

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI BİLİM DALI



IGNÁCZ KÚNOS MASAL DERLEMESİNDE KIYAFETİN
NARATİF BOYUTU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SEVGİ SENDİNÇ

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Meral OZAN

BOLU, ŞUBAT 2022

KABUL VE ONAY SAYFASI

Sevgi SENDİNÇ tarafından hazırlanan “IGNÁCZ KÚNOS MASAL DERLEMESİNDE KIYAFETİN NARATİF BOYUTU” adlı tez çalışması jürimiz tarafından Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olarak oy birliği/ oy çokluğuyla kabul edilmiştir. 01.02.2022

Jüri Üyeleri

İmza

Danışman
Prof. Dr. Meral OZAN
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Zuhall GÜLER
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Özlern DEMREN
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. İbrahim KÜRTÜL
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir,

aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Teze ilişkin 28/12/2021 tarihinde Turnitin adlı intihal tespit programından enstitü müdürlüğünce belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan benzerlik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 21 olarak tespit edilmiştir.

.....
SEVGİ SENDİNÇ

ÖZET

IGNÁCZ KÚNOS MASAL DERLEMESİNDE KIYAFETİN NARATİF BOYUTU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SEVGİ SENDİNÇ

BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI BİLİM DALI

(TEZ DANIŞMANI: PROF. DR. MERAL OZAN)

BOLU, ŞUBAT-2022

XI + 135

Masallar, var olduğu toplumlarda, büyüdü dünyasıyla, tüm okuyucularını derinden etkileyen halk anlatılarıdır. Kahramanlardan mekânlara, eşyalardan kıyafetlere birçok ögenin birbiriyle olan uyumu, masalların kendine has dünyasını mükemmel kılar. Masalları anlayabilmek ve anlatabilmek için, onu oluşturan bu ögeler üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmada ise Macar Türkolog Ignác Kúnos tarafından derlenen halk masallarında geçen kıyafetler, naratif açıdan analiz edilmiştir. Kıyafetler, yer aldığı masalların gizli iletilerini içeren, analiz edildiğinde, masallar içerisindeki halk kültürünün yansımalarını açığa çıkaran önemli unsurlardandır. Bu tez çalışmasında da kıyafetler analiz edilerek, bu iletiler ve üstlendikleri işlevler açıklanmaya çalışılmıştır. Yapılan bu çalışma için, Meral Ozan tarafından 2018 yılında hazırlanmış olan “Ocaktan Gelen Haber (1887 ve 1889 Tarihli Ignác Kúnos Derlemesi Török Népmesék)” isimli yayın kaynak eser olarak ele alınmış ve içerisindeki 98 adet masal, içerdikleri kıyafetler açısından incelenmiştir. Naratif boyutuyla analiz edilen kıyafet unsurunun, masallar ve iletileri için oldukça önemli olduğu tespit edilmiştir.

ANAHTAR KELİMELEER: Masal, Ignác Kúnos, Kıyafet, Naratif Metin

ABSTRACT

**NARRATIVE DIMENSION OF CLOTHES IN IGNÁ CZ KÚ NOS FOLK
TALE COLLECTION
MASTER THESIS
SEVGİ SENDİ NÇ
BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSITY
INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES
DEPARTMENT OF TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE
(SUPERVISOR: PROF. DR. MERAL OZAN)
BOLU, FEBRUARY-2022**

XI + 135

Tales are folk narratives that deeply affect all readers with their magical world in the societies in which they exist. The harmony of many elements, from heroes to places, from goods to clothes, makes the unique world of tales perfect. In order to understand and tell tales, various studies are carried out on these elements that make up them. Clothes are one of the important elements that contain the hidden messages of the tales in which they are included, and when analyzed, reveal the reflections of the folk culture in the tales. In this thesis, clothes were analyzed and these messages and the functions they assumed were tried to be explained. For this study, the publication named "Ocaktan Gelen Haber (Igná cz Kú nos Compilation Tö rö k Nö pmesé k, 1887 and 1889 Dates)" prepared by Meral Ozan in 2018 was considered as a source work and 98 tales in it were examined in terms of the clothes they contain. It has been determined that the item of clothing, which is analyzed with its narrative dimension, is very important for tales and their messages.

KEYWORDS: Tales, Igná cz Kú nos, Clothing, Narrative Passage

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY SAYFASI	iii
ETİK BEYAN.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
TABLO LİSTESİ	ix
KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ	x
TEŞEKKÜR	xi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	3
1. KİYAFET ÜZERİNE	3
1.1 Kıyafetin İşlevleri.....	5
1.2 Dünyada Kıyafetin Gelişimi.....	6
1.3 Türklerde Kıyafetin Gelişimi	8
1.3.1 Eski Türklerde Kıyafet.....	9
1.3.2 Osmanlı Devleti’nde Kıyafet	11
1.3.3 Cumhuriyet Dönemi’nde Kıyafet	12
1.4 Türklerde Kullanılan Kıyafet Çeşitleri.....	13
1.5 Türkiye’de Kıyafet Üzerine Yapılan Çalışmalar.....	14
İKİNCİ BÖLÜM	18
2. MASAL ÜZERİNE	18
2.1 Masalların İşlevleri ve Özellikleri	21
2.2 Türk Masalları Dünyasında Meraklı Bir Macar: Ignác Kúnos.....	24
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	26
3. MASAL KİYAFETLERİNİN DERİN BOYUTLARI.....	26
3.1 Bedene Giyilen Kıyafetler	30
3.1.1 Urba / Ruba	32
3.1.2 Esbab (Esvap)	39
3.1.3 Ferece (Ferace)	40
3.1.4 Gömlek.....	43
3.1.5 Çamaşır	46
3.1.6 Tulum.....	47
3.1.7 Cübbe	48
3.1.8 Kefin (Kefen).....	50
3.1.9 Kürk	50
3.1.10 Çakşır	52
3.1.11 Çarşaf.....	53

3.1.12	Fistan.....	55
3.1.13	Hırka	56
3.1.14	Kap.....	57
3.1.15	Diğerleri	58
3.2	Başa Giyilen veya Bağlanan Kıyafet Parçaları	62
3.2.1	İşkembe.....	63
3.2.2	Nikab (Nikap)	65
3.2.3	Duvak.....	67
3.2.4	Fes.....	68
3.2.5	Külâh.....	70
3.2.6	Örtü	71
3.2.7	Sarık.....	72
3.2.8	Yemeni.....	73
3.2.9	Kalpâk.....	76
3.2.10	Kavuk.....	78
3.2.11	Yaşmak	79
3.2.12	Yüzlük.....	80
3.3	Ayağa Giyilen Kıyafetler	81
3.3.1	Nalın.....	83
3.3.2	Çarık.....	85
3.3.3	Pabuç.....	87
3.3.4	Ayakkabı.....	89
3.3.5	Kundura	90
3.3.6	Mehmuz (Mahmuz)	90
3.4	Aksesuarlar	91
3.4.1	Kılınç (Kılıç).....	92
3.4.2	Hançer.....	94
3.4.3	Bel.....	96
3.4.4	Deynek (Değnek).....	98
3.4.5	Pıçak (Bıçak).....	99
3.4.6	Çevre.....	100
3.4.7	Tespîh.....	102
3.4.8	Balta	104
3.4.9	Şal	104
3.4.10	Asa	106
3.4.11	Kın	107
3.4.12	Mendil.....	107
3.4.13	Tulum.....	109
3.4.14	Çanta	109
3.4.15	Kama	110
3.4.16	Kuşak	110
3.5	Takılar	112
3.5.1	Baş ve Çevresine Takılan Takılar	113
3.5.2	El ve Çevresine Takılan Takılar	117
3.5.3	Bel ve Çevresine Takılan Takılar	121
SONUÇ.....		124
KAYNAKLAR		130
EKLER.....		135
EK 1: 135		

TABLO LİSTESİ

Sayfa

Tablo.1. İncelenen Masal Metinleri.....	26
Tablo.2. Ek 1	135



KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ

‘...’	: Vurgu, dikkat çekme
“...”	: Alıntı
[...]	: Atlanılan satır/ifade
BAİBÜ	: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
MÖ	: Milattan önce
MS	: Milattan sonra
S.	: Sayfa
TDK	: Türk Dil Kurumu
Vb	: Ve benzeri
Vd	: Ve diğerleri
Yy	: Yüzyıl

TEŞEKKÜR

Ignác Kúnos Masal Derlemesinde Kıyafetin Naratif Boyutu isimli bu çalışmada en büyük teşekkür, şüphesiz ki saygıdeğer danışmanım Prof. Dr. Meral Ozan'a aittir. Ozan, lisansüstü eğitime başladığım dönemden itibaren, bana her zaman destek olmuş, engin tecrübesi ve bilgileriyle ufkumu açmış, öğrettiği farklı yöntemlerle adeta farklı bir kapı açmış biri olarak, öğrenci için bulunmaz bir hazine değerindedir. Bu çalışmada da başından sonuna kadar fikirlerini benden esirgemediği, gecesiyle gündüzüyle bu çalışma için zaman ayırıp bana doğru yolu ve yöntemi gösterdiği için, sağladığı tüm katkılardan dolayı sevgili danışmanım Prof. Dr. Meral Ozan'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca tüm eğitim hayatım boyunca maddi manevi, tüm destekleriyle ellerini sırtımdan ayırmayan, bu çalışma için de vazgeçmeyip daima sonuca ulaşmaya dair öğütleriyle beni hırslandıran canım annem Sevim ve canım babam Bünyamin Temizel ile birlikte sürekli desteklerinden dolayı kız kardeşlerim Selvi ve Sedef Temizel'e ve evlendikten sonra da eğitim hayatımı destekleyerek, bu çalışmanın tamamlanması için benden hiçbir şeyi esirgemeyip daima yanımda olan canım eşim Ogün Sendinç'e sonsuz şükranlarımı sunarım.

Tıpkı masallardaki gibi, gökten üç elma düşer; biri bana, biri danışmanıma ve biri de aileme.

GİRİŞ

Masallar, gerek Türk toplumunda gerekse yabancı toplumlarda, pek çok işlev yüklenerek yüzyıllar boyunca insanla birlikte, değişen ve gelişen bir tür olmuştur. Kúnos da masalın kıymetinin farkında olarak, özellikle Anadolu camiasında, çok sayıda masal derleyerek çeşitli çalışmalar ortaya koyar. Kúnos'un hazırlamış olduğu bu çalışmalar, şüphesiz ki pek çok araştırmacının dikkatini çekmiş ve üzerlerinde inceleme yapmalarına olanak sağlamıştır.

Şimdiye kadar, genel olarak masal kavramının üzerinde çok sayıda çalışma yapıldığını söylemek mümkündür. Masallar birçok açıdan ele alındığı gibi, masalı oluşturan her unsur da yıllardır çeşitli araştırmacılarla analiz edilmektedir. Ancak yapılan araştırmalar sonucunda, masal ve kıyafet unsurlarının birlikte ele alındığı ya da çeşitli açılardan analiz edildiği tezler tespit edilmemiştir, özellikle Kúnos masal metinleri üzerinde bir incelemeye rastlanılmamıştır. Şimdiye dek böyle bir çalışmanın olmaması, bu çalışmanın hazırlanması için teşvik edici olmuştur.

Bu tezle yapılmak istenen, içerisinde halk kültüründen birçok öge barındıran bu halk masallarını, kıyafet unsurunu temel alarak analiz etmek ve kelimelerin arkasındaki gizli mesajları açığa çıkarmaktır. Masalları yalnızca bir 'anlatı' türü olarak görmeyip, onların Türk halk geçmişinin kara kutularından biri olduğunun bilinciyle, içerisindeki kıyafet unsurunu incelemek temel amacımız olmuştur.

1885-1895 yılları arasında Anadolu'da, halk masalları derleme çalışmaları yapan Macar Türkolog Ignác Kúnos'un hazırladığı külliyatındaki masallarda geçen kıyafetlerin naratif açıdan analiz edilmesi, bu çalışmanın başlıca konusudur. Bu çalışmada Meral Ozan tarafından 2018 yılında hazırlanmış olan "Ocaktan Gelen Haber (1887 ve 1889 Tarihli Ignác Kúnos Derlemesi Török Népmesék)" isimli yayın kaynak eser olarak alınmıştır. Eserde yer alan 98 adet masal incelenerek, masallarda yer alan kıyafetler analiz edilmiştir.

Hazırlanan bu çalışmada yöntem olarak, Hermeneutik yöntem tercih edilmiştir. Hermeneutik yöntem temel alınarak, metin merkezli ve bağlam merkezli analitik çalışma yapılmıştır. Bu bağlamda masalda yer alan kıyafetlerin işlevleri üzerinde durulmuş ve bu amaçla metnin içkin yapısında derin okuma

gerçekleştirilmiştir. Teknik olarak ise, çalışmada tespit edilen kıyafetler makro felsefeden mikro felsefeye doğru sıralanarak eleştirel yaklaşımla incelenmiştir.

Çalışmanın birinci bölümü kıyafet üzerine ayrılmıştır. Kıyafete dair tanımlamalar, kıyafetlerin yüklendiği işlevler, kıyafetin dünyada ve Türkiye’deki gelişimi, Türklerin kullandığı kıyafet çeşitleri gibi alt başlıklar altında genel bir açıklama yapılarak, Türkiye’de kıyafetle ilgili hazırlanan çalışmalar (yüksek lisans ve doktora tezleri) listelenmiştir.

Tezin ikinci bölümü ise masal üzerine ayrılmıştır. Masal üzerine çeşitli sözlük ve araştırmacılar tarafından yapılan tanımlar, masalların işlevleri ve özellikleri gibi alt başlıklar altında genel bilgiler verilmiştir. Ayrıca bir alt başlık da Kúnos’a ayrılarak, hayatı ve masal camiamıza yaptığı katkılar üzerine bilgiler sunulmuştur.

Üçüncü bölümde, masallardaki kıyafetlerin analizine ayrılmıştır. Toplam 98 adet masalın 93’ünde çeşitli kıyafetler tespit edilmiştir. Bu kıyafetler, ‘bedene giyilen, başa giyilen veya bağlanan, ayağa giyilen’ kıyafetler olarak, alt başlıklar halinde analiz edilmiştir. Ayrıca kıyafetlerin bir bütün olmasını sağlayan aksesuar ve takılar da ayrı başlıklar halinde incelenmiştir. İncelenen masallarda tespit edilen tüm kıyafet, aksesuar ve takılar, analiz edilerek işlevleri tespit edilmiş ve bu işlevler vasıtasıyla kıyafetlerin naratif boyutu aktarılacak istenmiştir.

Hazırlanan bu çalışmanın son bölümünde ise, kıyafet üzerine yapılan analizler değerlendirilmiş olup, elde edilen tespitler öncülüğünde ulaşılan sonuçlar kısaca ifade edilmiştir.

Çalışmanın ekler bölümünde, incelenen masallarda tespit edilen kıyafet işlevleri, kıyafet isimleriyle birlikte çoktan aza sıralanarak, tablo haline getirilip verilmiştir.

Kaynakça bölümünde ise, konuyla ilgili faydalanılan birçok eser sıralanmıştır.

Tüm bu hususlar çerçevesinde, Ignác Kúnos tarafından derlenen halk masallarındaki kıyafet ögesi naratif boyutuyla analiz edilerek, açıklanmaya çalışılmıştır. Hazırlanan bu çalışmada, Kúnos-masal-kıyafet unsurlarının bir araya getirilmesiyle yapılacak olan çalışmalara katkı sağlamak amaçlanmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. KIYAFET ÜZERİNE

Kıyafet kavramı, insanlığın var oluşuna kadar dayandırılabilen, çok eski bir kavramdır. Çünkü çıplak vücudunu kapatmayla ilgilenen tek canlı insandır. İnsanların doğdukları gün, örtüldükleri kundakla başlayıp öldükleri gün, kefenle biten bu örtünme macerasında, kıyafete duydukları ihtiyaç her geçen gün artmış ve böylelikle insanlar kıyafeti şekillendirmişlerdir. İnsanların en temel ihtiyacı olan kıyafetin ne olduğu, kökeni, nereden çıktığı, değişimi ve dönüşümü her daim merak konusu olmuştur. Bu da çeşitli araştırmalara ve kıyafetin çeşitli tanımlarının yapılmasına gerekçe olur.

Kıyafet kelimesiyle ilgili İslam Ansiklopedisi'nde (1977) verilen tanım şöyledir:

“Kıyafet, kiyâfa. ‘Takip etmek, iz takip etmek, peşi sıra gitmek’ manasına gelen k-v-f (فوق) kökünün birinci vezninin bir mastarıdır. Bu köke, Kur’an’da yalnız XVII, 39 (Bayzâvî)’da, bir kırâat şekli olarak, rastlanılır; fakat aynı mânaya gelen, yakın k-v-f kökü beş defa geçer. Eski Arabistan’da, ıstılah olarak, kâ’if yalnız yerdeki izleri takip eden ve bundan manalar çıkaran kimseyi değil aynı zamanda mesleği ferdler arasında benzerliklere, bilhassa ayaklardaki benzerliklere istinâden, akrabalık derecesini tespit etmekten ibâret olan kimseleri ifade için kullanılmakta idi.” (İslam Ansiklopedisi, 1977: 775-776)

Kıyafet konusunda Bozkurt (2002) şu tanımı yapar:

“Kıyafet kelimesi Arapçadan Türkçeye alınmış bir kelimedir. Arapça ‘kiyâfe’ sözlükte mastar olarak ‘birinin peşinden gitme, çocuğun fizikî özelliklerine bakarak nesebini tespit etme’ gibi anlamlara gelir. Giyim kuşama da hem insanın kişiliğini yansıtmaya hem de geleneğin takip edildiğini göstermesi açısından kıyafet denilmiştir.” (Bozkurt, 2002: 508)

Çelebioğlu (1979: 305) ise kıyafetin Arapça kökenli olduğu üzerinde dururken, Türkçedeki kullanımı açısından kelimenin Farsçaya dayandığı görüşünü savunmaktadır.

Kıyafet kelimesinin çeşitli sözlüklerde ne anlama geldiğiyle ilgili bir tarama yapıldığında, karşımıza şu tanımlar çıkmaktadır:

Güncel Türkçe Sözlük¹ kıyafeti “giysi” ve “resmî giysi” olarak iki açıdan ele alır. Parlatır’ın Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 904); “kılık, dış görünüş, heyet, suret; bir kimsenin giydiği elbise; insanın tabiatı, iç ve dış dünyası” anlamları yer almaktadır. Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü’nde (2000: 586) bulunan Osmanlıca Sözcükler Dizelgesi kısmında kıyafet kelimesinin Türkçe karşılığı olarak “düzgü, kılık, giyim” kavramları verilmiştir. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus’ta (2011: 255) kıyafeti, “haricî şekil, heyet, suret, kılık; bir adamın giydiği esvabın manzara-i umûmiyyesi” şeklinde açıklamıştır. Mustafa Nihat Özön hazırladığı Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük isimli eserde (1988: 416) kıyafeti, “kılık, bir şeyin dış görünüşü; bir kimsenin giydiklerinin tümü” olarak tanımlamıştır. Toparlı, Eyövge Yılmaz ve Yılmaz tarafından düzenlenen, James W. Redhouse’un hazırladığı Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye (2016: 220) isimli eserde kıyafet, “heyet, manzara, şekil, suret” olarak tanımlanmıştır. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini’nin (1971: 480) birinci cildinde kıyafet, “kılık” kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Muallim Naci’ye ait Lugat-i Naci’de (2009: 334) kıyafet “şekil, heyet, suret” kavramlarıyla tanımlanır.

Ahterî-yi Kebîr’de (2017: 797); “feraset ve kimsenin ardında olmak” ifadeleri geçer. Ali Nazîmâ ve Faik Reşad’ın birlikte hazırladıkları Mükemmel Osmanlı Lügati’nde (2018: 211); “kılık, manzara, hey’et” anlamlarıyla açıklanır. Mertol Tulum tarafından hazırlanan 17. Yüzyıl Türkçesi ve Söz Varlığı (2011: 1130) isimli eserde “kesim, tarz, kispet, kisvet, sîmâ, semt, üslub” ifadeleriyle kıyafetin tanımı yapılır. Lugat-ı Cudi (2006: 262) isimli sözlükte kıyafet “suret, şekil, kılık: kıyâfet-i ilmiyye” tanımıyla karşımıza çıkar. Mehmet Kanar’ın Farsça-Türkçe Sözlüğü’nde (2018: 933); kıyafe kelimesinin “kıyafet, görünüş, kılık, görünüm; yüz, sima, çehre” olarak anlamlandırıldığını görmekteyiz. Kıyafet kelimesi, Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü’nde (Derleme Sözlüğü)² yalnızca “kılık” ifadesiyle tanımlanırken, Kubbealtı Lugati³’nde; “iz sürmek; vücut yapısından soyunu anlamaya çalışmak; bir yer, meslek veya döneme has giyiniş

¹ Bkz: <https://sozluk.gov.tr/> ; 15.04.2020

² Bkz: <https://sozluk.gov.tr/> ; 15.04.2020

³ Bkz: <http://lugatim.com/s/KIY%C3%82FET> ; 15.04.2020

tarzı, kılık; üste giyilen şeylerin bütünü, elbise ve aksesuarı; görünüş, biçim, şekil” açıklamalarıyla ayrıntılı bir şekilde tanımlanır. Ferit Devellioğlu hazırladığı Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat’ta (1993) şu ifadelerle kıyafetin ayrıntılı tanımını yapar:

“Kılık, bir şeyin dış görünüşü; şekil, heyet, suret; bir kimsenin giyindiklerinin bütünü; ilm-i kıyâfet: insanın yüzünden ve dış görünüşünden iç vasıflarına, iç hayâtına dair ahkâm çıkarma bilgisi; tebdil-i kıyâfet: tanınmayacak kılığa girme” (Devellioğlu, 1993: 518)

Ayrıca incelenen Lehçet’ül Lugat, Mutçalının Arapça Sözlüğü, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Çiçeklerin Dili, Tarama Sözlüğü, Divan u Lügati’t Türk, Musiki Terimleri Sözlüğü, Nevai Okuma Sözlüğü, Burhanı Katı ve Eski Anadolu Türkçesi Sözlüğü’nde kıyafet kelimesinin tanımının yer almadığı görülmektedir.

1.1 Kıyafetin İşlevleri

İnsanlar, bilince ulaştığı andan itibaren içgüdüsel olarak mahremiyet kavramına ve bu mahremiyeti örtmeye, gizlemeye önem vermiştir. Bundan dolayıdır ki kıyafetler, insan hayatında önemli bir yere sahiptir. İlk olarak örtünme amacıyla kullanılsa da kıyafet, yıllar geçtikçe ve zaman değiştikçe farklı işlevler de kazanmıştır.

Kıyafetin kazandığı işlevlerle ilgili Köse (2018), hazırlamış olduğu tezinde düşüncelerini şöyle ifade eder:

“Kıyafeti sadece korunma ve estetik gibi belli ihtiyaçları gideren nesneler topluluğu olarak düşünmek doğru değildir. Kıyafetin doğru bir şekilde tanımlanabilmesi ve bir kavram olarak alanının doğru bir şekilde çizilebilmesi için onun temel niteliklerinin de ortaya konması gerekmektedir. Bize göre *koruyuculuk, millîlik, kültür taşıyıcılığı* ve *bir iletişim aracı olması* kıyafetin dört temel niteliğidir.” Köse (2018: 14)

Köse, kıyafetin en temel işlevinin koruyuculuk olduğunu ifade ederken, insanların doğanın zararlı etkilerine karşı bedenlerini kapatarak kendilerini koruduklarına inandıklarını söyler. Ayrıca kıyafetler, milletin kendilerine özgü estetik değerlerini bünyesinde barındırdığı için millî olmaları da kıyafetin temel işlevlerinden biridir. Kültür taşıyıcılığı konusunda ise, Nicklas-Pollen’e (2015) dayanarak kıyafetin kültürel bilginin taşıyıcılığı özelliği üzerinde durur (2018:

14). Kıyafetin iletişim aracı olması hususunda ise Kırkıncıoğlu'nun giysilere göstergebilimsel yaklaşımıyla, giysiyle sağlanan bir iletişim olduğu düşüncesine paralel olarak kıyafetlerin sembolik anlamları ifade etmesi bakımından önemini vurgular (2015: 35).

1.2 Dünyada Kıyafetin Gelişimi

İnsan var olduğu günden bugüne, kıyafeti temel ihtiyaçlarından biri olarak görmüştür. Kıyafet ve giyinme isteği ne zaman ortaya çıkmıştır? İnsanı kıyafete yani giyinmeye ne sevk etmiştir? Niçin örtünmeyi kendine bir ihtiyaç olarak görmüştür? Hangi kıyafetleri, neden kullanır? Bu tarz sorular, kıyafetin keşfinden son gelişimine kadar olan sürecin incelenmesini gerekli kılmış ve kıyafeti dününden bugününe anlamlandırmamızı sağlamıştır.

Kıyafetin yeryüzüne çıkış tarihiyle ilgili Köse (2018), Hogenbaum'un (2016) düşüncelerine yer vererek, giysilerin fosilleşmeden çürüdüğü için örtünmenin başladığı tarihin net olarak tespit edilemeyeceğini ancak çeşitli araştırmalar sonucunda giysilerin kökeninin 170 bin yıl öncesine dayandırılabilceğini ifade eder. Ertürk'e (2013: 3-6) göre ise giyinmenin ilk izleri Antik Mısır'da İlk Krallık Dönemi'nde (MÖ 2830-2530), Mezopotamya'da Sümerlerde, Antik Yunan'da Antik Roma'da ve Anadolu'da Çatalhöyük'te görülmektedir.

Kıyafetin Anadolu'daki varlığı araştırıldığında, Çatalhöyük Neolitik Kenti'nin ön plana çıktığını görmekteyiz. Gökçen (2006) bu konuda şu açıklamaları yapar:

“Anadolu'da ilk kıyafet kullanımının Neolitik Dönem'de başladığı, Çatalhöyük'te açığa çıkarılan duvar boyaları ile kanıtlanmıştır. Figürlerin leopar desenli eteklerle tasvir edildiği görülmektedir. Çatalhöyük'ten bir figürün üzerinde ise kısa bir etek ve leopar desenli bir üst giysisi görülmektedir.” (Gökçen, 2006: 12)

Ayrıca Karaoğlu (2017: 104), Gönül'ün (1966) yapmış olduğu tespite dayanarak MÖ 3000 öncesinde herhangi bir buluntuya rastlanılmaması dolayısıyla, dokumacılığın Anadolu'da ortaya çıktığını ifade eder. Köse (2018) ise, Karaoğlu'nun tespitlerini temel alarak giyim kuşamla ilgili en eski arkeolojik

veriler olarak şu materyalleri sıralar ve kıyafet tarihinde Anadolu'nun yeriyle ilgili düşüncelerin netleşmesini sağlar:

“Çatalhöyük'te bulunan ve MÖ 6000'e tarihlendirilen dokuma ve iplikler, Çayönü'nde bulunan ve MÖ 7000'e tarihlendirilen keten dokuma, Kuruçah Höyüğü'nde bulunan ve MÖ 4000'e tarihlendirilen kefen parçası, Çorum Resuloğlu'ndan çıkarılan Eski Tunç Çağı mezarlarındaki kumaş parçaları” (Köse, 2018: 17)

Görüldüğü üzere, ortaya çıkış tarihi net olarak bilinmese de kıyafetler oldukça eski çağlardan çıkıp günümüze kadar hızlı bir değişim ve gelişim göstermiştir. Coğrafi göçler, insanlık keşifleri, medeniyetin ilerlemesi, dokumanın keşfedilmesi ve geliştirilmesiyle giyim kuşam, ham maddesini hayvan derisi ve kürkünden çeşitli kumaşlara evrilmiştir. Ve o kumaşlardan kalan parçalar yüzyıllardan sonra kıyafetin gelişimini anlamamızda yol gösterici olmuşlardır.

Kıyafet başrol olduğu bu gelişim sürecinde, dünyanın her bölgesinde aynı şekilde ilerleme kaydetmez. Dünyadaki her kıtanın, her bölgenin coğrafi şartları, iklim koşulları, yaşam düzeni aynı değildir. Bu nedenle kıyafetin kullanım süresine dair tespitlerin dışında bir de kullanım şekilleriyle ilgili yapılan sınıflandırmalar mevcuttur.

Danışmend'e (1966: 123) göre uzmanlar insanlığı kıyafet bakımından “*T biçimi giyinenler, peştemallılar, toga/ihram giyenler ve dikişli elbise giyenler*” olmak üzere dörde ayırır. Bu dört grupta en ilkel kabilelerde tercih edilen giyim tipi T biçimidir. Giysi, bacakların arasından geçirilip beldeki kuşağa bağlanan bir bez parçasından ibarettir. Peştamallılar ise Malezyalılar tarafından kullanılan giyim şeklidir. Dikişsiz, tek parça kumaşın vücuda sarılmasından ibaret olan toga/ihram günümüzde Kuzey Afrika'da yaygındır. Ceket ve pantolondan oluşan ve en gelişmiş giyim şekli olan dikişli elbiseler ise Türkler tarafından kullanılmıştır.

Yapılan bu sınıflandırmadan da anlaşıldığı üzere, Türkler gelişmiş medeniyetlerini kıyafet kullanımında da göstermişlerdir. Her milletin kendine has oluşturduğu giyim kültürü, Türklerde en gelişmiş giyim tipiyle gerçekleştirilmiştir.

1.3 Türklerde Kıyafetin Gelişimi

Türk kültüründe kıyafet, en önemli kültürel unsurlardan biridir. Toplumun yaşadığı coğrafyaya, bağlı olduğu dini inanışa, geçim şekline göre şekillenir. Rengine, desenine, kullanılan kumaşa göre çeşitli isimler alır. Toplumdaki önemli kimliklerin statülerini, dilsiz bir şekilde ifade etmelerini sağlar. Kıyafet, aslında bir toplumun sözsüz, ortak bir dilidir.

Türklerin kıyafet çeşidi olarak ‘dikişli elbise’leri kullandığını söylemiştik. Köse’ye göre (2018: 19), Türk kıyafeti “ceket-pantolon tipi”, “bozkır tipi” gibi isimlerle de adlandırılır ve ceket, pantolon, çizme, başlık, kemerden oluşur. Yine Eberhard’ın (1942: 181) Türk kıyafetini “Doğu Asya elbisesi” olarak adlandırdığını ve “genellikle keçeden yapılan, yandan kapalı ve yakalı” olduğunu belirttiğini görmekteyiz.

Kafesoğlu’na (2007: 319) göre, ceket-pantolon tarzı giyinmek, Çin’de MÖ 4., Avrupa’da MS 5., Bizans’ta ise 6. yy.dan itibaren görülür ve bu giyim kuşam kültürünün yayılmasında Türklerin yaptığı askerî ıslahatlar etkilidir. Ögel (1978: 101) ise Çin kaynaklarında da bahsedildiği üzere, pantolon kültürü olmayan Çin’in Hunlarla karşılaştıktan sonra pantolon kullanımına geçtiğini ifade eder. Türklerin kültüründe var olan bu giyim kuşam şeklini tüm dünyaya yaymasıyla ilgili Köse (2018)’nin tespitleri şu şekildedir:

“Her ne kadar bugün Türkiye’de kabul gören çağdaş erkek giyimi olan ‘ceket-pantolon’ tipinin, 19. yy. Türk modernleşmesiyle birlikte Batı’dan alındığı ifade edilse de tarihimizin bilinen en eski devirlerine bakıldığında durumun tam tersi bir gelişim arz ettiği, Türk kıyafet kültürünün değişik milletlerin giyimleri üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Yani Türkler, en eski devirlerinde bile ceket, gömlek, pantolon ve çizme giymiş, kıyafet kültürünü korumayı bilmiş hatta başka milletlerin kıyafet kültürleri üzerinde etkili olmuşlardır. [...] O halde bugünkü modern giyimin bir Türk icadı olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Zira tarihî Türk erkek kıyafetlerinin en eski örneği olarak kabul edilen, MÖ 5. yüzyıla tarihlendirilen ve Türkoloji literatüründe “Altın Elbiseli Adam” olarak bilinen Esik kurganından çıkarılan elbise; ceket, pantolon, çorap, çizme, başlık ve kemerden oluşmaktadır. Ayrıca Altay’da Katanda kurganında bulunan gömlek, Pazırık kurganında bulunan önü kapalı gömlek, Noin-Ula kurganında bulunan keçe çoraplar, Afrasiyab sarayı duvar

süslemelerindeki tasvirler ve son olarak Turfan mezar buluntuları da bu fikri güçlendirmektedir.” (Köse, 2018: 20)

Tarihleri boyunca, dünyaya hükmetme gayesiyle doğusundan batısına, kuzeyinden güneyine dünyanın her noktasında bir etki bırakan Türklerin, giyim kuşam kültüründe etkili olmaları da kaçınılmazdır. Türklerin kendilerine has oluşturdıkları bu kültürün gelişim aşamaları ise dönemlerine göre incelenmiştir.

