilen cezanın ölüm değil sadece sürgüne gönderilmek şeklinde olması ilgi çekicidir.

"Güzel Ahmet Hikâyesi"nde oğul, babasıyla satranç oynar ve yenilince babası, oğlunun kollarını arkadan bağlayıp gözlerine mil çektirir. Bu sırada oğul, babasının gelinlerinde gözü olduğundan habersizdir. Padişahı, gelinlerini alması için teşvik eden anne, oğlunun hâlini görünce söylenmeye başlar ve babasının niyetini açıklar:

Gızlar buraya gelir mi

Yavrımın halın bilir mi

Baban gızların alıcı

Dört kitap yolak verir mi (Görkem 186)

Görüleceği gibi anne, tek tanrılı dinlerde tanrı tarafından kullarına gönderildiği kabul edilen içinde *Kur'an-ı Kerim*'in de bulunduğu dört kutsal kitabın babanın, gelinini almasına izin vermediğini dile getirmektedir. Burada söz konusu hikâyeyi diğerlerinden ayıran önemli bir husus ortaya çıkmaktadır.

"Güzel Ahmet Hikâyesi"nde anlatıcı araya girip yorumlarda bulunmaktadır. Padişahın karısı, Güzel Ahmet'in karılarının padişaha layık olduğunu söyledikten sonra padişahın içine kurt düşer. Anlatıcı, padişahın içinde bulunduğu durumu "şeytan kendisiyken beraber" diyerek pekiştirmektedir. Ardından arasöz girmektedir: "(Zaten şeytan nerde olur, Müslümanların yanında olur. Kâfirin yana heç varmaz

şeytan! Bi şe yok ki!.. Şeytan, mücevheri çalmıya çalışır, aynı hırsız gimi. Hırsız boş odaya girer mi? Girmeez! Onun için müslümannarın yanda olur; imanın çalmıya dinin çalmıya çalışır)” (Görkem 184). Burada anlatıcının arasözlerine yer verilmesi, geniş bir dinleyici kitlesine hitap eden ve kurguyu karşısındaki dinleyiciye göre biçimlendiren âşığın, ensest karşısında aldığı tavır ve ensesti açıklarken kullandığı ifadelerle birlikte halkın konuyla ilgili düşüncesini yansıtması bakımından önemlidir.

Mayıl’ın iki arkadaşının Ab-ı Güneş’i koruyup onu vermemek için Mayıl’ın babasıyla savaştığını anlatan anlatıcı “Padişah da bir tek evladını atıyor da, daha gızı almak için harbediyor” (Şimşek 243) diyerek arasöz söyler. Daha sonra gözleri iyileşen Mayıl, bir demirci dükkânına varır. Demirci, padişahın Ab-ı Güneş’i ele geçirmek için savaştığını, herkesin askerliğe çağrıldığını söyler ve ekler: “Ben, daha böyle, enayi, alçak adam görmedim. Oğlunun avradını kaçaracak” (Şimşek 243). Buradaki demirci, yaşlı bilge adam arketipine işaret etmektedir. Yaşlı bilge adam, Mayıl’ın bilgi sahibi olmasını sağlarken karşılaşıcağı tehlikeler konusunda onu uyarmaktadır.

“Hızmalı Güzel”de masalın kahramanı oğul, bulmak için yollara düştüğü ve âşık olduğu kızın dışında başka kızları da eş olarak almaktadır. Hızmalı Güzel ve Ab-ı Güneş, kendisine âşık olan padişah oğlunun başka bir kızı da eş olarak almasını yadırgamaz. Öyle ki Hızmalı Güzel, “Bir yiğide üç güzel çok mu” demektedir (*Yaşayan Malatya Masalları* 127). Bu durum kadınların, çokeşliliği benimsediğini göstermekte ya da anlatıcının erkek egemen bakış açısını yansıtip çokeşliliği meşrulaştırmaya çalıştığına işaret etmektedir.

“Güzel Ahmet Hikâyesi”nde de yaşlı bir adam ortaya çıkmaktadır. Oğlun iyileştikten sonra rastladığı yaşlı bilge adam, ona memlekette ne olup bittiğini anlatır. Yaşlı adam, ona “Olmaz olasıca şu padişahın oğlu, bir Gözel Ahmet mi ne zıkkım

varımış”. “O getmiş, üç tane kız getirmiş”. “Buriya gelince, babası öldürmüş mü n’etmiş, döl gayıp olmuş; kızları da babası alıcıymış” (Görkem 190) sözleriyle durumu anlatır. Yaşlı bilge adamın sözlerine bakıldığında kayınbaba-gelin ensestinin oğlun ya da kocanın yokluğunda gerçekleşebileceği görülmektedir. Oğul ölünce, babanın da “döl kaybolmasın” diye gelinlerini eş olarak almak istediği düşünülmektedir.

“Elif ile Yaralı Mahmut Hikâyesi”nde Yaralı Mahmut, âşık olduğu Elif’e kavuştuktan sonra onu memleketine götürür. Orada ailesiyle Elif’i tanıştırır. Yaralı Mahmut’un babası Şah Murad, gelinine âşık olur. “Oğlumun başı uçurulacak, gelinimi alacağım” der (Alptekin, “Elif ile Yaralı Mahmut Hikâyesi” 45). Şah Murad’ın veziri, padişaha akıl verir, oğluyla satranç oynamasını, oğlunu yenerse elini kolunu bağlayıp zindana attırmasını söyler. Her ne kadar satranç oyununda hep Yaralı Mahmut kazansa da babasının öfkelenildiğini anlayınca bir kez yenilir. Babası da bunu fırsat bilip oğlunu zindana attırır. Burada da babayla oynanan “bir oyun” ve yine oğlanın “bir kez” yenilmesi ve babanın bu fırsattan yararlanması söz konusudur.

Babanın, oğluyla oyun oynamak istemesi ve kazandığında da oğlundan eşini istemesi ya da oğlunu zindana attırıp onun yokluğunda gelinine talip olması ensestin meşrulaştırılması anlamında dikkat çekicidir. Baba, doğrudan gelinini istediğini belirtip harekete geçmemekte, oğlunun yokluğundan istifade etmeyi planlamaktadır. “Hızmalı Güzel” masalında baba, oyunu kazandığında yenilenin, yani oğlunun ödeyeceği bedeli gelini olarak belirlemiştir. Bu durum baba-kız ensestinin yer aldığı masalarda babanın kızıyla evlenmek istemesini “annenin vasiyeti bu” diyerek meşrulaştırmaya çalışmasına benzemektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ERKEK KARDEŞ-KIZ KARDEŞ ENSESTİ

Erkek kardeş-kız kardeş ensestinin genellikle insan ırkının türeyişini açıklayan Âdem ile Havva gibi hikâyelerde görüldüğü belirtilmektedir (Johnson 27). Örneğin İslam dinine göre Âdem, yaratılan ilk insandır. Havva da Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Önceleri cennette yaşayan çift daha sonra Allah'ın gazabına uğrayıp yeryüzüne gönderilir. Burada Havva bir kız bir erkek olmak üzere ikiz çocuklar doğurur. Birinci hamilelikten doğan çocuklar ile ikinci hamilelikten doğan çocuklar çapraz olarak birbirleriyle evlenirler. Daha sonraki evlilikler de bu şekilde devam etmektedir (Köksal 71). İşlenen ilk cinayet de Kabil'in kendi ikiziyle evlenmek istemesi sonrasında gerçekleşmiştir. İkiziyle evlenmesinin haram olduğunu ve onunla Habil'in evlenmesi gerektiğini söyleyen Âdem, Habil ile Kabil'e Allah'a birer kurban sunmalarını, hangisinin kurbanı kabul edilirse o kişinin Kabil'in ikiziyle evleneceğini söylemiştir. Allah, Habil'in adağını kabul edince bu durumda ikiziyle evlenemeyecek olan Kabil de kardeşini öldürmüştür (Köksal 72-5).

İslam ilahiyatçıları, Âdem ile Havva'nın çocuklarının erkek kardeş-kız kardeş ensesti olarak değerlendirilen evliliklerinin ensest olup olmadığını sorgulama noktasında (*Kur'an-ı Kerim*'de erkek kardeş ile kız kardeşin evlenmesi

yasaklanmıştır.) farklı açıklamalar ve yorumlar yapmaktadır. Ancak insan ırkının türeyişini Âdem ile Havva hikâyesi üzerinden temellendirmenin de görünürde başka bir yolu bulunmamaktadır.

Bununla birlikte Eski krallık ailelerinde (Mısır, İnka ve Hawaii) erkek kardeş-kız kardeş evliliği yaygındır. Haviland, bu durumu imparatorluk ailesinin yarı kutsal kabul edilmesi ve dinsel yasaların dışarıdan evlenmeyi yasaklaması ile açıklamaktadır (*Kültürel Antropoloji* 271). Böylelikle imparatorluğun tanrısallığı, imparatorluk dışından biriyle paylaşılmayacaktı. Eski Mısır'da erkek kardeş-kız kardeş evliliği görülmekle birlikte, bu evliliklerin çoğunluğunun öz kardeşler arasında olmadığını belirtmek gerekir. Bu türdeki evliliklere erkek kardeş-kız kardeş evliliği denmesi akrabalık terminolojisinden kaynaklanmaktadır. Babanın erkek kardeşinin kızı ile annenin kız kardeşinin kızı "kardeş" sayılmaktadır. Ancak günümüzde babanın erkek kardeşinin kızı ile annenin kız kardeşinin oğlunun evliliği paralel kuzen evliliği olarak adlandırılmaktadır (Johnson 28).

Westermarck'ın varsayımına göre birlikte büyüyen erkek ve kız kardeşler birbirlerine cinsel ilgi göstermemektedirler. Aynı zamanda bu varsayım birlikte büyüyen ancak aralarında kan bağı olmayan çocukların da birbirine karşı cinsel ilgi duyamayacağını göstermektedir. Ancak bu varsayıma karşı iki soru sorulmaktadır: Birincisi eğer kardeşler birbirlerine ilgi duymuyor ve birbirleriyle evlenmeyi düşünmüyorsa bu yasak neden vardır? İkincisi de erkek kardeş-kız kardeş enesti neden, baba-kız enestinden ve anne-oğul enestinden daha yaygındır? (Johnson 28). Kanıtlar, Batı toplumlarında baba-kız enestinin anne-oğul enestinden çok daha yaygın ve erkek kardeş-kız kardeş enestinin ise bu ikisinden bir kat daha yoğun yaşandığını ve birlikte yetişen kardeşler arasında enest gerçekleştiğini göstermektedir (aktaran Johnson 27).

Türkiye’de üvey kardeşler arası evlilik, “Taygeldi evlilik” olarak adlandırılan evlilik yöntemiyle gerçekleşmektedir. Çocuklu dul (eşi ölmüş ya da ayrılmış) bir erkekle, karşı cinsten çocuklu bir dul kadının çocuklarının ve kendilerinin evlenmeleriyle ortaya çıkan bu evlilik türüne yalnızca Türkiye’de rastlanmaktadır (Balaman 44-5). Taygeldi evliliklerde genellikle önce çocuklar, ardından dullar evlenmektedir. Balaman bunun nedenini iki türlü açıklamaktadır: “Bir inanca göre, çocuklarından önce dulların evlenmeleri gerçekleşirse ‘çocukların evliliklerinden çocuk olmaz’ denilir. Bir başka gerekçe de dullar önce evlendiklerinde dulların çocukları birbirlerine kan bağı olmaksızın üvey de olsalar kardeş sayılacakları biçimindedir” (46). Buna göre taygeldi evlilikte de dulların evlenmesi üzerine çocuklarının üvey de olsalar kardeş olarak görülecek olması Türkiye’de ensestin algılanış biçimini gözler önüne sermektedir.

İncelenen metinlerden yalnızca *Arzu ile Kamber Hikâyesi*’nde erkek kardeş-kız kardeş ensesti tespit edildiği için bu bölümde bu hikâyeden hareketle Türkçe halk hikâyelerindeki erkek kardeş-kız kardeş ensesti değerlendirilecektir. Ayrıca birlikte yetişen çocukların birbirlerine âşık olma motifi, ilk görüşte aşk motifiyle ele alındığında çok yönlü bir okuma sağlayacağından evlilik kuralları ve ensest yasağı bağlamında âşık olma motiflerinin yer aldığı Türkçe halk hikâyelerine de değinilecektir.

Arzu ile Kamber Hikâyesi’nin varyantlarında genel olarak Kamber’in evlatlık edinildiği anlatılmaktadır. Alptekin’in Esmâ Şimşek’in bir çalışmasından aktararak anlattığı *Arzu ile Kamber Hikâyesi*’nde, Arzu’nun babası tarlada çalışırken bir sandıkta bulduğu bir erkek çocuğunu evlat edinip evine götürür. Adını da Kamber koyar. Kamber ve Arzu aynı yaşlardadır ve birlikte büyürler. “Bunlar yine bir gün okula giderken, yollarını bir kocakarı keserek, kardeş olmadıklarını söyler. Kamber,

kardeş olmadıklarını öğrendikten sonra Arzu'yu sevmeye başlar. Arzu da Kamber'i sevmektedir. Babaları, iki âşığı okuldan alır. Kamber'i koyun otlatmaya gönderir, Arzu da evin işlerini yapmaya başlar” (*Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı* 216). Hikâye anlatıcısı, kardeş olmadıklarını öğrendikten sonra Arzu ve Kamber'in birbirini sevdiğini açıklamaktadır. Ancak iki gencin birlikte büyümeleri, birlikte gezip oynamaları, kardeş de olmadıkları için onların birbirlerine âşık olmalarına neden olmuştur. Bu nedenle babaları iki âşığı okuldan alır ve ikisinin bir arada olmaması için Kamber'i farklı bir mekâna gönderir.

Maarif Kütüphanesi'nin Halk Kitapları Serisi'nde bastığı *Arzu ile Kamber*'de de yine aynı biçimde Kamber'in evlat edinildiği söylenmektedir. Ancak bu hikâyede Arzu beş yaşındayken, amcasının yedi yaşındaki oğluyla nişanlandırılır. Arzu ile Kamber ise birbirlerini kardeş olarak görür. Burada ilk olarak Arzu'nun aşkından söz edilir: “Arzuda kadınlık hisleri beliriyor; Kamber'e karşı duyduğu sevginin şekli değişiyordu. Nihayet ona âşık olduğunu anladı. Git gide bu sevgisi o derece arttı ki fırsat buldukça Kamber'e söz atmaya başladı” (9). Ancak Kamber'in, kardeşi olması dolayısıyla Arzu'nun duygularına karşılık vermediği, onun bu tarzda hareketlerine öfkelenildiği ifade edilmektedir. Kamber'in Arzu'nun ilgisine karşılık vermediği, söylediği şu dördlükten anlaşılmaktadır:

İzin ver hanım kızım ben gideyim
Arkamdan dökecek göz yaşların var
Bilirim aşkını, ama nideyim,
Unutma, arada karındaşlık var! (9)

Bir gün okuldayken, hocası Arzu'nun bir sıkıntısı olduğunu fark eder ve Arzu'ya sıkıntısının ne olduğunu sorar. Arzu da Kamber'i sevdiğini, ancak ondan karşılık göremediğini söyler. Yardım etmek isteyen hocası da Kamber'in gönlünde

sevgi uyanması için öncelikle ikisinin kardeş olmadığına bilinmesi gerektiğini söyler. Arzu ile kardeş olmadığını duyan Kamber, bunun doğruluğunu araştırmak için annesinin memelerinden birini emmek ister. Annesi izin vermeyip öfkelenince Kamber kendisinin Arzu ile kardeş olmadığını anlar. Ardından çeşme başında Arzu'yla karşılaşır. Arzu'nun çeşme başına bıraktığı büyülü bileziği alır ve böylece Arzu'ya olan duyguları değişir.

Jung'un sözünü ettiği benlik, daire simgeleriyle birlikte ortaya çıkmaktadır (Fordham 89). Bu daire simgelerini Sanskritçe "sihirli daire" anlamına gelen "mandala"yla ilişkilendiren Jung, yuvarlak ve kare biçimli hacimlerin sihirli koruyucu duvarlar gibi, bir patlamayı ve kişilik dağılmasını engellediğini söylemektedir (Fordham 93). Arzu'nun, Kamber'i etkilemek için bıraktığı bileziğin büyülü olması da bu anlamda dikkat çekicidir. Daha önceki bölümde baba-kız encestinin örneklendiği masallarda kızın, yüzüğünü erkeğe vermesi, benliğini erkeğe sunması biçiminde açıklanmıştı. Burada da aynı yorum söz konusudur. Arzu, Kamber'e bileziği vererek bundan sonra erkeğin istediği şekilde hareket edeceğini ifade etmektedir. Benliğin bir insanı temsil ettiği düşünüldüğünde bilinç ve kolektif bilinçdışının kişisel bilinçdışında bir bütünlüğe ulaşip çıkardığı birliğin de benlik olduğu görülecektir. Kişinin bireyleşme süreci de bu benliğin oluşumu süreciyle örtüşür. Dolayısıyla Arzu, bilezikle simgeleşen benliğini Kamber'e vererek bireyleşmesini sekteye uğratmaktadır.

Bu hikâyede Arzu ile Kamber'i ayırmak isteyen, Arzu'nun annesidir. Sürekli "Bu sevdadan vazgeçin. Siz kardeş sayılırsınız" (*Arzu ile Kamber* 26) der, hatta Kamber'i zehirlenmeye kalkar. Bu nedenle Kamber evden ayrılır; Kamber'in yokluğunda anne, kızını zengin bir adamla evlendirir. Arzu, evlendiği adamın elini eline değdirmez. Arzu'yu çok seven kocası, aynı sevgiyi ondan göremeyince öyle

üzülür ki yataklara düşer ve ölür. Bu ölümün ardından Arzu, annesini ziyarete gider ve iki köy arasındaki seyrangahta aşkından saz çalıp türkü söylemekte olan Kamber'in sesini duyar. İki sevgili koşarak birbirlerine sarılır ve birbirlerinden ayrılmadan düşüp bayılırlar. İki sevgilinin kavuştuğu haberini alan anne, seyrangaha gelir ve iki sevgilinin ölmüş olduğunu görür.

Arzu ile Kamber Hikâyesi'nde bir gün kocakarı, Kamber'in Arzu'yu öptüğünü görür ve bunları birbirinden ayırmak için köyün ileri gelenlerini toplayarak ziyafet verir. "İçlerinden birisi, bu ziyafetin sebebini sorunca kocakarı, Arzu ile Kamber'i ayırması için ne yapması gerektiğini sorar. Adamlardan biri de Arzu'nun annesinin sütü ile bir yemek yapıp Kamber'e yedirmesini tavsiye eder" (*Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı* 216). Kocakarının "Onlar kardeş gibi büyüdüler, o yüzden birlikte olamazlar" düşüncesiyle hareket etmesi, toplumun tepkisini de göstermektedir. Biyolojik olarak Arzu'nun kardeşi olmayan Kamber, Arzu'nun annesinin sütünün karıştırıldığı yemeği yiyerek aynı anneden süt içmiş olmalarından dolayı Arzu'yla kardeş sayılacak ve böylelikle Arzu'yla evlenemeyecektir.

Arzu küçük kardeşinden kocakarının planını öğrenir ve Kamber'in yemekten yemesine engel olur. Kocakarının yaptığı plana üzülen Kamber, evi terk eder. Arzu'yu başka biriyle evlendirmek isterler. Evlendirmek istedikleri kişi de buldukları memlekete dışarıdan gelen bir ağa oğludur. Ancak evlendikleri gece damat ölür. Daha sonra Kamber, Arzu'yu bulur ve onun dizlerinde ölür (*Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı* 216-18). Arzu, kardeş olmadıkları halde Kamber'le evlenememiş, başka bir memlekette gelen birisiyle evlendirilmiştir. Bu noktada erkeğin başka bir memlekette gelip kızı istemesi, kızı aldıktan sonra kendi bulunduğu memlekete götürmesi kız kaçırma ve egzogamiyle yakından ilişkilidir. Kamber de bu bağlamda ensest yasağına uymak zorunda bırakılmıştır. Kamber'le

Arzu'nun biyolojik olarak kardeş olmamalarına karşın aynı evde kardeş gibi büyümeleri toplumun gözünde onların akraba grubuna dâhil edilmesine yol açmıştır. Dolayısıyla Arzu, egzogami yoluyla başka bir memlekete gönderilmiştir.

Arzu ile Kamber'in aynı anneden süt içerlerse kardeş sayılacak olmaları, ensest yasağının Türkçe halk hikâyelerinde nasıl tanımlandığını göstermesi bakımından önemlidir. "Sütkardeş" kavramı Türkiye'de yaygın olarak kullanılmaktadır. Sütkardeş, aynı kadından süt emmiş, kardeş olmayan çocukların her biridir. Doğum sırasında ya da doğum sonrasında annesini kaybeden ya da annesinden yeterli miktarda süt ememeyen bebek, bebekli başka bir annenin sütünü emdiğinde öteki bebekle sütkardeşi olmuş sayılmaktadır. Böylelikle kan bağı olmadan süt veren anne ve bebekler arasında akrabalık ilişkisi kurulmaktadır (Balaman 82). Sütkardeşler kan bağıyla kardeş olmadıkları hâlde birbirlerini kardeş saymakta ve ayrı cinsten olanlar birbirleriyle evlenememektedir. Masallarda da dev anasının memesini emen şehzade, devin çocuklarıyla sütkardeş olur, devler onu bu nedenle korurlar ve öldürmezler.