1.3.1 Eski Türklerde Kıyafet

‘Eski Türkler’ ifadesi söz konusu olduğunda, akla gelecek olan devletler, İslamiyet öncesi dönemde var olan Göktürk ve Uygur devletleri olacaktır. Tarihî özelliklerine bakıldığında, özellikle Göktürk halkının savaşçılık özellikleri dolayısıyla, oldukça hareketli bir yaşantıyla tarih sahnesinde var oldukları görülür. Ayrıca Göktürklerin göçebe bir toplum olduğu da bilinmektedir. Bu hareketlilik, göçebelik her ne kadar Uygurlar döneminde yok olmaya yüz tutsa da, kültürel etkilerin giyim ve kuşamda kendini göstermesi kaçınılmazdır. Örneğin, savaşçı olmalarından dolayı, kendilerini rahat hissedebilecekleri kıyafetleri tercih etmişlerdir. Göçebeliklerinden dolayı, hayvanlara özellikle de atlara verilen önem, kıyafetlerini de şekillendirmiştir. İslamiyet öncesi Türklerde, kıyafet yapımında kullanılan en önemli parçalar hayvan derileri ve kürkleri olmuştur.

Turan (2014), Türklerin giyimlerinde ilk olarak bitki yapraklarını, avcılık ve hayvancılığa geçişten sonra ise hayvan postlarını kullandıklarını ifade eder. Ayrıca dönemin giyim şeklini ayrıntılı bir şekilde açıklar:

“Giyilecek şeylere o dönem Türkçesinde ‘don’ deniliyordu. Bu da ‘iç don’ ve ‘dış don’ ya da ‘içlik’ ve ‘üstlük’ diye iki kısma ayrılıyordu. Çıplak vücuda çamaşır olarak giyilenlere ‘iç don (içlik)’, onların üstüne giyilenlere de ‘üstlük’ deniyordu. Genelde vücuda deriden yapılmış bir iç don ile kaftan denen bir üstlük, ayağa da çizme giyiliyordu. Ayağa giyilen çizme veya ayakkabıya o dönemde ‘etük’ deniliyordu. Bunlar uzun konçlu olup dizkapağına kadar çıkıyor ve üst kısmı iç donun altına sokulup örtülüyordu. Çizmeler genelde deriden yapılıyordu ama onların yanında keçe çizmeler de kullanılıyordu. Çizme dışında ayağa en çok giyilen şey ‘çarık’ idi. Süvariler, yiyeceklerini ve silahlarını asmak için, geniş tokalı kemerler kullanıyorlardı.” (Turan, 2014: 238-239)

Ögel (1978) ise eski Türk dönemlerindeki giyim anlayışıyla ilgili şu açıklamaları yapar:

“Türkler için çalılara, taşlara ve soğuğa karşı dayanabilen elbiseler gerekliydi. Türkler, Çinliler ve Araplarda olduğu gibi, ‘ata entari ile binemezlerdi.’ Bu sebeple atın sürtünme ve bacaklarda yara açma gibi tehlikelerden korunmak için, “kalın pantolon ve çizme” giyinme zorunda idiler. Çin’de ‘ipek kuşaklar’ binlerce yıl kullanılmış ve adeta Çin edebiyatı ile danslarında sembol olmuşlardı. Hayvancı Türklerin, yiyecek ve silahlarını asabilmek için kalın ‘deri kemer’lere ihtiyaçları vardı. Daima açık havada dolaşma ihtiyacı, ‘kalın palto ve kürklerin’ kullanılmasını da gerektiriyordu. Soğuğa ve rüzgâra karşı ‘kulaklıkları ve enselikli şapkalar’ giymek de işin ve iklimin bir icabı idi.” (Ögel, 1978: 1-2)

İslamiyet öncesi devirde kurulan Türk devletlerinden Hunlarla ilgili yaptığı çalışmada Çoruhlu (2002: 112), Hun döneminden kalma çeşitli kurganlardan edinilen bilgilerle, dönemin kıyafetlerini ‘tipik bir süvari’ kıyafeti olarak nitelendirirken, deri pantolon, sincap postundan bir kaftan, samur kürkünden bir başlık, deri çizmeler gibi çeşitli kıyafet tiplerinden bahseder.

Hun devletinin yıkılmasından sonra, ‘Türk’ ismine ilk defa devlet adında yer verdiği bilinen devlet Göktürklerdir. Salman (2010: 22), giyim kuşamla ilgili bilgilerin Göktürkler döneminde, kurganlar dışında heykel ve duvar resimlerinden elde edildiğini ifade eder. Ayrıca cinsiyet ayrımı yapmaksızın kaftanların yaygın kullanılan bir kıyafet çeşidi olduğunu, giysilerin dışa doğru açılan yakalarla ayırt edici bir özellik kazandığını, başlık olarak keçe ya da kürkten yapılma, kendilerine has börkler kullandıklarını ve deri ya da keçe çizmelerle giyimin tamamlandığını söylerek Göktürklerin kıyafet anlayışını değerlendirir.

Göktürklerden sonra kurulan Uygur devletinin giyim kuşam anlayışında ise din değiştirmenin etkisi görülmektedir. Maniheizm ve Budizm’in kabul edilmesiyle, dini temsil eden kıyafetler ortaya çıkar. Ayrıca çiçeklerle süslenmiş kumaşlar, beyaz keçe, kürk ve süslü şapkaların varlığı (Ögel 1997: 89) da Uygur dönemi kıyafet kültürünün göstergelerindendir.

1.3.2 Osmanlı Devleti'nde Kıyafet

Bir toplumun kültür unsurlarından biri olan giyim kuşam, Osmanlı toplumunda da önemli bir paya sahiptir. Eski Türk devletlerinde oluşan kıyafet kültürü, kendini koruma ve savaşçılık ideallerinde şekillenmişken Osmanlı döneminde çeşitli tabakaların temsilcisidir. Kıyafetin Osmanlılarda toplumsal bir simge olduğundan bahseden Arığ (2007: 144), saray ve halk arasında da bir ayırım noktası olarak kıyafetin etkisinden söz eder. Halkın, saray kıyafetlerine benzer (kumaş, renk, biçim) kıyafetleri giymesi yasaktır. Ya da kıyafetler, özel günlere göre anlam kazanır. Günlük kıyafetlerle tören ya da seferlerde bulunulmaz. Osmanlı'da kıyafet, temsili açıdan büyük önem taşımaktadır.

Ayrıca Arığ'ın (2007) Refik'ten (1933: 43-46) yapmış olduğu bu alıntı, Lady Montagu'nun 18. yüzyılda Osmanlı'da yapmış olduğu gözlemler, dönemin kıyafetlerine dair ayrıntılı bilgi vermektedir:

“...Çok geniş bir şalvarım var. Bu şalvar gayet ince, gül pembesi, kenarı sırmalı damiskadan yapılmış. Terliklerim beyaz deriden ve sırma işlemeli. Şalvarın üzerine beyaz ipekten, etrafı kâmilten işlemeli bir tül gömlek sarkıyor... Entari, adeta vücuda göre biçilmiş bir caket... Beyaz Şam kumaşından... Uzunluğu ayaklarıma kadar... Kürk, Türk kadınlarının bazan giydikleri, bazan çıkardıkları bir ev libası... Başa kalpak denilen bir serpuş giyiliyor.” (Arığ, 2007: 145)

Osmanlı Devleti, 600 yıllık hükümdarlığı sürecinde pek çok dönem atlatmış ve değışimlere gitmiştir. Osmanlı'da değışen her hükümdar, hem toplumu hem de kültürünü etkilemiştir. Şüphesiz ki kıyafetler de bu etkiden payını almış ve çeşitli aşamalarla gelişimini sürdürmüştür. Kıyafetlerin uğradığı bu değışime örnek olarak feraceyi verebiliriz. Ülkütaşır (1957: 771-772), “Türk kadınları manto gibi uzun bir elbise olan feraceyi 18. yüzyılın başlarına kadar giymişler ancak 2. Abdülhamid devrinin ortalarında giyilmesi yasak edilmiş, daha sonra yerini çarşaf almıştır.” diyerek bir kıyafet kültürünün bir padişah etkisiyle nasıl değıştiğini ifade etmiştir. Bu ve bunun gibi pek çok etkiyle Osmanlı'daki kıyafet anlayışı sabit kalmamış, gerek İslamiyet'in etkisiyle gerek örnek alınan kültürlerin etkisiyle sürekli bir değışim içine girmiştir. Bu sayede Osmanlı toplumunda kıyafetler çeşitlenmiş ve sayıca fazlalaşmıştır.

1.3.3 Cumhuriyet Dönemi'nde Kıyafet

Türk toplumunun geçirdiği en büyük değişimlerden biri de şüphesiz ki Cumhuriyet'in ilan edilmesidir. Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne evrilen bu geçiş her alanda olduğu gibi toplumun kültür dinamiklerinde de değişiklikler yaratır. Atatürk, bu devletin sadece yönetim şeklini değil toplumunu da en aşağıdan en tepeye değiştirir, Türk kültürüne de yeni bir soluk getirir. Halkın yaşayış biçiminden kullandığı alfabeye, giyim kuşamından yeni kanunlara kadar pek çok alanda düzenleme getirir.

Atatürk'ün yönü daima Batı olmuştur. Kurduğu toplumu da Batı'ya göre şekillendirmek istemiştir. Ona göre, modernleşmek sadece yönetimle ya da sadece hukukla olmaz; en temelden, halktan, başlamalıdır. Bu nedenle Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte toplumsal yaşamda birçok modernleşme çabası içine girer. Bunlardan biri de kıyafette modernleşmektir. Şapka kanunuyla başlattığı bu inkılâplar, din adamlarının ve özellikle de Türk kadınlarının kıyafetlerinin şekillendirilmesiyle devam eder.

Arığ (2007), kıyafet inkılâbıyla ilgili şu açıklamalarda bulunur:

“Şapkanın kabulüyle birlikte Türkiye’de çağdaş giyimin adabı da oluşmuş, şapkayla giyilecek kıyafetler değişmeye başlamıştır. Şapka inkılâbından sonra adeta ülkenin gardırobu değişmiştir. Örneğin resmî serpuş, frakla, smokinle, redingot ve bonjurla giyilebilirdi. Smokin resmî davetlerde giyilen bir kıyafetti. Kıyafetteki değişim meslekî kıyafetlerde de görülmüştür. Asker, polis, sporcu, denizci, öğrenci uniformalarına çöpcülerin kıyafeti de eklenmiştir. Cumhuriyet’in 21 Şubat 1925’te İstanbul’da açılan ilk hemşire okulu olan Kızılay Özel Hemşire Okulu’nda müdür vekili olarak görev yapan Esma Deniz’in çabalarıyla hemşire öğrencilerinin dış giyimlerinde o tarihe kadar başlarına örttükleri ‘peçe’ yerine ‘şapka’ giymeleri sağlanmıştır. Şapka Kanunu gereği eskiyi simgeleyen sarık ve fesin giyilmesi yasaklanmış ve yeniliğin sembolü şapka resmî başlık olmuştur. Böylece kişiler arasındaki ayrımın geleneksel belirleyici simgeleri tarihe karışmış ve gelişmiş ülkelerle ortak kıyafet kabul edilmiştir.” (Arığ, 2007: 155-157)

Anlaşıldığı üzere, modernizmin toplumca kabul edilmesi, kıyafetin değişimiyle paralel olarak gerçekleşmiştir. Türklerde Cumhuriyet’le birlikte gelen bu kıyafet değişimi, medeniyetin sembolü olarak görülmüştür. Bu değişim her ne

kadar sancılı bir süreç yaratmışsa da kıyafet, değişimin öncülüğünü sürdürmüştür. Şapka Devrimi'nden günümüze kıyafet, canlı bir organizma gibi yaşamaya, değişmeye ve gelişmeye devam etmiştir.

Yukarıda, Türk kıyafetlerinin üç ana dönemdeki serüvenini görmekteyiz. Elbette uzun bir tarihe sahip olan Türklerin giyim kuşamını etkileyen, yalnızca devlet yapısındaki değişimler değildir. Türklerin bu kıyafet çeşitliliğinin altında pek çok etkileyici etmen yatar. İlgen'in (2001: 191-193) coğrafi özellikler, kavmi özellikler, dinî inanç ve iktisadi şartlar olarak grupladığı etmenler gibi pek çok faktör, giyim kuşam kültürünün canlı kalmasını, sürekli değişim ve güncelleme içinde evrilmesini, çokça çeşitlenmesini sağlamıştır.

1.4 Türklerde Kullanılan Kıyafet Çeşitleri

Tarih sahnesinde en uzun yaşayan milletlerden biri olan Türklerin, her kültürel özelliği gibi giyim kuşamı da oldukça çeşitlidir. Bu çeşitlilik, kıyafetlere verilen isimleri de etkiler. Bir kıyafet bazen her dönemde farklı bir isim alırken, bazen de aynı dönemde farklı isimlerle anılabilir. Böylelikle Türklerde kullanılan kıyafetler, birden fazla isme sahip olur. Bu konuda Köse (2018: 24), yaptığı çalışmada 'kıyafet' kelimesi için bile 'ton, tonam, kedüm, kedhüt, keymek, geyik, geyecek, kedgü' gibi farklı kelimeler kullanıldığını ifade eder.

Yine aynı çalışmada Köse (2018: 24-27), Türk kıyafetlerini ayak giyimi, baş giyimi, alt giyim, üst giyim, dış giyim, iç giyim, savaş giyimleri ve aksesuar olarak sınıflandırır. Ayak giyimine dair "çorap, tolak, uçuk, etük, oyuk, baskıç, mükim/ mükün, başmak, çaruk, izlik" gibi kelimelerin varlığını örnek gösterirken, baş giyiminde "baş bağı, başlık, boқтаq, börk, bürünçük, çalma, kepez, kölgeç, köşik, közenek, sarık, terincek, tolaq, yabuk ve yaşmak" gibi kelimelerin kullanıldığını ifade eder. "Gömlek, çöprek, terlik, hırka ve kaftan" isimlerinin üst giyimleri; çağşır, tizton, üm, şalvar" kelimelerinin alt giyimleri; "yalma/yelme, çekrek, kabâ, partu, şırdak, kedhük, kepenek, yağmurlık, yağku, yaptaç" isimleri dış giyimleri; "içlik ve iç ton" kelimelerinin ise iç giyimlerini temsilen kullanıldığını ifade eder. Türklerin savaş kıyafetlerine verdiği isimleri ise, başlarını korumak için "aşuk, tuyluqa", bacaklarını korumak için "butluk", göğüs ve sırtlarını korumak için "cevşen, cebe, çukâl, demür ton, tuma, yarık, zirih" kelimeleriyle açıklar. Son olarak aksesuar için "ellik, mendil, qapçuq, yançuk, yanlık, qapturga, kemer" gibi isimleri örnek verir.

Görülüyor ki, yalnızca yukarıda verilen kıyafet isimleri bile göz önüne alındığında, Türklerin giyim kuşam kültürünün genişliği kadar kullanılan dilin de bu genişliğe ayak uydurması, kelime haznesinde her varlığa dair çeşitli isimler bulundurması, bu milletin gerek sosyal gerekse dil gelişimi açısından uzun bir geçmişe ve kültüre sahip olduğunun göstergesidir.

1.5 Türkiye’de Kıyafet Üzerine Yapılan Çalışmalar

Kıyafet alanı, üzerinde çalışma olanağı fazla konulardan biridir. Kıyafetin çeşitli boyutları üzerine (edebî, dinî, yöresel, tarihsel vb.) yıllardır birçok araştırmanın yapıldığı görülmektedir. Biz de YÖK Tez’de kıyafetle ilgili çalışmaları incelediğimizde, karşılaştığımız veriler şu şekildedir:

Öncelikle kıyafet kavramında, kendi alanımızla yani edebiyat dünyasıyla ilgili yapılmış olan yüksek lisans tez çalışmalarına baktığımızda, genellikle sözlük ve kelime anlamları üzerine çalışmalar yapıldığını tespit etmekteyiz. Barış Dağlı tarafından 2007 yılında hazırlanmış olan “Kelime Kazanımı Üzerinde Bir Araştırma (Kıyafet ve Kumaş Adları Örneği)”, Soner Toktar tarafından 2017 yılında hazırlanmış olan “Türkçe Sözlükte Kıyafet Adları” ve Ayşegül Şendöl tarafından 2021 yılında hazırlanmış olan “Tarama Sözlüklerinde Kılık Kıyafet Sözcüklerinin Dil Bilgisel İncelenmesi” isimli çalışmalar buna örnekler.

Bunların yanında kıyafetnâmelerle ilgili tespit edilen çalışmalar şunlardır:

Cevat Yerdelen’in 1998 yılında hazırladığı “Türk Edebiyatındaki Kıyafetnâmeler ve Niğdeli Visali’nin Vesiletü’l İrfan Adlı Kıyafetnâmesi”, Kenan Bozkurt’un 2008 yılında hazırladığı “Kıyâfet İlmi Türk Edebiyatında Kıyâfetnâmeler ve Şa’ban-ı Sivrihisârî’nin Kıyâfetnâmesi” ve Can Çetin’in 2019 yılında hazırladığı “Muhammed Bin Ayas Kıyâfetname (İnceleme-Metin-Dizin)”

Edebiyat ürünlerinde kıyafet incelemesiyle ilgili ise Leyla Kağnıcı’nın 2008 yılında hazırlamış olduğu “Nedim Divanı’nda Mimari, Eşya ve Kıyafet” ve Selvi Demir’in 2017 yılında hazırlamış olduğu “Cumhuriyet Dönemi Popüler Türk Romanında Adabımuaşeret- Kılık Kıyafet ve Moda” isimli iki çalışma tespit edilmiştir.

Doktora tez çalışmalarına bakıldığında ise, Nergiz Gahramanlı tarafından 2013 yılında hazırlanan “Servet-i Fünûn Romancılarının Romanlarında Mekân, Eşya, Kıyafet” ile Salih Köse’nin 2018 yılında hazırladığı “Eski ve Orta Türkçe

Metinlerindeki Kıyafet Adları ve Dil İncelemesi” isimli çalışmalar tespit edilmiştir.

Kıyafetler, çalışmaların bir kısmında ise, yöresellik bağlamıyla yer alır. Bu çalışmalarda kıyafet, yöreye ait özellikleri taşımasıyla ön plana çıkıp, yöreye has unsurlarıyla incelenir. Yüksek lisans tez taramasında şu çalışmalar tespit edilmiştir:

“Mualla Sezgin (1987), Konya Sarayönü Başhüyük Köyü Kadın Kıyafetleri.” “Kerime Gürbüz (1995), Giresun İl Merkezi ve Köylerinde Kadın Kıyafetleri, Kıyafetlerin Dokuma, Örgü ve Aksesuar Özellikleri.” “Mehmet Sertaç Şevki Demirtaş (1996), Çanakkale ve Gelibolu Yöresi Kadın-Erkek Kıyafetlerinin İncelenmesi.” “Fatma Nur Başaran (1996), Çanakkale İli Biga İlçesi Pomak El Dokumaları ve Pomak Genç Kız Kıyafeti.” “Ünal Cengiz Kapısız (1996), Gaziantep Yöresi Kadın ve Erkek Kıyafetleri.” “Şengül Kazan Kırçık (2001), Burdur Yöresinde Oynanan Halk Oyunları ve Yöresel Halk Oyunları Kıyafetleri.” “Gökhan Yılmaz (2005), Tokat Yöresi Folklorik Kıyafetler Üzerinde Bir Araştırma.” “Ayşe Eftelioğlu (2006), Hakkâri-Van Yöresi Kadın Kıyafetleri.” “Mürüvvet (Güngör) Ercan (2007), Çanakkale İli Bayramiç İlçesi Geleneksel Türkmen Kıyafetlerinin Renk, Desen, Kompozisyon ve Teknik Özellikleri Yönünden İncelenmesi.” “Mustafa Kemal Pişkiner (2008), Kütahya ve Çevresi Halk Oyunları-Oyunlarda Kullanılan Kıyafetler ve Müzikler.” “Esra Yavaş (2009), Çanakkale’nin Yenice İlçesi Evlerinde Bulunan Geleneksel Türk Kadın Kıyafetleri.” “Feray Söylemez (2009), Amasya İli Suluova İlçesinde ve Köylerinde Bulunan Yöresel Başlıklar ve Kıyafetler.” “Emel Mersin (2010), Denizli İli Çardak İlçesi Söğüt Köyü Gelin Kıyafetleri.” “Reyhan İlknur Başyiğit Yoldaşseven (2010), Kütahya İli Gediz İlçesi Folklorik Kadın Kıyafetleri.” “Mutlu Altınay (2013), Denizli’nin Kızılcabölük İlçesinde Evlerinde ve Müzesinde Bulunan Geleneksel Türk Kadın Kıyafetleri.” “Şükran Çakmak (2013), Bursa Kent Müzesi’nde Bulunan 19. ve 20. yy. Bursa Gelin Kıyafetlerinin İncelenmesi.” “Leman Şerifli (2014), 19. Yüzyıl Azerbaycan Milli Kadın Kıyafetlerinin Teknik ve Sanatsal Özelliklerinin İncelenmesi.” “Minara Guliyeva (2014), Moğol ve Buryat Şaman Tören Kıyafetlerindeki Aksesuar Ve Görsel Etkilerin Kadın Giysi Tasarımında Kullanımı.” “Emel Gür (2015), Elazığ Yöresinde Kullanılan Geleneksel Kadın ve Erkek Kıyafetlerinin Giyinme Kültürü Açısından İncelenmesi.” “Nagihan Gümüş (2019), Türk Süsleme Sanatları

Açısından Geleneksel Akçaabat Yöresi Kıyafetleri.” “Tuğba Baydar (2020), Bursa Uluumay Vakfı Osmanlı Halk Kıyafetleri ve Takıları Özel Koleksiyonunda Yer Alan Kemer, Kemer Takıları, Başlık ve Tepelikler.”

Görüldüğü üzere 20 adet yüksek lisans tezi tespit edilmişken, yöresel kıyafet incelemesi yapılan doktora tez çalışması tespit edilmemiştir.

Edebiyat alanında kıyafet ögesi ve yöresel boyutlarıyla incelenen kıyafet çeşitlerinin dışında kıyafet kavramı, tarihsel bağlamda da incelenmiştir. Tarihî dönemlerdeki kıyafetlerin incelenmesi ile ilgili hazırlanan yüksek lisans tez çalışmaları şunlardır:

“Pınar Koç Bolel (1993), Osmanlı Askeri Kıyafetleri: 16.-20. Yüzyıllar.” “Hakan Çetin (1995), Kıyafetli Albüm ve Kitaplardaki Osmanlı Kıyafetlerinden Bazı Örnekler (1710-1820).” “Zeliha Şahin (1997), Kılık Kıyafet Devrimi ve Propaganda.” “Senay Topçuoğlu (1999), Osmanlı Saray Kadın Kıyafetlerinin Günümüz Modasına Uyarlanması.” “Mehmet Lale (2006), 2. Mahmud Dönemi Kıyafet Alanında Yapılan Yenilikler.” “Seçil Koca Gökçen (2006), MÖ 2000’de Anadolu’da Görülen Kadın ve Erkek Kıyafetleri.” “Tuğba Güner (2010), XVIII. Yüzyıl Babîlî Merasimlerinde Kılık Kıyafet.” “Seda Türüt (2011), XVI-XVII. Yüzyıl Osmanlı Dönemi Saray Kadın Kıyafetleri İle Halk Kadın Kıyafetlerinin Karşılaştırılması.” “Sinem Arslan (2012), Osmanlı Dönemi Denizci Kıyafetleri (III. Selim-II. Mahmud).” “Ayşe Nur Baygıner (2013), 20. Yüzyıl Savaşlarının Sosyal Yaşantıya ve Kıyafetlere Yansımaları.” “Ömer Faruk Bozkurt (2014), Osmanlı İmparatorluğu’nda Gayrimüslimlerin Kıyafet Düzenlemeleri (XVI-XVII. Yüzyıllar).” “Fatma Keser (2017), 1923- 1950 Yılları Arası Cumhuriyet Dönemi Kadın Kıyafetleri.” “Figen Bakan (2018), Hitit Dönemi Kıyafetleri ve Tanımlamalar.” “Nurefşan Korkmaz (2019), Osmanlı Minyatürlerinde Dervişler ve Kıyafetleri.” “Emel Yıldırım (2019), Levni’nin Topkapı Sarayı Müzesi’nde Yer Alan H. 2164 Numaralı Kıyafet Albümündeki Kadın Giysilerinin İncelenmesi.”

Görüldüğü üzere 15 adet yüksek lisans tez çalışmasının dışında, tarihî dönemlerdeki kıyafetlerle ilgili tespit edilen doktora tez çalışmaları şunlardır:

“Belkıs Dinçol (1991), Hitit Metinlerinde Geçen Baş ve Ayak Kıyafetleri.” “Fikri Salman (2005), Başlangıcından Anadolu Selçukluları Sonuna Kadar Türklerde Kıyafet Biçimleri.” “Mine Ceranoğlu (2016), Osmanlı Çocuk Kıyafetlerinin (1850-1923) Dönem Fotoğraflarına Dayalı İncelenmesi.” “Ahu

Fatma Mangır (2019), Anadolu Selçuklu Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu Dönemi Esnaf Kıyafetleri.” “Sibel Karademir (2020), Topkapı Sarayı Müzesi’nde Bulunan II. Selim ve III. Murat Dönemi Minyatürlerinde Padişah Kıyafetlerinin Motif ve Kompozisyonu.”

Tespit edilen çalışmalar içerisinde, kıyafetleri dinî çerçeve içerisinde inceleyerek oluşturulan yüksek lisans tezleri ise toplamında üç adettir. Bunlar; Selda Karaaslan’ın 2010 yılında hazırlamış olduğu “1980 Sonrası Türk Toplumunda Din Eksenli Dönüşümlerin Kadın Kıyafetlerinin Değişimine Yansımaları”, Hamza Yüzgeç tarafından 2017 yılında hazırlanan “İslam Hukukunda Kılık Kıyafet Ahkâmı” ve Hatice Doğru tarafından 2019 yılında hazırlanan “Kıyafette Fikhî Ölçü” başlıklı çalışmalardır.

YÖK Tez’de incelemiş olduğumuz, kıyafete dair hazırlanan tezler içerisinde görüyoruz ki kıyafet, pek çok yönle ilişkilendirilerek incelenen bir unsur olmuştur. Ancak tüm bu tezler arasında, kıyafetin masallarla ilişkilendirildiği görülmemektedir. YÖK Tez’de tespit ettiğimiz bu çalışmaları baz aldığımızda, anlaşılıyor ki yalnızca Kúnos’un derlemiş olduğu Türk halk masalları değil farklı masal çalışmalarında da kıyafet ögesine dair herhangi bir çalışma yapılmamıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

2. MASAL ÜZERİNE

Sözlü kültür, bir toplumun var oluş anından bugününe kadar yaşananların en önemli aktarıcısıdır. Toplum geçmişinde yaşanan her olay, biriktirilen her kültür ögesi, bir hazine gibi korunarak geleceğe aktarılır. Bu aktarım yollarından biri de masallardır. Toplumdaki aktarıcılık işlevinin yanında, pek çok farklı işlev de kazanarak, yüzyıllarca varlığını devam ettiren bir kültür ögesi haline gelmiştir masallar. Gerek ailede gerekse eğitimde masal, dünyanın neresinde olursak olalım karşımıza çıkacak bir anlatıdır. Masalın bu kadar uzun bir hayatta var olmasının nedenlerinden biri, çok katmanlı bir yapıya sahip oluşudur. Çünkü masal, içinde mitlerden destanlara, efsanelerden fabllara pek çok türün özelliğini barındırır. Bu da onu, vazgeçilmez bir ürün haline getirir.

Böylesine özel bir tür olan masal, farklı coğrafyalarda farklı adlandırmalarla, eksenini genişleterek yaşamaya ve çoğalmaya devam eder. Ercilasun (1991: 562-563), masalın diğer Türk lehçelerinde kazandığı isimlere Azerî Türkçesinde ‘nağıl’, Başkurt Türkçesinde ‘akiyat’, Kazak Türkçesinde ‘şabuv’, Kırgız Türkçesinde ‘at çabu’, Özbek Türkçesinde ‘ertük’, Türkmen Türkçesinde ‘erteki’, Uygur Türkçesinde ‘çöcek’ isimlerini örnek gösterir. Her ne kadar farklı isimlerle karşımıza çıksa da masal, birbirlerinden uzak dünyaların kesişimi olan, farklı kültürleri yediden yetmiş derinden etkileyen ortak bir türdür.

Masalların ne olduğu, nasıl meydana geldiği, neden ihtiyaç duyulduğu gibi gibi birçok soru, masala dair araştırmaların yoğunlaşmasını sağlar. Masal kavramıyla ilgili çeşitli sözlüklerde yapılan tanımlar incelendiğinde, şu ifadeler karşımıza çıkar:

Güncel Türkçe Sözlük⁴ masalla ilgili “genellikle halkın yarattığı, hayale dayanan, sözlü gelenekte yaşayan, çoğunlukla insanlar, hayvanlar ile cadı, cin, dev, peri vb. varlıkların başından geçen olağanüstü olayları anlatan edebî tür; boşuna söylenmiş söz” tanımlarını verir. Parlatır’ın Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 1016); “çocuklara anlatılan hikâye; inanılmayacak hikâye; saçma sapan söz” tanımlaması yapılmıştır. Kamûs-ı Türkî’de (1995: 1288) de

⁴ Bkz: TDK Sözlük: <https://sozluk.gov.tr/>; 15.04.2020

yine mesel kelimesi “adâb ve ahlâk ve nasâyihe müteallik küçük hikâye; masal bundan galattır” ifadeleriyle açıklanır. İslam Ansiklopedisi’nde Brockelmann tarafından⁵, “aslında iştikakına göre Habeşçe mesl, messâle: Aramice masla ve İbranice masal gibi mukayese ve karşılaştırma ifade eder” şeklinde açıklandığı görülür. Mustafa Nihat Özön’ün hazırlamış olduğu Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük’te (1988: 492) ise mesel, ifadesi “eğitim ve ahlâk için yararlı hikâye” olarak tanımlanır. Ferit Devellioğlu’nun hazırlamış olduğu Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat’ta (1993: 625) mesel, “dokunaklı ve manalı söz; terbiye ve ahlâka faydalı, yararlı olan hikâye” ifadeleriyle açıklanır.

Türk masalları konusunda, derin araştırmalarıyla öncü olmuş birçok araştırmacının masala dair tanımları ise şu şekildedir:

Boratav (1969), ‘hayal ürünü’ ve ‘inandırmak iddiası olmayan’ diyerek tanımladığı masalla ilgili şu ifadelerde bulunur:

“Masal, nesirle söylenmiş, dinlik ve büyüklük inanışlardan, törelerden bağımsız, tamamıyla hayal ürünü, gerçekle ilgisiz ve anlattıklarına inandırmak iddiası olmayan, kısa bir anlatı” (Boratav, 1969: 80)

Alptekin (2002: 11) de aynı şekilde, “[...] büyük ölçüde nesirle anlatılmış ve dinleyicileri inandırmak gibi bir iddiası bulunmayan, hayal ürünü olan, nesir şeklindeki anlatımlar” ifadeleriyle masalla ilgili tanımını açıklar.

Sakaoğlu (2002) ise, Boratav ve Alptekin’in aksine, masalın ‘dinleyenleri inandırabilen’ bir özelliği olduğuna vurgu yapar:

“Kahramanlarından bazıları hayvanları ve tabiatüstü varlıkları olan, olayları masal ülkesinde cereyan eden, hayal mahsulü olduğu halde dinleyenleri inandırabilen bir sözlü anlatı türüdür.” (Sakaoğlu, 2002: 4)

Elçin (1998), bilinmeyen yerlerde, bilinmeyen varlıkların yaşadığı maceraların anlatıldığı tür, olarak tanımladığı masalla ilgili ayrıca ayrıntılı bilgiler de verir:

“İşte böyle bir zaman içinde, köklü geleneğe bağlı, kolektif karakter taşıyan ‘hayaligerçek’, ‘mücerret-müşahhas’, ‘maddi-manevi’ birtakım konu, macera, vak’a, problem, motif ve unsurlar nesir dili ile vakit

⁵ Bkz: Brockelmann 1979: 120-124

geçirmek, insanları eğlendirirken terbiye etmek düşüncesinden hareketle, hususi bir üslupla anlatılır veya yazılırlar. (Elçin, 1986: 368)

Seyidoğlu (1985: 149) ise, Türk Dili ve Ansiklopedisi’nde hazırladığı maddede masalla ilgili yaptığı tanımda “belirli sözlerle sona eren, zaman ve mekân kavramlarıyla kayıtlı olmayan bir sözlü anlatım türü” üzerinde durmaktadır. Şimşek (1990: 3) ise, Seyidoğlu’nun tanımına benzer bir şekilde, daha sade ifadelerle masalı “nesir şeklinde söylenen, hayal mahsulü türler” olarak tanımlar.