Kuran-ı Kerim'deki Nisâ suresinin 23. ayetinde yer alan "sizi emzirmiş olan süt anneleriniz, süt kardeşleriniz..." (Yazır 302) ifadesi ile sütanne ve sütkardeşin ensest kapsamında değerlendirildiği görülmektedir. Bu ayette genel olarak birinci ve ikinci dereceden akrabalarla evlilik yasaklanmakla birlikte, bu akrabaların dışında kalan "sütanne" ve "sütkardeş" de ensest grubuna girmektedir. Fordham, kolektif bilinçdışının arketiplerini incelediğinde insanın dinî bir işleve sahip olduğunu ve bu işlevin, kendi doğrultusunda, insanı cinsellik ve saldırganlık içgüdüleri kadar güçlü bir şekilde etkilediğini tespit ettiğini belirtmektedir (96). Buna göre bireylerin, ensest konusunda *Kuran-ı Kerim*'i esas alıp ona göre hareket etmeleri doğaldır.

Eski Türk ailesinde de ensest yasağının izlerini egzogamiyle birlikte görmek mümkündür. Köktürkler, Uygurlar ve Altay Türkleri egzogami yoluyla evlenmişlerdir (İnan 41-43). *Türk Ailesi Antropolojisi* adlı çalışmada bu evliliklerle ilgili olarak “aynı soy” içerisinde bulunanların birbiriyle evlenmediği belirtilmekte, ancak “sütkardeş” kavramıyla ilgili bir açıklamaya rastlanmamaktadır (Tezcan 14-24). Ziya Gökalp’in *Türk Medeniyet Tarihi*’nin “Türk Ailesi” bölümünde de eski Türklerde “sütkardeş”in ensest yasağı kapsamında değerlendirilmesiyle ilgili bir açıklama yoktur (199-231). Dolayısıyla “sütkardeş”in ensest kapsamına girmesi İslamiyet’in etkisiyle açıklanmaktadır.

Egzogami (exogamy) ve endogami (endogamy) kavramlarını ilk defa 1865’te antropolog John F. McLennan, *Primitive Marriage* (İlkel Evlilik) kitabında kullanmıştır (Arens 34). Evlilik kurallarının kökeninin egzogamiyle ilişkili olduğunu belirten McLennan, ilkeller arasında evliliğin kız kaçırma (bride capture) şeklinde gerçekleştiğini ifade etmektedir (aktaran Arens 35). Buna göre ilkel insanlar, kız çocukları daha bebekken öldürdüğünden kız kaçırma âdetiyle diğer bir kabilede ya da gruptan yabancı bir kadınla evlenmişlerdir (Arens 35). Aslında kız kaçırma, ensest yasağından ziyade evlilik kurallarının ortaya çıkışını açıklasa da, egzogaminin başlangıcını göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

McLennan, “The Origin of Exogamy” (Egzogaminin Kökeni) makalesinde kız kaçırma ve evliliğin ilkel kabilelerde eş anlamlı olduğunu belirtmektedir. Kız kaçırma uygulaması ya da egzogami, daha sonraları evlilik kuralı hâline gelmiştir. McLennan ilkel kabilelerin neden kız kaçırmaya gerek duyduğunu, grubun erkekleri yokken ya da savaşırken, kadınların ve kız çocuklarının kaçırılmasıyla ve kadın sayısının erkeklere oranla sayıca azalmış olabileceğiyle açıklamaktadır (97). İlk başlarda kız kaçırma olayı şiddet içerse de sonraları buna gerek kalmamıştır.

Zamanla kız kaçırmayla evlilik arasındaki ilişki tamamlanmış, böylelikle kız kaçırmayla evlilik aynı anlamlara gelmiştir.

Kız kaçırma, bir erkeğin diğer bir kabileden ya da gruptan kaçırdığı (evlendiği) bir kızı kendi bulunduğu coğrafyaya götürmesi noktasında dikkat çekicidir. Burada erkek, kendi kabilesini ya da bulunduğu coğrafyayı değiştirmeyen, kadın evlilik yoluyla hem tanımadığı bir aileye hem de tanımadığı bir coğrafyaya dâhil olur. Birçok baba türlü nedenlerden kızını başka bir kabileye vermeye karşı çıkacak ya da genç kız ailesinden ayrılıp başka bir coğrafyaya gitmek istemeyecektir. Ancak kabile, yaşamını devam ettirebilmek için kadınları dışarıya vererek siyasi ittifaklar kurmak zorundadır. İşte bu noktada yasaklar ve kurallar devreye girecek, günümüze kadar süregelen evlilik kurallarının temelleri, eneset yasağıyla birlikte atılacaktır.

Birlikte büyüyen iki gencin birbirlerine âşık olmasını örnekleyen halk anlatılarından biri de *Tahir ile Zühre Hikâyesi*'dir. *Tahir ile Zühre Hikâyesi*'nde çocuğu olmayan bir padişah vardır ve lalasının da derdi aynıdır. Bir gün yolda bir dervişe rastlar ve derviş ona elma verir. Padişah da elmayı ikiye bölüp yarısını lalaya verir ve hanımlarıyla yerler. Vakti gelince ikisinin de çocuğu olur: Tahir ve Zühre. Bu iki çocuk birlikte büyürler, okurlar ve birbirlerine âşık olurlar. Zühre'nin babası ikisinin evlenmesini istese de, annesi bu duruma razı olmaz. Tahir, Mardin'e sürgüne gönderilir, Zühre de başka biriyle evlendirilmek istenir. Sonunda iki âşık dua ederek ölümü ister ve duaları kabul olur (*Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı* 236-38). Her iki halk hikâyesinde de kan bağıyla kardeş olmayan ancak birlikte büyüyen gençlerin aşkı anlatılmaktadır. Hikâyenin sonunda Tahir ile Zühre de, tıpkı Arzu ile Kamber gibi birbirlerine kavuşmadan ölmektedir. Bu durum birlikte büyüyen gençlerin

kardeş olarak görülmesi ile ilişkilendirildiğinden hikâyelerin sonunda gençlerin evlenmesi söz konusu olmamaktadır.

Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı başlıklı incelemede ele alınan aşk temalı Türkçe halk hikâyelerinin çoğu ise evlilikle noktalanır. Genellikle aşk hikâyelerinin başlangıcında gençler birbirlerine âşık olur. Başlarından geçen türlü maceralar sonucu ya birbirlerine kavuşup evlenir ya da aynı anda ölümü seçerler. Türkçe halk hikâyelerinde âşık olma motifi önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda “ilk görüşte aşk” motifini de içeren bade içerek âşık olma, resme bakarak âşık olma ve bir yerde ilk kez karşılaşır âşık olma biçimleri de söz konusudur. Mezarlıkta, su yanında veya ıssız bir yerde uykuya dalan kahraman, rüyasında Hazreti Hızır’ı ya da pirleri görür ve onun elinden bade içer, böylelikle rüyasında âşık olur (*Kerem ile Aslı*). Erkek kahraman herhangi bir yerde gördüğü bir güzelin resmine bakarak âşık olur (*Elif ve Mahmut Hikâyesi*). Birbirini tanımayan iki genç herhangi bir yerde (bahçede, pencerede, yolda) ilk defa karşılaştıklarında birbirlerine âşık olurlar (*Ferhat ile Şirin*) (*Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı* 20-21). Bu âşık olma biçimlerine bakıldığında birbirini tanımayan gençler arasında bir aşk doğduğu görülecektir. Hikâyelerde evlilikle noktalanmak üzerine kurgulanan aşk sonrasında erkek, kızı ailesinden ister ve muhtemel evliliklerin hemen hepsi de egzogami yoluyla gerçekleşir.

Arzu ile Kamber Hikâyesi, ensest yasağının kapsamını ve egzogaminin işleyişini göstermesi açısından önemlidir. Görüldüğü gibi ensest yasağının kapsamı İslamiyet’in etkisiyle birlikte farklılık göstermekte, “sütkardeş” de evlenilmesi yasak olanlar grubuna dâhil edilmektedir. Ayrıca bu hikâyede görüldüğü gibi, kadın ya da erkeğin evlilik aşamasına gelmeden önce karşı cinsin ayırımına varması gerekmektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, kişinin “evlilikten önce”

ensest yasağının bilincine varmasıdır. Böyle bir ayrıma varılmasında toplum yapısının etkisi göz ardı edilemez. Egzogami ise, bunun sadece sonucu olmaktadır.

Evlilik çağına gelmiş olan genç, içinde olduğu mekânda ya da coğrafyada bulunan birine âşık olmamaktadır. Âşık olacağı kişi, fiziksel olarak daha önce hiç görmediği biridir. Dolayısıyla bu kişi, gencin yakın akrabalarından biri olmayacaktır. *Arzu ile Kamber Hikâyesi*'nde görüldüğü gibi, egzogaminin uygulanışı ve devamlılığı da bu ensest yasağına uyulduğu sürece gerçekleşmektedir. Bununla birlikte, halk hikâyelerindeki ensest yasağı, egzogami ve “ilk görüşte aşk” motifi üzerinden tanımlanmakta ve egzogamiyle birlikte evlilik kurallarının temelini oluşturmaktadır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

EVLİLİK YOLUYLA AKRABA OLANLAR ARASINDAKİ ENSEST

Evlilik yoluyla akraba olanlar arasındaki ensest bağlamından hareketle Türkçe halk anlatılarına bakıldığında kayınbaba-gelin, kayınbirader-yenge ve baldız-enişte ensestinin örneklendiği görülmektedir. Kayınbaba-gelin ensesti, baba-kız ensesti bölümünde değerlendirildiğinden bu bölümde sadece kayınbirader-yenge ve baldız-enişte ensesti incelenecektir.

Söz konusu ensest biçimlerinde levirat ve sororat gelenekleri de karşımıza çıkmaktadır. Bir kadının, kocasının ölümünden sonra, onun erkek kardeşlerinden biriyle (kayınbiraderle) evlendirilmesi geleneğine levirat (kayın alma) denir (*Antropoloji Sözlüğü* 552). Halk bilimci Ali Rıza Balaman, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da gelinin "ağabey" diye seslendiği kocasının büyük erkek kardeşleri, gerçek ağabey sayıldığı için nikâh düşmeyeceği düşünülerek genellikle küçük kardeşle evlendirildiğini belirtmektedir (*Evlilik Akrabalık Türleri* 51). Levirat geleneğinde amaç, dul kalan kadın ve çocukları güvence altına almaktır. Çocuklar, bu şekilde babayanlı soy ilişkisini sürdürmeye devam ederken akrabalık ilişkileri de korunmaktadır.

Bir erkeğin, karısının ölümünden sonra onun kız kardeşlerinden biriyle (baldızla) evlendirilmesi geleneğine ise sororat (baldız alma) denir (*Antropoloji Sözlüğü* 739). Sororat geleneğinde amaç, daha çok çocukları güvence altına almaktır. Dul kalan baba, çocuklarıyla yeterince ilgilenemeyecek, en önemlisi de çocuklar anne sevgisinden yoksun kalacaktır. Dolayısıyla babanın evleneceği kişinin, ölen eşin kız kardeşi, yani çocuklara akrabalık bağıyla bağlı olan teyze olması önemlidir. Çünkü ailenin içinden olan teyze, çocukların tanıdığı ve sevdiği biridir. Enişte-baldız enestini örnekleyen mânilerde sororat geleneğine vurgu yapılarak enestini meşrulaştırılması söz konusudur.

Sororat, başlık parası verilerek yapılan evliliklerde özellikle uygulanan bir gelenektir. Erkek, başlık parası vererek evlendiği kadının ölümü üzerine, mağdur olarak konumlandırılır. Çünkü erkek bir daha başlık parası verecek durumda olmadığından ve “başlık parası” geleneği bir ticaret ilişkisi olarak düşünüldüğünden erkeğin bu ilişkideki mağduriyetinin, kadının ailesi tarafından giderilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla ölen kadının ailesi ya başlık parasını geri verecek ya da evdeki kızlarından birini eş olarak damadına verecektir.

Âşık tarzı destanlarda kayınbirader, kendisinde gönlü olan yengesi ile birlikte olmak için kardeşini öldürürken türkülerde ve ağıtlarda ise kocasının ölümü üzerine kayınbiraderiyle evlenmek istemeyen kadınların sesi duyulmaktadır. Kayınbiraderle birlikte olmayı kendi seçen yengenin yaşadığı enestle, istemeyerek kayınbiraderiyle evlendirilen yengenin yaşadığı enestini birbirinden farklı olması dolayısıyla kayınbirader-yenge enesti iki başlık altında ele alınacaktır. Ayrıca yengesiyle evlenmek istemeyen kayınbiraderin yaktığı bir türkü de bu incelemeye konu olacaktır.

A. Kayınbiraderiyle Bir Olup Kocasını Öldüren Yengeler

Âşık tarzı destanlarda yengesiyle evlenmek isteyen kayınbirader, kendi kardeşini yani yengesinin kocasını öldürmektedir. Böylece levirat geleneğine göre yenge, ölen kocanın kardeşiyle evlendirilecektir. Levirat geleneğinin uygulanacak oluşu, ele alınan destanlardaki kayınbirader-yenge ilişkisinin ensest olarak nitelendirilmeyeceği anlamına gelmemektedir. Çünkü kayınbiraderle yenge arasındaki ilişki yengenin kocası hayattayken yaşanmaya başlamaktadır. Kayınbirader ve yengenin söz konusu öldürme edimini gerçekleştirirken iş birliği yapmış olması da bu durumu açıklamaktadır.

“Lâdikte karısına göz dikip kardeşinin karnını bıçakla Boy boya yaran katilin destanı”nda karısıyla birlikte olan kardeşi tarafından öldürülen Ahmet’in hikâyesi anlatılmaktadır. Destanda Ahmet’in ölümünde, Ahmet’in karısının da payı olduğu söylenmektedir:

Kardeşe dedimki kıyma canıma

Derin derin baktı bizim hanıma

İkinci bin oldu geldi yanıma

Karımla kardeş kıydı canıma

Kardeş düşman olmuş peşimde gezer

Karımda ilerde hileyi düzer

Muzaffer duyunca destanı yazar

Kardeş nasıl kıydın tatlı canıma (Kurt 1)

Destanlarda yengenin kayınbiraderle iş birliği içerisinde olması dolayısıyla, yengenin kayınbiraderle birlikteliğinin zorunluluktan ziyade her iki tarafın da isteği ile gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Oysa levirat geleneğinde iki tarafın da

istekleri göz önünde bulundurulmamakta, daha çok leviratın işlevselliği ön planda tutulmaktadır.

Destadaki “Karı için bir kardeşe kıyılmaz” dizesi cinsiyetçi bir ifadeyi çağrıştırırken bir kadın için kişinin kardeşinin canına kıymayacağı düşüncesi kadını küçümseyen ataerkil bir yaklaşım içermektedir. Bu dizenin ardından da “Yazık olsun gör şeytana uyulmaz” dizesi gelmektedir. Ayrıca “Sivasta Yenge için Kardeşini İple Boğan Kardeş Katili’nin DESTANI”nda da benzer dizelere rastlanmaktadır: “Avrat için girme kardeş kanıma”, “Ne yaptın ey zalim şeytana uydun” (Akan 1). İki destanda da benzer ifadelerin kullanımına bakılarak bu kalıp sözlerin kayınbirader-yenge ensesti temalı destanlarda tekrarlandığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Kayınbaba-gelin ensestinde kocanın, eşi için hiçbir olumsuz ifade kullanmayışını eşini suçlu olarak görmemesiyle açıklamak mümkünken bu destanda Ahmet’in eşini suçladığı açıkça görülmektedir. Öyle ki Ahmet’in ağzından, karısı ve kardeşi aynı şekilde “zalim” olarak adlandırılmaktadır:

Bu feci cinayet her yerde duyuldu

Zalim kardeş kardeş katili oldu

O zalim karıda yardımcısı oldu (Kurt 1)

Görüldüğü gibi, kayınbaba-gelin ensestinde kadın pasif ve masum olarak gösterilirken bu bölümde incelenen âşık tarzı destanlarda işlenen kayınbirader-yenge ensestinde kadın etkin ve suçlu olarak konumlandırılmaktadır.

“Sivasta Yenge için Kardeşini İple Boğan Kardeş Katili’nin DESTANI”nda da kayınbiraderle yengenin birlik olduğu ve kayınbiraderin, kardeşini öldürdüğü anlatılmaktadır:

Karımla kardeşim birlik oldular

Kolumdan belimden iple sardılar

Duyanlar bu hale hep ağladılar
Katıldı vücudum görün ağlayın

İki haydut birden üstüme çöktü
Namussuz kardeşim ipimi çekti
Kim derdi başıma bu gelecektir
Başıma geleni duyun ağlayın

[...]

Hele şu avrada acep ne oldu
Beş yıllık erini ölüme saldı
Beni öldürmekle ne fayda buldu
Bu hain karımı görün ağlayın (Akan 1)

Aynı şekilde bu destanda da kadının, hem kayınbiraderiyle ensest yaşadığı hem de kocasının ölümünde payı olduğu gerekçesiyle “haydut” ve “hain” olarak kötülenmektedir. Bu noktada kadının ensest sonucu mağdur olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Hatta hem aldatıldığı hem de öldürüldüğü için erkeğin mağdur olduğunu söylemek mümkündür.

Tezin önceki bölümlerinde âşık tarzı destanlarda görülen kayınbaba-gelin ensesti kocanın yokluğuyla ilişkilendirilmiştir. Aynısını âşık destanlarındaki yenge-kayınbirader ensesti için söylemek mümkün değildir. Çünkü kayınbaba-gelin ensestini anlatan hikâyelerde ve türkülerde gelinin kocasının askere gittiği ya da çalışmak için başka bir yere gidip uzun bir süre karısının yanında olmadığı dile getirilirken yukarıda örnek verilen âşık destanlarında kocanın yokluğuna dair bir bilgi yer almaz.

B. Kocasının Ölümünden Sonra Kayınbiraderiyle Evlendirilen Yengeler

Ağıtlar, “insanoğlunun ölüm karşısında veya canlı cansız bir varlığını kaybetme, korku, telaş ve heyecan anındaki üzüntülerini, feryatlarını, isyanlarını, talihsizliklerini düzenli-düzensiz söz ve ezgilerle ifade eden türküler”dir (Elçin 290). Dolayısıyla genellikle kadınlar tarafından söylenen ağıtlar, kocasının ölümünden sonra levirat geleneği uygulanarak kayınbiraderiyle istemeden evlendirilen kadınların duygularını da yansıtmaktadır.

Ağıtların halk masalları ve halk hikâyelerinden farkı gerçekçiliğidir. Başgöz ağıtların gerçekçiliği hakkında şunları söylemektedir: “[k]adın ağıtlarda ölen kocanın, kardeşin, bacının cesedine bakarken, başka halk edebiyatı türlerinde görmediğimiz, zor izah edilir bir gerçekçilik sergiliyor. Bu korkunç ölüm sahnelerini anlatırken kadın, o kadar gerçekçi, o kadar objektiftir ki, bu davranışa ad vermekte güçlük çekersiniz” (“Ağıt, Sosyal Tarih ve Etnografya” 25). Ayrıca Hilal Aydın, “Ataerkil Konumdaki Kadın Konumu Açısından Ağıt Geleneğine Bir Bakış” başlıklı makalesinde ağıtlarda ölüm acısı üzerinden erkek egemen toplumun yol açtığı sorunlardan söz edildiğini ve kadınlara özgü durumların ortaya koyulduğunu dile getirmektedir (111). Dolayısıyla ağıtlarda anlatılan kayınbirader-yenge ensesti ile birlikte kadınların yaşadığı mağduriyetin tümüyle gözler önüne serildiğini söylemek mümkündür.

“Kocasının ölümü üzerine çocuk yaştaki kaynına varması için zorlanan gelinin yaktığı türkü” olarak nitelendirilen Kırşehir yöresine ait bir ağıtta gelinin bu evliliği neden istemediği anlatılmaktadır:

Evimizin önü geyunun başı

Başıma değdi de süvenin daşı

Bana gelin gaynına var dirler

Benim gaynım Selif'im in yoldaşı

Bağına vardım da eğrilmiş dallar

Sekiz ay yatmış da incinmiş kollar

Bana gelin gel gaynına var dirler

Gaynım da oğlumun arkadaşı (*Türkiye Türkçesinde Ağıtlar* 96)

Görüldüğü gibi gelin, yaktığı ağıtta kayınbiraderinin eşinin yoldaşı, oğlunun arkadaşı olduğunu söylemektedir. Ensestin kapsamı, kişinin karşısındaki kişiye hangi akrabalık terimiyle hitap ettiğiyle ilişkilidir. Her ne kadar kayınbirader ile gelinin evliliği levirat geleneği ile meşruiyet kazansa da gelin eşinin yoldaşı, oğlunun arkadaşı olarak gördüğü kayınbiraderiyle yapacağı evliliği ensest olarak görmektedir.