Önal (2011), hazırladığı bir çalışmada masalla ilgili şu ifadelere yer verir:

“Masal, gerçek veya gerçeküstü, kimi zaman doğrudan, kimi zaman sembolik olarak belirli bir üslup ve kalıp ifadeler çerçevesinde anlatılan, genellikle içinden ya dersler çıkarılan ya da eğlendirmeyi hedefleyen, çoğu zaman ikisinin de bir arada olduğu, inandırma kaygısı taşımayan, ağzından bal damlayan anlatıcıları bulunan, en eski zamanlardan beri halkın edebi ihtiyacını karşılayan halk kültürünün yaygın ve günümüze dek gelebilen nesir ürünlerinden biridir.” (Önal, 2011: 2)

Ozan (2018) ise, ‘tandırnameden’ hareketle “ocaktan gelen haber” olarak tanımladığı masalları, aile-haber ilişkisi bağlamında daha mitolojik bir felsefeyle ele alır:

“Gerek kavram açısından gerekse anlatı türündeki yeri açısından masalı daha anlaşılır kılan, kelime yapısındaki inceliğidir. Masal-mesel-misal ile tandır ve name, ocak ve mektup, aile ve haber ilişkileri, bu bağlamda önemli etmenlerdir ve konunun anlaşılabilirliği ilgili terimlerin anlam dokusuna bağlıdır. [...] Masallarda geçen olağanüstülüklerin temeline bakıldığında, Türklerin İslamiyet öncesi Göktanrı inanç felsefesini, bu inanca bağlı örf, adet ve geleneklerle ilgili değerler barındırdığı görülür. Bu bağlamda masalları ‘ocaktan gelen haber’ olarak tanımlamak yanlış olmaz.” (Ozan, 2018: 2)

Masal üzerine Türk araştırmacıların yaptığı tanımlara yer verdikten sonra, elbette ki derlemeleriyle bu masalların günümüze ulaşmasını sağlayan Macar Türkolog Ignác Kúnos’un da masala dair tanımını belirtmek gerekir. Kúnos (1978)’un masalla ilgili düşünceleri şu şekildedir:

“Masallar hem eski zamanların dinini ve bu dinlerin nasıl olduklarını hem de geçmiş zamanlarda yaşayanların edebiyatlarını, yargılarını yazılmış tarihlerden fazla anlatır. Masal dediğimiz şey, milletin dönen aynasıdır. (Kúnos, 1978: 113)

Görüyoruz ki masal, üzerinde sonsuz çalışmalar yapılabilecek kadar geniş bir anlatı türüdür. Bu nedenle masal tanımı, oldukça çeşitlidir. Bana göre de masal bir karnavaldır. Oldukça çeşitli ve eğlenceli öğeleri bünyesinde toplar. Ne tek bir sebebe dayanarak yaratılmış ne de bizi tek bir sonuca götürecektir. Tek bir sonuca ulaşmayan, çokların sahibidir.

2.1 Masalların İşlevleri ve Özellikleri

Masalların, anlatı türü olarak ele alındığında, birçok işlevi yüklendiği görülür. Masalların yüklendiği bu işlevler, aynı zamanda ortaya çıkış sebeplerinin anlamlandırılmasına da yardımcı olur. Bu nedenle pek çok araştırmacı, masalın işlevlerinin ne olduğuna dair çalışmalar yapar. Bu çalışmalarla, masalın doğuş amaçları da anlamlandırılmaya çalışılır. Örneğin, Sakaoğlu (2012: 153) masalların çocuklar için, zevk için ve kültür malzemesi olarak ortaya çıktığını ifade eder ve masalların var olma sebebini bu üç maddeye dayandırır.

Masalların işlevlerine dair en geniş sınıflamalardan biri, Gökdemir (2008) tarafından yapılır. Gökdemir’in çeşitli başlıklar altında sınıfladığı işlevler şu şekildedir:

“Çocukları oyalama, vakit geçirme, eğlendirme, aileyi bir araya toplama. Çocukların kendi aralarında, kavga etmelerini engelleme, uslu durmalarını sağlama, sakinleştirme. Dış tehlikelerden koruma, sakındırma. Gün boyunca yaşanan olumsuzlukları unutarak güzel bir uykuya dalmalarını sağlama. O gün içinde yaptıkları bir hatayı düzeltme, ders verme, psikolojik tatmin sağlama. Toplumsal değerleri öğretme, öğüt verme, kültürel sürekliliği sağlama. Hayal gücünü zenginleştirme. Çocukların, büyüklerin sevgisini kazanma. Misafir gidilen evde hürmet görmeyi sağlama. Yeni girilen aileye kabul görmeyi sağlama. Olaylardan ders çıkarma. Uyum, uyku halinde öğrenmeyi sağlama. Kendini ifade edebilme, dili öğrenme, iyi bir okuyucu, konuşmacı, anlatıcı yazar, çizer, oyuncu olabilme. Yaşantı ortaklığı oluşturarak bağ meydana getirme. Derslerinde başarılı olma, çalışkan olma. Olumlu bir kişilik geliştirme,

başarı güdüsünü, mücadele gücünü verme. Gün içerisinde karşılaşılan çocuklarla ilgili sorunlara çözüm üretme. Anlatıcıyla özel bir bağ kurarak kaliteli zaman geçirme, kuşaklar arası bağ kurma. Gelecekte karşılaşılabilecek sorunları engelleme/ önleme. Büyüklerin birbirlerine laf dokundurma durumları olduğu zaman masalı araç olarak kullanması.” (Gökdemir, 2008: 342-384)

Gökdemir’in sınıflandırılması incelendiğinde görülüyor ki, masalların işlevlerinde en önemli yer çocuklarındır. Özellikle çocuk eğitiminde ve gelişiminde masalın önemli bir katkısının olduğu görülmektedir. Çocukların yanında yetişkinlerin de yaratıcılık dünyasında gelişmeler sağlar. Aynı zamanda aile bütünlüğü oluşturma, toplumsal değerlerin aktarımı ve kuşaklar arası ilişki kurma da masalın öne çıkan işlevlerinden olmuştur.

Masallar, bir halkın en büyük ve en dolu hazinesidir. Doğduğu halkın ideallerini, hayallerini, varoluş nedenini bünyesinde barındırır. Bununla beraber, toplumun gelişiminde yaşanan her evrenin izlerini yansıtır. Bir halkın medeniyete yükselişine giden yollardaki ekmek kırıntılarını, masallardan yakalamak mümkündür.

Yukarıda verdiğimiz birkaç parça tanımın eşliğinde, masalların genel özelliklerini sıralamak istediğimizde, en önemli özelliğinin ve araştırmacılar tarafından da en çok vurgulanan özelliğinin ‘olağanüstülük içermesi’ olduğunu görmekteyiz. Araştırmacıların geneli hemfikir ki, masalların çoğu günlük hayatın dışında, olağanüstü kahramanların olağanüstü olaylarını anlatır. Oğuz ve Özünel (2019) bu konudaki düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir:

“Masallar, olağanüstü özelliklere sahip, anonim anlatılardır. Ancak ‘her masal olağanüstü özelliklere sahip olmalıdır’ diye bir kural yoktur, bazı masallar günlük hayatta karşılaşılabilecek sıradan olayları konu edinebilir. Masallarda şekil değiştirme, öldükten sonra dirilme, görülen olağanüstülüklerdir.” (Oğuz ve Özünel, 2019: 10)

Masalların bir diğer özelliği, olağan (insan) ve olağanüstü (cin, peri, dev) kahramanlara sahip olmasıdır. Olaylar, her iki tür kahramanın kesişeceği bir şekilde gerçekleşir. Çünkü masallar, Ozan’a (2018) göre problem odaklı metinlerdir. Problemi çözecek olan da olağanüstülüklerle karşılaşan kahramanın kendisidir.

“Başta ‘masal’ kelimesinin bir ‘mesel’ bir de ‘misal’ boyutu olduğunu unutmamak gerekir [Aytaç, 2005: 295]. ‘Mesele’ veya ‘sorun’ olarak da açıklanabilecek olan ‘mesel’ kısmı masalın problem odaklı bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Nitekim destan ve efsaneden farklı olarak masal doğumdan ölüme kadar değil, bireyin yaşamından bir kesit sunar. Bu bağlamda dile getirilen ‘ana sorun’ masal kahramanı tarafından çözüme kavuşmayı bekler.” (Ozan, 2018: 2)

Halk masallarında, problemin yahut sorunun çözümü için yolculuğa çıkan kahramanlar, olağan ya da olağanüstü bir dizi masal karakterleriyle gerçekleşecek birtakım serüvenlerde öncü olurlar. Bu serüvenler, kahramanın kimliğinin şekillenmesinde bir geçiş aşamasıdır. Bu geçiş aşamasında bir dizi problemle karşı karşıya gelen masal kahramanının, Ozan’ın (2011: 72) belirttiği gibi ölüm yolculuğu olarak adlandırılan zorlu bir süreçten geçmesi de ayrıca kaçınılmazdır. Çıkılan bu yolculukta, belli bir somut mekân ve net bir zaman söz konusu değildir. Masallarda zaman ve mekân, masalın kendine has öğeleridir. Propp (1998: 39), “eylem asıl olarak mekânda gerçekleştirilir ama bir düşünce biçimi olarak zaman yoktur” diyerek, masalın zamansızlığını ifade eder.

Masalın en önemli özelliklerinden biri de anonim olmasıdır. Yani masallar, ilk nerede ve kim tarafından üretilmiş, bilememekteyiz. Bu konuda Sakaoğlu’nun (1999) düşünceleri şu şekildedir:

“Masalların kaynağı olarak hiçbir coğrafyayı, kültürü ve dini temel olarak ele almamak gerekir. Masalların bir bütün olarak değil de tek tek ele alınması halinde belki bazılarını belirli coğrafyaya, kültüre ve dine bağlayabiliriz. Örneklerde görülen değişme, ne kadar büyük boyutta olursa olsun her masalda aslından gelen bir iz, bir kalıntı mutlaka bulunacaktır.” (Sakaoğlu, 1999: 9)

Sakaoğlu’nun bu ifadeleri, masalın aynı zamanda evrensel bir tür olduğunu da belirtmektedir. Hiçbir millet, kültür, din gibi öğelerle sınırlandırılmayan masal, bu evrensellik özelliğiyle, en özgür anlatı türlerinden biri olmuştur.

Kendine has özellikleriyle öne çıkan masal türünün (Ozan, 2011: 72), dili ve üslubu da kendine özgüdür. Var olan olağanüstülükler, içerisinde bulunan zengin metinler, masala akıcılık katan ahenkli tekerlemeler, masalı basit bir tür olmaktan uzaklaştırır. Masal, halkın içinde doğan, halk ağzıyla gelişen bir tür

olduğundan, halkın anlayacağı şekilde, dili ve anlatımı sadedir. Bununla beraber nerede doğduysa, nerede anlatıldıysa, o yörelerin ağız özelliklerini bünyesinde barındırır. Halk içinde doğup, ağızdan ağza yayılan masallar, halkın dilinin bir aynasıdır.

2.2 Türk Masalları Dünyasında Meraklı Bir Macar: Ignác Kúnos

Masal dünyası, her taşın altında, her ağaç kovuğunda eser bulabileceğiniz büyük ve ayrıntılı bir dünyadır. Özellikle Türk masalları, bu dünyanın en zengin içeriğine sahip olan parçasıdır. Bu nedenle yıllardır, her alandan araştırmacının akınına uğrar. Bu araştırmacılardan biri de Kúnos'tur. Günay (1975: 13), Kúnos'u "Türk masallarını ilmi bir gözle görerek onları bütün özellikleriyle derleyen Macar Türkolog" olarak tanımlar. Ozan (2018: 6) ise, "Türk halk edebiyatı alanında ilk ciddi çalışmaların, Kúnos'un araştırmacı girişiyle başladığı"nı ifade eder. Gülensoy (1978) ise Kúnos'un yaptığı çalışmaların önemini şu cümlelerle ifade eder:

"I. Kúnos, topladığı Türk halk kültürü malzemelerini yalnızca ilim dünyasına tanıtmakla kalmamış, bu kültürü geniş kitlelere ulaştırmıştır. Sayısız yayınlarda biçimlenen bu çalışmalar olağanüstü müspet yankılar oluşturmuştur. O kadar ki, I. Kúnos, pek kısa bir süre içinde, yabancı ülkelerde de Türk folklorunun en mühim yayımcılarından biri olmuştur. [...] I. Kúnos 'un yaygın yayımlama çalışmaları Türk folklor hazinesine yalnızca ilim alanında pencere açmakla kalmamış; bütün dünya dillerinde yayınlanan eserleri Türk halk kültürünün zenginliğini geniş çevrelere göstermiş, sevdirmiş ve şüphesiz birçoklarını Türk kültürünün hayranı, türk halkının dostu kılmıştır." (Gülensoy, 1978: 8-9)

Yukarıda verdiğimiz, Kúnos'la ilgili verilen düşünceleri esas aldığımızda, onun edebiyatımız için çok önemli bir araştırmacı ve derlemeci olduğunu görmekteyiz. Bu büyük Türkolog'un hayatı da bizim için merak konusu olmuştur. Kúnos'un hayatına dair, en temel bilgileri, özet bir biçimde Ozan'dan (2018) öğrenebilmekteyiz. Onun ifadeleriyle Kúnos'un hayat özeti şu şekildedir:

"Türk Halk Bilimi alanındaki çalışmalarıyla tanınan ve 1860 yılında Macaristan'ın Haydusámson/ Debrecen şehrinde dünyaya gelen Macar Türkolog Ignác Kúnos, 1945 yılında Budapeşte'de hayata veda eder. Üniversite öğrenimini Budapeşte'de tamamlayan Kúnos, ilk çalışmalarını

Hungaristik alanında gerçekleştirir. Lise yıllarında amcasının Türkçe ile ilgili sözleri onu derinden etkilemesi, onun Hungaristik öğreniminin yanı sıra A. Vambéry, J. Budenz ve B. Munkacsı gibi Türkoloji alanında isim yapmış kişilerden ders almasına vesile olur. Bu tanışma onu Türk diline ve kültürüne ayrıca yakınlaştırır. Özellikle, hocası Vambéry ile yaptığı bir konuşmada ‘Acaba Türk milletinin halk edebiyatı var mı?’ sorusu onu bir hayli meşgul eder. [...] Çalışmalarını bu alanda sürdürmeye karar veren Kúnos, 1885 yılında Adakale ve Bulgaristan’da yaşayan Türkler arasında bir süre yaşamaya başlar. Daha sonra başta İstanbul olmak üzere Anadolu’nun çeşitli şehirlerini dolaşarak, uzun bir araştırma gezisi sonucunda halk ağzından topladığı malzemeleri sırasıyla yayımlar. Toplamında beş yıl süren araştırması (1885- 1890) Bursa, İzmir, Aydın, Kütahya, Konya ve Ankara gibi illerde gerçekleşir. Bu illerden topladığı sayısız masal, türkü ve benzeri halk ürünleri arasında en özel yeri şüphesiz masallar alır.” (Ozan, 2018: 5)

Görüldüğü gibi Kúnos, hayatının bir dönemini Türk diline adan. Türk şehirlerini gezmesi, Türk anlatılarını merak etmesi, bu anlatıları derlemesi ve üzerine çalışmalar yapması, Türkoloji alanında onu büyük bir önder yapar.

Şehriyar’a (2018: 154 vd.) göre Kúnos, Macaristan’a döndükten sonra Türk halk anlatılarıyla ilgili çok önemli eserler verir. Kúnos’un Türk halk edebiyatına dair yaptığı çalışmaların oldukça fazla olduğunu görmekteyiz. Bu çalışmaları kronolojik açıdan incelediğimizde “Karagöz” oyunlarından (1886), türkü, bulmaca, ‘Köroğlu’ hikâyelerine kadar uzanan “Osmanlı Türk Halk Edebiyatından Örnekler” (1887-1889) yayınlandığını görüyoruz.

Kúnos, tüm hayatını bolca çalışma ve başarıyla doldurmuş bir bilim insanıdır. Onun özellikle Türk halk edebiyatına duyduğu merak, edebiyatımızla ilgili kapsamlı çalışmalar yapmasını sağlamıştır. Yapılan çalışmalar sayesinde pek çok folklor ürünümüz günümüze ulaşmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. MASAL KIYAFETLERİNİN DERİN BOYUTLARI

Kúnos'un derlemiş olduğu masallar, yalnızca Türk halkının anlatı hazinelerinin yanında, Türk giyim kültürü için de temel bir kaynak olmaktadır. Masalların bize yansıttığı dönemlerde tercih edilen kıyafetler, çeşitli başlıklar ve ayakkabılar, Türklerin geçmiş zamanlardan bugünlere kadar gelen kıyafet değişimi ve gelişiminin birer göstergesidir. Bu nedenle, bu masallardaki kıyafetlerin analizi, Türklerin kıyafet anlayışını çözmekte yardımcı olacaktır.

Yapılan bu çalışmada, 'Ocaktan Gelen Haber' isimli eserin içindeki tüm masallar incelenip, bu masallarda yer alan kıyafet ve kıyafet çeşitleri tespit edilerek, bu ürünlerin işlevsel açıdan analizi gerçekleştirilmiştir. Bu masallar içerisinde T-17, T-23, T-40, T-76 ve T-84 kodlu masallar olmak üzere, beş adet masalda herhangi bir kıyafet unsuruna rastlanmamıştır. Bu nedenle, bu masallara çalışmamız içinde yer verilmemiştir. İncelenen metinler, başlık ve kodlarıyla Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo.1. İncelenen Masal Metinleri

Masal Kodu	Masal Başlığı
T-1	Sihirli Gül
T-2	Rüzgâr Dev
T-3	Kırklar Güzeli
T-4	Üç Şehzade – Meram Şah ile Sade Sultan
T-5	Üçler Hamamı
T-6	Üçler Güzeli
T-7	Zümrüdü Anka Kuşu ile Keloğlan
T-8	Odun Yarıcı
T-9	Gülen Elma ile Ağlayan Elma
T-10	Oduncunun Üç Kızı

T-11	Şehzade Ahmet (Parmaksız Ahmet)
T-12	Büyülü İğne (Nar Padişahının Kızı)
T-13	Keloğlan (Sihirli Sofra, Sihirli Değirmen, Sihirli Tokmak)
T-14	Arap Peri
T-15	Kırk Şehzade İle Yedi Başlı Ejderha Çampalak
T-16	Çobanın Oğlu
T-18	Peri At
T-19	İki Padişah Kardeş
T-20	Keloğlan (Kulah, Kırbaç ve Seccade Halı)
T-21	Yedi Başlı Ejderha
T-22	Üç Şehzade İle Dev Oğlanlar
T-24	Üç Turunçlar
T-25	Kovulan Padişah Kızı
T-26	Bey Kızı
T-27	Atın Oğlu ile Dev Oğlanlar
T-28	Keloğlan
T-29	Altın Saçlı Çocuklar
T-30	Fesleğenci Kız
T-31	Torlak Bey
T-32	Miskember Şehzade
T-33	Kuş Peri
T-34	Pir Adam
T-35	Periler Padişahı
T-36	Terzi Kızı
T-37	Yılan Padişahının Oğlu ile Süpürgeci
T-38	Yemen Padişahının Oğlu
T-39	Dünya Güzeli Padişah Kızı

T-41	Keloğlan ve Dev Dervişler
T-42	Yoksul Kardeş ile Zengin Kardeş
T-43	Sabırtası ile Sabır Bıçağı
T-44	Ejderha Şehzade
T-45	Şah Yusuf ile Dev Ana
T-46	Yoksul Kadın ile Kızı
T-47	Peri Atlar
T-48	Kabak Hanım
T-49	Gül Güzeli
T-50	Yaşlı Cadı
T-51	Peri Şehzade
T-52	İki Kardeş
T-53	Geyik Şehzade
T-54	Falcı Kadın ile Üç Kız Kardeş
T-55	İki Vezir Oğlu
T-56	Yılan Şehzade ile Keloğlan
T-57	Haremdeki Halayık
T-58	Cadı Sarayı ve Kızıl Şah
T-59	Arap Halayık
T-60	Helvacı Güzeli
T-61	Karga Peri ile Periler Padişahı
T-62	Elmacık ile Üçler Güzeli
T-63	Yılan Peri ile Sihirli Ayna
T-64	Kirez Bey ve Sihirli Yüsüğü
T-65	Kül Oğlan ile Dev
T-66	Çinimaçın Padişahının Kızı
T-67	Gül Hanım

T-68	Tarakçının Kızı ile İmam
T-69	Öksüz Çocuklar
T-70	Devler Padişahı Güzeli
T-71	Osman Bey ve Aslanları
T-72	Sihirli Kilit
T-73	Çiçekçi Kadının Kızı
T-74	Kandehar Padişahının Kızı
T-75	Dilrukeş Peri ile Şehzade
T-77	Üvey Kız
T-78	Kuyu İfriti
T-79	Dolandırıcı ile Yankesici
T-80	Sümbüllü Köşk
T-81	Ahmet Ağanın Oğlu ile Kızı
T-82	Vezir Kızı ile Üçler
T-83	Söylemez Sultan ile Bülbül
T-85	Hüsnü Yusuf ile Dev Ana
T-86	Fakir Kız ile Periler Sarayı
T-87	Gül Kızları
T-88	Cıngıraklı Ejderha
T-89	Cıngıraklı Dev ile İki Kardeş
T-90	Tırnaksız Dev
T-91	Fakir Kız ile Periler Padişahı
T-92	Kızıl Ejderha ile Kara Ejderha
T-93	Merdcan ile Yedi Başlı Ejderha
T-94	Falcı
T-95	Dünya Güzeli ile Cadı
T-96	Kralın Kızı ile Üç Dev

T-97	Büyücü Emir Kadın
T-98	Kır Devin Nar Bahçesi

Seçilen bu 93 adet masaldaki kıyafetler “bedene giyilen”, “başa takılan/bağlanan” ve “ayağa giyilen” kıyafetler ile kıyafetlerle birlikte kullanılan “aksesuarlar” ve “takılar” olmak üzere toplam beş ana grupta incelenmiştir. Bu incelememizi ayrıntılı bir şekilde gösterecek olursak, aşağıda verilen sınıflama ortaya çıkmaktadır.

Bedene giyilen kıyafetler ruba/urba, cep, esvap, ferace, gömlek, çamaşır, etek, peştemal, tulum, cübbe, kefen, kürk, çakşır, çarşaf, fistan, hırka ve kaptır. Başa takılan veya bağlanan kıyafetler işkembe, nikap, duvak, fes, külah, örtü, sarık, yemeni, kalpak, kavuk, yaşmak ve yüzlüktür. Ayağa giyilen kıyafetler nalın, çarık, pabuç, ayakkabı, kundura ve mehmuzdur. Aksesuar olarak ele alınanlar kılıç, bel, hançer, değnek, bıçak, çevre, tespih, balta, şal, asa, kın, mendil, tulum, çanta, kama ve kuşaktır. Takılar ise üç başlıkta ele alınmıştır: Baş ve çevresine takılan takılar ise taç ve küpe, el ve çevresine takılan takılar yüzük ve bilezik, bele takılan takılar ise sadece kemerdur.

Masallardan elde ettiğimiz tüm kıyafetleri işlevlerine göre incelediğimizde farklı boyutları olduğu anlaşılmaktadır. Bu boyutları daha net anlayabilmek amacıyla, tüm kıyafetler öncelikle metinlerde geçen işlevsel özelliği açısından incelenecek, bu aşamada yoğunluk sırasına makro felsefeden mikro felsefeye göre tek tek ele alıp karşılaştırılacaktır.

3.1 Bedene Giyilen Kıyafetler

İncelediğimiz masallarda, kıyafetler söz konusu olduğunda bedene giyilen kıyafetler, en kalabalık grubu oluşturmaktadır. Kıyafetlerin var oluş zamanı, masallardan çok daha önce olsa gerek. Bu sebepten, geçen onca zaman, değişen coğrafyalar ve doğa şartları kıyafetlerin üzerinde etkili olup kıyafetleri şekillendirmiştir. Örneğin, ilk dönemlerde Türklerin konargöçer ve savaşçı özelliklerinden dolayı, erkekler daha rahat edebilecekleri deriden pantolonlar⁶, kadınlar ise üç etek⁷ gibi rahat giyim parçalarını tercih etmişlerdir. Sonraki

⁶ Konuyla ilgili olarak bkz: Arıç 2007: 143

⁷ Üç etekle ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz: Çaylı ve Ölmez 2017: 231

dönemlerde, değişen dini inanış ve kültürel yönelimlerin etkisiyle, farklı giyim seçeneklerinin oluştuğunu görmekteyiz. Türkler, çok fazla kültürel değişim yaşadıkları için bedenlerini örtmekte kullandıkları bu üstlükler de çok çeşitli ve sayıca fazladır. Bu değişimin izlerini, masallarda da görmemiz mümkündür.

Bedene giyilen kıyafetler de incelenen masallarda, bu çeşitlilikten payını almaktadır. Yukarıdaki sınıflandırmada isimlerini verdiğimiz, bu 17 çeşit üstlüğü, iç ve dış kıyafet olmak üzere, iki alt başlıkla sınıflandırmak mümkündür. Buna göre, doğrudan doğruya cilde temas eden iç kıyafetlerde gömlek, çamaşır, çarşaf, peştamal ve kefen olduğu tespit edilmiştir. İç kıyafetin üzerine giyilenlerde ise urba/ruba, cep, ferace, tulum, esvap, kürk, cübbe, çakşır, etek, fistan, hırka ve kap karşımıza çıkar. Bu şekilde, incelenen masallarda bedene giyilen kıyafetlerde iç ve dış kıyafet sınıflandırması yapabiliriz. Görüldüğü üzere dış kıyafetlerin sayısı iç kıyafetlerden daha fazladır.

Bunun haricinde incelediğimiz masallarda, birtakım kıyafetlerin cinsiyete göre ayrımının yapılmadığını, yani cinsiyet gözetmeksizin hem eril hem dişil kahramanlar tarafından kullanıldığını tespit etmekteyiz. Bu kıyafetler ruba/urba, cep, esbab (esvap), gömlek, çamaşır, etek, peştamal ve kefin (kefen)'dir.

Bazı kıyafetler ise yalnızca eril ya da yalnızca dişil karakterler tarafınca kullanılmaktadır. Bahsettiğimiz bu cinsiyet ayrımına ferece (ferace), tulum, cübbe, kürk, çakşır, fistan, kap, çarşaf ve hırka kıyafetlerinde rastlarız. Bunların içerisinde eril figürlere özgü kıyafetler olarak tulum, cübbe, çakşır, kap ve hırka gösterilebilirken dişil figürlere özgü ferace, kürk, fistan ve çarşaf kıyafetlerini sayabiliriz. Cinsiyet ayrımı gözetilen kıyafetlerin, unisex⁸ kıyafetlerden sayıca daha fazla olduğu tespit edilirken, eril karakterler tarafından kullanılan kıyafetlerin de dişil karakterlerce kullanılan kıyafetlerden sayıca üstünlüğü dikkat çekmektedir.

Yaptığımız çalışmada, bu sınıflamaların haricinde, masallarda tespit ettiğimiz kıyafetler, işlevlerine göre ve yoğunluk sırası temel alınarak değerlendirilmektedir. Yapılan incelemede sıralama, kıyafetlerin yer aldığı metinlerin sayıca fazla olanından az olanına doğru yapılmıştır. Sayıca eşit olan kıyafetler ise kendi aralarında alfabetik olarak sıralanmıştır.

⁸ Sözlük tanımı için bkz: Oxford Wordpower Dictionary 2012: 822

3.1.1 Urba / Ruba

Yaptığımız incelemede, bedene giyilen kıyafetler içerisinde, en çok urba veya ruba türünün geçtiğini görmekteyiz. Tüm metinler incelendiğinde, 46 adet metinde bu kıyafet ögesine rastlamaktayız. 46 metnin 31’inde urba, 15’inde ise ruba yazımının kullanıldığı tespit edilmiştir.

Ruba kelimesi TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te⁹ “giysi, giyecek, urba” olarak tanımlanmıştır. Urbanın ise halk ağzında kullanılan bir isim olduğu belirtilerek “giysi” olarak tanımlandığını görmekteyiz. Yine TDK tarafından çevrimiçi olarak hazırlanan Derleme Sözlüğü (Türkiye Türkçesi Ağzları Sözlüğü)¹⁰ urba kelimesinin tanımına “elbise, giysi” şeklinde yer verir. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 1418) Parlatır, rubayı “giyilecek şey, elbise; elbise, çamaşır ve yatak takımı ile ilgili eşya; kadınların evde giydikleri entari, gecelik vb. giyecek” olarak tanımlamıştır. Bu sözlükte ‘urba’ kelimesine baktığımızda, tanımının yapılmadığını görmekteyiz. Hasan Eren tarafından hazırlanan Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü (1999: 423) adlı eserde rubanın tanımının bulunmadığını, urbanın “giysi” olarak tanımlandığını görmekteyiz. Raif Necdet Kestelli, Resimli Türkçe Kamus adlı eserinde (2011: 516) ruba/urbayı ‘uruba’ yazılışıyla ele alır ve “elbise, esvap” olarak bir tanım yapar. ‘Uruba’ şeklindeki bu yazıma, incelediğimiz metinlerde rastlanılmamıştır. Bu tanımlar temel alındığında ‘urba’ kelimesinin rubanın harf göçüşmesine uğramasıyla ortaya çıkan bir ifade olduğu ve daha çok halk ağzında kullanıldığı düşünülebilir.

Yukarıda *urba/ruba*’nın toplam 46 masalda geçtiğini söylemiştik. Bu masallar sırasıyla T-2, T-3, T-5, T-6, T-7, T-8, T-11, T-14, T-24, T-25, T-28, T-30, T-33, T-36, T-38, T-39, T-41, T-43, T-44, T-45, T-47, T-48, T-51, T-53, T-55, T-56, T-57, T-62, T-63, T-64, T-65, T-66, T-68, T-69, T-70, T-71, T-72, T-73, T-74, T-75, T-78, T-83, T-85, T-86, T-87 ve T-91 kodlu masallardır. Söz konusu metinlerde *urba/ruba*’nın farklı işlevlerde kullanıldığını görmekteyiz. Bu işlevler kimlik göstergesi, günlük giysi, koruyucu giysi, süslenme, hediyeleşme ve taşıma/gizlemedir.

Bu dağılıma bakıldığında ruba/urbanın incelenen masallarda en çok kimlik vasfıyla bir arada görüldüğü anlaşılmaktadır. Kimlik göstergesi ile figürün

⁹ Güncel Türkçe Sözlük (TDK) için bkz: <https://sozluk.gov.tr/>; 19.04.2020

¹⁰ Derleme Sözlüğü için bkz: <https://sozluk.gov.tr/>; 19.04.2020

kimliğinin ortaya çıkması veya ispatı niteliği kastedilmektedir. Bu niteliği taşıyan metinlerin kendi içerisinde beşer kimliği (T-7, T-30, T-33, T-36, T-38, T-41, T-45, T-51, T-53, T-62, T-64, T-65, T-66, T-68, T-70, T-72, T-73, T-74, T-83), perilik kimliği (T-3, T-5, T-6, T-11, T-44, T-62, T-86, T-91) ve derviş kimliği (T-66) olmak üzere tekrar üç ayrı sınıfa ayrıldığı görülür. Burada beşer (profan), insanüstü (peri) ve derviş (kutsal) olmak üzere farklı kimliklerin tanımlanması söz konusudur.

Metinlerde ruba/urbaya dair rastladığımız, en sık karşılaşılan kimlik çeşidi beşer kimliktir. Toplamda 19 metinde karşımıza çıkan bu beşerî göstergede, genellikle kahramanlarımızın ruba/urba vasıtasıyla görünümelerini ve bununla birlikte kimliklerini değiştirdiklerine tanık oluruz. Çeşitli nedenlerden dolayı giyindikleri ruba/urbalar, onların bilinen görüntüsünü, bilinen kimliğini başka bir görünüm, dolayısıyla başka bir kimlikle değiştirir ve bu sayede masal kahramanın tanınmayacak bir kimliğe ulaşmalarını sağlar. Bu değişim sadece görünümde, kahramanlar perilik vasfı kazanmaz, beşerî halleri devam eder ama kimlik vasıfları değişmiştir.

T-33, T-68 ve T-74 numaralı metinlerde bu değişimin bir takasla yapıldığını görmekteyiz. T-74'te kahraman lalası ile urbalarını takas yoluyla değiştirirken, diğer iki metinde çobanla yapılan bir takas söz konusudur. Bazen de bu değişimin farklı bir cinsiyet kimliğine bürünerek yapıldığını tespit etmekteyiz. T-36, T-38 ve T-64, T-70, T-72, T-73'te bu durum söz konusudur. Bu metinlerde ana karakter kız, erkek urbaları giyerek cinsiyetini görünümde değiştirir, erkek kimliğine bürünür. T-53 numaralı metinde halayık, kızın urbalarını giyerek onun yerine geçer, onun gibi görünür. T-7'de Keloğlan, çeşitli urbaları giyerek şehzadeye dönüşür. T-41 kodlu metinde ise, masal kahramanı yırtık pırtık bir kat urba giyerek keloğlana döner. Aynı metnin devamında, kimlik değişimine uğrayarak keloğlana dönen kahraman, bu sefer süslü urbalarla (altın, gümüş ya da elmas urba) tekrar kimliğini değiştirerek, çeşitli serüvenlere dâhil olur. Başına geçirdiği işkembe, üstüne giydiği urbayla keloğlan kimliğini yüklenen kahraman, sonrasında yine değişen urbalarla farklı kimliklere bürünerek, diğer masalların aksine bu masalda don değişiminin önemli bir motif olduğunu göstermektedir.

T-65 kodlu masalda, kahraman devle dövüşmeye gitmeden önce Arap'tan temiz bir urba ister. T-7, T-41 ve T-65 kodlu bu üç metinde de masal kahramanı, bir dövüşe çıkacağı zaman yeni urbalar ister. Bu da ruba/urbanın bu masalarda

koruyuculuk işlevi üstlendiğini de gösterir. T-51’de kahraman hekim urbası giyerek hekime benzerken, T-66’da çalgıcı urbalarının giymiyle gerçekleşen bir değişim görürüz. İki metinde de meslekî bir kimliğe bürünme söz konusudur. T-45’te kahramanımız yedi yılda bir gelen bey tarafından tanınmak için saray urbasını giyer.