Kuyu ile gölün koşut simgeler (birbirlerinin yerine kullanılan sözcükler) olduğunu belirten Karabaş, bunların budun bilgisinde kadın ve erkeğin cinsel yanı olarak değerlendirildiğini dile getirir (173). “Evimizin önü geyunun başı” ifadesi ensest bir çağrışım uyandırmaktadır. Kadının, evimiz diyerek “biz”den söz ettiği oğlu ve kendisidir. Evin önünün de evin sınırları içerisinde ya da eve yakınlığı ölçüsünde değerlendirildiği düşünülürse kadının, evlendirileceği kayınbiraderiyle arasında nasıl bir yakınlık olduğu da görülecektir. Bununla birlikte kadın, ikinci dizede bağ ve bahçe çitlerinde kullanılan ve süven adı verilen uzun kazıkların taşına başının değdiğini söyleyerek evin belirlenmiş sınırlarının dışına çıkmadığını da söylemiş olur. İkinci dörtlükte olumsuz çağrışımlar yapan “eğilmek” ve “incinmek” fiilleri de ensestin ya da levirat geleneğinin olumsuzlandığı düşüncesini pekiştirmektedir. Böylelikle bu dizelerde olumsuz ensest imajı, yakınlık bağlamında simgeleştirilmiştir.

“Gelinin Binbaşuya Söylediği Ağıt” başlıklı ağıtta yer alan dizelerde gelinin yaşadıklarını açıkça görmek mümkün olmasa da ağıdın başında gelinin hikâyesi kısaca anlatılmaktadır. Kozan’ın Çukurören köyünde yaşayan dört kardeşten en büyüğü Pınarbaşıly soylu bir kızla evlendikten sonra askere çağrılır. Kanal Savaşı’nda şehit düştükten sonra dul kalan karısını, ikinci kardeşiyle evlendirirler. Bu kardeş askere alınır ve şehit olur. Ardından gelini, üçüncü kardeş Hörü Mehmet’le evlendirirler, ancak o da askere gidip şehit düşer. Son olarak dördüncü kardeşle evlenen gelin, Birinci Dünya Savaşı’nın başlaması üzerine binbaşuya gider ve üç eşini de askerlikte yitirdiğini anlatıp son eşi Murat’ı da kaybetmek istemediği için onun askere alınmamasını ister. Binbaşı da gelinin isteğini kabul eder (*Türkiye Türkçesinde Ağıtlar* 14).

“Gelinin Binbaşuya Söylediği Ağıt”ta daha çok genç yaşta askerliğe giden gençlere yazık edildiğinden söz edilir. “Biri Kanal’da vuruldu” (15) ve “Hörü Mehmed’in mezarın / Uşaklar görmüş Mardin’de” (16) dizeleri ile gelinin önceki iki eşinden söz ettiği de görülmektedir. Ancak gelinin, önceki eşlerin ölümü üzerine ne hissettiği, aynı aileden dört kardeşle evlendirilmesini nasıl karşıladığı anlatılmamaktadır. Bu ağıttaki ana tema, gelinin son eşinin de askere gidip şehit olmasını istemeyişidir. Dolayısıyla bu ağıtta, kadının levirat geleneğinin uygulanması sonucu kayınbiraderleri ile yaşadığı evliliklerden üzüntü duymaktan ziyade sonuncu eşinin de olası ölümüyle yalnız ve korunmaya muhtaç kalacağı düşüncesiyle hareket etmesi, kadının toplumsal konumunu göstermesi bakımından önemli bir noktadır.

Kardeşinin ölümüyle birlikte levirat geleneğine göre yengesiyle evlendirilmek istenen kayınbiraderin duyguları “Beni Taşlara Vurun” türküsünde şu şekilde yansımaktadır:

Bugün için mi verdin bu bedeni
Bu vicdan mı insanlık mı töre mi
Ne zalım adetimiz varmış Yarabbi
Miras kavlettiler biye yengemi

Ölmem mi beni daşlara vurun
Tabuda kanım sürün
Aynı tabut içinde
Kardaşıma götürün

Fark eder mi ha yengemmiş ha bacım
Yatağıda nasıl yatım kardaşım
Ben kimin bi behti kara var mıdır
Töreymiş yengemi alacahmışam
[...]

Bu cemaat eşim dostum getmesin
İmam burda babam şahitlik etmesin
Bacım dediğim yengemin yerine

Nikahım mezar daşına kıyılısın (*Türkülerimiz ve Hikâyeleri* 287)

Urfa'da yakılan bu ağıtta kayınbirader, yengesiyle evlenmektense ölüp kardeşiyle birlikte gömülmeyi tercih ettiğini dile getirmektedir. Kayınbirader, "Fark eder mi ha yengem ha bacım" diyerek yengesini kız kardeşi olarak gördüğünü söylemesi levirat geleneğiyle meşrulaştırılan bu evliliği, onun ensest olarak nitelendirdiğini göstermektedir.

"Beni Taşlara Vurun" anlatısı türkü olarak nitelendirilse de bir ölümün ardından söylenmesi dolayısıyla ağıttır. Genel olarak kadınların ağıt yaktığı bilinse

de “Beni Taşlara Vurun” ağıdında olduğu gibi erkeklerin de ağıt yaktığı görülmektedir. Erkeğin, ensest olarak görülebilecek bir evlilik yapmak istemediğini dile getirişi, ağıtlardaki kayınbirader-yenge ensestinin hem kadını hem de erkeği mağdur etmesi noktasında önem taşımaktadır. Her ne kadar levirat geleneğinde ortada bir ensest ilişki olmadığı düşünülse de kayınbirader ya da yengenin birbirine nasıl yaklaştığı, birbirine nasıl hitap ettiği ilişkinin boyutunu değiştirecektir.

Bu çalışmada örnek verilen ağıtlara bakıldığında kadının mağdur konumunda olduğu gözden kaçmayacaktır. Kadın duyguları ve düşünceleri sorulmadan, kocasının yasını tutamadan kayınbiraderiyle evlendirilmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla kadın, hem kocasının yokluğunda korunmasız ve yalnız kaldığı, hem de korunmasız ve yalnız kalmasın diye istemediği bir evliliğe zorlandığı için mağdurdur. Bu noktada daha çok kadınların ağıt yakması, kadınların mağduriyeti ile ilişkilendirilmelidir. Ağıt, kadının sesini duyurabileceği, mağduriyetini anlatabileceği ve belki de böylece rahatlayabileceği önemli bir türdür. Öyle ki Özdemir “Normal zamanlarda söylenmeyecek, ayıp sayılan, saygısızlık olarak yorumlanan sözler bile ağıtlarda dile getirilir. O zaman ağıtçı da, dinleyenler de içini boşaltmış, bir iyice öfkesini almış olur” demektedir (*Folklor/ Edebiyat* 103).

C. Eniştesine Göz Koyan Baldızlar

Halk bilimci Seyfettin Karabaş, mânide yer alan ilk iki dizinin anlamsız olduğunu belirten Pertev Naili Boratav, Şükrü Elçin ve İlhan Başgöz’den alıntılar yaparak mânilerin dış niteliklerine bakılarak değerlendirildiğini ancak bu değerlendirmelerin yanlış genellemelere yol açtığını belirtmektedir (*Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru* 65-77). Mânici belirlenmiş olan dört dize ve yedi heceyi

tutturarak mânî düzmeye çalışmakta ancak bu durumda mânîlerde anlam sorunu ortaya çıkarmaktadır. Karabaş'a göre mânîlerdeki dize ve hece sayılarının genel geçer bir kuralı yoktur. Dolayısıyla hece sayısını ve uyağı sağlama kaygısıyla anlamsız ya da doldurma dizeler yazıldığı söylenmesi de genellemeden öteye geçmemektedir (66-77). Bu noktada incelenen mânîlerin dizeleri bir bütün olarak değerlendirilip enest temasının yer aldığı mânîlerdeki nesnel arketipsel simgecilik açısından ele alınacak ve enest çağrışımlar gösterilecektir.

İlhan Başgöz'e göre mânîler, genç erkek ve kadınların sevgilerini karşı cinse belli etmesini sağlayan sözlü bir araçtır. Ayrıca Başgöz, mânîlerin temlerine bakarak onların "sevişen insanların malı" olduğunu söylemektedir (230). Ona göre mânîler yapıları gereği sosyal olayları anlatmaktan ziyade törenlerde ve eğlencelerde sevişme ve haberleşme rolü üstlenmektedir. Mânîlerde dikkat çeken en önemli nokta gündelik hayatta dile getirilmeyen cinsel isteklerin cesurca ifade edilmesidir. Bu cesaretin nasıl ve neden kaynaklandığı sorusuna Başgöz bir yanıt bulamamaktadır (231). Enişte-baldız enestinin mânîlerde dile getirilmesi ve kadının enest eğilim göstermesi de mânîlerin cinsel isteklerin cesurca ifade edildiği bir anlatı türü olduğu düşüncesini pekiştirmektedir.

Mânîlerde kadının pasif kalmadığı, sevgisi uğruna evine, ailesine ve toplumun değerlerine karşı geldiği açıkça görülür (Başgöz 234). Bu da mânîlerde kadının, diğer halk anlatı türlerinde olduğu gibi, mağdur konumunda olmadığı anlamına gelmektedir. Ayrıca âşık tarzı destanlarda kayıbirader-yenge enesti dışındaki diğer halk anlatı türlerinde enesti isteyen hep erkek olurken mânîlerde enest eğilim gösteren kadındır. Balaman'a göre "Evlilikte yakın komşu ve akraba dışına çıkma mekânsal hareketliliğin artmasıyla doğru orantılıdır" (52). Dolayısıyla baldız-enişte enesti özel alan-kamusal alan çerçevesinde ele alındığında kamusal alana rahatlıkla

çıkamayan baldızın evin ya da ailenin içinde gördüğü enişteye eğilim göstermesi bir anlamda kaçınılmazdır.

Mânilerin birinde eniştesine ablasını vurmasını söyleyen baldız, sororat geleneğiyle eniştesiyle evlenmeyi planlamaktadır:

Karşıda dursana

Tabancanı kursana

Ben sana varacağım

Ablamı vursana (Göksu 219)

Enişte, baldızının söylediği yukarıdaki mâniye şöyle yanıt vermektedir:

Ben karşıda duramam

Tabancamı kuramam

Bir yastığa baş koydum

Ben ablanı vuramam (Göksu 101)

“Karşıda durmak” ifadesi “karşılık vermek” ifadesiyle birlikte düşünüldüğünde baldızın eniştesine “karşıda dursana” diye seslenmesini baldızın eniştesinden ilgi beklediğinin göstergesidir. Görüleceği gibi cesur olarak niyetini belli eden kadının karşısındaki erkek, kadına aynı şekilde karşılık vermemektedir. Aşağıdaki mânide de baldız, eniştesiyle evlenmek için her şeyi göze almakta ve açıkça niyetini belli etmektedir:

Al giydim alsın diye

Mor giydim sarsın diye

Nişanlımdan ayrıldım

Eniştem alsın diye (Yurter 28)

Günlük hayatta kullanılan “Baldız baldan tatlıdır” atasözü ile “Düğün değil bayram değil, eniştem beni niye öptü” deyimi baldız-enişte ensestini örnekleyen

ifadelerdir. “Baldız baldan tatlıdır” atasözü baldıza yönelik bir iltifat olarak değerlendirilirken “Düğün değil bayram değil, eniştem beni niye öptü” deyimini “gösterilen yakınlığın, iltifatın gizli bir nedeni olduğu düşünüldüğünde söylenen bir söz” olarak açıklanmaktadır.¹⁴ Dolayısıyla bu ifadelerde eniştenin baldızına duyduğu gizli bir ilgiden söz edilebilir. Ancak bu çalışmada ele alınan mânilerde enişte, baldıza ilgi göstermemekle birlikte baldızın gösterdiği ilgi ve sevgiye de karşılık vermemektedir. Örneğin bir mânide karısını beklerken karşısında baldızı gören enişte, yalnız yatamadığını söylese de baldızın gitmesini, yerine karısının gelmesini istemektedir:

Köprünün altı yıldız
Nerden geldin hey baldız
Sen git de bacın gelsin
Yatamıyom yalnız (Göksu 243)

İlhan Başgöz “Mânilerimizin Başlıca Temelleri” başlıklı yazısında mânilerde kadının tıpkı erkek gibi sevgisini uğruna her türlü fedakârlığı göze aldığını, hatta öz bacısını bile feda etmeye hazır görüldüğünü belirtmekte ve örnek olarak da şu mânîye yer vermektedir:

Dağ başında dursana
İnci mercan olsana
İki gözüm eniştem
Şu ablamı vursana (234)

¹⁴ Bu deyim anlamı için bkz:

<<http://tdkterim.gov.tr/atasoz/?kategori=atalst&kelime=d%FC%F0%FCn+de%F0il&hng=tam>>

Burada dağ sözcüğü, büyüklüğü ve yüksekliği ile birlikte yetişkin kişiliği simgelemektedir (*Dört Arketip* 89) Baldızın, eniştesine “dağ başında dursana” diyerek seslenmesi, eniştenin baldızdan daha büyük yaşta olduğunu göstermektedir. “İnci mercan” ifadesi, bu nesnelere değerli olması ve mücevher olarak kullanılması bakımından benliği simgelemektedir. Eniştesine duyduğu ilgi, baldızın benliğiyle bütünleşme ve bireyleşme isteğiyle açıklanabilir. Ayrıca baldızın, eniştesinden açıkça ablasını vurmasını istemesi dikkat çekicidir. Mâninin söylendiği ortamın bilinmesi, bu tarz mânilerin çözümlenmesinde kuşkusuz yol gösterici olacaktır, ancak derlenen mânilerin çoğunluğunun icra edildiği ortamlar hakkında bilgi sahibi olmak mümkün değildir.

“Armutumu Dişledim” türküsünde enişte ile akraba bir kadın arasındaki ensestten söz edilmektedir. Öncelikle bu türküdeki “enişte” terimiyle kimin kastedildiğini bilmek gerekir. Bir kimsenin kız kardeşinin veya kadın akrabalarından birinin kocasına enişte olarak hitap edilmektedir. Dolayısıyla ancak eniştenin kim olduğuna bakılarak enişteye ensest eğilimi gösteren kadının kim olduğu belirlenebilir. Bu türküdeki dizelere bakarak kesin olarak ifade etmek mümkün olmasa da muhtemelen burada da enişte-baldız ensesti örneklenmektedir.

“Armutumu Dişledim” türküsünün girişinde anlatıcı, sevdiğinin ismini gömleğine işlediğinden söz etmekte ve ikinci dörtlükte de sevdiğinin kim olduğu açıklamaktadır:

Armut daldan düşer mi

Karıncalar üşer mi

Sorun bakın enişteme

Bize nikah düşer mi¹⁵

Estés, geleneksel olarak kadın rahmini temsil eden meyvelerden söz etmektedir. Bu meyveler en sık olarak armut, elma, incir ve şeftalidir. Arketipsel simgecilikte de armut, yeni benliğin tohumunu temsil etmektedir (Estés 468). Armudun dalından düşmesi, olgunlaşması ile ilgilidir. Bu noktada olgunlaşmış olan meyvenin dalından düşmesi, erginleme sonucu yeni bir benliğe geçiş yapan bireyin evinden ayrılmasıyla ilişkilendirilmelidir. Dalından düşen armuttan beslenmek isteyen karıncalar armudun etrafına üşüşmektedir. Nitekim evlilik çağına gelen kızla evlenmek isteyen erkekler olacaktır etrafta. Kız, burada eniştesine evlilik çağının geldiğini, onunla evlenmesinin mümkün olup olmayacağını sorarken ensest eğilimi göstermektedir.

Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru adlı çalışmanın “Kalıpsal Çözümlemenin Manilere Uygulanması” bölümünde Karabaş’ın malzeme olarak kullandığı mânilerden üçünde baldız-enişte ensesti sezdirilmektedir:

Dere boyu giderim

Bir çıkı buldum çözerim

Vallah billah enişte

Ben ablamdan güzelim

Bahçelerde gezerim

Mavi boncuk sezerim

Vallah billah enişte

Ben ablamdan güzelim (106)

Karabaş, bu iki mâninin ilk iki dizesindeki kalıpların eş ya da yakın anlamlı olduklarını belirtip birbirlerinin yerine kullanıldıklarını göstermektedir. Bu mânilerin

¹⁵ Bu türkü için bkz: <<http://www.trtnotaarsivi.com/arsiv/thm/2001-3000/02019.gif>>

biçimsel özelliği üzerinde duran Karabaş, anlamlarıyla ilgili yorum yapmamaktadır.

Ancak aşağıdaki mâniyle ilgili eniştenin baldızın peşinde olduğunu söylemekle yetinmektedir:

Bahçelerde gezerim
Çıkı buldum çözerim
Ben ablamdan güzelim
Eniştemi üzerim (107)

Görüleceği gibi bu mâni üzerinden eniştenin, baldızının peşinde olduğu yargısına varmak mümkün değildir. Karabaş, muhtemelen baldız-enişte enestinde enesti isteyen tarafın enişte olduğu önbilgisinden hareketle bu yorumu yapmaktadır.

Yukarıdaki mânilerde yer alan “dere boyu giderim” dizesindeki büyük su kütlelerinin, simgebilimde hayatın başlangıcını oluşturduğu düşünülen yeri ifade ettiği söylenmektedir (Estés 340). Dolayısıyla dere boyunca giden kız, yeni bir hayatın eşiğinde olduğunu dile getiriyor. Ayrıca “dere boyu gezmek” ve “bahçelerde gezmek” dizeleri kızın kamusal alandaki görünürlüğü de ifade etmektedir. Kamusal alanda kendini gösteren baldız, güzelliği sayesinde eniştesi tarafından fark edilmeyi beklemektedir.

“Mavi boncuk”, “mavi boncuk dağıtmak” deyimiyle ilgilidir. Bu deyim “birçok kişiye birden sevgi göstermek ve söz konusu kişileri, bu sevginin yalnız kendisine verildiğine inandırmak” anlamında kullanılmaktadır¹⁶. Baldız, “mavi boncuk sezerim” dizesinde ablasıyla evli olan eniştenin de kendisine gönül verdiğini anlatmak istemektedir. Böylelikle eniştesine duyduğu ilginin karşılık bulduğunu dile getirmektedir.

¹⁶ Bu deyim anlamı için bkz:

<<http://tdkterim.gov.tr/atasoz/?kategori=atalst&kelime=mavi+boncuk+da%F0%FDtmak&hng=tam>>

Mâniler, ensest teması bağlamında bu çalışmada incelenen diğer halk anlatı türlerinden farklılık göstermektedir. Âşık tarzı destanlarda işlenen kayınbirader-yenge ensestinde olduğu gibi baldız-enişte ensestinde de kadının ensest eğilim gösterdiği görülmektedir.

SONUÇ

Bu çalışmada ensest temalı Türkçe halk masalları, halk hikâyeleri, türkü ve mânileri Jung'un arketipsel simgeciliğinden yararlanarak çözümlenmiş ve ensest temasıyla yansıtılan durumlar ortaya çıkarılmıştır. Çalışmada ilk olarak ensestin tanımı yapılmış, ardından Türkiye'deki akrabalık ilişkilerine değinilmiştir. Giriş bölümünde belirtilen akrabalık terminolojisine bağlı kalarak halk anlatılarındaki ensest türleri tespit edilmiş ve bu türler tezin içinde ayrı bölüm başlıkları altında incelenmiştir.

Bu tezde ele alınan ensest türleri, halk anlatı türlerine göre farklı yorumlanmaktadır. İncelenen halk anlatılarında ensestin sadece biyolojik ya da psikolojik etkenlerle açıklanmasının mümkün olmadığı ve bu bağlamda yapılacak yorumlarda toplumsal yapı ile kültürel çevrenin öneminin göz ardı edilmemesi gerektiği görülmektedir.

Nitekim bu çalışmada feminist psikanalitik kuramın ışığında gözden geçirilen Türkçe halk edebiyatı metinlerinde de ortaya çıktığı üzere Türkiye'de ensest yasağının kapsamının belirlenmesi ve uygulanmasında İslam dininin etkisi olduğu gözlemlenmektedir. Bunun yansımalarını süt kardeşin ensest olarak değerlendirilmesinde ve kimi durumlarda ensesti meşrulaştırmak için yapılan açıklamalarda görmek mümkündür. Ayrıca toplumsal yapı içerisinde aile ve evlilik ilişkilerini düzenleyen levirat ve sororat gibi geleneklerin işlevselliği ve uygulanışı

da ensestin toplumda meşrulaştırılıp biçimlendirildiği durum ve koşulları göstermektedir.