T-83’te diğer metinlerden farklı bir kullanım söz konusudur. Urbalar farklı bir varlıkta kullanılır. Bu masalın iç hikâyelerinin birinde¹¹ ruba, odun parçalarından yapılan insan maketine giydirilir. Sonrasında maket canlanarak insan haline gelir. Bu nedenle, rubanın burada da beşer kimliğiyle ilişkili olduğunu söyleyebiliriz.

Buradan farklı olarak iki metinde (T-30, T-62) rubanın beşer kimlikle ilişkisi biraz daha değişik bir şekilde karşımıza çıkar. T-30’da feslegenci kız, tongurdaklı bir ruba giyerek kendini olağanüstü bir varlığa, Azrail’e, benzettir. Buradaki değişim de sadece görüntüyle sınırlı kalıp, kahramanın yaratılışına dair bir değişim söz konusu değildir. Bu nedenle ilişki beşerî kimlikle sınırlı kalmıştır. Aynı metinde, T-83 kodlu metinde karşımıza çıkan ifadeye benzer bir kullanım da görmekteyiz. Kahraman, gelinlik rubalarını yaptırdığı bir resme (mankene) giydirir. Burada da yine resmin sadece görünümü değişmiştir. Ancak iki metin arasındaki fark, T-83’te kıyafete bürünen odun parçası cana gelirken ve bir beşere dönüşürken, T-30’da kıyafet giydirilen varlık, sonrasında resim vasfını kaybetmez.

Bir diğer metinde, T-62’de, kahraman kürk giyerek kendini hayvana benzettir. Yaratılan bir başka canlıya geçiş, bir dönüşüm söz konusudur ancak bu dönüşüm de şekilden ibarettir. Kahraman sadece görüntüsünü değiştirir, beşerî kimliğinde herhangi bir değişim söz konusu değildir. Beşerî kimlikle ilişkilendirdiğimiz bu masalarda ruba/urba, kahramanların beşerî halleri arasında gerçekleşen bir kimlik değişimini de sağlar.

Ruba/urbanın metinlerde ilişkilendirildiği bir diğer kimlik çeşidi perilik kimliğidir. Toplamda sekiz adet metinde (T-3, T-5, T-6, T-11, T-44, T-62, T-86, T-91) ruba/urba, perilik kimliğinin bir göstergesi olarak kullanılır. T-3, T-5, T-6, T-62 ve T-91 kodlu metinlerde ruba/urba, su veya ateşle temas etmesi sonucunda, bu ruba/urbayı taşıyan perinin kimliğinde değişikliğe uğramasını sağlayan bir

¹¹ Söz konusu T-83 kodlu masalın içerisinde ayrıca üç tane iç hikâye bulunmaktadır.

kıyafettir. Söz konusu metinlerde aslında perilik vasfına sahip olan kahramanlarımız, güvercin ya da kuş görünümüyle gelir ve suyla temas ettikten sonra şekil değiştirerek güvercin/kuş (hayvan) kimliğinden insan kimliğine geçiş yaparlar. T-3, T-6 ve T-91’de havuza dalarak, T-5’te su kenarına gelerek, T-62’de ise dere kenarına gelerek suyla buluşmaları gerçekleşir ve bu buluşma sayesinde güvercin/kuş donundan çıkarak insan donuna kavuşurlar. Yani, bu üç masalda da don değiştirme motifi söz konusudur.

Don değiştirme Ögel’e göre (1995: 133) “kahramanların kendilerini saklayabilmeleri veya koruyabilmeleri amacıyla bir yaratık, insan, hayvan veya bitki suretine dönüşmesi şeklindeki evrensel bir motif”tir. Ayrıca Ozan (2011) don değiştirme bağlamında yine Ögel’e vurgu yaparak konuyla ilgili şu açıklamaları yapar:

“Türk-Şamanizm geleneğinin en eski izlerinden sayılan ve İslamiyet’in kabulünden sonra dervişler tarafından devam ettirilen şekil değiştirme motifinin Türk mitolojisindeki karşılığı “don değiştirme”dir. [...] Söz konusu motifle dervişlerin istedikleri zaman bir hayvan veya kuş donuna girebilmeleri anlatılmaktadır. Aynı şekilde, halk anlatılarında ‘don değiştirme’ kıyafet ve şekil değişikliği ile vuku bulur. Geçiş ritüellerinde olduğu gibi burada da dış ve(ya) iç ‘kıyafeti’ değişen kişi, çevresinden bir müddet uzak durarak o çevre için artık ‘yaşamaz’ hatta ‘ölmüş’ konumuna düşmektedir.” (Ozan 2011: 77)

Örnek verdiğimiz beş metinde aynı rubaların (T-3, T-5) tekrar bedene temas etmesiyle masal karakteri girdiği ‘insan’ donundan kuş veya ‘hayvan’ donuna geri döner. Ancak ilgili rubanın su yerine ateşle temas etmesi durumunda olay değişir; perilik vasfı ortadan kalkar. T-6, T-44, T-62 ve T-91’de masal metinlerinde urba, perinin üzerinden çıkmasıyla onun beşere dönüşmesini sağlarken, çıkan ruba yakıldığı anda bedenle temas kesildiğinden, beşer kimliğinden peri kimliğine tersine bir geri dönüş söz konusu olamaz¹².

Ruba/urbalar, tüm bu metinlerde kahramanlarımızın peri kimliğini temsil eder. Rubalar yok olduğunda perilik vasfı da yok olur. Rubayı perilik kimliğinin bir sembolü olarak görebileceğimiz bir diğer masal T-86 kodlu masaldır. Rubanın burada, incelediğimiz önceki masallardan biraz daha farklı bir tanımla

¹² Urbaların yakılarak peri/kuş donundan kurtulma ve ebediyen insan donunda kalabilme konusunda bkz: Ozan 2011: 76-78.

ilişkilendirildiğini görmekteyiz. Bu masalda ruba, ‘tılsımlı ruba’ ifadesiyle karşımıza çıkar. Peri padişahı, oğlunun âşık olduğu kızın cadı olup olmadığını, onlara bir kötülük edip etmeyeceğini anlamak için, ona tılsımlı rubalarından giydirmek ister. Bu ifadeden anlaşılabileceği üzere “tılsımlı” ruba, masaldaki peri âleminin kendilerine özgü bir kıyafet türü olarak kullanılır. Ayrıca burada da “tılsımlı” rubanın koruyucu bir işlev de yüklendiğini görmekteyiz.

Ruba/urbanın peri kimliğiyle ilişkilendirildiği son masal ise T-11’dir. Urbanın bu masaldaki işlevi biraz daha farklıdır. Bu masalda güzel, urbalarını soyunur, oğlan başından aşağıya bir testi su döker ve suların döküldüğü yerler elmas ile dolar. Urba vücuttan ayrıldığında, vücudun suyla teması sihri ortaya çıkarır. Urbanın bu metindeki işlevi varlığıyla değil, tam tersi yokluğuyla karşımıza çıkar.

Ruba/urbanın bu üç çeşit kimlikten en az temsil ettiği, derviş kimliğidir. Tek bir metinde (T-66) karşımıza çıkar. Bu masalda, çocuğu olmayan bir padişah ile vezir dere kenarında otururken, dereden yeşil urbalı, aksakallı bir dervişin çıktığı görülmektedir. Derviş, onlara çocuklarının olması için birer elma vererek yardım eder. Öncelikle derviş kimliğini ele alacak olursak, Beydili (2004) dervişini şu şekilde tanımlar:

“Destanlar âlemiyle bağlı olan, mitolojik motif. O, hikâye ve destan geleneğinde, Ulu Ana birliğinden gelme şaman motifinin izlerini taşır. Gerçekten de kararsız ve ikircikli doğası olan şamanın yerine getirdiği işlevlerin birçoğu, zamanla dervişe geçmiştir. Anadolu’nun Türkmenleri arasında, tarih boyunca, dervişlerin saygı ve rağbet görmeleri de onların eski şaman görüşlerine bağlılığıyla açıklanabilir. Dervişliğin görünür şaman birliğine ve dolayısıyla da üreme, bolluk ve bereket isteğine bağlılığından ötürü, rüyada derviş görmek, çocuk sahibi olunacağı şeklinde yorumlanmıştır.” (Beydili, 2004: 167-168)

Beydili’nin tanımında derviş, mitolojik bir motiftir. İncelenen T-66 kodlu masalda da dervişin, çocuk sahibi olunmasına yardımcı olduğunu görmekteyiz. Bu nedenle, bu masalda da dervişin mitolojik bir motif özelliği taşıdığı söylenebilir. Ayrıca bu masalda, yeşil ruba giyen dervişin derenin kenarından padişahın karşısına çıktığı görülür. Yani yeşil ruba burada ‘su’ unsuruyla bir arada görülür.

Yine aynı çalışmada (Beydili 2004) su maddesini şu ifadelerle açıklar:

“Eski kültürlerde akarsu, zamanın mecazıdır. İlk kaos olan suyun yaratıcı, başlangıç gibi dirilik verme, ebedî yaşatma ve ölümsüzlük bağışlama işlevi, Dirilik Suyu’nda saklanmıştır. Su, hayat verici bir başlangıç olarak mitolojik düşüncede ana rahminin bir sembolüdür. Çünkü çocuk dünyaya gelmeden önce su ile çevrelenmiş gibidir. Su hayat yaratan güçtür. O olmadan yaşam olamaz.” (Beydili, 2004: 501-503)

Bu ifadelerle birlikte bir değerlendirmede bulunacak olursak, masalda karşılaşılan dervişin dereden gelmesi bir tesadüf olamaz. Tıpkı mitolojik düşüncede yer aldığı gibi, istenen bir çocuğun var olmasını sağlayan madde suyun içinden gelmektedir, derviş de bu maddenin taşıyıcısıdır. Mitolojide yer alan suyun yaratma kudreti, kahramanların birincil yardımcısı olan dervişle birleşerek, bu masalda padişah ve vezirin birer çocuk sahibi olma hayallerini gerçekleştirir.

Derviş kimliğine farklı bir bakış açısı ise Doğan Kaya’dan gelmektedir. Kaya (2010: 218), “dünyanın malında ve mülkünde gözü olmayan, masivadan arınıp kendini Allah’a veren kişi” olarak tanımlamıştır. Bu tanımla ise derviş ifadesinin Müslümanlıkla birlikte kelime dağarcığımıza girmiş ve anlam kazanmış olabileceği düşünülebilir. Dini bir kimliğe sahip olan dervişler gerek masallarda gerek halk hikâyelerinde sıkça karşımıza çıkan, sıradan insanlardan farklı, keramet sahibi olan kişilerdir. Bu nedenle masal toplumunda farklı bir statüye sahiptirler. Masalda dervişten bahsedilmesi, aynı zamanda İslamî etkilerin olduğunu düşündürmektedir.

Dervişin urbasının yeşil renk olması da masaldaki İslamiyet etkisinin bir diğer vurgulayıcısıdır. Okcu’ya göre (2007: 152) bazı ayetlerde yeşil, cennetin ve cennette giyilecek elbiselerin rengidir. Dinsel bir etkisi olan yeşil renk sıkça cübbe, sarık, türbe, yatır gibi yerlerde kullanılmaktadır. Doğayı, canlılığı, güzelliği temsil eden yeşil, İslamiyet’in de rengi olarak görülür.

Görüldüğü üzere derviş kimliği T-66 kodlu masalda hem mitolojik hem de İslamî unsurlarla bir arada kullanılmıştır. Urba ise bu kimliği tamamlayan İslamî unsurlardan biridir. Urba, metinde toplumsal bir statünün, dervişin, ön plana çıkmasını sağlar.

Ruba/urba kavramının kullanıldığı bir diğer işlev günlük giysi işlevidir. Bu işlevle ilişkilendirdiğimiz metinler toplamda 16 tanedir. Bunlar T-14, T-24, T-28,

T-39, T-43, T-47, T-51, T-55, T-56, T-57, T-63, T-64, T-69, T-75, T-86 ve T-87'dir. Metinleri incelediğimizde ruba/urba, insan vücudunu örten, çıplaklığı gizleyen, gündelik olarak kullanılan bir kıyafet olarak karşımıza çıkar. Realist bir yaklaşımla günlük beşer giysisi olarak işlevlendirilmiştir.

Yukarıda birkaç masalda bahsettiğimiz gibi, ruba/urbanın bir de koruyucu giysi işlevinde kullanıldığını görmekteyiz. Bu işlevde T-7, T-41, T-43, T-65 ve T-86 olmak üzere beş masal karşımıza çıkar. Ancak T-7, T-41, T-65 ve T-86 kodlu masalarda ruba/urbayı kimlikle ilişkilendirdiğimiz için, analizini yukarıda yaptık ve koruyuculuk işlevinden de bahsettik. Koruyuculuk işlevi, bu masalarda ikinci işlev olarak karşımıza çıkar. Ancak T-43 kodlu masalda, urbanın iki farklı yerde kullanıldığını görmekteyiz. İlk ifadede günlük giysi olarak karşımıza çıkarken, ikinci ifadede koruyucu bir giysi olarak söz edilir. Masalda kahraman, Arap'tan 'iğne batmaz, makas kesmez' bir canfes urba ister. Urbanın bu özelliği, hiçbir müdahaleden etkilenmeyeceğini ifade eder. Bu nedenle urbanın koruyucu bir giysi olarak işlev kazandığını söylemek mümkündür.

Süslenme de ruba kavramının kullanıldığı bir diğer işlevdir. Toplamda beş metinde karşımıza çıkar. Bunlar T-25, T-45, T-48, T-71 ve T-85'tir. T-25'te devin kızı, bahçedeki ördeği görmeye giderken urbalar giyerek süslenir. T-45'te kahramanımız altınlarla, gümüşlerle işlenmiş urba giyerek süslenir. T-48'de kabak kılıfıyla dünyaya gelen peri kızı, arada bir kılıfından çıkarak insan kimliğine bürünür ve renk renk urbalarla süslenir. T-71'de Osman Bey, kız kardeşini güzel urbalarla süsler ve T-85'te ise kahramanımız halayık kimliğiyle Hüsni Yusuf'un karşısına çıkarken sarı, al ve siyah urbalar giyerek süslenir. Beş metinde de urba, kahramanlarımızın güzelleşmesini sağlayan süslenme aracı olarak kullanılmıştır.

Ruba/urbanın karşımıza çıkan işlevlerinden biri de hediyeleşmedir. T-8, T-25 ve T-47 kodlu olmak üzere üç masalda karşımıza çıkar. T-8'de padişah, odun yarıcının evine at ve urba gönderir, bunları ona hediye eder, T-25'te devin sarayına gelen bin kişiye rubaları hediye olarak verdiğini görürüz. T-47'de ise kahramanımız kızın verdiği elmaslar karşılığında ona birtakım rubalar olarak hediye eder.

Ruba/urbanın en az taşıma/gizleme işlevinde kullanıldığı görülmektedir. Bu işleve T-2 ve T-78 kodlu iki metinde rastlanır. T-2 kodlu masalda, padişahın en küçük oğlunun urbanının içinde saklanan bir hançer kını bulunur. Urba, burada hançerin kınını gizlemek için kullanılmıştır. T-78 kodlu masalda ise, kahramanın

urbaların içine para sakladığını görmekteyiz. Burada da urba gizleme işlevinde kullanılmıştır.

Ruba konusunda son olarak söylemek gerekir ki, incelenen metinlerde karşımıza en çok çıkan kıyafettir. Bu da onun en sık ve herkes tarafından bilinen ve kullanılan bir kıyafet olduğunu bize gösterir. Gerek kimlik vasfıyla (beşerin, perilerin ve dervişin rubası) gerekse çeşitli amaçlarla (koruyucu giysi, süslenme, hediyeleşme ve gizleme işlevleriyle) metinlerde yer aldığını gördüğümüz ruba, Türk kıyafet kültüründe oldukça önemli bir yere sahiptir.

3.1.2 Esbab (Esvap)

Yapılan bu çalışmada beş adet metinde esbab (esvap) kavramı geçmektedir.

TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te esvap "giysi" olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 418) Parlatır, esvabı "giyecekler" olarak tanımlamıştır. Toparlı, Eyövge Yılmaz ve Yılmaz tarafından düzenlenen, James W. Redhouse'un hazırladığı Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye isimli eserde (2016: 90) esvap, "sevbler, siyâblar, elbise, libaslar, câmeler, robalar" ifadeleriyle açıklanır. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 123) esvap kelimesini "sevb kelimesinin cem'i; rubalar, elbise" olarak tanımlar. Andreas Tietze tarafından hazırlanan Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı'nın ikinci cildinde (2009: 738) esvab/espab kelimelerine yer vererek "elbise, giysiler" olarak tanım yapar. Mustafa Nihat Özön ise hazırladığı Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük'te (1988: 203) esvab kelimesini "giyecek şeyler, esvaplar, giysiler" ifadeleriyle açıklar. Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü'nde yer alan Osmanlıca Sözcükler Dizelgesi kısmında (2000: 571) esvabın Türkçe karşılığı olarak "giysi" kavramı verilmiştir. Giysi ise (237) "her türlü giyim eşyası, giyecek" olarak tanımlanmıştır.

Görüldüğü üzere, yaptığımız bu sözlük taramasında, esvabın sözlüklerde farklı yazılışları görülmüşse de 'esbab' yazımına rastlanmamıştır. Bu nedenle 'esbab' ifadesine yalnızca incelenen masallarda yer verildiği söylenebilir.

Esbab kavramının geçtiği metinler T-32, T-49, T-59, T-65 ve T-73'tür. Bu beş metinde esbab giysisi, kimlik değişikliği (T-49, T-65), günlük giysi (T-59, T-73) ve koruyucu giysi (T-32) olmak üzere üç farklı işlevde kullanılmıştır.

Esbabın en fazla kullanıldığı işlevlerden birinin, kimlik değişikliği olduğunu tespit etmekteyiz. Bu işlev, T-49 ve T-65 kodlu masalarda karşımıza çıkar. T-49 kodlu masalda “gelin esbabı” olarak karşımıza çıkan bu kıyafet, şehzadenin evleneceği kızın, Gülşen’in, giyeceği kıyafettir. Ancak şehzadenin annesinin görücüye giderken yanına aldığı kadın hanım, bu gelin esbablarını Gülşen’e değil kendi kızına giydirebilir. Böylelikle kendi kızı Gülşen’in yerine geçmiş olur. Kahramanların yaşadıkları bu kimlik değişiminde kullanılan giysi, esbab olmuştur. T-65 kodlu masalda ise, esbabla birlikte işkembe kullanılarak yapılan bir kimlik değişimi söz konusudur. Masal kahramanı, başına bir işkembe, sırtına da eski bir esbab giyerek, Keloğlan’a dönüşür ve turşucuda çırak olur. İşkembe ve esbablar sayesinde, kahramanın fizikî ve ruhî dönüşümleriyle gerçekleşen bu kimlik (don) değişimi, masalın önemli noktalarındandır.

İncelenen masallar içerisinde, T-59 ve T-73 kodlu olmak üzere iki masalda da esbabdan, günlük bir giysi olarak söz edildiğini görmekteyiz. T-59 kodlu masalda beyden birtakım esbabların istendiğini, T-73 kodlu masalda ise esbabdan ‘erkek esbabları’ olarak bahsedildiğini tespit etmekteyiz. İki metinde de günlük beşer giysisi işleviyle kullanılmıştır.

Esbabın son kullanıldığı işlev, koruyucu giysi olmasıdır ve yalnızca T-32 kodlu masalda karşımıza çıkar. Bu masalda kahramanımız, Miskember’i bulmak için çıkacağı yolculuk sebebiyle babasından telli esbab ister. Bu masalda esbab, kahramana çıkacağı yolculukta yardımcı olacak, yolculuk esnasında başına gelebilecek olumsuz durumlardan onu koruyacak bir kıyafet olma özelliği kazanmıştır.

Kısaca ifade etmek gerekirse esbab, incelenen masalarda ruba/urbadan sonra en çok kullanılan kıyafet türlerinden biridir. Esbabın beş metinde ve üç farklı işlevde kullanıldığı görülmüştür. İki metinde kimlik değişimini sağlayan önemli bir öge, bir metinde de kahramana yardımcı, koruyucu bir giysi olarak anlam kazanırken diğer iki metinde özel bir işlev yüklenmez ve gündelik kıyafet olarak kullanılır.

3.1.3 Ferece (Ferace)

Yapılan bu çalışmada beş adet metinde ferece (ferace) kavramı geçmektedir. Ferace kavramının metinlerde, ‘ferece’ yazımıyla geçtiğini görmekteyiz.

TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te ferace “kadınların sokakta giydikleri, mantoya benzer, arkası bol, yakasız, çoğu kez eteklere kadar uzayan üst giysisi; dervişlerin giydiği bol bir tür hırka” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 449) Parlatır, feraceyi “kadınların sokakta yaşmakla beraber giydikleri üst giysi; ulemanın giydiği geniş ve kolları yarık bir tür biniş” olarak tanımlamıştır. Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü'nde yer alan Osmanlıca Sözcükler Dizelgesi kısmında (2000: 571) ferace, “albağ” olarak tanımlanmıştır. Albağın tanımına baktığımızda ise (2000: 29) “kadınların sokakta giydikleri, mantoya benzeyen, arkası bol ve yakasız, eteklere kadar uzayan eski bir giysi; kadınların alınlarına bağladıkları bir çeşit yazma” ifadelerini görürüz.

Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967: 108-110) ferace için “başı, saçları örten yaşmak ile tamamlanan bir üstlüktür” tanımında bulunur ve feracenin özellikleriyle ilgili ayrıntılı bilgiler sunar. Andreas Tietze tarafından hazırlanan Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı'nın ikinci cildinde (2009: 44) feracenin “ferrace” olarak tanımının yapıldığını görmekteyiz. Ferrace kelimesinin tanımına baktığımızda ise (2009: 48) ferrace, ferace, ferece şeklindeki üç yazılış şeklinin de “bol yenli üst kaftan (erkek için); kadınların sokakta yaşmakla beraber giydikleri üst esvabı” ifadeleriyle tanımlamış olduğunu görürüz. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 132) feraceyi “eskiden kadınlarımızın sokakta giydikleri üst libası” olarak tanımlar. Mustafa Nihat Özön hazırladığı Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük'te (1988: 221) “yabanlık bol cüppe, sarıklıların giydiği hafif üstlük; kadınların dışarı çıktıkları zaman giydikleri üstlük” diyerek feraceyi tanımlar. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin birinci cildinde ise (1971: 293) feracenin “giyecek, örtü” olarak ifade edildiğini görmekteyiz.

Turan (2014) ise Türklerde feracenin kullanımıyla ilgili şu tespitleri sunar:

“Ferace de Selçuklular Dönemi'nde ortaya çıkmıştı. Aslı Arapça ferrace olan bu giysi, erkeklerin de kadınların da kullandıkları bir üstlük idi. Erkek feraceleri geniş ve kolları çok bol olup Osmanlı İmparatorluğu döneminde ulemaya özgü kılınmıştı. Adına da biniş deniliyordu. (1946'dan sonra Türk üniversitelerinde öğretim üyeleri için saptanan akademik üstlüğe de biniş denilmiştir.) Kadın feraceleri ise yaşmakla bütünleşen bir üstlük idi. [...] Ferace ve yaşmak, Osmanlı İmparatorluğu

döneminde giderek yaygınlaşmış ve kaftan ile çarşafın yerini almaya başlamıştır.” (Turan, 2014: 256)

Görüldüğü üzere incelenen sözlüklerde, metindeki yazım şekli olan ‘ferece’ ifadesine yalnızca bir sözlükte rastlanılmış, geri kalanlarda ise ‘ferace’ kelimesinin tanımları bulunmuştur.

Ferece (ferace) kavramının geçtiği metinler T-12, T-18, T-26, T-54 ve T-81’dir. Bu üç metinde kullanılan işlevler ise kimlik değişikliği (T-12) ve günlük giysi (T-18, T-26, T-54, T-81) şeklindedir.

Feracenin karşımıza çıktığı masalarda, daha çok günlük giysisi olma işlevinde kullanıldığını görmekteyiz. T-18 kodlu masalda, kızın ferecesini giyip başını örtmesi dikkat çeken bir ifadedir. Fereceyi tek başına kullanmaz, başını da örten bir eşya da ona bitişik kullanılır. Ferecenin bu kullanım şeklini Koçu (1967) şu ifadelerle anlatır:

“Ferace, kadimden İkinci Sultan Abdülhamid devri sonlarına kadar büyük şehirlerde, bilhassa İstanbul’da giyilmiştir ve yaşmakla beraber kullanılmıştır; başı örten yasmak ve vücudu örten feraceden mürekkebe Müslüman Türk kadınının bu eski sokak kıyâfeti, kıza kadına feerik bir güzellik ve çekicilik veren bir kıyafet idi.” (Koçu, 1967: 108)

Burada kızın, oğlanın yanına giderken bu şekilde örtünmesi, masalda İslamî geleneklerin varlığını gösterir. Günümüzde de var olan, kadınların birinci dereceden akrabalık dışında olan bir erkek gördüklerinde vücutlarını boydan boya gizlemeleri ve başlarını örtmeleri hareketi incelenen masalarda da karşımıza çıkar. T-26 kodlu masalda ise kızla oğlanın karşılıklı atışarak söyledikleri şiir kısmında ferace kavramına rastlanır. Kız ‘bileziyim nal edeyim; fereceyi çul edeyim’ diyerek günlük giysisi olan feraceyi oğlan için gözden çıkarır, ona feda eder ve oğlana duyduğu sevdanın ne kadar büyük olduğunu göstermeye çalışır. T-54 kodlu masalda, kahramanın dışarıya çıkarken eski püskü bir ferece giydiğinden bahsedilir. T-81 kodlu masalda ise masal kahramanı, eski bir ferece giydirilerek sokağa atılır. Bu dört masalda da ferece, beşer tarafından kullanılan, günlük giyimin bir parçasıdır.

İncelenen masalarda, ferecenin en az kullanıldığı işlevin kimlik değişikliği olduğu görülür. Yalnızca T-12 kodlu masalda bu işleve rastlanır. Bu

masalda, cadı karısı sihirli iğnesini alıp, eski bir ferece giyip fukara halli kılıkla kızın olduğu yere gider. Kıza yaklaşabilmek için yaşlı, fakir bir kadın kimliğine bürünmüştür. Cadı karının yaşlı, yoksul bir beşer kimliğine bürünmesi, kılık değiştirmesi ferece sayesinde gerçekleşir.

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki ferace, incelenen masallarda esbab gibi sıkça söz edilen bir kıyafet olarak karşımıza çıkar ve yalnızca iki işlev (kimlik değişikliği ve günlük giysi) yüklenir. Metinlerde daha çok, beşerin günlük giyiminin bir parçası olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. Bunun yanında cadının gerçek kimliğini gizleyerek, yaşlı bir kadın kılığına bürünmesini sağlayarak, kimlik değişimini de sağlayan bir kıyafet olarak önem kazanır.

3.1.4 Gömlek

Yapılan bu çalışmada beş adet metinde gömlek kavramı geçmektedir.

Gömlek, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te “vücudun üst kısmına giyilen kollu veya yarım kollu, yakalı giysi; kadınların giydikleri ince kumaştan yapılmış kolsuz, yakasız iç çamaşırı, kombinezon; vücudun üst kısmına giyilen iç çamaşırı” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 517) Parlatur, gömleği “elbisenin altında giyilen ve vücudun yukarı kısmını örten ve yumuşak bezden çamaşır, kamîs, pîrâhen” olarak tanımlamıştır. Andreas Tietze tarafından hazırlanan Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı'nın ikinci cildinde (2009: 171) gömlek kelimesine baktığımızda bizi ‘gönlek’ kelimesine yönlendirir ve onu (173) “gövdenin üst kısmını örten bezden yapılmış giysi” ifadesi başta olmak üzere çeşitli tanımlarla açıklar. Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) gömleği şu ifadelerle tanımlar:

“Doğrusu gönlektir. Gön deri, ten demektir, gönlek çıplak tene giyilen şey demektir. Erkek gömleklerinin eteği dizden yukarıda kalır ve belден aşağı iç donunun içine sokulur; kadın gömlekleri ayak bileklerine kadar uzun olur, ama aslında bu çamaşır bedenın üst kısmını örter. Yalnız setri avert etmiş esvabsız kılık için bir don bir gömlek denilir. [Şemseddin Sâmî, Kaamûsu Türkî].” [...] İnce, yumuşak bezlerden kesilirdi, gömleklik bezler de ya düz beyaz yahud beyaz üzerine kırmızı, sarı, mavi renklerin uçuk tonları ile ince çubuklu olarak dokunurdu.” (Koçu, 1967: 125)

Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü'nde ise gömlek (2000: 240) “vücudun üst bölümüne giyilen ince, kollu ve yakalı giysi; kadınların giydikleri ince kumaştan yapılmış kolsuz ve yakasız iç çamaşırı; vücudun üst bölümüne giyilen iç çamaşırı” olarak tanımlanmıştır. Cem Dilçin ise hazırladığı Yeni Tarama Sözlüğü'nde (2013: 111) ‘göynek, göyünek’ kelimelerini “gömlek” olarak tanımlar. Hasan Eren Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü adlı eserinde (1999: 160-161) gömlek için Türk Dili Sözlüğü ile aynı tanımları yapar ve Türkçe “könül (> gönül) ’den geldiği anlaşıyor: könül+-(e)k eki” ifadeleriyle kökeni ve diğer Türk lehçelerindeki karşılıklarına dair bilgiler verir. Aysel Dikmen tarafından hazırlanan Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü XII. (Ek-1) cildinde (1993: 4511) ‘göynek’ şeklinde yazıldığını görürüz ve “iç giysisi, fanila” olarak tanımlı yapılır. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini’nin birinci cildinde gömlekle ilgili (1971: 322) “çamaşır, döl, derece” ifadelerine yer verilir. Raif Necdet Kestelli ise hazırladığı Resimli Türkçe Kamus’ta (2011: 152) gömlek için “esvabın altından, ten üzerine giyilen çamaşır” tanımını yapar.

Gömlek eşyası incelenen masalarda ‘gömley’ şeklinde karşımıza çıkar. Burada gömlek sözcüğünün ek aldığındaki, sonundaki ‘k’ harfinin ‘ğ’e dönmesi gerekirken, ‘y’ şeklinde yazılması, yani ‘gömlek > gömleği’ olması gerekirken ‘gömleyi’ şeklinde kullanılması söz konusudur. Bu transkripsiyonun halk ağzındaki söyleyişi korumak adına, Kúnos tarafından bizzat yapıldığı anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili Ozan (2018), eserinde şu açıklamaya yer verir:

“Ignác Kúnos’un derlemesinde yer alan Türk masallarının dil özelliklerinden bahsetmek gerekirse, yazarın burada da özel bir yol ve yöntem izlediği görülür. Yazar derlemiş olduğu metinlerin transkribesinde konuşulan dile sadık kalmış, topladığı metinlerde yöre ağzına uyarak, masal anlatıcısının dil özelliklerini korumaya çalışmıştır.” (Ozan, 2018: 7)

Gömlek ifadesinin geçtiği metinler, T-38, T-45, T-60, T-68 ve T-71’dir. Bu metinlerde ise kimlik ispatı (T-60, T-68, T-71), gizleme (T-45) ve günlük giysi (T-38) olmak üzere üç farklı işlevde kullanıldığını söyleyebiliriz.

Görüldüğü üzere, beş metinde üç farklı işlevde kullanılan gömleğin, en çok kimlik ispatı amacıyla kullanıldığı tespit edilmiştir. T60, T-68 ve T-71 kodlu bu üç masalda gömlek, kanla işaretlenerek kahramanların öldüklerine dair kanıt

olarak kullanılan, önemli bir giysidir. Her ne kadar kahramanlarımızın üzerlerinde bulunan sıradan bir kıyafet gibi görünse de masallarda büyük bir anlam kazanmış ve ispatlama göreviyle kullanılmıştır. T-60 kodlu masalda padişah, Mahmud’u öldürmeye Arap cellâdı gönderirken, T-68 kodlu masalda ise tarakçı, kızını öldürmeye oğlunu gönderir. T-71 kodlu masalda ise padişah iki çocuğunun kanlı gömleklerini görmek ister. Ancak her üç metinde de kahramanlar serbest bırakılır ve ölmelerini isteyenleri kandırmak amacıyla, kanlı gömlekleri kanıt olarak götürülür. Bu masallardaki ‘kanlı gömlek’ motifi bize, Hz. Yusuf’un kardeşleri tarafından babasına götürülen kanlı gömleğini hatırlatır. Polater (2007), Kur’ân’da geçen Yûsuf kıssasını, Kitâb-ı Mukaddes’teki kıssayla karşılaştırarak hazırladığı çalışmada, Yûsuf’un kuyuya atılışını aşağıdaki cümleleriyle anlatır:

“Büyük kardeşler, babalarının sadece kendileriyle ilgilenmesi maksadıyla, Yûsuf’u öldürmek veya onu bir yere atarak ondan kurtulmayı planlarlar. Ancak içlerinden biri, ‘Yûsuf’u öldürmeyin, onu bir kuyunun derinliklerine atın. Böyle yaparsanız yolculardan bir onu bulup alır’ der. Kardeşleri, Yûsuf’tan kurtulmak için bir plan kurarak babalarına, eğlenmesi için Yûsuf’u kıra götürmek istediklerini söylerler. Babaları, Yûsuf’a kurtlardan gelebilecek bir zarardan endişe eder ve onu göndermek istemez. Ancak onlar, Yûsuf’u koruyacakları hakkında teminat vererek onu alıp kıra götürürler. Aralarında ittifak ettikleri şekilde Yûsuf’u bir kuyuya atıp gömleğini de bir hayvanın kanına bulayarak, ağlaya ağlaya ellerindeki kanlı gömlekle akşamleyin babalarının yanına dönerler ve ‘Yûsuf’u kurt yedi’ derler.” (Polater, 2007: 15)

İncelenen masallarda da gelişen olaylar ve gömleğin bu olaylar içinde yüklendiği anlam, bu kıssayla benzerlik göstermektedir. Böylelikle gömleğin, halk anlatılarında da dinî anlatılarda da kullanan kişinin kimliğini ispat etmede işe yarayan bir kıyafet olarak görüldüğünü söyleyebiliriz.

Gömleğin kullanıldığı bir diğer işlev ise gizlemedir. T-45 kodlu metinde kız, Şah Yusuf’u uyurken izler ve gözüne bir ışıltı gelir. Gömleği açıp baktığında, karnının altın olduğunu görür. Gömlek, Şah Yusuf’un bu insanüstü özelliğini, periliğini, gizler. Vücuttan ayrıldığında ise, perilik özelliği altın ışıltılarıyla kendini açığa çıkarır. Böylelikle gömleğin bu masaldaki en önemli özelliği, peri

vücudunu gizlemesidir. Gömlek vücuttaki varlığıyla değil, vücuttan ayrılmasıyla bir işlev kazanmış olur.

Gömlek kavramının incelenen metinlerde, gizleme işlevi gibi en az kullanıldığı bir diğer işlev de günlük giysi olmasıdır. T-38 kodlu bu masalda, kadının oğluna yaptığı gömleklerden ve oğlunun bu gömlekleri iyi vakitle giyememesinden bahsedilir. Burada gömlek, sıradan bir beşer giysisi olarak anılır. Bu nedenle gömleğin günlük giysi işlevinde kullanıldığını ifade edebiliriz.

Kısaca ifade etmek gerekirse gömlek, incelenen masalarda en çok kimlik ispatı işlevinde, en az ise gizleme ve günlük giysi işlevleriyle karşımıza çıkar. Bu üç işlev arasında ispat aracı olarak kullanıldığı masalarda, peygamberler tarihiyle ilgili (Hz. Yusuf'un kuyuya atılması) olan benzerliği dikkat çekmektedir. Bu motifle, bu üç masanın Kur'an-ı Kerim kıstaslarından etkilendiği söylenebilir.

3.1.5 Çamaşır

Yapılan bu çalışmada dört adet metinde çamaşır kavramı geçmektedir.

Çamaşır, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te "iç giysisi; kirli eşyaları yıkama işi" olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 275) Parlatur, çamaşırı "elbise altında giyilen gömlek, don, iç giysi" olarak tanımlamıştır. Andreas Tietze tarafından hazırlanan Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı'nın ikinci cildinde (2009: 471) çamaşır, "iç giysisi" olarak tanımlanır. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 73) çamaşırı, "don ve gömlek gibi iç elbisesi" ifadeleriyle tanımlar. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin birinci cildinde (1971: 171) çamaşır, "çamaşırılık, çamaşırhane, çamaşır kazanı vb." kavramlarla ilişkilendirilmiştir. Son olarak Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) çamaşır kavramını şu ifadelerle tanımlar:

"Farsçada 'şûrîden/yıkamak' kökünden bir takı ile 'câmeşur' ismi 'esvab yıkayıcı' anlamında kullanılır; bu isim Türkçeye 'çamaşır' şekline sokularak alınmıştır ve 'kirlendikçe yıkanıp, temizlenip giyilen içlikler' karşılığı günlük sohbet dilimizde kullanılmaktadır. Çamaşırın başlıca iki parçası ten üstüne giyilen gömlek ile don, iç gömleği ile iç donudur." (Koçu, 1967: 61)

Çamaşır ifadesinin geçtiği metinler, T-25, T-59, T-81 ve T-98'dir. Ancak T-98 kodlu masalda 'çamaşır teknesi' şekilde geçen bu ifade, herhangi bir işlev yüklenmemiştir. İşlevsel değeri olmadığı için masaldaki bu ifade, inceleme dışında tutulmuştur. Diğer metinlerde yani T-25, T-59 ve T-81 kodlu metinlerde ise çamaşır, günlük giysi işlevinde kullanılmıştır. T-25 kodlu masalda kahraman, kirlenen çamaşırlarını değiştirerek temiz çamaşırlar giymek ister. T-59'da 'kızın anası çamaşır toplamaya gittiğinde' ifadesi yer alır ve burada beşer kıyafetlerinden söz edildiği söylenebilir. T-81'de ise yine bir annenin çamaşır yıkamasından bahsedilir. Burada da çamaşır, genel olarak giysileri ifade eder. Bu yüzden çamaşır kavramının yalnızca, günlük ihtiyaç olarak kullanılan bir beşer giysisini kast ettiğini ve bu işlevle kullanıldığını söylemek yanlış olmaz.

Görülüyor ki, incelenen masalarda çamaşır kavramı, işlevsel olarak çeşitlenen kıyafet türlerinden biri değildir. Yer aldığı metinlerde de tek bir işlevle, günümüz anlamıyla eşdeğer, günlük bir giysi olarak işlevlendirilmiştir.

3.1.6 Tulum

Yapılan bu çalışmada, üç metinde tulum kavramı geçmektedir.

Tulum, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te "göğüs ve pantolon bölümü bitişik giysi" olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 1732) Parlatır, tulumu "hayvanın bütün olarak çıkarılmış derisinden yapılan kap" olarak tanımlamıştır. Erdi ve Yurteser tarafından düzenlenen Kaşgarlı Mahmut'un Dîvânü Lügâti't Türk'ünde (2005: 590) "silah" olarak tanımlanmıştır. Reşad Ekrem Koçu ise hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) tulum için şu açıklamayı yapar:

"Uzun kollu üst bluz kısmı ile uzun paçalı pantolonu bel üstünden birbirine dikilerek tek parça hâline konmuş bir iş, amele esvâbî; kaba kalın bezlerden yapılır; bluzun yakası gömlek kesimi yaka olup yakadan bele kadar önden bir yırtmacı vardır, ya düğmelenerek yâhud bir fermuarla açılır, kapanır." (Koçu, 1967: 232)

Tulum kavramının geçtiği masallar T-7, T-9 ve T-27'dir. T-7 ve T-27 kodlu metinlerde tulum kıyafet olarak değil, Zümrütü Anka'nın bir aksesuarı olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle bu metinler, aksesuar bölümünde ele alınmıştır. T-9 kodlu metinde ise kimlik değişikliği işlevinde kullanıldığını görmekteyiz. Kahraman saraya yakalanmadan girebilmek için, çobanın koyun

derisinden yaptığı tulumun içine girer. Tulum, kahramanın kendini saklamasını, gizlemesini sağlar. Ayrıca kahraman koyun tulumuna girerek insan kıyafetini bırakır ve hayvan kıyafetine bürünmüş olur. Bu da bir nevi don/şekil değişikliğidir.

Görülüyor ki tulum, masallarda sözlüklerde yapılan kıyafet tanımından farklı bir şekilde karşımıza çıkar. Burada, bir giysiden ziyade hayvan derisinden yapılan bir posttan bahsedildiğini görmekteyiz. Bu post, kahramanın eski kimliğini saklamasını ve yeni bir kimliğe bürünmesini sağlar. Bu nedenle tulum, kullanıldığı masalda don/şekil değişikliğinin gerçekleşmesini sağlayan bir öğedir.

3.1.7 Cübbe

Yapılan bu çalışmada iki adet metinde cübbe kavramı geçmektedir.

Cübbenin sözlük anlamına baktığımızda, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te "hukukçuların, üniversite öğretim üyelerinin, din adamlarının, mezuniyet törenlerinde öğrencilerin elbise üstüne giydikleri uzun, yolları geniş, düğmesiz giysi" olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 263) Parlatır, cübbeyi "hocaların giydikleri üst libası, biniş; eskiden askerlerin giydikleri içi adı ipek doldurulmuş cenk hırkası" olarak tanımlamıştır. Andreas Tietze tarafından hazırlanan Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı'nın ikinci cildinde (2009: 456) cübbe/cüppe "uzun, geniş yenli, düğmesiz resmî üst giyim; eski devirlerde 'cübbe ve destar' bir kimsenin yüksek bir içtimai mevkinin alâmetiydi" ifadeleriyle tanımlanmıştır. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 68) cübbeyi "ilmiye sınıfına mensup olanların giydikleri maruf üstlük libas" olarak tanımlar. Mustafa Nihat Özön ise hazırladığı Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük'te (1988: 125) "sarıklıların eskiden biniş altına giydikleri darca ve uzun üstlük, sonraları daha bol olarak üste giyilen binişlere de cübbe denilmiştir" diyerek cübbenin tanımını yapmıştır. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin birinci cildinde (1971: 167) 'cüppe' yazımına rastlanır ve "giyecek" kavramıyla ifade edildiği görülür. Toparlı, Eyövge Yılmaz ve Yılmaz tarafından düzenlenen, James W. Redhouse'un hazırladığı Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye isimli eserde (2016: 61) cübbe, "malum bir nevi libas ki kolları kısa ve eteği darca olur" şeklinde tanımlanmıştır. Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü'nde yer alan Osmanlıca Sözcükler Dizelgesi kısmında ise (2000: 565) cübbenin Türkçe karşılığı olarak "biniş" kelimesi verilmiştir. Biniş (91) ise

“yüksek aşamalı bilginlerin ve yeniçeri subaylarının giydikleri cübbe” olarak tanımlanmıştır.

Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü’nde (1967) cübbeyi ayrıntılı ifadelerle, şu şekilde açıklar:

“Medrese softaları ile cami ve mescidlerdeki hademei hayrâtın (imam, muezzin ve kayyum efendilerin) giydikleri bir üstlüktür; yakası, mintan yakası gibi iki parmak yükseklikte olup kolları bol, el üstüne düşer uzunlukta olur, etekleri de diz kapağı altına kadar iner. Dâima düz renk, bilhassa devetüyü ve siyah kumaşlardan, yazın sofdan veya siyah ketenden, kışın da yünlüden kesilmiştir. Zamanımızda cübbe ile fes etrafında beyaz tülbind sarık, imamların resmi kıyâfetidir; fakat ancak vazife başında, cami ve mescidlerde namaz kıldırırken ve cenaze törenlerinde giyebilirler.” (Koçu, 1967: 57)

Yukarıda cübbenin iki metinde geçtiğini söylemiştik. Bu metinler T-64 ve T-86 kodlu metinlerdir. Ve iki metinde, tek bir işlevle karşımıza çıkar. Bu işlev, kimlik/statü göstergesi işlevidir. T-64’te derviş kimliğini temsil ederken, T-86’da ise beşer kimliğinin temsilcisidir. T-64 kodu masalda, masal kahramanı, girmek istediği sarayın önündeki suyun yanında uykuya dalar. Düşünde yeşil cübbeli, yeşil sarıklı, aksakallı bir derviş görür. Derviş, kahramanımızın saraya girmesi için ona yol gösterir. Günay’ın (1983: 22) da ifade ettiği gibi, daima masal kahramanlarının yardımcısı olan dervişler, masal kahramanının problemlerini hallettikten sonra ortadan kaybolurlar. Bu masalda da dervişliğe özgü giyimiyle, yeşil cübbesi ve yeşil sarığıyla, rüyada ortaya çıkan derviş, kahramanın problemini ortadan kaldırır. Yukarıda, ruba/urba maddesinde, T-66 kodlu metnin analizinde de ifade ettiğimiz gibi cübbe de ruba/urba gibi gerek rengi gerek İslamî kültür ögesi olmasıyla derviş kimliğinin bir parçasıdır.

T-86 kodlu masalı incelediğimizde ise, cübbe kavramı “saray kapısında eli bayraklı, asker gibi cübbeli kavuklu adamlar dizilmiş” ifadesiyle karşımıza çıkar. Burada kahramanın girdiği sarayın kapısında, saray muhafızı gibi duran kişilerin üzerinde gördüğümüz cübbe, beşer kimliğinin bir göstergesi olarak kullanılmıştır.

Görülüyor ki cübbe, yalnızca iki metinde karşılaşılan, kimlik ve statü belirten bir kıyafettir. Bir metinde dervişlik statüsünü temsil ederken diğer metinde saray muhafızlarının kıyafeti olarak karşımıza çıkar.

3.1.8 Kefin (Kefen)

Yapılan bu çalışmada iki adet metinde kefin (kefen) kavramı geçmektedir.

Kefen kavramı, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te “ölünün gömülmeden önce sarıldığı beyaz bez, kefen bezi, yakasız gömlek, yakasız mintan” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 874) Parlatır, kefeni “ölünün sarıldığı bez” olarak tanımlamıştır. Mustafa Nihat Özön hazırladığı Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük'te (1988: 404) kefeni, “ölüyü sardıkları bez” olarak tanımlar. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 245) kefeni, “ölü sarılan bez; insanın dünyadan götüreceği gömlek; cem'i: ekfân” şeklinde tanımlar. Aysel Dikmen tarafından hazırlanan Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü XII. (Ek-1) cildinde (1993: 4542) kefen “dikenleri yakıldıktan sonra kıyılarak hayvana verilen bir kır out, keven” olarak tanımlanmıştır. Toparlı, Eyövge Yılmaz ve Yılmaz tarafından düzenlenen, James W. Redhouse'un hazırladığı Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye isimli eserde (2016: 213) kefen, “meyyite sarılan sevb” ifadeleriyle tanımlanır. Son olarak Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin birinci cildinde (1971: 466) kefen, “örtü, ölü” kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir.

Görüldüğü üzere, masalda karşımıza çıkan ‘kefin’ yazımına sözlüklerde rastlanılmamıştır. Bu nedenle kefin ifadesinin, incelenen masallar dünyasında, halk ağzında, kefenin yerine kullanılan bir ifade olduğu düşünülebilir.

Kefin ifadesi T-57 ve T-83 kodlu metinlerde karşımıza çıkar. Bu metinlerde de defin giysisi işlevinde kullanıldığını görmekteyiz. T-57'de padişah, ölen kızının yüzünü görmek için kefinin açılmasını ister. T-83'te ise Yazıcıoğlu gelmeden kız bahçeye bir mezar kazar ve yanına da bir kefin koyar. Yazıcıoğlu'ndan kefine bürünüp mezara girmesini ister, Yazıcıoğlu da bu isteği gerçekleştirir. Masallarda geçen bu ifadelerden anlaşılabileceği üzere kefin yani kefen, ölen insanların mezara koyulmadan önceki son giysisi olarak günümüzdeki anlamını korumaktadır.

3.1.9 Kürk

Yapılan bu çalışmada iki adet metinde kürk kavramı geçmektedir.

Kürk kelimesi TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te “bazı hayvanların giyecek yapmak için işlenmiş postu; hayvan postundan yapılan giysi” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi

Sözlüğü'nde (2011: 950) Parlatır, kürkü "tüyleri yumuşak ve güzel bazı hayvanların ve özellikle tilki, sansar ve gelincik gibi kıymetlilerin derisi; tüylü ve yumuşak üstlük" olarak tanımlamıştır. Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü'nde (2000: 355) kürk, "kimi hayvanların giyecek yapmak için işlenmiş postu; kürkten yapılmış: kürk manto" olarak tanımlanmıştır. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 270) "hayvan postu, bazı yumuşak tüylü hayvanların derisinden yapılan libâs-ı ma'lûm, ferve" ifadeleriyle kürkün tanımını yapar. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nde (1971: 531) "deri, giyecek, tüy" kavramlarıyla ilişkili olarak açıklanmıştır. Son olarak Hasan Eren ise hazırladığı Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü'nde (1999: 275) kürkü "hayvanların giyecek yapmak için işlenmiş postu" olarak tanımlar ve kökeninin bilinmediğini ifade ederek çeşitli dil ve lehçelerdeki karşılığına dair ayrıntılı bilgiler verir.

Reşad Ekrem Koçu ise hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) kürk için, Türk Lûgatı'ndan alıntılarla şu tanımları yapar ve kürkün kullanımıyla ilgili ayrıntılı bilgiler verir:

"Tüyleri yumuşak ve güzel hayvanların giyimde kullanılmak üzere sûreti mahsûsada hazırlanmış postları ve postlara kaplanan kumaşlarla yapılmış üstlük esvâblar; postlar, giyeni sıcak tutmak üstlüğüne içine, süs kasdı ile de üstlüğüne dışına konagelmıştır." (Koçu, 1967: 164-166)

Kürk giysisinin geçtiği iki metin T-45 ve T-62'dir. Her iki metinde de farklı işlevde kullanılmıştır. Bu işlevler süslenme (T-45) ve kimlik değişikliği (T-62)'dir.

Süslenme işlevinde kürkün kullanımına baktığımızda, T-45 kodlu masalda kahramanımız, halayıklar tarafından saray hanımlığına uygun olacak şekilde giydirilir. Samur inciyle süslenmiş kürk de bu giyimin bir parçasıdır. Bu ifadelerden anlarız ki kürk sıradan insanların giydiği bir kıyafet değil, saray hanımlarına has kullanılan, zenginlik ve gösteriş ifade eden bir eşyadır. Ve incelenen masallarda kıymetli bir kıyafet olarak da görüldüğünü söyleyebiliriz. Koçu (1967) kürkün önemini şu ifadelerle açıklar ve toplumsal statü gösterimindeki yerini vurgular:

"Eski toplum hayatımızda ve Türk giyim kuşamında yüzyıllar boyunca kürkün çok önemli bir yeri olmuştur. İkinci Sultan Mahmud'un yaptığı

1828'deki büyük kıyafet inkılâbından önce kürk, Osmanlı Devleti'nin azamet, şevket ve servetini temsil eden bir üstlük olarak kabul edilmişti. Erkekler, kadınlar, kız ve oğlan çocuklar tarafından giyilen, eski toplum hayatımızda kibarlığın nişanlarından biri bilinmişti.” (Koçu, 1967: 165)

Kimlik değişikliği işlevini incelediğimizde ise, T-62 kodlu masalda kürkün kızı gizlemek için yapılan bir hayvanî kıyafet olduğunu görmekteyiz. Kız bu kıyafeti giyerek, kürkün asıl sahibi olan hayvanın yerine geçer ve böylelikle kendini gizler. Kürkü saklanmak ve kılık değiştirmek için bir araç olarak kullanır. Kürkten çıktığı zaman tekrar insan kimliğine geri döner. Kızın kürkü kullanış şekli, masaldaki kimlik değiştirme motifinin bir göstergesidir. İnsan kimliğini geride bırakmak isteyen kahraman, başından ayağına kadar yaptırdığı bu kürke girer. Böylelikle bir hayvan kimliğine bürünmüş olur. İnsan kimliği kaybolmuştur, çevresi için artık yoktur ve hayvan kimliğiyle yaşamaya devam eder. Etrafındakiler onu bu kimliğiyle tanır. Kahramanın kazandığı bu yeni kimlik ise kürk sayesinde. Kürk kahramandan ayrıldığı zaman, beşer kimliğine geçiş yapar.

Kısaca ifade etmek gerekirse kürkün her iki metindeki kullanılış şekline baktığımızda, birinde zenginlik göstergesi, kıymetli bir eşyayı temsil ettiğini, diğerinde ise kahramanın şekil değiştirmesini, yeni bir kimlik kazanmasını sağlayan bir kıyafet olduğunu görmekteyiz.

3.1.10 Çakşır

Yapılan bu çalışmada, yalnızca bir metinde çakşır kavramı geçmektedir.

Çakşır, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te “paça bölümü diz üstünde veya diz altında kalan bir tür erkek şalvarı” olarak tanımlanmıştır. Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 273) Parlatır, çakşırı “ince kumaşlı uzun bir tür şalvar” olarak tanımlamıştır. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 72) çakşırı, “ince kumaşlı, uzun, bir nev'i şalvar” ifadeleriyle açıklamıştır. Cem Dilçin hazırladığı Yeni Tarama Sözlüğü'nde (2013: 60) çağşır (çağşur, çahşır, çahşur, çakşır, çakşur) kavramlarını “üst donu, şalvar, bol pantolon” sözcükleriyle ifade eder. Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) çakşır kıyafetini ayrıntılı bir şekilde, şu ifadelerle açıklar:

“Zamanımızda çeşidinin adı ne olursa olsun erkek esvabının iç donu üstüne giyilen parçası pantolon adını taşır. Cemiyetimize pantolon Tanzimat adını verdiğimiz uyanık mutlakiyet devrinde, geçen yüzyılın ilk yarısında İkinci Sultan Mahmud zamanında girmiştir. Bize Batı’dan gelen pantolondan evvel erkeklerin iç donu üzerine giydikleri şeyler çakşır, şalvar ve potur olmuştur. Çakşır belden uçkurluğuna geçirilmiş bir uçkur ile bağlanırdı. Diz kapağından aşağısı, baldırı örten kısmı birden daralır ve baldırı, ayak bileğine kadar bir tozluk gibi sarardı. Bazen paçası serbest biter yani ayak, çoraplı veya yalın, açıkta kalırdı. Bazen de çakşırın paçasına ince sahtiyandan bir mest dikilerek eklenir, yani çakşır giyilirken mecburen ayağa da bir mest geçirilmiş olurdu. Mestli veya mestsiz, bu tarifimiz çakşırın birinci çeşididir. İkinci çeşidine ‘diz çakşırı’ denilirdi. Bilhassa seferli olmadıkları zaman yeniçeriler tarafından giyilirdi. Alt kısmı tamamen hazfedilmiş, yani paçası diz kapağının üstünde kalmış, baldırı, bacağı örtmeyen bir çakşırdır. Tereddütsüz eski Türklerin, ecdadımızın, kısa pantolonudur diyebiliriz.” (Koçu, 1967: 59-61)

İncelenen metinlerde, çakşır ifadesine sadece bir masalda denk geldiğimizi yukarıda söylemiştik. O masal ise T-30 kodlu metindir. Bu metinde çakşır, kimlik değişikliği işleviyle kullanılmıştır. Masalda bey, balıkçıların giydiği kıyafetleri giyerek kendini balıkçılara benzetir. Eski kimliğini geride bırakarak, kendini balıkçı kimliğiyle tanıtmaya başlar. Bu nedenle masalda, kimlik/statü değişimi motifinden bahsetmek mümkündür. Çakşır da bu değişimin gerçekleşmesini sağlayan kıyafetlerden biridir.

Kısaca ifade etmek gerekirse çakşır, incelenen masallarda sadece bir kez karşılaşılan kıyafetlerden biridir ve bu bağlamda balıkçılık mesleğiyle ilişkilendirildiği de görülmektedir.

3.1.11 Çarşaf

Yapılan bu çalışmada, yalnızca bir metinde çarşaf kavramı geçmektedir.

Çarşaf, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te “kadınların kullandığı ve baştan örtülen, pelerinli, etekli sokak giysisi” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 280) Parlatır, çarşafı “yatağa serilen ve yorgana kaplanan bezden örtü, battaniye; kadınların örtündükleri bürgü, geniş peç, car” ifadeleriyle açıklar.

Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü'nde yer alan Osmanlıca Sözcükler Dizelgesi kısmında (2000: 566) çarşaf, “başörtü, bindirgeç, çığa” ifadeleriyle tanımlanır. Andreas Tietze tarafından hazırlanan Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı'nın birinci cildinde (2009: 479) çarşaf, “bütün vücudu içine alan bir yetişkin kadın sokak giysisi” olarak açıklanır. Raif Necdet Kestelli, Resimli Türkçe Kamus adlı eserinde (2011: 74) çarşaf için, “yatağa serilen ve yorgana kaplanan bezden örtü; kadınların tesettür için kullandıkları maruf örtü ki memleketimizde vukua gelen büyük medeni inkılâp ile kullanılmamaya başlamıştır” tanımını yapmıştır. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin birinci cildinde ise (1971: 174) çarşaf, “örtü” kavramıyla ilişkilendirilmiştir.

Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) çarşaf için şu bilgileri vermiştir:

“Müslüman Türk kadınının mutlaka örtü altında bulunduğu devirde kadının sokak esvablarından birinin adı. Dilimizde, biri yorgana kaplanan, diğeri şilteye örtülen iki yatak örtüsü de çarşaf adını taşır. Kadınlarımızın örtünmesi, bu çarşaflardan birini başlarına atarak sokağa çıkması ile başlamıştır ve yüzyıllar boyunca bu örtünme şekli köylerimizde devam edegelmiştir. Başta İstanbul, büyük şehirlerimizde ise Müslüman Türk kadını ‘ferace ve yaşmak’ ve ‘yeldirme ile baş örtüsü’nden mürekkebe surety mahsusada kesilip dikilen sokak esvabları giymişlerdir. Ancak geçen yüzyıl sonlarına doğrudur ki, önce İstanbul’da, sonar Anadolu ve Rumeli’nin büyük şehirlerinde üç parçadan mürekkebe ve yine ‘çarşaf’ adı verilmiş bir kadın sokak esvabı çıkmıştır. Ferâce ve yeldirme gibi surety mahsusada bir sokak kıyafeti olan bu yeni çarşafın üç parçası şunlardır: Yüzü örten peçe, baş ile beraber gövdenin üst kısmını örten pelerine, gövdenin belden ayaklara kadar olan kısmını örten eteklik. Toplum hayatımızda Müslüman Türk kadınının örtünme mecburiyeti kalkıncaya kadar kız çocukları on iki, on üç yaş arasında erkekten kaçmaya, sokakta çarşaf giymeye başlarlardı. Bir kızın çarşafa girmesi, oğlan çocuğunun sünneti gibi, aile mürüvveti bilinirdi. Misafirlğe giden kadınlar gittikleri yerde sokak kapısından girince çarşaflarını çıkarırlar, misafir çarşafları, onlar gidinceye kadar ‘çarşaf boğçası’ denilen hususî boğçalara konulurdu. Memleketimizde kadının örtünme mecburiyeti kalktığı halde bir çarşaf yasağı konmamıştır.” (Koçu, 1967: 65-68)

Çarşaf kavramının geçtiği tek metin, T-73 kodlu masaldır. Bu masalda çarşaf, günlük giysi işlevinde kullanılır. Açık saçık bir şekilde zindana atılan dişil kahraman, padişah tarafından çağırılınca üzerine bir çarşafıla yaşmak ister. Çarşaf, masal kahramanının vücudunu örtmek için istediği, gündelik bir beşer giysisi olarak anlam kazanır. Metinde, yaşmakla birlikte kullanılması dikkat çekicidir. Masal kahramanı, padişahın karşısına çıkarken, yalnızca vücudunu örtmez, başını da örtmek ister. Bu da masalda, İslamî bir etkinin varlığının göstergesi olabilir.

3.1.12 Fistan

Yapılan bu çalışmada sadece bir metinde fistan kelimesi geçmektedir.

Fistanın sözlük anlamına baktığımızda TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te “tek parça kadın giysisi; İskoç, Arnavut ve Yunan erkeklerinin giydikleri kısa, pilili eteklik” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 472) Parlatır, fistanı “erkeklerin giydiği pileli eteklik; belden dize kadar çok kırmalı bir tür elbise, kadınların giydiği entari” olarak tanımlamıştır. Andreas Tietze tarafından hazırlanan Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı'nın ikinci cildinde (2009: 69-70) fistan ‘fiston’ yazımıyla karşımıza çıkar ve “kadın etekliği” olarak tanımlanır. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 138) fistanı “Arnavutların ve bazı Yunan askerlerinin giydikleri geniş ve çok kırmalı patiskadan bir libas; kadınların giydikleri muhtelif biçimde kırmalı eteklik” olarak tanımlar. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin birinci cildinde (1971: 265) fistan “giyecek” kavramıyla ifade edilmiştir. Aysel Dikmen tarafından hazırlanan Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü XII. (Ek-1) cildinde (1993: 4505) ‘fiston’ olarak geçer ve “kadın giysisi” olarak tanımlanır. Hasan Eren ise hazırladığı Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü'nde (1999: 146) fistanı “erkeklerin giydikleri kısa, pilili eteklik” olarak tanımlar ve farklı dil ve diyalektlerdeki kullanım şekline dair bilgiler sunar.

Fistan ifadesine sadece T-32 kodlu masalda rastlarız. İncelenen masallarda nadir rastladığımız için oldukça az kullanılan bir kıyafet türü olabileceğini düşündürmektedir. Karşımıza çıkan bu metinde ise fistan, koruyucu giysi işlevinde kullanılmıştır. Kız, sevdiği oğlanı aramaya giderken yanına bir fistan alır, fistanı da ters giyip yola çıkar. Burada fistan, kahramana çıktığı bu yolculukta yardımcı olan bir giysidir. Yolculuk boyunca onu koruyan, zarar görmesini

engelleyen, sevdiğine kavuşmasını sağlayan bir kıyafet olarak güvenliği sembolize eder.

3.1.13 Hırka

Yapılan bu çalışmada sadece bir metinde hırka kelimesi geçmektedir.

TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te hırka “genellikle soğuktan korunmak için giyinlen, kumaştan, bazen içi pamukla beslenmiş, ceket biçiminde, önden açık, kollu üst giysisi; dervişlerin giydikleri üst giysisi” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 629) Parlatır, hırkayı “bez ve kumaş parçası; dervişlerin giydikleri üst libası; cübbenin altına veya gecelik entarisi üstüne giyilen dize kadar veya daha kısa pamuklu libas” olarak tanımlamıştır. Andreas Tietze tarafından hazırlanan Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı'nın ikinci cildinde (2009: 307) hırka, “hırkat” olarak ifade edilir. Hırkat ise, “tarikât mensuplarının giydikleri, üst elbise; önden açık, örme yün ceket” olarak tanımlanır. Fistan ‘fiston’ yazımıyla karşımıza çıkar ve “kadın etekliği” olarak tanımlanır. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 181) hırka için, “bez ve kumaş parçası; dervişlerin giydikleri üst libas; gecelik entarisinin üzerine giyilen pamuklu libas” tanımını yapar. Mustafa Nihat Özön hazırladığı Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük'te (1988: 307), “üste giyilen şey; bir kimsenin dervişliğe ilk girişinde giydiği hırka” ifadeleriyle hırkanın tanımını yapar. Toparlı, Eyövge Yılmaz ve Yılmaz tarafından düzenlenen, James W. Redhouse'un hazırladığı Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye isimli eserde (2016: 149) hırka, “bir nevi esvap ki evâilde parça ve yamadan yapılır idi” olarak tanımlanır.

Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) hırka için şu bilgileri vermiştir:

“Dervişlerin giydikleri üst libası; (Halık tarafından) cübbenin altına veya gecelik entarisi üstüne giyilen dize kadar yahud daha kısa pamuklu libas [Şemseddin Sami, Kaamusu Türkî]; yamalı ve fersude libas (derviş libası); üste giyilen dikişli ve pamuklu libas [Hüseyin Kazım, Büyük Türk Lugatı]. [...] Hırka kesiminin hususiyeti, kollarının az genişçe, boyun kısmının yakasız ve önden, yukarıdan aşağı bir sıra ilik düğme ile kapanır oluşudur; iki yanına ekseriya birer ceb de yapılır. Yukarıdaki lugat kayıtlarında ‘pamuklu libas’ tabirinden, hırkanın pamuklu kumaştan yapıldığı anlaşılmamalıdır; hırkanın bir yüz kumaşı, bir de astar kumaşı vardır. Yüz ile astar arasına, istenilen incelikte bir tabaka pamuk konulur

ve bu pamuk tabakası ya düz dikişlerle yahud baklava dikiş denilen kafesli dikişlerle hem yüze hem astara, dağılmasını önleyecek şekilde dikilir. Bunun içindir ki hırka, bir kışlık libasıdır. Yüzyıllar boyunca kadınlar ve erkekler tarafından giyilegelmiş, Anadolu’da zamanımızda da çok yaygın olarak hâlâ giyilmektedir; İstanbul’da da Anadolu’ya bilhassa köylere sevk edilmek üzere hazır hırka dikip satan dükkânlar vardır.” (Koçu, 1967: 129-130)

Hırka kavramının geçtiği tek metin, T-81 kodlu masaldır. Bu masalda hırka, iki farklı işlevle, günlük giysi ve koruyucu giysi, karşımıza çıkar. Masal kahramanı, sırtından çıkardığı hırkasını, bulduğu çocukları sarıp sarmalamak için kullanır. Burada hırka, beşerin üstünde bulunan, gündelik olarak giyilen bir üst giysisi olarak anlam kazanır. Ayrıca hırka, çömleğin içinden çıkan çocukları korumak için üstlerine örtülür. Bu nedenle koruyuculuk işlevi de yüklenmiştir.

Kısaca ifade etmek gerekirse hırka, incelediğimiz metinler içerisinde yalnızca bir metinde yer alan bir kavramdır. Tek bir metinde karşımıza çıksa da iki farklı işlev yüklenmiştir. Hırka, hem günlük beşer giysisi olarak kullanılırken hem de koruyuculuk işlevini yüklenir.

3.1.14 Kap

Yapılan bu çalışmada sadece bir metinde kap kavramı geçmektedir.

Kap kelimesi TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te “gövdeyi omuzların üstünden çepeçevre saracak biçimde yapılan bir tür üst giysisi; kadınların giydiği kolsuz üstlük” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 839) Parlatır, kabı “kolsuz kukulatalı veya kukulatasız manto; mahfaza; örtü” olarak tanımlamıştır. Cem Dilçin hazırladığı Yeni Tarama Sözlüğü’nde (2013: 137) kap kelimesini, “kabuk, kışır” olarak tanımlamıştır. Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü’nde (2000: 292) kap, “sığınma, saklama, gizleme, örtme, kaplama, koruma, sarma vb. anlamlarını içeren Türkçe kök; türlü şeylerin taşınması ya da saklanması için kullanılan torba, kılıf, çanta vb.” ifadeleriyle tanımlanmıştır. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus’ta (2011: 234) kap sözcüğünü “mahfaza” olarak tanımlamıştır. Son olarak Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini’nin birinci cildinde (1971: 445) kap, çeşitli kap kakak eşyalarıyla ilişkilendirilerek açıklanmıştır.