“Yıldırım Padişah”, “Ütelek”, “Acemoğlu”, “Altın Şamdan”, “Ahu Melek”, “Tüylüce”, “Sandık” ve “Kırmızı Terlik” masallarında göze çarpan baba-kız ensesti ise kızın bireyleşme sürecinin başlangıcını oluşturmakta ve daha sonra kızın ev dışından biriyle evlenmesinin önünü açan koşulları sağlamaktadır. Baba-kız ensestinde ensesti isteyen tarafın baba, mağdur olan tarafın kız olması erkek egemen düzenin işleyişini göstermesi bakımından önemlidir. Her ne kadar Freudcu psikanalitik söylem kızın babasını arzuladığı sonucuna ulaşsa da masal metinleri üzerinden bu söylemin gerçekliğini onaylamak mümkün değildir. Masalarda kızın arzu nesnesi olarak konumlandırılmaması, babanın kızına duyduğu ensest eğiliminin cinsellik üzerine kurgulanmadığını göstermektedir. Özellikle masalarda kızın, evden ayrılıp yeni bir aileyi kurumsallaştırması ensest yasağının bir işlevi olan dış evliliğin gerçekleştiğine işaret etmektedir. Bu noktada ensestin varlığı, kızın ev dışına çıkıp karşı cinsin ayırımına varmasını ve ev dışında biriyle evlenmesi gerektiği düşüncesinin içselleştirilmesini ifade etmektedir.

Masallardaki baba-kız ensestinde kız, arzu nesnesi olarak görülmezken âşık tarzı destanlardaki baba-kız ensestinde ise kızın, babanın gözünden arzu nesnesi olarak betimlenmesi ensesti isteyen tarafı açıklıkla ortaya koymaktadır. Bu bağlamda “Adanada Metres olarak kullanmak isteyen babasını hiç acımadan tabanca ile vuran Neclanın destanı” ve “Adanalı Baba Katili NEJLA TÛTÛNÛN DESTANI”nda kızın, aynı evde yaşamaları dolayısıyla ensestöz babayı öldürerek (cezalandırarak) ondan kurtulmak istediği görülmektedir. Âşık tarzı destanlarda anlatılan olaylar, yaşanan ensest dolayısıyla değil, ensestöz babanın öldürülmesiyle gazetelere konu olmuştur; nitekim sadece bu metinler üzerinden ensestöz babaların gerçek hayatta da

cezalandırıldığı sonucuna varmak elbette mümkün değildir. Ancak bu anlatılarda kızın, ensestöz babayı öldürmesi erkek egemen düzende ensest suçu işleyen babayı cezalandıracak başka toplumsal bir işleyişin bulunmadığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Baba-kız ensesti, annenin yokluğunda babayla kız arasında ortaya çıkan mücadeleyi söz konusu ederken kayınbaba-gelin ensesti babayla oğul arasında iktidar mücadelesini açığa vurmaktadır. Kayınbaba-gelin ensestinin yer aldığı adsız iki türkü ile “Allı Gelinim” türküsünde, “Merzifonda Öz Gelinine Göz Koyupta Asker Evlâdını öldüren Katil Babanın Destanı”nda askerliğe giden oğlun yokluğunda babanın gelinine göz diktiği görülmektedir. “Gelinine göz diken Babanın Destanı”nda ise kayınbaba, kocası çalışmaya giden gelinine göz diker. Türkülerde baba, oğlunun yokluğunda kendisine emanet edilen geliniyle, asker oğlunun öldüğü haberiyle ya da gelinin namusunu koruyamadığı düşüncesiyle nikâhlanır. Âşık tarzı destanlarda ise baba, gelinine göz dikmekle kalmaz, “Merzifonda Öz Gelinine Göz Koyupta Asker Evlâdını öldüren Katil Babanın Destanı”nda olduğu gibi askerden dönen oğlunu öldürmekte ve böylece kendi iktidarının sürdürülmesini sağlamaktadır. Bu anlatılarda iki erkek arasındaki iktidar mücadelesi kadın ve kadının namusu üzerinden yaşanmaktadır.

“Şah İsmail” hikâyesi, “Elif ile Yaralı Mahmut Hikâyesi” ve “Güzel Ahmet Hikâyesi”nde, “Kuşlar Padişahının Kızı”, “Kurbağa ile Padişah Oğlu”, “Mayıl ile Ab-ı Güneş” ve “Hızmalı Güzel” masallarında nesne olarak konumlandırılan kadının, güzelliği ölçüsünde erkeğin gücünü sergilediği düşünülmektedir. Baba ile oğul arasındaki iktidar mücadelesi ise erkin el değiştirmesi üzerine kuruludur. Kayınbaba-gelin ensestinin yer aldığı halk anlatılarında baba, oğlunun iktidarını ele geçirmesini istemediğinden harekete geçmektedir. Oğul üzerinde sahip olduğu

otoriteyi kaybetme korkusu yaşayan baba, oğlunun eşi üzerinden dolaylı olarak bu otoriteyi kurmaya ya da korumaya çabalamaktadır. Aynı şekilde anne-oğul enestinde de, oğlunun iktidarına göz koyduğunu düşünen baba, oğlundan önce harekete geçip onun sonunu hazırlar. *Dede Korkut Oğuznameleri*'nde de görüldüğü gibi oğlun annesine el uzattığı ifadesinin ardında, aslında oğlun gelecekte babanın iktidarını oğlun ele geçireceği düşüncesi yatmaktadır.

Kayınbirader-yenge enesti biri tercihli diğeri zorunlu olmak üzere iki biçimde gerçekleşmektedir. “Lâdikte karısına göz dikip kardeşinin karnını bıçakla Boy boya yaran katilin destanı” ve “Sivasta Yenge için Kardeşini İple Boğan Kardeş Katili'nin DESTANI”nda kayınbirader ve yenge isteyerek birlikte olurken “Kocasının ölümü üzerine çocuk yaştaki kaynına varması için zorlanan gelinin yaktığı türkü”de ve “Beni Taşlara Vurun” türküsünde ise levirat geleneğince zorla evlendirilmek istenen yengenin ve kayınbiraderin bu evliliği istemediği sergilenmektedir. Levirat geleneğince evlenmek istemeyen kayınbirader ya da yenge, karşı tarafa birinci dereceden akrabalık terimleriyle hitap ettiğini ifade etmekte ve bunu söz konusu evliliği olumsuzlamak için kullanmaktadır. Bu durum enestin, kişinin karşısındakine hangi akrabalık terimiyle hitap ettiği ya da karşısındakine nasıl bir yakınlık kurduğu ile ilgili olduğunu göstermektedir. Bunun bir örneği erkek kardeş-kız kardeş enesti bölümünde incelenen *Arzu ile Kamber* halk hikâyesinde de görülmektedir. Kan bağıyla kardeş olmadıkları hâlde aynı evde büyümeleri nedeniyle kahramanların kardeş sayılması, bu gençlerin birbirlerine kavuşmalarını engellemektedir.

Mânilerde ve “Armutumu Dişledim” türküsünde görülen enişte- baldız enestinde de, tercihli kayınbirader-yenge enestinde olduğu gibi, kadının enest eğilimi göstermesi, enesti isteyen tarafın erkek olduğunu öne süren feministlerin

düşüncelerinin sorgulanmasını sağlamaktadır. Erkek egemen düzende ikincil konuma yerleştirilerek nesneleştirilen kadın söz konusu iki ensest türünde de özne konumundadır. Nitekim âşık tarzı destanlardaki kayınbirader-yenge ensestinde kadının düşüncelerine ve duygularına daha az yer verilse de mânilerde baldızın ensest eğilimi açıkça dışa vurularak sergilenmektedir.

Bu çalışma, karşılaştırma yoluyla incelenen halk masallarında, halk hikâyelerinde, âşık tarzı destanlar, türküler, ağıtlar ile mânilerde ortaya çıkan ve halk edebiyatı alanında daha önce incelenmemiş olan ensest temasını ele alıp açımlyarak Türkiye'deki ensest olgusunun ve buna bağılı olarak ensestin algılanış biçimlerinin halk anlatılarında karşımıza çıkan ensest türleri üzerinden değerlendirilerek sorgulanabileceğini göstermiştir.

SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA

- Abalı, Nefise. “Türk Halk Hikâyelerinde ‘İlk Görüşte Aşk’ Motifi, Ensest Yasağı ve Egzogami”. *Millî Folklor*, 83 (Güz 2009). 97-102.
- Akan, Hamit. “Sivasda Yenge için Kardeşini İple Boğan Kardeş Katili’nin Destanı”. Samsun: 1959.
- “Allı Gelinim”. 02 Ağustos 2011.
<<http://www.ibrahimethemyagci.com/icerik.php?cid=25>>
- Alptekin, Ali Berat. *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- . “Elif ile Yaralı Mahmut Hikâyesi”. *Türk Folkloru Araştırmaları*. Ankara: 1982. 21-46.
- Arens, W. *The Original Sin- Incest and Its Meaning*. New York: Oxford University Press, 1986.
- “Armudumu Dişledim”. 02 Ağustos 2011.
<<http://www.trtnotaarsivi.com/arsiv/thm/2001-3000/02019.gif>>
- Arzu ile Kamber*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, 1946.
- Âşık İbrahim. “Merzifon’da Öz Geline Göz Koyupta Asker Evlâdını Öldüren Katil Babanın Destanı”. Yıldızeli Nallı Köyü: 1969.
- Ataşalan, Zeynel Abidin. “Tevrat, İnciller ve Kuran-ı Kerim’e Göre Aile”. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2008.
- Aydın, Hilal. “Ataerkil Konumdaki Kadın Konumu Açısından Ağıt Geleneğine Bir Bakış”. *Millî Folklor*, 18 (2006). 108-113.
- Balaman, Ali Rıza. *Evlilik Akrabalık Türleri (Sosyal Antropolojik Yaklaşım)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

- Başgöz, İlhan. “Mânilerimizin Başlıca Temelleri”. *Folklor Yazıları*. İstanbul: Adam Yayınları, 1986. 230-241.
- . “Ağıt, Sosyal Tarih ve Etnografya”. *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Müzelenmesi Sempozyum Bildirileri*. Haz. M. Öcal Oğuz, Tuba Saltık Özkan. Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayınları, 2004. 15-30.
- Bayraktar, Nesrin. “Kavram ve Anlam Boyutunda Al, Kırmızı ve Kızıl”. *International Journal of Central Asian Studies*, Vol.10, No.1 (2005). 145-165.
- Bitiş, İbrahim. “Adanalı Baba Katili Nejla Tütünün Destanı”. Samsun: 1967.
- Boratav, Pertev Naili. *Masallar 1- Uçar Leyli*. Yayına Hazırlayan: Muhsine Helimoğlu Yavuz. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2001.
- . *Az Gittik Uz Gittik*. Ankara: İmge Yayınları, 2008.
- . *Zaman Zaman İçinde*. İstanbul: Adam Yayınları, 1998
- Burton, V. Roger. “Folk Theory and Incest Taboo”. *Ethos*, Vol. 1, No. 4 (Winter, 1973). 504-516
- Chodorow, Nancy. “Oedipal Resolution and Adolescent Replay”. *The Reproduction of Mothering*. California: University of California Press, 1978. 130-140.
- Çobanoğlu, Özkul. *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Çoruhlu, Yaşar. “Türk Mitolojisinde Renkler ve Sayılar”. *Türk Mitolojisinin Anahatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002. 181-205.
- Dede Korkut Oğuznameleri*. Haz. Semih Tezcan-Hendrik Boeschoten. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2005.
- Donovan, Josephine. *Feminist Teori*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Dorson, Richard. “Psikanalitik Kuram”. *Günümüz Folklor Kuramları*. Çev. Selcan Gürçayır ve Yeliz Özay. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2006.
- Duran, Mustafa. “Adana’da Metres Olarak Kullanmak İsteyen Babasını Hiç Acımadan Tabanca ile Vuran Necla’nın Destanı”. 1970.
- Elçin, Şükrü. *Türkiye Türkçesinde Ağıtlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

- . *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Emiroğlu, Kudret ve Suavi Aydın. *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003. 263-4.
- Estés, Clarissa P. *Kurtlarla Koşan Kadınlar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. Çev. K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984.
- . *Cinsiyet Üzerine*. Çev. A. Avni Öneş. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- . “Rüyalar Üzerine On Konferans”. *Rüyalar Üzerine İki Deneme*. Çev. İbrahim Türek. İstanbul: Varlık Yayınları, 1965.
- Fordham, Frida. *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Say Yayınları, 1983.
- Garip Kaymak (Çorumlu Halk Şairi). “Geline Göz Diken Babanın Destanı”. Eskişehir: 1961.
- Geçtan, Engin. “Carl Gustav Jung ve Analitik Psikoloji”. *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- Güvenç, Bozkurt. “Sosyal Değişme Sürecinde Aile, Akrabalık ve Soy İlişkileri”. *Türkiye’de Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşımlar ve Yöntemler*. Der. Karabaş, Seyfi ve Yaşar Yeşilçay. Ankara: ODTÜ Türk Halk Bilimi Topluluğu Yayınları, 1977. 165-170.
- Gökdemir, Gönül. “1950- 1975 Yıllarında Âşık Destanlarında ‘Namus’ Kavramı”. *Millî Folklor*, 64 (2004). 52-66.
- Göksu, M. Hasan. *Mânilerimiz*. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1970.
- Günay, Umay. *Elazığ Masalları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1975.
- Görkem, İsmail. “I. Güzel Ahmet Hikâyesi”. *Halk Hikâyesi Araştırmaları: Çukurovalı Aşık Mustafa Köse ve Hikaye Repertuarı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000. 163-94.
- Gürol, Ender. *Analitik Psikoloji ve C. G. Jung*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1991.
- Haviland, William A. *Kültürel Antropoloji*. Çev. İnan Deniz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002. 263-341.
- Herman, Judith with Lisa Hirshman. “Father-Daughter Incest”. *Signs*, Vol. 2, no. 4 (Summer, 1977). 735-756.
- . “Cinderella or Saint Dymphna”. *Father-Daughter Incest*. USA: Harvard University Press, 1981. 1-4.

- Humm, Maggie. *Feminist Edebiyat Eleştirisi*. Haz. Gönül Bakay. Çev. Aylin Ecdaroğlu ve diğer. İstanbul: Say Yayınları, 1994. 167-191.
- İlin, M. ve E. Segal. *İnsan, Nasıl İnsan Oldu?*. Çev. Ahmet Zekerya. İstanbul: Say Yayınları, 1993.
- İlkkaracan, Pınar. “Giriş: Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik”. *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*. Der. Pınar İlkkaracan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003. 11-32.
- . “Çocuklara Yönelik Cinsel Taciz”. *Sıcak Yuva Masalı - Aile İçi Şiddet ve Cinsel Taciz*. İstanbul: Metis Yayınları, 1996. 111-130.
- İnan, Abdülkadir. “Türk Düğünlerinde Exogamie İzleri”. *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1968. 341-9.
- Johnson, Allen and Douglas Price-Williams. *Oedipus Ubiquitous: The Family Complex in World Folk Literature*. California: Stanford University Press, 1996.
- Jung, Carl Gustav. *Dört Arketip*. Çev. Zehra Aksu Yilmazer. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- . *İnsan ve Sembolleri*. Çev. Ali Nihat Babaoğlu. İstanbul: Okuyanlar Yayınları, 2007.
- . *İnsan Ruhuna Yöneliş*. Çev. Engin Büyükinal. İstanbul: Say Yayınları, 2004.
- Jung'dan Seçme Yazılar*. Der. Anthony Storr. Çev. Dost Yayıncılık. Ankara: Dost Yayınları, 2006.
- Karabaş, Seyfi. *Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. “Ensest Tabusu ve Egzogami Kuralının Kur'an'daki Yansımaları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi III* (2003-sayı 1). 5-15.
- . “Kur'an'ın İffet Anlayışı”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi III* (2003-sayı 4). 5-25.
- Kurt, Muzaffer. “Lâdikte Karısına Göz Dikip Kardeşinin Karnını Bıçakla Boy Boya Yaran Katilin Destanı”. Samsun: 1960.
- Köksal, Asım. “Âdem Aleyhisselâmın Hz. Havva'dan Doğan Çocukları”. *Büyük Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Köksal Yayıncılık, 2005. 71-76.
- Köse, Nerin. “Ensest Evliliğin Türk Halk Hikayelerindeki İzleri”. *Tarih İncelemeleri Dergisi XI* (1996). 147-161.

- Kottak, Conrad Phillip. *Antropoloji: İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*. Çev. Balkı Aydın Şafak ve diğer. Ankara: Ütopya Yayınları, 2002.
- Mâniler*. Der. Mahmut Yurter. İstanbul: Tarih Konuşuyor Yayını, 1958.
- McLennan, John and D. McL. “The Origin of Exogamy”. *The English Historical Review*, Vol. 3, No. 9 (Jan.,1888). 94-104.
- Mernessi, Fatma. “İslâmda Aktif Kadın Cinselliği Anlayışı”. *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*. Der. Pınar İlkaracan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003. 33-53.
- Mitchell, Juliet. “Kutsal Aile ve Dişilik”. *Psikanaliz ve Feminizm*. Çev. Ayşe Kurtulmuş. İstanbul: Yaprak Yayınları 1984. 435-472.
- Oktürk, Şerif. *Türk Mânileri Antolojisi*. İstanbul: Kastaş Yayınları, 1985.
- Öğüt, Hande. “Edebiyattan Beyazperdeye Koyu Kırmızı Bir Tabu”. *Varlık Dergisi*, 1184 (Mayıs 2006). 26-37.
- Ölçer, Evrim. *Masal Mekânında Kadın Olmak*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2006.
- Özdemir, Ahmet Z. *Öyküleriyle Ağıtlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994.
- . “Ağıt Toplum”. *Folklor/ Edebiyat 2* (Şubat 1995). 101-09.
- Öztürk, Ali Osman. *Türkü Yazıları*. Ankara: Milli Folklor Yayınları, 1995.
- Radloff, Wilhelm ve Ignaz Kúnos. *Proben: der Volks Literatur der türkischen Stämme VIII*. Haz. Saim Sakaoğlu ve Metin Ergun. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Raglan, Lord. “Incest and Egzogami”. *The Journal of the Royal Anthropological of Great Britain and Ireland*, Vol. 3 (Jan.- Jun., 1931). 167-180.
- Salman, Ebru. *Uşaklıgil ve Atılgan’ın Romanlarında Ensest Motifleri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Sakaoğlu, Saim. *Gümüşhane ve Bayburt Masalları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- . ve Ali Berat Alptekin. “Şah İsmail”. *Behçet Mahir’in Hikâyeleri 1*. 164-220.
- . “Masallarda Taş Kesilmeler”. *Anadolu Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu*. Ankara: Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1980. 46-48.
- Seyidoğlu, Bilge. *Erzurum Masalları*. Erzurum: Erzurum Kitaplığı, 1996.

- Schwab, Gustav. "Oidipus Efsanesi". *Klasik Yunan Mitolojisinin En Güzel Efsaneleri I*. Çev. Devrim Doğan Yüzer. İstanbul: İlya Yayınevi, 2004. 255-77.
- Şimşek, Esmâ. *Yukarıçukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması*. Cilt 1-2. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Tannahill, Reay. *Tarihte Cinsellik*. Çev. Sinem Gül. Ankara: Dost Yayınları, 2003.
- Tezcan, Mahmut. "Eski Türk Ailesi". *Türk Ailesi Antropolojisi*. Ankara: İmge Yayınları, 2000. 13-32.
- The Dictionary of Anthropology*. Ed. Thomas Barfield. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Turhan, Salih, Kubilay Dökmetaş ve Levent Çelik. *Notalarıyla Türkülerimiz ve Hikâyeleri*. Ankara: 1996.
- Türkiye'de Ensest Sorununu Anlamak*. Haz. Alanur Çavlin-Bozbeyoğlu. Ankara: 2009.
- Türkiye'de 2004 Yılında Yaşayan Halk İnanışları: Nesnelere ve Uygulamalar*. Haz. Öcal Oğuz ve Zeliha Oral. Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayınları, 2004.
- Türköne, Mualla. *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü*. Ankara: Ark Yayınevi, 1995.
- Yağmurdereli, Nesip. *Mânilerimiz*. İstanbul: Dizerkonca Matbaası, 1963
- Yardımcı, Mehmet. *Yaşayan Malatya Masalları: Metinler ve İncelemeler*. Malatya: İnönü Üniversitesi Vakfı, 1996.
- Welldon, Estella V. *Anne: Melek mi, Yosma mı?* Çev. Can Kurultay ve Semra Kunt Akbaş. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Kuran-ı Kerim Türkçe Meali*. İstanbul: İstanbul Dağıtım A.Ş., 2002.

Öz Geçmiş

Nefise Abalı, 1985 yılında İzmir’de doğdu. 2003 yılında İzmir Kız Lisesi’ni bitirdikten sonra aynı yıl Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü’ne girdi. 2007 yılında bu bölümden mezun olarak Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı’nda yüksek lisansa başladı.

Sabahattin Eyüboğlu Öykü Yarışması’nda 2004 yılında üçüncülük, 2005 yılında birincilik ödülü aldı. 2006 yılında Ankara Üniversitesi 60. Yıl Yazı ve Şiir Yarışması Kısa Öykü dalında birinci oldu. Hakemli dergilerden *Millî Folklor*’de 2008 yılında “Zincir Mektupların Jung’un Bilinçdışının Dinsel İşlevi ve Arketipleriyle Okunması” ve 2009 yılında “Türk Halk Hikâyelerinde ‘İlk Görüşte Aşk’ Motifi, Ensest Yasağı ve Egzogami” başlıklı makaleleri yayımlandı.