Kap ifadesinin sadece bir metinde karşımıza çıktığını söylemiştik. Bu metin ise T-37 kodlu masaldır. Bu masalda ise perilik kimliğinin göstergesi işlevinde kullanılmıştır. Masalda, kahramanımız yılan suretinde gelip, üzerinin kabını merdiven başında çıkararak adam kılığına girer. Yılan kimliğinden beşer kimliğine bir dönüşüm söz konusudur. Buradaki don değiştirmeyi/kimlik değiştirmeyi sağlayan yani bu olağanüstü geçişi sağlayan kahramanımızın üzerindeki yılan suretindeki kaptır. Bu kap çıktığında kahramanımız insan kimliğine geçiş yapar. Bu nedenle kap, kahramanımızın perilik kimliğinin bir sembolüdür.

Görülüyor ki kıyafet olarak kullanılan kap, incelenen masallarda en az rastlanılan kavramlardandır. Sadece bir metinde, perilik kimliğinin bir göstergesi olarak karşımıza çıkar.

3.1.15 Diğerleri

Bu maddede şu ana kadar saydığımız kıyafetler gibi bağımsız bir giysi olmayan ama üst giysinin bir parçası olduğu düşünülen “cep”, “etek” ve “peştamal” örneklerini ayrıca sunmak istiyoruz.

Cep: Yapılan bu çalışmada on bir adet metinde cep kavramı geçmektedir. Cep kelimesi TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te “genellikle bir şey koymaya yarayan, giysinin belli bir yeri açılarak içine yerleştirilen, astardan yapılmış parka” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 250) Parlatır, cep kavramını ‘ceyb’ yazımı ile ele alır ve “gömleğin ön kısmı, açık kısmı” şeklinde tanımlama yapar. Andreas Tietze tarafından hazırlanan Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı’nın ikinci cildinde (2009: 422) ceb/cep, “göğüs (ten ile gömlek arası)” ifadeleriyle tanımlanmıştır. Toparlı, Eyövge Yılmaz ve Yılmaz tarafından düzenlenen, James W. Redhouse’un hazırladığı Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye isimli eserde (2016: 55) cep, “libas yakası” olarak tanımlanır. Son olarak Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini’nin birinci cildinde (1971: 158) cep, “torba, girinti, giyecek” kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir.

Cep kavramının yer aldığı metinler T-11, T-16, T-20, T-21, T-42, T-55, T-60, T-65, T-72, T-80 ve T-87’dir. Cep, tüm bu metinlerde taşıma işlevinde kullanılmış, işlev çeşitliliği görülmemiştir. T-11 kodlu metinde gözleri, T-16’da para kesesini, T-20’de dalın bir parçasını, T-21, T-80 ve T-87’de toprağı taşır. T-42’de birer parça eşyayı, T-55’te altını, T-60’ta kızın çevresini, T-65’te kutuyu

ve son olarak T-72 kodlu masalda bir kilidi taşıyan bölme olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm bu metinlerde cep, içine bir şey koyulan ve onu taşıma görevi üstlenen bir kıyafet bölmesidir.

Görülüyor ki cep kavramı, oldukça fazla metinde kullanılmış olsa da işlev açısından bir çeşitliliğe uğramamıştır. Tek bir işlev (taşıma) yüklenmiş ve tüm metinlerde de bu işlevle ilişkilendirilmiştir.

Etek: Yapılan bu çalışmada dört adet metinde etek kavramı geçmektedir. TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te etek, “bedenin belden aşağısına giyilen, değişik biçimlerde, genellikle kadın giysisi, eteklik; giysinin belden aşağıda kalan bölümü; giysinin alt kenarı” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 422) Parlatır, eteği “belden aşağı inen esvabın aşağı sarkan kısmı ve alehusus köşeleri, zeyl, damen” olarak tanımlamıştır. Hasan Eren Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü adlı eserinde (1999: 140) etek kelimesini “giysinin belden aşağıda kalan bölümü; vücudun belden aşağısına giyilen, değişik biçimlerde, genellikle kadın giysisi; giysinin alt kenarı” sözleriyle tanımlamaktadır.

Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 124) eteği, “elbisenin veya herhangi bir şeyin alt kısmı: dağ eteği” olarak tanımlamıştır. Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü'nde (2000: 215) etek kelimesinin, Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü'nde yer alan aynı ifadelerle tanımlandığı görülmektedir. Cem Dilçin hazırladığı Yeni Tarama Sözlüğü'nde (2013: 98) eteği, “kenar” ifadesiyle tanımlamıştır. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin birinci cildinde (1971: 280) etek, “giyecek, alçak, alt, kumaş” kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir. Son olarak Reşad Ekrem Koçu'nun hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'ne (1967) bakıldığında etek yerine ‘eteklik’ kavramının şu ifadelerle tanımlandığı tespit edilir:

“Belden aşağı bir yarım entaridir diyebiliriz. Bir kadın esvabıdır ve etekliğin kadınlarımız tarafından yaygın şekilde giyilmeye başlaması Tanzimât devrinden sonradır ve alafrangalık yolunda yüksek tabakaya mensup ailelerin kadınları tarafından rağbet görmüştür.” (Koçu, 1967: 106)

Eteğin geçtiği metinler T-25, T-56, T-57 ve T-75 kodlu metinlerdir. Bu metinlerde, etek ifadesinin kullanıldığı anlamın farklı olduğunu görmekteyiz. T-25 kodlu masalda, halayıklar kahramanın eteğini öperek geçerler, T-56 kodlu masalda, kişilerin eteklerini açarak ağacın dibine oturdukları, T-57 ve T-75’te ise padişahın eteğinin öpüldüğü ifadelerini görmekteyiz. Bu tespitten anlaşılıyor ki, incelediğimiz masalarda söz konusu etek ifadesi, belden aşağıya giyilen bir giysi olarak değil, üstte bulunan giysinin aşağıya doğru uzayan kısmı olarak yer alır. T-25, T-57 ve T-75 kodlu masalarda etek kavramı, statü göstergesi işlevindedir. Eteği öpülen masal kahramanları, diğer herkesten farklı bir konumdadır. Etrafındaki kişiler de onun eteğini öperek ona saygılarını göstermektedirler. Bu durum, sözlü kültürümüzdeki “etek öpmek¹³” deyimine paralel bir kullanımdır. Ayrıca sultanların eteği lutuftur. Onun için sultanların eteği öpülür. İhtiyaç sahipleri yardım talep edecekleri zaman sultanın veya yetki sahibinin eteğini öpmeleri, isteklerinin olduğuna delâlettir.¹⁴ Bu gelenek T-57 ve T-75’te kendini göstermiştir. T-56 kodlu masalda ise, ağaçtan düşen yılanı yakalayabilmek amacıyla, giysi eteğinin kullanıldığını görmekteyiz. Burada, bu parçanın taşıma işlevinde kullanıldığını söyleyebiliriz.

Kısaca ifade etmek gerekirse, etek incelenen metinlerde bugünkü anlamıyla belden aşağı giyilen bir kıyafet olarak değil üst kıyafetin muhtemelen dize kadar inen uzun alt kısmını ifade etmektedir. Ve tıpkı cep gibi kıyafetin bir parçası durumundadır. Dört metinde yer alan etek kavramı, iki farklı işlevde kullanılır. Statü göstergesi işlevinin daha fazla sayıda metinde kullanıldığı görülürken, taşıma işleviyse tek bir metinde karşımıza çıkar.

Peştemal: Yapılan bu çalışmada üç adet metinde peştemal kavramı geçmektedir. Masalarda ‘peştemal’ yazımıyla karşımıza çıksa da incelenen çeşitli sözlüklerde bu yazımın yanında ‘peştamal’ yazımı da görülür.

Peştamal, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te “hamamda örtünmek için kullanılan ince dokuma; iş yaparken bele bağlanan uzun, geniş dokuma; başa ve omuzlara örtülen dokuma” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 1359) Parlatır, peştamali “büyük havlu, hamam havlusu; hamamda veya iş işlerken bele bağlanan futa” olarak tanımlamıştır. Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan

¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz: <https://sozluk.gov.tr/>;13.11.2020

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz: Öztoprak 2010: 125

Türk Dili Sözlüğü'nde yer alan Osmanlıca Sözcükler Dizelgesi kısmında (2000: 601) peştemalin Türkçe karşılığı olarak “kökneç” verilmiştir. Kökneçin tanımı ise (343) “hamamda kurulanmak için kullanılan ya da iş yaparken bele bağlanan uzun, geniş dokuma” olarak verilmiştir. Toparlı, Eyövgü Yılmaz ve Yılmaz tarafından düzenlenen, James W. Redhouse'un hazırladığı Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye isimli eserde (2016: 401) peştemal, “hamamda bele bağlanan kumaş pasesi” olarak tanımlandırılır. Hasan Eren Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü adlı eserinde (1999: 331) peştemalı, “hamamda örtünmek ve kurulanmak için kullanılan ince dokuma; iş yaparken bele bağlanan uzun, geniş dokuma” olarak tanımlayarak ayrıntılı bilgiler verir. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 386) peştemali, “büyük havlu, büyük silecek” ifadeleriyle tanımlar. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin ikinci cildinde (1971: 639) peştemal “örtü, silecek” kavramlarıyla ilişkilendirilir.

Son olarak Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) peştemal ve peştemalin çeşitlerine dair şu açıklamaları yapar:

“Farsça isim, o dilde söylenişi püstemaldır. Türkçede peştemal denilir. Bele bağlanan ve vücudun belden aşağı kısmını örten bez; futa, fita. Esnaf peştemalı, hamam peştemalı ve Kadınların sokağa çıkarken başlarıyla beraber gövdeleri örttükleri car peştemaller olmak üzere üçe ayrılır.” (Koçu, 1967: 191)

Peştemal ifadesinin geçtiği metinler T-49, T-68 ve T-95'tir. Ancak T-49 kodlu metinde bir tekerleme içinde geçer ve işlevsel değeri yoktur. Bu nedenle inceleme dışı tutulmuştur. İncelemeye alabileceğimiz yalnızca iki metin kaldığından, peştemal kavramının bu masallarda oldukça az rastlanılan kıyafetlerden biri olduğu görülmektedir. Peştemalin kullanıldığı işlevlere baktığımızda ise, T-68 kodlu metinde taşıma işlevinde kullanıldığını görmekteyiz. Masalda kahramanımız hamam örtüsü olarak kullanılan peştemale, yine hamamda giyilen nalınları koyarak onu bir çantaya, heybeye benzetir. Böylelikle peştemalin nalınları taşıma görevi üstlendiğini söyleyebiliriz. Ayrıca masalda, kahramanın peştemali çanta gibi kullanmasının amacı da kendini korumak istemesidir. Peştemal, koruyucu bir giysi olarak da masalda işlev kazanmıştır. T-95 kodlu masalda ise, kahraman beline bir peştemal bağlayarak kahvede çalışmaya başlar.

Peştemal, diğer masalın aksine, hamam örtüsü tanımından farklı olarak, iş giysisi olarak karşımıza çıkar. Bu kullanım şeklini de, günlük giysi işleviyle ilişkilendirebiliriz.

Görülüyor ki peştemal, incelenen masallar dünyasında sıklıkla karşılaşılan bir kıyafet türü değildir. Tüm masallar içerisinde, sadece iki metinde ve iki farklı işlevle ilişkilendirilmiştir. Bir metinde günlük giysi işlevinde, bir iş giysisi olarak karşımıza çıkarken, diğerinde kendi görevinin dışında, yani vücudu örtmeye yarayan bir eşya olmasının dışında, çanta görevi gören, kahramanı koruyucu bir öge olarak karşımıza çıkmıştır.

3.2 Başa Giyilen veya Bağlanan Kıyafet Parçaları

İncelenen masallardaki bir diğer kalabalık grup, başa takılan kıyafet parçalarının oluşturduğu gruptur. Toplamda on iki çeşit baş eşyası görmekteyiz. Bunlar işkembe, nikap, duvak, fes, külah, örtü, sarık, yemeni, kalpak, kavuk, yaşmak ve yüzlüktür. Giyimi tamamlayan parçalar olarak görebileceğimiz bu eşyalar, masallarda pek çok işlev üstlenir. Masalların geçtiği dönemle ilgili bize bilgiler sunar.

Giyim kuşam söz konusu olduğunda, toplum tarafından şekillendirildiğini, var olan geleneğe göre şekil aldığını daha önce söylemiştik. Aynı koşullar giyim kuşamı tamamlayan başlıklar, takılar ve aksesuarlar için de geçerlidir. Göçebe kültürde pratik, hareket imkânı sunan, çevresel etmenlere karşı koruyucu, göçe uygun kıyafet ve aksesuarlar kullanılırken, yerleşik hayata geçildiğinde ise oluşturulan toplumun giysi kültürü ve yaşanan bölgede bulunabilen malzemeler giyim kuşam şekillerini etkiler. Elbette ki başlıklar da bu gelişmelerden payını alır. Toplumlar ilerledikçe, giyim öğeleri gibi başlıkların yüklendiği işlevler de çeşitlenir.

Başlıkların toplum kültüründeki önemi, neyden yapıldığından ziyade ne amaçla takıldığıdır. Çünkü Türkler, kullandıkları başlıklarda, günlük hayattaki yerlerine dair mesajlar verir. Kutlu ve Özmen'e göre (2008: 312), giyim kuşam, toplumsal katmanlaşmayı görünür kılan bir semboldür. Başlıklar sayesinde kişiler, toplumsal ve meslekî statülerini, dinî zümrelerini ya da medenî durumlarını (bekâr, evli) simgesel bir dille ifade ederler. Bu ifade şekli özellikle kadın başlıklarında karşımıza çıkar.

Kırzioğlu (1992) başlıklar sayesinde kadınların verdiği mesajları şu şekilde ifade eder:

“Başlıklar geleneksel giyimin tamamlayıcı bir unsuru ve kadının süsüdür. Kadın, başında taşıdığı süsü ile çevresine sosyal durumunu ve ekonomik gücünü gösterir. Genç kız başlığı, yeni evli kadın başlığı, gelin başlığı, çocuklu kadın başlığı, oğlu askere gitmiş ana başlığı ve nine başlıklarının her biri ayrı ayrı özellikler gösterir.” (Kırzioğlu, 1992: 134)

Görüldüğü üzere, bir toplumda kullanılan kadın başlıkları pek çok anlam ihtiva etmektedir. Elbette ki bu sembolik dil, yalnızca kadınla sınırlı kalmaz. Erkekler tarafından kullanılan, özellikle meslekî ve dinî statülerin sembolü olan başlıklar rengiyle, uzunluğuyla, süslemesiyle topluma başlık sahibi hakkında çeşitli iletiler gönderir. İncelediğimiz masallarda geçen başlıkların da nasıl anlamlar yüklendiğini inceleyip, hangi işlevlerde kullanıldığını ayrıntılarıyla aşağıda açıklamış bulunmaktayım.

3.2.1 İşkembe

Yapılan bu çalışmada dört adet metinde işkembe kavramı geçmektedir. Bunlardan bazıları (T-7, T-9) “boklu” işkembe şeklindedir. Diğerlerinde ise (T-41, T-65) bu ön ifade yoktur.

İşkembe, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te “gevişgetirenlerin ilk ve en büyük mide bölümü” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 788) Parlatır, işkembeyi “işkembeden yapılan” olarak tanımlar. Andreas Tietze tarafından hazırlanan Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı’nın ikinci cildinde (2009: 426) işkenbe/işkembe sözcükleri “karın ve içindeki organlar” olarak tanımlanır. Hasan Eren, Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü adlı eserinde (1999: 195) işkembe için “geviş getiren hayvanların birinci ve en büyük mide bölümü” tanımını yapmaktadır. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus’ta (2011: 219) işkembeyi “ot yiyen hayvanların midesi” olarak tanımlar. Toparlı, Eyövge Yılmaz ve Yılmaz tarafından düzenlenen, James W. Redhouse’un hazırladığı Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye isimli eserde (2016: 193) işkembe “malum bir torba gibi nesne ki karın içinde olup yemek boğazdan geçtiğinde mezkûr torbaya dâhil olur” ifadeleriyle açıklanmıştır. Son olarak Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini’nin birinci cildinde (1971: 422) işkembe

sözcüğüne baktığımızda “sindirim, mide” kavramlarıyla ilişkilendirildiğini görmekteyiz.

Yaptığımız sözlük araştırmalarından da anlaşıldığı üzere işkembe, bir kıyafet türü olarak tanımlanmamaktadır. Esasında bir vücut parçası olan işkembe, metinlerde kullanılış şekline dolaylı anlam genişlemesine uğramış ve bir kıyafet parçası olarak anlam kazanmıştır.

İşkembe ifadesinin geçtiği metinler T-7, T-9, T-41 ve T-65’tir. İşkembenin tüm bu metinlerde aynı işlevde kullanıldığını görmekteyiz. Bu işlev ise kimlik değişikliğidir. Bu metinlerde padişahın oğlu olan masal kahramanları, başına boklu bir işkembe giyerek keloğlana dönüşür. Ve gerçek kimliklerinden başka bir kimliğe geçiş yaparlar. T-7’de kahraman kuyumcu dükkânında bir çırak olurken, T-9’daki kalaycı dükkânında çıraklık yapar. T-41’de saray bahçevanının yanında işe başlayan kahraman, T-65’te ise turşucu yanında çıraklığa başlar. Şehzade kimliğinden çıraklık kimliğine olan değişimi sağlayan şey, başlarına geçirdikleri işkembedir. Şimşek (2017), işkembe kullanma sonucunda oluşan bu keloğlan motifinin sahte/düzmece bir keloğlan tipi olduğunu belirtir ve şu cümlelerle sahte keloğlan tipi üzerinde durur.

“Bunlar, gerek fiziksel gerekse sembolik açıdan Keloğlan’ın özelliklerine sahip değildir. Genellikle soylu bir aileden gelen ve iyi bir konumda olan kahraman, korku, tehdit, baskı, büyü veya başka bir sebeple yerini yurdunu terk ederek kimliğini gizlemek zorunda kalır. Onun için de çobandan satın aldığı bir koyunu kesip işkembesini ters çevirerek başına geçirir ve böylece “keloğlan” şeklini almış olur. Uzun süre konumuna uygun düşmeyen bir işte çalıştıktan sonra hedefine ulaşan kahraman, başındaki işkembeyi çıkararak gerçek kimliğini açıklar.” (Şimşek, 2017: 44)

İşkembeyle birlikte keloğlan donuna giren kahramanlar, bu başlık sayesinde sadece görünüm ve kimlik değişimine değil aynı zamanda statü değişikliğine de uğrarlar. Üst düzey bir statü olan şehzadelikten çıraklığa yani alt düzey bir statü kimliğe geçiş yaparlar. Ozan (2011), halk masallarında don değiştirmenin farklı yöntem ve tekniklerine dair bilgiler içeren çalışmasında, don değiştirme motifinin son şekli olarak “masal kahramanının kafasına yağlı bir işkembe geçirerek keloğlan, çoban, dilenci gibi gariban kılığına bürünmesi”ni

verir. Ayrıca bu şekilde gerçekleşen don değişiminin, kahramanın asıl kişiliğinde de bir değişikliğe sebep olduğunu belirtir. Şu ifadelerle keloğlan donuna girmenin beraberinde gelen değişimleri açıklar:

“Burada vurgulanan ilk üç değişim dış görünümdeki, yani dış kıyafetteki geçici bir değişikliği gösterirken, dördüncü olasılık olan keloğlan kılığına girme durumu, dış kıyafetin değişmesiyle asıl kişiliğin doğrudan geçici bir süre ‘yok edilmesi’ anlamına gelmektedir. Dolayısıyla keloğlan kıyafetine bürünme hem dış hem de iç değişimi yansıtmaktadır. Burada, ikinci bir kişiliğe geçişle asıl kişilik belli bir süre ‘öldürülmektedir’.” (Ozan, 2011: 78-79)

İncelediğimiz bu masallarda da keloğlan donuna giren kahramanlar, çeşitli açılardan değişime uğrayarak gerçek kimlik ve kişiliklerini bir süre gizli tutarlar. Özetle ifade etmek gerekirse, bir vücut organı olan içkembe, incelenen masallarda kıyafet vasfı yüklenerek kimlik gizleme ve değişiminde kullanılır. İçkembeyi kullanarak keloğlana dönen yani şekil/hâl değiştiren kahraman, hem fizikî görünümle hem de kişilik ve karakter yapısıyla çok yönlü bir başkalaşım geçirir.

3.2.2 Nikab (Nikap)

Yapılan bu çalışmada dört adet metinde nikab kavramı geçmektedir.

Nikap, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te “yüz örtüsü, peçe” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 1298) Parlatır, nikabı “yaşmak, peçe” olarak tanımlar. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus’ta (2011: 365) nikabı “bir şeyin yüzüne çekilen perde” olarak tanımlar. Mustafa Nihat Özön hazırladığı Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük’te (1988: 624) nikabı “yüz örtüsü, peçe” diyerek tanımlar. Toparlı, Eyövge Yılmaz ve Yılmaz tarafından düzenlenen, James W. Redhouse’un hazırladığı Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye isimli eserde (2016: 386) nikap, “yüz örtüsü, yaşmak ve pek âlim ve dâna ve her şeye aşına olan adam” olarak tanımlanmıştır. Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü’nde (1967) ayrıntılı ifadelerle nikabı şöyle açıklar:

“Arapça isim; yüz örtüsü, peçe, yaşmak [Kaamûsu Türkî] Bilhassa siyah ve beyaz, yarı şeffaf kumaşlardan yapıldı; nikabın hemen ardındaki gözler önünü ve etrafını gereği gibi görür; uzaktan bakan gözler ise nikab ardındaki yüzü seçemez, tanıyamazdı. Yüzün tümünü örttüğü için nikab karşılığı olarak yaşmağı da kaydetmek doğru olmaz, zirâ yaşmak gözleri

açıkta bırakırdı, nikabın tam Türkçe karşılığı peçedir. Eski toplum hayatımızda nikabı kadınlardan başka erkekler de tutunmuşlardır; yeniçeri civeleklerinin peçeleri en güzel örneğidir (civelek peçesi). Ailelerinin ve resmî görevlerinin şeref ve haysiyeti ile uygun görülmeyen yerlere giderek, meyhanelerde ve mesirelerde avam arasına karışarak eğlenmek isteyen erkekler yüzlerine nikab (peçe) tutunurlar ve asla yadırganmazlardı. Bunu da bilhassa kibar ve güzel gençler yaparlardı. Kibar ve güzel olmadıkları halde yüzü nikablı dolaşır maceraperest gençler de olurdu.” (Koçu, 1967: 181-182)

Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini’nin ikinci cildinde (1971: 588) nikap kelimesi “peçe” kavramıyla ilişkilendirilir. Görüldüğü üzere, masalda ‘nikab’ olarak geçen kavramın incelediğimiz sözlüklerde ‘nikab’ yazımına da ‘nikap’ yazımına da rastlanılmıştır.

Nikab kavramının yer aldığı metinler T-82, T-83, T-87 ve T-91’dir. T-83 ve T-87 kodlu iki masalda gizleme işlevinde kullanılan nikab, T-82 ve T-91 kodlu masallarda perilik kimliğinin göstergesi işlevinde kullanılmıştır.

T-83 kodlu masalda, Söylemez Sultan’ın yedi kat nikab altında oturduğundan bahsedilir. Buradan nikabın yüzü örten, yedi katlı olmasından dolayı da oldukça kalın ve yüze dair bir şey göstermeyen bir yüz aksesuarı olduğunu söylemek mümkündür. Yedi kat nikabın altında ne dışarıyı görmek ne de dışarıdan görünmek mümkündür. Nikab, masalda Söylemez Sultan’ın dış dünyayla arasına koyduğu bir örtü, bir duvar vasfıyla kullanılmıştır. T-87 kodlu masalda ise nikab, Gül kızlarının güzelliğini gizleyen bir ögedir. Gül kızları, şahın geldiğini anladıklarında nikablarını çıkarır ve yedisi de huri gibi gül yanaklı birer kız olur. Hem perilik kimliklerini hem de güzelliklerini nikabla gizlerler ve nikabı çıkardıklarında her şey açığa çıkar. T-82 ve T-91 kodlu masallarda ise, perilik kimliğinin sembolü olarak, karşımıza çıkar. Masaldaki perilerin nikabları ateşe atılırsa perilik özellikleri yok olup, periler insan kimliğiyle yaşamaya devam edebileceklerdir. Nikab, onların perilik giysisidir. Nikab yok olursa perilik de yok olur ve beşer olarak devam edilir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, nikab dört metinde iki farklı işlevde karşımıza çıkar. İki metinde dişil kahramanların güzelliklerini örten, saklayan bir öge, gizleme işlevinde kullanılırken, diğer iki metinde perilerin kimliklerinin bir

nişanesi ve kimlik değişikliği yapabilmeleri, beşer kimliğine geçebilmeleri için yok edilmesi gereken perilik nesnesidir.

3.2.3 Duvak

Yapılan bu çalışmada iki adet metinde duvak kavramı geçmektedir.

Duvak, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te “gelinin başını bazen de yüzünü örten dantel veya tül den örtü” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 366) Parlatır, duvağı “gelinin veya yeni doğmuş çocuğun başına takılıp yüzünü örten tül den ve telli süslü örtü” olarak tanımlar. Andreas Tietze tarafından hazırlanan Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı'nın birinci cildinde (2009: 66) duvak “gelin alayında gelini bürüyen örtü” olarak tanımlanmıştır. Hasan Eren, Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü adlı eserinde (1999: 124) duvağı “gelinlerin başlarını (ve yüzlerini) kapayan örtü; ağızlarda ‘duğak’ biçimi de kullanılır; birkaç yerde ‘dulak’ olarak da geçer” ifadeleriyle açıklar. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 105) duvak için “gelinin veya yeni doğmuş çocuk başına takılıp yüzünü örten, tül den süslü örtü” tanımını yapar. Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü'nde (2000: 189) duvak için “(Asya Türkçesinde ‘örtmek’ anlamına gelen ‘tumak’) gelinin başını kimi zaman da yüzünü kapayan dantel ya da tül den örtü” ifadeleri yer alır. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin birinci cildinde (1971: 246) duvak “örtü, engel, gelin, evlenme” kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir. Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) duvağı şu ifadelerle açıklar:

“Eski gelin duvakları gelin telleri ile beraber başın üstünden diz kapakları altına kadar inerdi. Şehirlerde ve kasabalarda beyaz tül den yapılırdı. Zamanımızda büyük şehirlerde ve bilhassa yüksek tabakadan gelinlerin baş tuvaletleri üstünde büyükçe bir mendil kadar kalmıştır. Köylü gelinlerin duvaklarında ise bazı bölgeler için hâlâ kırmızı tül den duvaklar tercih edilegelmiştir.” (Koçu, 1967: 97-98)

Duvak ifadesinin iki metinde karşımıza çıktığını söylemiştik. Bunlar T-30 ve T-49 kodlu metinlerdir. Bu metinlerde ise kimlik değişikliği işlevinde kullanıldığını görmekteyiz. T-30 kodlu masalda, kahramanımız, beyi kandırmak için gelinliğinin bir parçası olan duvağını, tellerini odada bulunan resme

(mankene) takarak, kendini gizler. Odadaki resmin ona benzemesini sağlar. Burada ‘duvak ve tel’ kavramlarının birlikte kullanılması dikkat çekicidir. Ozan (2018: 51) bu konuda “tel, kavram olarak halk bilimsel bir terim olup geleneksel gelin duvağındaki simlere verilen adlandırmadır. Halk ağzında yaşamaya devam eden ‘telli duvaklı gelin’ deyimini buna bir örnektir” ifadelerini kullanır. Masal kahramanı da gelinlik başlığını resme takarak kendi kimliğini cansız resme atfeder, böylelikle evlendiği beyin saldırısından kurtulur. Diğer masalda (T-49) ise duvak, yine gelinliğin bir parçası olarak karşımıza çıkar. Burada da gelinin kıyafetlerini giyerek onun yerine geçen birinin olduğunu görürüz. Kız, asıl gelinin gelinlik kıyafetini giyerek, duvağını takarak kendini ona benzetir, gelinin kimliğine bürünür. Böylelikle aralarında kimli değişimi gerçekleşmiş olur.

Görülüyor ki, her iki metinde de duvak sayesinde gerçekleşen bir kimlik değişimi söz konusudur. Birinde cansız varlığın kimlik kazanması söz konusuyken diğerinde birinin yerini alma amaçtır. Duvağın da yüzü örten bir kullanılış şekli olduğundan kimlik değişiminde ve kendilerini saklamada karakterlere yardımcı olduğu anlaşılmaktadır.

3.2.4 Fes

Yapılan bu çalışmada iki metinde fes kavramı geçmektedir.

Fes, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te “şapka yerine kullanılan, kırmızı, kalın çuhadan yapılmış, tepesinde püskülü olan, silindirik biçiminde başlık” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 457) Parlatır, fesi “Fas ülkesinde yapılan kırmızı bir tür baş takkesi” olarak tanımlar. Orhan Hançerlioğlu hazırladığı Türk Dili Sözlüğü’nde yer alan Osmanlıca Sözcükler Dizelgesi kısmında (2000: 571) fes kelimesinin Türkçe karşılığı olarak ‘başlık’ sözcüğünü verir. Başlığı ise (70) “baş korumak için giyilen nesne” olarak tanımlar. Andreas Tietze tarafından hazırlanan Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı’nın ikinci cildinde (2009: 49) fes için “bazı memleketlerde kullanılan kenarsız kırmızı başlık” tanımını yapılıp ve fes kelimesinin nereden geldiğine dair ayrıntılı bilgiler verilir. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus’ta (2011: 134) fesle ilgili “ilk defa Afrika’da Fas’ta yapılan kırmızı bir serpuş. Bu iptidaî serpuş 1925’te Türkiye’den kaldırılmış, bütün Türkiye Türkleri medenî serpuş olan şapkayı kabul etmiştir.” ifadelerini kullanmıştır. Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü’nde (1967) fesle ilgili şu ayrıntılı bilgileri vermektedir:

“Osmanlı İmparatorluğu’nun son yüz yılı için Türkiye’de erkekler için kabul edilmiş ve resmiyete bürünmüş kırmızı renkli serpuş; giyilerken devir devir ve her devirde çeşitli olarak kalıplanmış ve o yüz yıl içinde değişik modalarda püsküllerle süslenmiştir. Fesin Türkiye’de evvela askerî bir serpuş olarak resmen kabulü 1827-1828 arasındadır. Cumhuriyet devrinde 1925 yılında çıkan bir kanun ile de Türkiye’de fes giyilmesi yasak edilmiştir. Fesin çok eski bir tarihi vardır. Anadolu’nun mitolojik çağlarında Friky kralı Midas’ın icat ettiği ‘Frikyalı külâhı’ fesin dedesidir denilebilir. Frikyalılardan sonra fesin eski örnekleri olan çeşitli kırmızı külahları Romalılar, Bizanslılar, Rönesans asırlarında İtalyanlar giymişlerdir. Fesin yapılışını M. Şâkir Ülkütaşır fes üzerine bir makalesinde şöyle kaydediyor: Fesler yünden yapıldı. Fesin dokunuşu çorap örgüsüne benzer ve önce kocaman torba gibi bir şekil alır. Boyama, dink ve zamk ameliyatlarından sonra küçülür, bir külâh şekline girer. Başa giyileceği zaman kalıplanır.” (Koçu, 1967: 113-116)

Fes ifadesinin geçtiği metinler T-30 ve T-73 kodlu metinlerdir. Bu metinlerde iki farklı işlev yüklenir. Bunlar kimlik değişikliği ve kimlik göstergesidir. Kimlik değişikliği işleviyle T-30 kodlu masalda karşımıza çıkar. Bu masalda çakşır kıyafetiyle birlikte kullanıldığını gördüğümüz fes de çakşırın yüklendiği işlevin aynısını üstlenmiştir. Masalda beyin bir çakşır giyerek başına da bir fes takarak balıkçı kılığına girdiğini görürüz. Kıyafet değişimiyle birlikte bey, kendi kimliğini gizleyerek yeni bir kimlik kazanır. Burada beşerî kimlikler arasında bir değişim olduğu görülmektedir. Ayrıca bey, balıkçıya benzemek istediğinde fes ve çakşır kıyafetlerinden faydalanır. T-73 kodlu masalda ise kimlik göstergesi (beşer kimlik) işlevindedir, eril kimliği temsil eden bir başlıktır. Masal kahramanı odada bulduğu fesi başına giydiğinde, erkek esbabının ona ne kadar yakıştığı söylenir. Masaldan anlıyoruz ki fes, ‘erkek esbabı’ olarak bilinmekte, bu nedenle de eril kimliğin bir göstergesi olmaktadır.

Görüldüğü üzere, fes başlığı iki masalda da eril kimliklerle bağdaştırılmıştır. Birinde erilliğin göstergesi iken diğesinde ise kimlik değişimini sağlayan bir eşya olarak karşımıza çıkar.

3.2.5 Külah

Yapılan bu çalışmada, iki metinde külah kavramı geçmektedir.

Külah, TDK tarafından hazırlanan  evrimi i Türkçe Sözlük'te "erkeklerin giydiği genellikle keçeden, ucu sivri veya yüksek başlık" olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 947) Parlatır, külahı "başa giyilen şapka, başlık; özellikle dervişlerin ucu sivri olan baş kisveti; keçeden yapılmış başa geçirilen hafif başlık" ifadeleriyle tanımlamıştır. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 269) külahı, "başa giyilen iptidaî serpuş. Bir nev'i kalpak ki keçeden yapılır." ifadeleriyle açıklar. Mustafa Nihat  z n hazırladığı Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük'te (1988: 425) külah için "baş giyeceği" tanımını yapar. Toparlı, Eyövge Yılmaz ve Yılmaz tarafından düzenlenen, James W. Redhouse'un hazırladığı Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye isimli eserde (2016: 226) külah, "malum kisvet ki bir nevi baş rt s d r ve mezkûr kisvet gibi sivri olup sair nesnenin örtüsü makamında olan heyet" ifadeleriyle tanımlanır.

Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) külahla ilgili şu bilgileri verir:

"Türlü  eşitleri ile yüzyıllar boyunca yalnız erkekler ve asker ile her tabakadan halk tarafından giyilmış bir serpuş; son k lahlar Cumhuriyet devrinde şapka kanununun çıkması üzerine fes ile beraber kalkmıştır. K lahı kavuktan ayıran hususiyet, dikişsiz, bir tek parça keçeden yapılmış olmasıdır. Külah denilince keçeden bir serpuşun hatıra gelmesi gerektiği halde ayrıca 'keçe külah' tabiri de kullanılmıştır. Mevlev  külahı müstesna, k lahın tepesi sivri idi. Külah hem sade, sarık sarılmadan, 'dal külah' olarak giyilir hem de sarık sarılıp giyilirdi." (Koçu, 1967: 162)

Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin birinci cildinde (1971: 530) külah, "başlık ve mahfaza" kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir. Hasan Eren, Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü adlı eserinde (1999: 273) külahı, "erkeklerin giydiği keçeden, ucu sivri başlık" ifadeleriyle tanımlamıştır.

Külah kavramının yer aldığı metinler T-20, T-92 ve T-93'tür. T-20 kodlu masalda külah, sihirli bir giysi olarak karşımıza çıkar. K lahın marifeti, giyen kişiyi görünmez yapmasıdır. Olağanüstü bir özelliğe sahip olan külah, bu masalda sihirli vasıta işlevinde kullanılmıştır. T-92 ve T-93 kodlu, iki metinde de külah,

kimlik göstergesi işlevinde kullanılır. T-92 kodlu masalda, Arap perinin başında minare gibi bir külah görmekteyiz. T-93 kodlu masalda ise, Arap'ın annesinin başında, üç arşın boyunda tüylü bir külah görmekteyiz. Her ikisinde de külahın uzunluğu dikkat çekmektedir. Her iki masalda da külah, yalnızca bu karakterlere özgü, başka karakterlerde karşımıza çıkmayan, onların kimliklerinin göstergesi bir başlık olarak kullanılmıştır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, külah olarak adlandırılan ve üç metinde geçen baş giysisi, her ne kadar yukarıda verdiğimiz tanımlarda 'erkek başlığı' olarak adlandırılrsa da, T-93 kodlu masalda, dişil bir karakter tarafından da kullanıldığı tespit edilmiştir.

3.2.6 Örtü

Yapılan bu çalışmada iki metinde örtü kavramı geçmektedir.

Örtü, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te "örtmek için kullanılan şey, kuvertür" olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 1328) Parlatır, örtüyü "örtmeye yarayan her şey, puşide, setr" olarak tanımlar. Erdi ve Yurteser tarafından düzenlenen Kaşgarlı Mahmut'un Dîvânü Lügâti't Türk'ünde (2005: 379) 'örtüg' yazımının anlamı "herhangi bir şeyin üzerindeki örtü, örneğin eyer örtüsü ya da soyluların mezarlarına örtülen süslü kumaş; aynı zamanda herhangi bir şeyin kabı" olarak verilmiştir. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 377) örtünün tanımını "örtmeye yarayan şey" olarak ifade eder. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin ikinci cildinde (1971: 626) örtü "örtenek, kılıf, yaygı, başörtü, eşarp, yaşmak, şal peçe, ferace vb." kavramlarla ilişkilendirilmiştir.

Örtü kavramının geçtiği metinler T-58 ve T-88'dir. Yalnızca iki metinde karşılaşılan bu kavram, iki farklı metinde iki farklı işlev kazanmıştır. T-58 kodlu masalda, oğlan ve kız olan iki kahramanın cadıdan kurtulmak için yapması gereken şeyler, ayakkabılarını ve kızın başındaki yemeniyi yani örtüyü çıkarmaktır. Böylelikle örtü deniz, ayakkabı da kayık olur. Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere, bu örtü kahramanlar için bir kurtarıcıdır. Bu nedenle, koruyucu giysi işlevinde kullanıldığını söyleyebiliriz. Ayrıca bu metinde örtü kavramı yemeni ile birlikte eş anlamlı kullanılırken, aynı metin içerisinde daha sonra "yemeni" ifadesi ayak giysisi olarak da geçer. Ayak giysi olarak "yemeni" madde 3.2.8'de ayrıca verilmiştir.

T-88 kodlu metinde ise örtü, gizleme/saklama işlevinde kullanılmıştır. Masalda kızların yüzündeki örtü, onların güzelliklerini gizler. Örtünün renginin siyah olması da gizleme özelliğinin bir parçasıdır. Siyah renk güzellerin yüzlerinin görünmesini tamamen engeller. Bu nedenle kızların güzelliğini saklamak, gizlemek için siyah örtü kullanılmıştır.

Görüldüğü üzere örtü, karşımıza çıkan iki masalda iki farklı işlev kazanır. Bir masalda koruyuculuğu, kurtarıcılığı ön plandayken, diğer masalda ise rengi ve gizleyiciliği ön plana çıkmaktadır.

3.2.7 Sarık

Yapılan bu çalışmada iki metinde sarık kavramı geçmektedir.

Sarık, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te “sarılarak meydana getirilen başlık; kavuk, fes gibi bazı başlıkların üzerine sarılan tülbent, şal vb.” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 1461) Parlatır, sarığı “baş kisvesi üzerine sarılan tülbent veya şal, imame, destar” olarak tanımlar. Cem Dilçin hazırladığı Yeni Tarama Sözlüğü'nde (2013: 193) saruk yazımının “sargı, örtü” olarak tanımını verir. Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü'nde (2000: 408) sarığın “kavuk, fes gibi kimi başlıkların üzerine sarılan tülbent, âbâni ya da şala verilen ad” olarak tanımlı yapılır. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin ikinci cildinde (1971: 668) sarık “başlık, helis” kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 416) sarığı “başa sarılan tülbent vesaire” şeklinde tanımlar. Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) sarığı şu ifadelerle açıklar:

“Türkçe sarmak kökünden isim; kavuk, külah, fes, bir serpuş, baş kisvesi üzerine sarılan tülbent, ağabani veya şala verilen isim; sarığın Farsça karşılığı ‘destar’ ve Arapça karşılığı ‘ammâme’ isimleri de dilimizde yüzyıllar boyunca kullanılmıştır. Sarık, sarılış şekillerine göre de ‘burma sarık, ciivan kaşı sarık, kâtibi, dardağan, perişanî’ gibi isimler almışlardır. Ulemâ, padişahlar, vezirler ve sair devlet memurları, türlü şekillerde daima beyaz tülbent sarık sarmışlardır; muhtelif tarikat şeyhleri tâc yahud sikke adını taşıyan külahlarına beyaz tülbent, kırmızı, siyah, yeşil ve kara tülbent sarıklar sarmış ve değişen renkler ve sarıkların sarılış tarzı tarikatların âlâmeti fârikaları olmuştur. Halk ve asker ise serpuşlarına beyaz tülbent, ağabani ve şal sarmışlardır.” (Koçu, 1967: 202-203)

Sarık kavramının geçtiği iki metin T-64 ve T-67'dir. İki metinde de sarık, kimlik göstergesi işlevinde kullanılmıştır. Bu kimlik, derviş kimliğidir. T-64'te yeşil cübbeli yeşil sarıklı aksakallı bir dervişten söz edilirken; T-67'de yeşil sarık, yeşil çarıklı bir dervişten söz edilir. İki masalda da dervişin kıyafetlerinde yeşil renginin vurgulandığını görmekteyiz. Daha önce cübbe kıyafetine dair yaptığımız analizde, yeşil renginin derviş kimliği ve İslamiyet'teki önemine dair bilgiler vermiştik. Bu hususta Çoruhlu (2000) ise, yapmış olduğu çalışmada yeşil rengi ile ilgili şu açıklamayı yapar:

“Özellikle İslamiyet'ten sonra Peygamber'in sancaklarından birisinin renginin yeşil olması, Tarikat ehli insanların (erenlerin) çoğunlukla sarık ve cübbelerinde yeşilin tercih edilmesi yine bu rengin Türklerde her devirde önemini sürdürdüğünü bize gösteriyor. Bu konuyla ilgili olarak belirtildiğine göre Peygamber'in ehl-i beytinin ve oğullarının simgeleri yeşil idi. Bu yüzden Peygamber'in evladı sayılan seyyidlerin alameti de yeşildi.” (Çoruhlu, 2000: 193)

Sarık ögesinde de, yeşil rengi ve bu rengin etkisi önem kazanmıştır. Öztoprak (2010), sarık ve sarık renklerinin diliyle ilgili şu açıklamaları yapar:

“Sarıkların renkleri ve sarılış biçimleri Osmanlı toplumunda tarikatların, mesleklerin, mevkiî ve memuriyetlerin alâmeti idi. Kişinin ictimai mevkiini çoğu zaman sarığından anlamak mümkündü. Ulema, padişah, vezir ve bazı devlet memurları türlü şekillerde fakat ekseriyetle beyaz tülbent bağlamışlardır. Tarikat şeyhleri külâhlarına başta beyaz olmak üzere yeşil, kırmızı, kara vb. renklerde tülbent sarmışlardır.” (Öztoprak, 2010: 144)

Görüldüğü üzere sarık, iki metinde ve kimlik göstergesi olarak kullanılmıştır. Cübbe kıyafetinin tamamlayıcısı bir başlık olarak kullanıldığını gördüğümüz sarık, derviş kimliğinin sembolü olarak karşımıza çıkmıştır. Sarık ve cübbe, kutsal kabul edilen, dinî bir öndere has kıyafetler ve toplum gözündeki dervişlik statüsünün birer simgesidirler.

3.2.8 Yemeni

Yapılan bu çalışmada iki metinde yemeni kavramı geçmektedir.

Yemeni, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te “kalıpla basılıp elle boyanan, kadınların başlarına bağladıkları tülbent” olarak

tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 1831) Parlatır, yemeniyi “Yemen’de yapılan veya Hint’te yapıp Yemen yoluyla bize gelen işlemeli eşya; kalıpla basılıp el ile boyanmış mendil gibi kullanılan veya kadınlar tarafından başa bağlanılan örtü” olarak tanımlar. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 540) yemeniyi “kadınların ve taşra halkının başlarına bağladıkları tülbent” olarak tanımlar. Toparlı, Eyövge Yılmaz ve Yılmaz tarafından düzenlenen, James W. Redhouse'un hazırladığı Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye isimli eserde (2016: 537) yemeni “evâilde Yemen ülkesinden çıkan bir nevi boyalı kumaştan tertip olunan dest-mâl ve bir nevi pabuç” olarak tanımlanır. Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) yemeniyi ve kullanım şekillerini şu ifadelerle açıklar:

“Üzerine el kalıpları ile çiçek şekilli süs motifleri basılmış büyükçe bir değirmi halindeki dülbend-bezin adı ki kadınlar tarafından başa bağlanır; firdolayı etrafı da oya dikilerek ayrıca süslenen yemeniler, kadın başına ‘kundak’ yahut ‘salma’ denilen iki tarzda bağlanagelmiştir. Kadınların bu baş yemenileri, etrafı oyalı düz bir beyaz dülbend de olabilirdi. Onun içindir ki basma suretiyle çiçekli motiflerle süslenmiş olanlarına, bu süsleme sanatına verilen isme nispetle ayrıca ‘yazma yemeni’ de denilirdi; yakın geçmişe kadar yazma yemenilerin en güzelleri İstanbul’da Boğaz içinde Kandilli’de yapıldıkları için onlara da ‘Kandilli Yemenisi’ denilirdi. Her nakışları olgun bir zevkin eseri ile hem de tatlı, âhenkli renkleri güneşte solmaz, yıkanmakla çıkmazdı. Yazma Yemenilerin bir kısmı, bu arada Kandilli Yemenileri, nakışlarını etraf çizgileri kalıpla basıldıktan sonra, çiçekler ve yaprakları teker teker elde fırça ile boyanırdı. Emsalinden kat kat üstün kıymet taşımaları da bundan ötürü idi. Düz beyaz yemeniler altın veya gümüş teller, pullar ile de işlenir, süslenirdi, onlar da ‘Telli Yemeni’, ‘Pullu Yemeni’ isimleri ile anılır, ayırt edilirdi. Aslı bir değirmi olan yemeni önce karşılıklı iki köşesinden katlanarak üçgen şeklini aldıktan sonra tekrar iki defa katlanıp üç dört parmak eninde bir şerit-bant haline sokulup fes veya külah etrafına sarılarak erkekler tarafından da kullanılmıştır; başına yemeni saranlar da daima esnaf, avam tabakasından kimseler olagelmişti.” (Koçu, 1967: 246)

Yemeni kavramının yer aldığı iki metin T-37 ve T-58 kodlu metinlerdir. Bu metinlerde yemeni, iki farklı işlev kazanır. T-37 kodlu masalda, süpürgecinin küçük kızı, yılan padişahının oğlunun bıraktığı anahtarlarla en son kırkinci kapıyı açtığında, oğlanla kızın sarılıp yattığını, beşikte de bir çocuğun olduğunu görür. Başındaki yemenisini çıkarıp beşikteki çocuğun üstüne örter. Burada yemeninin günlük beşer giysisi olarak kullanılan bir eşya olduğunu söylemek mümkündür. T-58 kodlu masalda ise, daha önce örtü maddesinin analizinde bahsettiğimiz gibi, cadıdan kaçmak için kahramanların, başındaki yemeniyi ve ayağındaki ayakkabıyı çıkarmaları gerekmektedir. Kahramanlar bunu yaptıklarında yemeni denize, ayakkabı da kayığa döner. Sihirli bir dönüşüm gördüğümüz bu masalda, dişil kahramanın başındaki yemeni, onları kötülükten, zarar görmekten kurtaran bir çıkış yolu, kurtarıcıdır. Bu masalda, koruyucu giysi olarak yemeninin işlev kazandığını söyleyebiliriz.

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, masalın ilerleyen safhalarında “oğlan ayağının yemenisini kızın başındaki örtüyü atınca kendilerini deniz üzerinde kayık içinde bulurlar” ifadelerini görmekteyiz. Burada yemeni, ayakkabı olarak kullanılmış, başı örten eşya içinse örtü denmiştir. Kuru ve Paksoy (2008), ayakkabı olan yemeniyle ilgili şu bilgileri verir:

“Ökçeli ve kaba bir ayakkabı olan yemeni, sahtiyandan yapılan avam tabakasına mensup erkeklerin giydiği, üstü ayak parmakları ve incik kemiği görünecek kadar açıktır. Hafif olması nedeniyle asker ve tulumbacıların tercih sebebi olan yemeniyi, kadın ve erkek çocuklar kullanırken, gayrimüslimlerin giymesi yasaktı.” (Kuru ve Paksoy, 2008: 825)

Yemeni kavramının masallarda hem başörtüsünü hem de ayakkabıyı karşıladığını tespit etmiş bulunmaktayız. Ancak ayakkabı olarak kullanılan yemeni kavramı da aynı işlevi ihtiva ettiğinden, yemeninin yalnızca tanımı verilmiş olup, çalışmamızın ‘ayağa giyilen kıyafetler’ bölümünde tekrar incelemeye alınmayacaktır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, yemeni kavramı iki metinde ve iki farklı kıyafet türü olarak karşımıza çıkar. T-37 kodlu masalda gündelik bir başlık olarak gördüğümüz yemeni, T-58 kodlu masalda hem başörtüsü hem de ayakkabı olarak,

iki farklı kıyafetin ismi olarak tespit edilmiştir. Her ikisi de koruyucu giysi işleviyle ilişkilendirilmiştir.

3.2.9 Kalpak

Yapılan bu çalışmada yalnızca bir metinde kalpak kavramı geçmektedir.

Kalpak, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te, “kesik koni biçiminde deri, kürk veya kumaştan yapılmış başlık” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 829) Parlatır kalpağı, “deriden veya çuhadan yapılan sarıksız ve düz başlık; Haydariyye dervişlerinin giydikleri bir tür dikişli takke” olarak tanımlar. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin birinci cildinde (1971: 442) kalpak kelimesi “başlık” kavramıyla ilişkilendirilmiştir.

Hasan Eren, Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü adlı eserinde (1999) kalpağı tanımlayarak, aynı zamanda diyalektlerdeki kullanımıyla ilgili de şu bilgileri verir:

“Deri, kürk veya kumaştan yapılmış başlık; Türkçe kalpak sözünün diyalektlerin yalnız bir bölümünde kaldığı göze çarpıyor. Diyalektlerin bir bölümünde ise kalpak yerine börk (börük) adı geçer.” (Eren, 1999: 203)

Turan (2014) ise kalpağın Türklerle olan ilişkisini verdiği bilgilerle şöyle açıklar:

“Hunlardan başlayarak Türklerin başlarına, gene deriden yapılmış başlıklar, özel adıyla ‘kalpak’ giydikleri bilinmektedir. Zaten kalpağın kökeni Orta Asya olup Avrupa’ya Türk göçleri ile sokulduğu kabul edilmektedir.” (Turan, 2014: 239)

Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) kalpakla ilgili şu bilgileri verir:

“Asıl deriden ve ona taklit ile çuhadan yapılıp ve üstüne sarık sarılmaz serpuş [Şemseddin Sâmî, Kaamûsu Türkî] Cumhuriyet devrine kadar memleketimizde kalpak yaygın bir halk serpuşu olmamıştır. Köylümüz de kentlimiz de kalpak giymemiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son devrinde, üniformalı askerin serpuşu fes olmuştu. 1908 meşrutiyetinden sonra, her rütbedeki subaylara resmî serpuş olarak kalpak kabul edildi. Bu subay kalpakları fes şeklinde idi, post kısmı yalnız çevrede olup

kalpağın tepesi, tablası çuhadan idi; çuhanın renkleri de subayın sınıf ve rütbesine göre değişirdi (Yaya yeşil, topçu lacivert, süvari kül rengi, erkânı harb (kurmay) ve general kırmızı). Tablo çuhalarının üstünde çarpraz dikilmiş sırmalı şerit ve tam ortada, şeritlerin kavuşak noktasında da sarı parlak madenî bir düğme vardı. Yine 1908'den sonra üniformalı polisler de aynı biçimde kül rengi çuha kalpaklar giydirildi. Millî Mücadele'ye başlarken, Atatürk Anadolu'ya Osmanlı generali üniforması ve kalpağı ile gitmişti, Erzurum Kongresi'ne ordudan istifa etmiş olarak sivil esvap ile ve başında fes ile başkanlık etti, az sonra da başına o zamana kadar görülmemiş şekilde kuzu postundan bir kalpak giydi. Bu kalpak yukarıya doğru genişlemekte ve tablası da kuzu postu olup ortası küçük bir kabarık halinde durmakta idi. 'Kemali Kalpak' veya sadece 'Kemâlî adını alan bu kalpak derhal yayıldı. Halktan da pek çok kimse, hakiki kuzu derisinden yahud taklidi dokuma çuhadan kemâlî kalpaklar giydi. Şapka kanunundan sonra memleketimizde fes ile beraber kalpak giymek de yasak edildi." (Koçu, 1967: 142-143)

Anadolu'da İslamiyet'in etkisiyle sarık benimsenince, kalpağın Müslüman olmayanların giydikleri bir başlık haline geldiğini ifade eden Turan (2014), sonrasında kalpağın Türk giyim kültüründeki sınıfsal kullanımını şu sözlerle ifade eder:

"XIX. yüzyılın sonlarına doğru Müslüman Türklerin de kalpak giymeye yöneldikleri ya da özendikleri görülmektedir. [...] Bununla birlikte kalpak yavaş yavaş kabul görmüş ve Meşrutiyet döneminde ordu mensupları ile zaptiyenin (polisin) kalpak giymelerine karar verilmiştir. Böylece bir askerî başlık halini alınca, çuhadan olan tepesinin (tablası) rengi, sınıf ve rütbelere göre değişmiştir." (Turan, 2014: 248)

İncelediğimiz metinlerde kalpağın yalnızca T-26 kodlu metinde geçtiğini görmekteyiz. Bu masalda ise kimlik değişikliği işlevinde kullanılmıştır. Masalda beyin kızı bir çiftçinin oğluna âşık olur. Ancak oğlan kızı bırakıp gider ve başka biriyle evlenir. Kız da bunu öğrenince kendini dağlara atar ve erkek kılığına girerek ve erkek ruhuna bürünerek insanlarla, adamlarla dövüşür. Masalın sonunda ise başındaki kalpağı çıkararak saçlarını açıp kız olduğunu herkese açıklar. Kalpak bu masalda kahramanın kimliğini değiştirmesine yardımcı olan öğelerden biridir. Onun saçlarını gizleyerek erkek gibi görünmesini sağlar.

Sonradan kimliğini açığa çıkarmak istediğinde de yine kalpağı kullanır ve öz kimliğine dönüş yapar.

Görüldüğü üzere, kalpak masal kahramanının şekil değiştirmesini sağlayan bir başlık olarak kullanılmıştır. Kahraman kılık değiştirip, erkek kimliğine büründükten sonra kişilik olarak da bir dönüşüme uğrar. İnsanlarla dövüşen hatta onları yenen, korkulan biri haline gelir. Bu nedenle, kalpağın sadece fiziksel bir değişimi değil ruhsal bir değişimi de beraberinde getirdiği söylenebilir.

3.2.10 Kavuk

Yapılan bu çalışmada yalnızca bir metinde kavuk kavramı geçmektedir.

Kavuk, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te, “pamuktan yapılmış, üzerine sarık sarılan erkek başlığı” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 865) Parlatır kavuğu, “vaktiyle başa giyilen şey, baş kisvesi” olarak tanımlar. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin birinci cildinde (1971: 460) kavuk kelimesi “başlık” kavramıyla ilişkilendirilmiştir.

Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) kavukla ilgili şu bilgileri verir:

“1828'de İkinci Sultan Mahmud tarafından fesin umumi bir serpuş olarak kabulüne kadar yüzyıllar boyunca ecdadımız tarafından giyilmiş en yaygını, en çeşitlisi. Yüzü çuhadan olur, içinde münasip bir bezden astarı bulunur, yüzü ile astarı arasına pamuk konulurdu ve o pamuk tabakası, kavuğun çeşitlerine göre kabul edilmiş dikişlerle dikilirdi. Çeşidi, adı ne olursa olsun kavuk, mutlaka sarık sarılarak giyilmiştir, sarıksız kavuk asla giyilmemiştir. Kavuklara sarılan sarıklar da hem bezinin cinsi hem de sarılış şekli ile çeşitli olmuştur ve kavuklar yalnız kendi şekilleri ile değil, üzerlerine sarılan sarıklarla beraber muhtelif isimler almışlardır. Kallâvi sadrazamlar ile vezirlere mahsus kavuk; mücevveze sadrazamlara, vezirlere, devlet ricaline mahsus kavuk; horasani, devlet kalemleri yüksek memurlarının giydiği kavuk; selimî padişahların, sadrazamların, vezirlerin ve devlet erkânının giydiği kavuk; yusûfi padişahların, sadrazamların, vezirlerin ve devlet erkânının giydiği kavuk. Örf şeyhülislamın, kadıaskerlerin ve yüksek mevki ve payeli ulemanın giydiği kavuk; kâtibi devlet memurlarının kâtib sınıfının giydiği kavuk, bilhassa sarık şeklinin adıdır; molla kavuğu ilmiye mensuplarının giydiği kavuk; tâc, şeyhlerin giydikleri kavuklar.

Kavukların sarıkları her gün için yeniden sarılmazdı; sarıklar (dölbendler) ancak kirlendikleri zaman yıkanmak üzere çözülürdü. Muhtelif kavuklara muhtelif şekillerde sarık sarmak adeta bir ihtisas işi idi. Dışarda, vazife başında giyilen kavuklar eve dönülünce baştan çıkarılır, sarığının bozulmaması için sûreti mahsusada yapılan, duvarlara asılan ve ‘kavukluk’ denilen raflara konulurdu. Hatta kavuklarına çok düşkün, titiz kimseler, ayrıca şimşirden yapılmış baş şeklinde kavuk kalıpları kulanırlardı. Kalıptaki, kavukluktaki kavukların, dölbendlerin tozlanıp kirlenmemesi için üzerlerine ‘kavuk örtüsü’ denilen işlemeli, güzel, kıymetli örtüler, çevreler örterlerdi.” (Koçu, 1967: 148-151)

Kavuk kavramının yer aldığı tek metin T-86 kodlu masaldır. Bu masalda, “saray kapısında eli bayraklı, asker gibi cübbeli kavuklu adamlar dizilmiş” ifadesiyle karşımıza çıkan kavuk, tıpkı cübbe kavramının analizinde de belirttiğimiz gibi, kahramanın girdiği sarayın kapısında, saray muhafızı gibi duran kişilerde görülür ve kimlik göstergesi olarak işlevinde kullanılır.

3.2.11 Yaşmak

Yapılan bu çalışmada yalnızca bir metinde yaşmak kavramı geçmektedir.

Yaşmak, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te, “kadınların ferace ile birlikte kullandıkları, gözleri açıkta bırakan, ince yüz örtüsü” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 1821) Parlatır yaşmağı, “kadınların ferace giydikleri zaman başlarını ve yüzlerini sardıkları beyaz örtü, perde” olarak tanımlar. Hasan Eren, Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü (1999) adlı eserinde yaşmakla ilgili şu bilgileri verir:

“Kadınların ferace ile birlikte kullandıkları, gözleri açıkta bırakan, ince yüz örtüsü; başla birlikte yüzü, ağzı kapatan örtü. Türkçeden Arapçaya yaşmaq olarak geçmiştir. Belli başlı komşu dillerde de Türkçeden kalma bir alıntı olarak kullanılır.” (Eren, 1999: 443)

Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini’nin ikinci cildinde (1971: 856) yaşmak, “başörtü” kavramıyla ilişkilendirilir. Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü’nde (1967) yaşmak kavramını şu ifadelerle açıklar:

“İslam kadınlarının sokakta ferace giydikleri vakit yüzlerine tutundukları ince beyaz tülbentten örtü ki biri yukarıdan ve biri aşağıdan gelerek gözlerin önünde bir aralık bırakan iki parçadan ibarettir. Yaşmaklanmaya yaşmak tutunmak, bağlamak denilir. [Şemseddin Sâmî, Kaamûsu Türkî] Yaşmak önce alt parçası ve sonra üst parçası bağlanarak ‘kapalı yaşmak’ ve ‘açık yaşmak’ diye iki çeşit tutunulurdu. Kapalı yaşmak, Şemseddin Sâmî Bay merhumun Kaamûsu Türkî’de tarif ettiği yaşıktır. Dülbendi kalındır; alt yaşmak ikiye katlanır, burun üstünden ve gözlerin altından yüzün alt kısmı önüne bir perde – peçe gibi gerilerek arkada ense üzerinden bağlanır. Sonra yine iki kat edilmiş üst yaşmakla kaşların üstünden alın ve baş sarılır; öyle yaşmak tutunmuş kadının yalnız iki kaşı ve iki gözü görünür. Yaşmakların kenarlarına feracenin yakası altına, içine alınır; baş tamamen beyaz dülbendlerle sarılmış olarak görünür. Açık yaşmak da dülbendler incedir, yarı şeffaftır. Alt yaşmak yalın kat bağlanır, üst yaşmak da alnın üst kenarından tutunulur, iki parça yaşmağın şakaklar üzerindeki kavuşak köşelerinden, kara, kumral veya sarı albenili bir işve ile saç dalgacıkları görünür. Yarı şeffaf alt yaşmağın arkasından da tatlı hayal renkleri, hayal çizgileri burun ucu, pembe yanaklar, lâl dudaklar, çene, boyun, gerdan görünür. Bazen bu alt yaşmak gayet hafif kolalanır, o zaman yaşmak tutunmuş kadının yüzüak kehrüba içindeki bir çiçeğe benzer ki bu kolalı yaşmaklara ‘saraylı yaşmağı’ denilirdi.” (Koçu, 1967: 240-241)

Yaşmak kavramı yalnızca T-73 kodlu masalda geçmektedir. Bu masalda ise, günlük giysi işlevinde kullanılmıştır. Daha önce çarşaf maddesinin analizinde bahsettiğimiz gibi, açık saçık bir şekilde padişah karşısına çıkmak istemeyen masal kahramanı, kendine bir çarşaf ve bir yaşmak ister. Bu ifade, bize kahramanın yalnızca vücudunu değil başını da kapatmak istediğini anlatır. Buradan anlıyoruz ki İslamiyet’le özdeşleştirdiğimiz, kadınların saçlarını örtme isteği, bu masalda kendini gösterir. T-73 kodlu masalda, hem çarşaf giysisi, hem de yaşmakla baş örtme isteği, bu masalın İslami öğelerden faydalanarak oluşturulduğunu göstermektedir.

3.2.12 Yüzlük

Yapılan bu çalışmada yalnızca bir metinde yüzlük kavramı geçmektedir.

Yüzlük, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te “yüz lira değerinde olan para” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan

Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 1848) Parlatır, yüzlüğü “kadınların yüzlerine tuttıkları peçe” olarak tanımlar. Cem Dilçin hazırladığı Yeni Tarama Sözlüğü'nde (2013: 268) yüzlük için “peçe, yüz örtüsü” tanımını yapar. Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü'nde (2000: 554) yüzlüğün tanımı çevrimiçi Türkçe Sözlük'taki aynı cümlelerle yapılmıştır. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin ikinci cildinde (1971: 903) yüzlük kelimesi “para, yüz” kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir. Görüldüğü üzere incelenen sözlüklerde yüzlük, genel olarak sayıyla ilişkilendirilse de yüz aksesuarı olarak tanımlandığı da görülür.

Sadece T-44 kodlu metinde karşımıza çıkan yüzlük, burada koruyucu giysi işlevinde kullanılmıştır. Masalda ejderha şehzadeyle evlenmek zorunda olan kız, yüzüne kirpi derilerinden bir yüzlük yaparak kendini korumaya çalışır, kirpi dikenlerinin batması sayesinde şehzadenin ona yaklaşmasını engeller. Şehzade yüzünü açmasına yönelik istekte bulunduğu ise bu yüzlüğü koşul aracı olarak kullanır ve şehzadenin ejderha rubasını çıkarmasına karşılık yüzlüğü çıkarmayı kabul eder. Böylelikle bu kirpi dikenli yüzlük kızın korunması ve hayatta kalmasında yardımcı bir kıyafet haline gelir.

3.3 Ayağa Giyilen Kıyafetler

İncelediğimiz masallarda kıyafetin ele aldığımız bir diğer türü de ayağa giyilen çeşitleridir. Kıyafetlerin ortaya çıkmasının nedeni, ayaklara giyilen kaplar için de geçerlidir. Türklerin yaşadığı coğrafyaların koşulları, yürünmesi gereken yolların taşlı ve topraklı oluşu, çetin hava şartları gibi vücuda zarar verebilecek koşullar insanları korunmaya, kıyafet ve ayakkabıların kullanılmasına yöneltir. Giysinin önemli bir tamamlayıcı olan ayakkabının ilk çağlarda hayvan derilerinin ayağa sarılması ile, ilk kullanımının başladığı bilinmektedir (Kuru ve Paksoy, 2008: 823). Öncelikle korunmak amacıyla kullanılan ayakkabılar, zaman içinde gelişerek estetik, kültür, statü gibi öğelerden etkilenerek çeşitlenir.

Ögel (1991) ayakkabıların Türk kültür tarihindeki yeri ile ilgili şunları söyler:

“Ayakkabılar Türk kültür tarihinde Orta Asya'dan başlayarak çeşitlenmiş ve değişik isimlerle anılmıştır. Orta Asya'da başta çizme olmak üzere çarık, edüketik, başmak gibi ayakkabı türleri giyilmiştir. Bu dönemi anlatan kaynaklara, resimlere, Hun aristokratlarına ait kurganlardan

çıkartılan buluntulara göre çizmeler geometrik ve stilize motiflerle, dikiş ve işleme teknikleri ile altın ve gümüş sırmalarla işlenerek yapılmışlardır.” (Ögel, 1991: 128)

Türkler, savaşçı bir kültürde var oldukları için at sırtında rahat hareket edebilecekleri giysi ve ayakkabıları tercih etmişlerdir. Bu nedenle çizme kullanımı Türklerde oldukça yaygındır. Çizme, zamanla savaşçılık yanında sosyal statü gösteren bir ayakkabı haline de gelir. Anadolu’da statü göstergesi olan ayakkabının, asker köylü ya da saray halkının giyim kuşam tarzlarına göre farklılıklar gösterdiğini¹⁵ ifade eden Naksali’nin düşüncesine örnek olarak Kuru ve Paksoy (2008) hazırladıkları ortak çalışmada şu açıklamayı yapar:

“Osmanlı’da Kapıkulu ocağının yüksek rütbeli subayları ise bir tür imtiyaz simgesi olarak sarı renkli pabuç ve çizme giymişlerdir. Osmanlı Yeniçeri ocağında ise yayalar sarı çizme, bölükbaşları kırmızı çizme, küçük zabitler siyah çizme giymişlerdir. O dönemde, gayrimüslimlerin sarı renk ayakkabı giymesi ise nizamnamelere aykırı olup sadece siyah ve kırmızı giyebiliyorlardı. (Kuru ve Paksoy, 2008: 824)

Görülüyor ki Türklerde çizme, statü ayrımı göstergesi olacak kadar yaygın kullanılmasına karşın, incelediğimiz masallarda kullanımına rastlanılmamıştır. Çizmenin dışında, Türklerin tarihte pek çok ayakkabı çeşidi kullandığı bilinen bir gerçektir. Koçu (1969) geçmişte ayakkabıya dair kullanılan terimlere örnek olarak şu kelimeleri gösterir:

“...başmak, cermuk, tomak, edik, çedik, çapula, filar, fotin, Galata yemenisi, kaloş, kamerçin, katır, mest, mercan terlik, merkup, nalın, takunya, pabuç, postal, patik, pantufla, sandal, yemeni, kundura ve iskarpın” (Koçu, 1969: 20)

Yine Osmanlı’da da ayakkabılar pek çok özelliğe göre sınıflandırılıp sıralanmıştır. Bu çeşitlenme sonucunda ayakkabının aldığı isimleri Kayabaşı ve Özdemir (2004), şöyle sıralar:

“Osmanlı’da ayakkabılar biçimlerine göre başmak, çizme, edik gibi isimler alırken boylarına göre de büyükten küçüğe battal, ulu ayak, ulu orta, orta ayak, kiçi ayak ve zenane şeklinde sıralanıyordu. Renkler ise

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz: Naksali, 2006: 195

kırmızı, g lnari, erguvani, bulgari ve limoni gibi isimler almıştır.”
(Kayabaşı ve  zdemir, 2004: 40)

Bu hususta Kuru ve Paksoy (2008) ise şu bilgileri verir:

“Osmanlı’da yüzleri atlas ve kadife kumaşlardan yapılmış, üzerleri sırma ile işlenmiş terlik ve hafif ayakkabılar ev içinde, deri ayakkabılar ive süslenmiş çizmeler de dışarıda giyilirdi. Osmanlı döneminde üretilen ayakkabılar yapıldıkları malzemeye, biçimlerine ve kullanıldıkları yerlere göre isimlendirilirdi. Başlıca ayakkabı  eşitleri; başmak, cicime, çapula, çizme, yarım çizme, pabuç, kundura, edik, çedik, fotin, galoş, mest, kal ın, merkub, sandal, nalın, tomak, terlik ve yemeni idi.” (Kuru ve Paksoy, 2008: 824)

Anlaşılacağı üzere ayakkabı, Türklerde oldukça önem verilen ve çeşitlenerek kullanılan bir giyim eşyası olmuştur. Geçmişten günümüze bu kadar isim kazanarak evrilen ayakkabıya dair, incelediğimiz masallarda çeşitliliğe rastladığımız söylenemez. İncelediğimiz masallarda, bu kadar isim çeşitliliğine rağmen, sadece altı çeşit ayakkabıya rastlamaktayız. Bunlar, daha önce de belirttiğimiz gibi; nalın, çarık, pabuç, ayakkabı, kundura ve mehmuzdur. Bu ayakkabıların kullanım işlevleriyle ilgili, tek tek analizini yaptığımız incelememiz aşağıda verilmiştir.

3.3.1 Nalın

Yapılan bu çalışmada altı adet metinde nalın kavramı geçmektedir.

Nalın, TDK tarafından hazırlanan  evrimi i Türkçe Sözlük’te “takunya” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 1258) Parlatır, nalını “bir çift ayakkabı; hamamda, ayakyolunda veya sulu yerlerde giyilen tahtadan yüksekçe ve tasmalı ayakkabı” olarak tanımlar. Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü’nde yer alan Osmanlıca Sözcükler Dizelgesi kısmında (2000: 598) nalının Türkçe karşılığı olarak “basacak” ifadesi yer alır. Basacak kelimesinin tanımı ise (65) “hamam gibi tabanı ıslak olan yerlerde ayakların ıslanmaması için kullanılan tabanı yüksek ve üstü tasmalı, ağaçtan yapılmış bir çeşit kundura” olarak yapılmıştır.

Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü’nde (1967) nalınla ilgili şu ayrıntılı bilgileri verir:

“Odundan (tahtadan) yontularak yapılmış ve ayağı tutması için köseleden tasmaı bulunan, zemini taş dōşeli ve hatta ıslak, sulu yerlerde, ayakyolunda ve hamamda giyilen ayakkabı. Kelimenin aslı Arapça ayakkabı anlamında ‘na’l’ isminden ikilik ifade eden yani bir çift ayakkabı karşılığı ‘na’leyn’dir. Dilimizde daima ‘nalin’ denilegelmiş bazen de incelterek ‘nâlin’ diye yazanlar, söyleyenler olmuştur. Üstüne çakılarak eklenen tasmaı hariç, her biri odundan tek parça olarak oyulmuş bu ayakkabı, yapılış tarzı ve hatta tasmaı ile ‘takunya’ adını taşıyan ayakkabının bir benzeri ise de ondan şekil yönünden çok ayrıdır. Önce takunyaya nispetle yüksektir, sonra takunyanın bir ökçesi ile dolgun tabanı olduğı halde nalinın altı, nalin iki ayaklı bir köprü gözü şeklindedir. Bilhassa eski hamam nalinlarının ayakları dar ve uzun bir teber, balta şeklinde yapılırdı ve geniş tarafı aşığıya, zemine gelirdi. Takunyalar alelade odunlardan yontulagelmıştır, nalinların ise odunu seçilmiş ve şimşirden, abanozdan yapılmış, ayak basılacak üstü, kenarları ve nalinın kendi ayakları sedef işlemeli, gümüş tel, mercan kakmalı, yalnız üstü sırma işlemeli hatta sırma ile karışık inci işlemeli, kadifeden, ayna kırıkları ile süslü yapılmış ve hakikaten sanat eseri olanlar vardır. Memleketimizde avam tabakasından kadın, erkek ve çocuk ayağında takunya, sokak ayakkabısı olarak da giyilmiştir. Büyük şehirlerde nalin ile sokağı çıkılmamıştır; daha doğru tabir ile nalin sokak ayakkabısı olmamıştır. Yalnız bazı Anadolu kasabalarında, yalnız kadınlar, ayaklarına mest giyerek ve nalinın ayakları çok yüksek olmamak şartı ile nalinla sokağı çıkmışlardır.” (Koçu, 1967: 179-180)

Toparlı, Eyövgе Yılmaz ve Yılmaz tarafından düzenlenen, James W. Redhouse’un hazırladığı Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye isimli eserde (2016: 371) ‘nalin’ yazımının tanımı vardır ve “malum bir soy ayakkabı ki hamam ve memşâda ve sulu ve çamurlu mahallerde yürümek için kullanılır” ifadeleriyle açıklanır. Son olarak Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini’nin ikinci cildinde (1971: 582) nalin, “ayakkabı” kavramıyla ilişkilendirilmiştir.

Nalin kavramının yer aldığı metinler, T-52, T-67, T-68, T-72, T-75 ve T-92 kodlu masallardır. Bu masallarda nalinın, üç farklı işlevle yer aldığını görmekteyiz. Nalinın en fazla üstlendiğı işlev, günlük giysi işlevidir. Bu masallarda (T-52, T-67, T-68, T-75), gündelik olarak kullanılan bir ayak giysisi olarak yer alır. İkinci olarak ise T-72 kodlu masalda hediye işlevinde kullanılır.

Son olarak, T-92 kodlu masalda, kimlik göstergesi işleviyle kullanıldığı tespit edilmiştir.

T-52 kodlu metinde havuz kenarında, T-68 kodlu metinde ise hamamda giyildiğini gözlemlediğimiz nalinın suyla ilişkili olduğu, ıslak ortamlarda giyildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu masalda nalinın bir savunma aracı olduğu da görülür. Nitekim kız, kendine sarkıntılık eden imamı peştemalının içine koyarak bir güzel döver. Böylelikle nalin, T-68 kodlu masalda ikinci bir işlev, koruyuculuk işlevi de yüklenmiştir. T-67 ve T-75 kodlu masalarda ise, nalinın gümüş nalin ve altın nalin olarak özellik kazandığı, değerli bir ayakkabı olarak görüldüğü söylenebilir. Böylelikle dört masalda da nalin, beşer tarafından gündelik olarak giyilen bir ayak giysisi olarak işlev kazanır. T-72 kodlu masalda ise, peri padişahının oğlu kızı aşık olur ve ona bir nalin, bir kemer ve bir de tac hediye yollar. Bu masalda, nalin yazımıyla değil de nalin yazımıyla rastladığımız ayak giysisi, hediye olarak işlev kazanır. Son olarak, T-92 kodlu masalda, Arap perinin ayaklarında üç arşın boylu demirden nalin olduğu ifade edilir. Burada perilik kimliğinin bir göstergesi olarak karşımıza çıkan nalin, demirden oluşu ve boyunun uzunluğuyla vurgulanmıştır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, altı metinde karşılaşılan nalin, beş metinde beşerle ilişkilendirilirken bir metinde peri kimliğinin bir göstergesi olur. Beş metinde nalin olarak karşımıza çıkarken yalnızca T-72’de nalin olarak ifade edildiği görülür. Nalin günlük giysi, hediye ve kimlik göstergesi olarak üç farklı işlev yüklenen bir ayak giysisi olmuştur.

3.3.2 Çarık

Yapılan bu çalışmada beş adet metinde çarık kavramı geçmektedir.

Çarık, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te “işlenmemiş sığır derisinden yapılan ve deliklerine geçirilen şeritle sıkıca bağlanan ayakkabı” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 279) Parlatır, çarığı “köylülerin giydikleri ayakkabı ki sepilenmemiş sığır derisinden olup kenarlarındaki deliklerine geçirilen deri şeritlerle veya kınnapla ayağa bağlanır” olarak tanımlamıştır. Andreas Tietze tarafından hazırlanan Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı’nın ikinci cildinde (2009: 480) çarık/çaruk sözcüğü “sepilenmemiş sığır derisinden yapılan kaba ayakkabı” olarak tanımlanmıştır. Hasan Eren, Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü adlı eserinde (1999: 80) çarığı, “sığır derisinden yapılan ve deliklerine geçirilen şeritle bağlanan ayak giyeceği” diyerek tanımlar ve ayrıntılı gramer

bilgileri verir. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 74) çarık kelimesini “köylülerin giydikleri ayakkabı” olarak tanımlar. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin birinci cildinde (1971: 173) çarık kelimesi “ayakkabı, engel, araba” kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir.

Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) çarıkla ilgili şu bilgileri verir:

“Köylümüzün en yaygın ve en makbul ayakkabısı; «Aslı Farsça çaruğ ismidir» [H. Kâzım, Büyük Türk Lugatı]. Tuz ile terbiye edilerek gölgede kurutulmuş gönden yapılır, en makbulü de manda gönünün sırt kısmından yapılmış olanıdır. Tek parça gönden, ayak tabanı, enlerine kadar parmak üstleri ayak etrafı ile topuğu kapatır ve sırim ile bağlanarak ayağa geçirilir. Yalın ayak ile katiyen giyilmez, ayağa kalın yün çorap geçirilerek yahut ayakla baldıra bir bezdolak sarılarak giyilir. Köylü bilhassa çifte giderken mutlaka çarık giyer. Çobanlar, sığırtmaçlar da çarık giyerler.” (Koçu, 1967: 64)

Çarık ifadesi incelenen masallarda toplam 5 metinde geçer. Bunlardan dördünde (T-7, T-32, T-45, T-51) “demir çarık”tan bahsedilirken, diğerinde (T-67) çarık yeşil rengiyle ön plandadır.

Köymen'e göre (1974: 70) çarık, burun kısmı sivri olacak şekilde deriden yapılan, topuk veya yan kısımlarına ip geçirilerek ayağa göre şekillendirilen bir ayakkabı çeşididir. Çarık, tuzla terbiye edilerek gölgede kurutulan tek parça gönden yapılmıştır. (Kuru ve Paksoy, 2008: 823) Ancak çarığın metinlerimizde ‘demir çarık’ ifadesiyle kullanıldığını görmekteyiz. Dört metinde kahramanlarımız bir yolculuğa çıkarken ayaklarında demirden çarık vardır. T-7’de devi öldürmeye, T-32, T-45 ve T-51’de de sevgilisini bulmak için kahramanlar yola düşer. Kahramanlarımızın çıktıkları bu zorlu yolculuklarında demir çarık, onların en önemli temel giysisidir. Çünkü başka bir maddeden yapılan bir ayakkabıyla bu yolculuğa çıksalar, ayakkabılar parçalanır, ayakları zarar görür ve yolculuğu bitirmek zorunda kalabilirler. Ve sonuca ulaşmaları gecikebilir ya vazgeçip imkânsız hale gelebilir. Bu nedenle kahramanların yolculuğa çıkmadan demir çarık istemeleri, demirin ne kadar önemli bir madde olduğunu bize anlatmaktadır. Çarığın demirden olması, koruma özelliğinin pekiştirilmesini sağladığı düşünülebilir. Demirle ilişkilendirilen çarık, Ozan’a (2008, 2015) göre,

kahramanların yolculukta yardımcısı, koruyucu kıyafetidir. Ozan (2017) demirin koruma işlevi bağlamında Oğuz Tansel masalından başka bir örnek daha verir:

“Kızın ve oğlanın geldiği ve ‘arabanın çıkamayacağı yer’de bulunan evin kapısı demirdendir. İri bir anahtarla açılan demir kapı, hanenin ne derece korunduğunu gösterdiği gibi gizemini de ortaya koymaktadır. Nitekim demir unsuru halk inancında nazara ve her türlü gizli güçlere karşı kullanılan bir nevi koruma aracıdır. Fakat realist bir yaklaşımla da demir sağlam ve sert bir madendir.” (Ozan 2017: 324)

Halk geleneklerdeki demirin kutsiyyetiyle ilgili olarak da Kalafat (2009) çalışmasında ayrıca şu tespitlerde bulunur:

“Demir, Türk kültür coğrafyasında Türk kültürlü halklar arasında bir kült oluşturmuştur. Demir, demirden mamul eşyalar ve demirci, bu arada demir dövmek etrafında bir hayli inanç ve uygulama gelişmiştir. Muhtemelen demirin iyesi od/ateş ve ocak iyesi ile de bağlantılı idi. Demir Dağ’ın eritilmesi efsanevi dönem için bir destanî başlangıç idi. Halk inançlarımızda demirden yapılmış eşyalar hem kara iyelere karşı koruyucu ve hem de onların zararlarını def edici özelliğe sahiptir.” (Kalafat, 2009: 123)

T-67 kodlu masalda ise, koruyuculuk işlevinin dışında farklı bir işlev kazanarak, kimlik göstergesi olarak karşımıza çıkar. Bu masalda çarık, derviş kimliğinin bir parçası olarak işlev kazanır. Daha önce, sarık maddesinin analizinde de bahsettiğimiz burası için de geçerlidir. Sonuç olarak söylemek gerekir ki, çarığın yer aldığı beş masalın dördünde demir çarık, yolculuğa çıkan, bir amacı olan kahramanlarımız için en önemli ihtiyaçlardan biridir.

3.3.3 Pabuç

Yapılan bu çalışmada dört adet metinde pabuç kavramı geçmektedir.

Pabuç, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te “ayakkabı” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 1331) Parlatır, pabucu “ayağa giyilen her tür kundura, ayakkabı; yemeni tarzı dikilmiş ökçesiz, az ökçeli, sivri burunlu, arkalıksız ayakkabı” olarak tanımlamıştır. Hasan Eren, Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü adlı eserinde (1999: 321) pabuç için “koncu olmayan ayakkabı” ifadesini kullanır. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus’ta (2011: 379) pabucu

“ayağa giyilen şey, potin, kundura, aslı pâ-pûştur” sözleriyle tanımlar. Toparlı, Eyövgö Yılmaz ve Yılmaz tarafından düzenlenen, James W. Redhouse’un hazırladığı Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye isimli eserde (2016: 397) pabuç, “ayakkabı, ayak örtüsü” olarak tanımlanır. Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü’nde yer alan Osmanlıca Sözcükler Dizelgesi kısmında (2000: 600) pabucun Türkçe karşılığı olarak “ayakkabı” kelimesi verilmiştir. Ayakkabı ise (51) “özellikle sokakta ayağı korumak için giyilen ve altı dayanıklı maddelerden yapılan ayak giyeceğı” olarak tanımlanmıştır. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini’nin ikinci cildinde (1971: 632) ise pabuç, “ayakkabı” kavramıyla ilişkilendirilmiştir.

Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü’nde (1967) pabuç için şu bilgileri verir:

“Bu ismin aslı pâpûştur. Farsça pâ-ayak yine Farsça olan pûş da pûşiden-örtmek, giyinmek kökünden örten, giyilen anlamındadır; pâpûş Türkçe ‘ayakkabı’ isminin Farsça tam karşılığıdır. Eski sözlüklere de ‘pâpûş’ diye kaydedilmiş olmasına rağmen yüzyıllar boyunca halk ağzında daima ‘pabuç’ diye Türkçeleştirilmiş olarak söylenegelmiştir. Yemeni, mest, kundura, filâr, terlik gibi türlü isim taşıyan türlü şekil, biçimde ayakkabıları ‘pabuç’ adı altında toplanır.” (Koçu, 1967: 185)

Pabuç ifadesinin geçtiğı metinler T-2, T-59, T-90 ve T-98’dir. T-59 kodlu masalda, sen kendini pabucu büyüye okut ifadesinde pabuç kavramına rastlarız. Burada, ‘pabucu büyüye okutmak¹⁶’ deyiminde kullanıldığı görölmektedir, bu nedenle işlevsel bir değeri yoktur. T-2, T-90 ve T-98 kodlu masallarda ise pabuç, günlük giysi işleviyle kullanılmıştır. T-2 kodlu metinde oğlan babasının mezarındayken, duyduğı sestten korkup, pabuçlarını alır kaçar. T-90 kodlu masalda, bir oavadan Tırnaksız Dev’in pabuçluğu olarak bahsedildiğini görmekteyiz. Alandan uçsuz bucaksız olarak bahsedilmesi, devin pabucunun büyüklüğünü vurgulamak içindir. T-98 kodlu metinde ise pabuç, koca karının ayağına giydiğı, yürürken de sürüklediğı yine günlük giysi olarak kullanılan bir eşyadır. Diğer metinlerde olduğu gibi, burada da cadının giydiğı bir ayakkabı olarak karşımıza çıkar.

¹⁶ Deyimin anlamıyla ilgili bkz: Özdemir 2013: 208

Görüldüğü üzere, bu masalarda pabuç kavramına herhangi bir işlev yüklenmemiştir. Günlük beşer giysisi olarak masalda yerini alır.

3.3.4 Ayakkabı

Yapılan bu çalışmada, yalnızca bir masalda ayakkabı kavramı geçmektedir.

Ayakkabı, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te “genellikle sokakta giyilen ve altı kösele, lastik vb. dayanıklı maddelerden yapılan giyecek, başmak, pabuç” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 125) Parlatır ayakkabıyı, “sokakta ayağı korumak için giyilen eşya” olarak tanımlar. Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü'nde (2000: 51) ayakkabı, “özellikle sokakta ayağı korumak için giyilen ve altı dayanıklı maddelerden yapılan ayakgiyeceği, pabuç” ifadeleriyle tanımlanır. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 24) ayakkabıyı “kundura” olarak ifade eder. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin birinci cildinde (1971: 70-71) ayakkabı, “kundura, potin, bot, iskarpin, postal, sandal, sandalet vb.” kavramlarla ilişkilendirilmiştir. Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) ayakkabı sözcüğünün karşılığı olarak tanım yapmamış ve ayakkabıya eş şu kavramları verir:

“Bakınız: başmak, bot, cermuk, çapula, çizme, çedik, edik, filar, fotin, Galata yemenisi, iskarpin, kaloş, kamerçin, katır, kundura, mest, mercan terlik, merkup, mokasen, mûze, nalın, pabuç, pantufla, patik, postal, sandal, takunya, terlik, tomak, Yemeni” (Koçu, 1967: 20)

Ayakkabı kavramının yer aldığı tek metin, T-58 kodlu masaldır. Bu masalda ayakkabı, koruyucu giysi işlevinde kullanılmıştır. Masalda, kahramanların cadıdan kurtulmak için ayakkabı ve yemenisini çıkarmaları gerekmektedir. Ayakkabı kayığa, yemeni ise denize dönerek, onları kaçış yolculuğuna götürürler. Böylelikle kahramanlar, cadıdan zarar görmez ve kendilerini koruyabilirler.

3.3.5 Kundura

Yapılan bu çalışmada yalnızca bir adet metinde kundura kavramı geçmektedir.

Kundura, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te “kaba işlenmiş, bağısız, konçsuz ayakkabı” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 934) Parlatır, kundurayı “ökçeli ve ağırca ayakkabı, iskarpinin kabası” olarak tanımlar. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 265) kundurayı “ökçeli ağır ayakkabı; iskarpinin kabası” diyerek tanımlar. Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü'nde yer alan Osmanlıca Sözcükler Dizelgesi kısmında (2000: 587) kunduranın Türkçe karşılığı olarak “ayakkabı” kelimesi verilmiştir. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin birinci cildinde (1971: 515) kundura “ayakkabı” kavramıyla ilişkilendirilerek verilir. Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) kundura kavramına rastlanmaz, ‘kunrura’ biçiminin tanımı vardır ve şu şekilde tanımlar:

“İskarpinin kabası, konçsuz, bir iki parmak topuklu (ökçeli), ökçe altı demir naçalı, taban altı kabaralı (demir çivili) ağır ve kaba ayakkabı; aslında erkek ayakkabısıdır, köylerde kadınlar tarafından da giyilir.”
(Koçu, 1967: 160)

Kundura ifadesinin geçtiği tek metin T-46 kodlu metindir. Bu metinde kundura, günlük giysi işlevinde kullanılmıştır. Burada kundurayı, değişik tokuş aracı olarak görmekteyiz. Annesinin verdiği ciğeri bir çaylağa kaptıran kahramanımız ciğeri geri alabilmek için bir dizi takas olayına girer. Kundura da takas yapılacak eşyalardan biridir. O nedenle kundura günlük beşer giysisi olan bir ayakkabı anlamında kullanılmıştır.

3.3.6 Mehmuz (Mahmuz)

Yapılan bu çalışmada yalnızca bir adet metinde mehmuz kavramı geçmektedir.

Mahmuz, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te “çizmenin, potinin arkasına takılan ve binek hayvanlarını dürtüp hızlandırmaya yarayan demir veya çelik parça” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 997) Parlatır, mahmuzu “hayvanı

dürtmek için çizmenin ökçesi arkasına takılan çelikten sivri dişli parka” olarak tanımlamıştır. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus’ta (2011: 284) mahmuzu “çizme veya potinin arasına takılan çelikten sivri dişli alet” olarak tanımlar. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini’nin ikinci cildinde (1971: 582) mehmuz “sivri, tırnak, ayak” kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir.

Görüldüğü üzere mahmuz kelimesinin tanımının verildiği sözlük sayısı sınırlıdır. İncelenen masallarda ‘mehmuz’ yazımı karşımıza çıksa da araştırdığımız sözlüklerde ‘mahmuz’ yazımının tanımını buluruz. Bu nedenle, mehmuzun incelenen masallarda, halk ağzında kullanılan bir ifade şekli olduğu düşünülebilir.

Yukarıda mehmuzun tek bir metinde karşımıza çıktığını söylemiştik. O da T-45 kodlu metindir. Bu metinde mehmuz, kimlik göstergesi işlevinde kullanılmıştır. Kahramanımız, yolculuğu sırasında ayağına mehmuz giymiş bir dev karısına rast gelir. Burada mehmuzun devler tarafından kullanılan bir eşya olduğunu anlamaktayız. Metinde olağanüstü bir varlığın kullandığı bir ayakkabı çeşidi olarak verilmiştir. Bu nedenle mehmuz, dev kimliğiyle ilişkilendirilir ve dev kimliğinin bir göstergesidir.

3.4 Aksesuarlar

Yapılan bu çalışmada, şu ana kadar incelenen kıyafet parçalarının dışında, kıyafetleri tamamlayarak giyim kuşamın bir bütün haline gelmesini sağlayan aksesuarlar ve takılar da yer almaktadır. Demirbağ (1996), takı ve aksesuarın birbirinden farklı yönlerini şu ifadelerle açıklamıştır:

“Takı, yapımında gelenek ve inançların önemli rol oynadığı, çoğu zaman madenden yapılan ve taşlarla süslenen, çoğunluğunu kadınların süslenmek amacıyla kullandıkları özel parçalardır. Aksesuarlar ise insanların giysilerinin üzerinde taşıdığı ve kullandığı, çoğu zaman işlevsel olan, temel giysi parçalarının dışında kalıp kullanılmasında zorunluluk olmayan, takılar kadar olmasa da özenle yapılıp, süs unsuru da taşıyan parçalardır.” (Demirbağ, 1996: 2)

Demirbağ tarafından yapılan bu tanım takı ve aksesuar arasındaki farkın daha net açıklayıcısı olmuştur. Buna göre takı daha çok inanç değerleri ile ilişkilendirilirken, ‘aksesuarlar’ günlük giysilerin tamamlayıcısıdır.

İncelenen bu metinlerde de takılar, süs eşyası niteliği taşıyan gelerken, aksesuarlar kahramanların yanlarında bulunan, süslenme dışında yardımcı bir eşya olarak taşınan unsurlardır. Bu nedenle bu metinlerde yer alan kıyafet dışı parçalar, takı ve aksesuar olmak üzere iki başlık altında incelenmiştir. Aksesuar başlığı, takılara göre daha çok unsur ihtiva eden bir başlık olmuştur.

Yaptığımız bu çalışmada aksesuar olarak ele aldığımız eşyalar kılıç, bel, hançer, değnek, bıçak, evre, tespih, balta, şal, asa, kın, mendil, tulum, çanta, kama ve kuşak olmuştur. Tüm bu unsurlar, kullanıldıkları işlevler açısından ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

3.4.1 Kılınç (Kılıç)

Yapılan bu çalışmada 19 metinde kılıç kavramı geçmektedir. Kılıç kavramının metinlerde yazılış şekli ‘kılınç’ şeklindedir.

TDK tarafından hazırlanan evrimii Türkçe Sözlük’te kılıç, “uzun, düz veya eğri, ucu sivri, bir veya her iki yüzü keskin, kın içinde bele takılan, çelikten silah” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 894) Parlatır, kılıcı “delici ve kesici savaş aleti olan silahlardan en bilineni ve en yaygın olanı” olarak tanımlar. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus’ta (2011: 252) kılıcı “maruf âlet-i kâtia” olarak tanımlamıştır. ř. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini’nin birinci cildinde (1971: 473) kılıcı “bıçak, pala, yatağan, kasatura vb.” kavramlarla ilişkilendirilmiştir. Görüldüğü üzere, yapılan sözlük incelemelerinde metinlerde yer alan ‘kılınç’ ifadesine rastlanılmamış, ‘kılıç’ kelimesinin tanımları yapılmıştır.

Kılıç kavramının geçtiği metinler T-8, T-11, T-14, T-15, T-20, T-22, T-26, T-27, T-30, T-31, T-38, T-39, T-41, T-47, T-52, T-58, T-62, T-66 ve T-74 kodlu metinlerdir. Anlaşılacağı üzere, metinlerde en sık karşılaşılan aksesuarın kılıç olduğunu syleyemek mümkündür. Bu kavram, yer aldığı on dokuz metinde, işlev olarak da oldukça çeşitli halde kullanılmıştır.

Kılıç, metinlerde beş işlevde kullanılır. Saldırma aracı (T-14, T-20, T-30, T-39, T-47, T-52, T-58), savunma aracı (T-15, T-26, T-27, T-66, T-74), kimlik göstergesi (T-11, T-22, T-41), engelleme (T-31, T-39) ve korkutma (T-38, T-62).

Kılıç aksesuarının en fazla kullanıldığı işlev, saldırma aracı olması işlevidir. Burada kahraman, kılıcı herhangi bir ögeye karşı saldırma, zarar verme amacıyla kullanır. Bu metinler, T-14, T-20, T-30, T-39, T-47, T-52 ve T-58 olmak üzere toplamda yedi metinde karşımıza çıkar. T-14 ve T-20 kodlu masalda

kahraman, kızın geceleri gizlice kaçtığı Arap'ı kılıcıyla öldürür. T-30 kodlu masalda bey, resme bir kılıç vurur ve resim kesilir. T-39'da kahraman Zümrüt Anka kuşunun yavrularının olduğu ağaca çıkan yılanı kılıcıyla öldürür. T-47 kodlu masalda hırsız, ölüye de bir kılıç vurarak ikiye böler. T-58 kodlu masalda ise kahraman, kızı öldürmesi için elinde kılıcı olan Arap'ı çağırır ve kız onu görür görmez bayılır. Burada da kılıç bir saldırı/öldürme silahı olarak arabin kullandığı aksesuarlardandır.

Kılıcın metinler içerisinde en fazla yüklendiği işlevlerden biri, düşmana karşı kendini koruduğu savunma aracıdır. Bu düşman bazen ejderhayken, bazen kişiler olmuştur. Savunma aracı olarak yer aldığı metinler, T-15, T-26, T-27, T-66 ve T-74'tür. Toplamda beş metinde karşılaşılan bu işlevde kılıç, kahramanın kendini savunmak amacıyla kullandığı yegâne aksesuarıdır. Masal kahramanı, T-15 ve T-27 kodlu masallarda, kılıçla ejderhayı; T-26 kodlu masalda kendisine saldırılması için gönderilen beş yüz tane adamı; T-66'da ejderhanın balığını ve T-74'te ise at, fino köpeği gibi görünen düşmanı kılıcıyla öldürerek kendini savunmuş ve düşmandan kurtulmuş olur.

Kılıç aksesuarının kullanıldığı bir diğer işlev, kimlik göstergesidir ve üç metinde karşımıza çıkar. Bunlar T-11, T-22 ve T-41 kodlu masallardır. T-11 kodlu masalda oğlan bütün kılıçlar arasından kendi kılıcını görüp alır. Burada kılıcın o oğlana has bir aksesuar olduğunu, oğlanın kimliğinin bir sembolü olduğunu anlayabiliriz. T-22 kodlu masalda ise devler, kahramandan Arab-Üzengi'nin kılıcını isterler, kılıcın karşılığında ise kahraman aynayı alacaktır. Bu masalda da kılıcın, Arab-Üzengi'ye ait olduğunu ve onun kimliğinin bir göstergesi olduğunu anlıyoruz. Aynı zamanda bu kılıç bir takas eşyası olarak da kullanılmaktadır. Her iki metinde de kılıcın bir sahibi vardır ve kılıç sahibinin kimliğinin bir sembolüdür. T-41 kodlu masalda ise, bahçıvan olarak çalışan keloğlan, Arap'tan sırayla önce gümüş, sonra altın sonra da elmas işlemeli kılıç ister. Bu kılıçların hepsi, onun kimliğinin bir parçasıdır. Her birini, camdan onu izleyen, aşık olduğu kızı etkilemek için kullanır. Kılıçların özelliği, giderek daha kıymetli materyallerden oluşması, kahramanın kimliğinin bir yansımasıdır. Kahraman geliştikçe, kullandığı eşyalar da gelişmektedir.

Kılıç, iki metinde engelleme işlevinde kullanılmıştır. Bu masallar T-31 ve T-39 'dur. Bu iki masalda da aynı olayın anlatıldığını görmekteyiz. Her iki masalda da, düğün gecesinden sonar kahraman, eşiyle arasına kılıcını koyarak,

ikisinin yaklaşmasını engellemeye çalışır. Her iki masalda da kahraman, kendi şehrinde de düğün yapmak istediğinden, kendilerini engellemek için bu yolu bulur ve kılıcını kullanır.

Kılıcın korkutma işleviyle kullanıldığı masallar da iki tanedir. Bunlar T-38 ve T-62 kodlu masallardır. T-38 kodlu masalda kahraman, kızı kılıcını çekerek korkuttuğundan bahseder, T-62 kodlu masalda ise padişah, ben bu Elmacık'ı keseceğim diye kılıcını çekince, kız kendinin kesileceğini anlayarak düğündeki rubalarıyla giyinmiş olduğu halde kürkten dışarı çıkar. Kılıç, masalda korkutma amacıyla kullanılarak, kızın kürkten çıkmasını sağlar. Görülüyor ki her iki masalda da, zarar verme amacı güdülmez, yalnızca korkutulmak istenir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, incelenen on dokuz metinde de kılıç, günümüzde bilinen ve sözlük anlamlarıyla da eşdeğer bir biçimde kullanılmıştır. Kesiciliğiyle ön plana çıkan kılıç, masalların çoğunda saldırma ve savunma aracı olarak işlevlenirken, bazı metinlerde engelleme, korkutma ve kimlik göstergesi gibi işlevlerle de çeşitlenerek, masallardaki diğer aksesuarlardan daha fazla ön plana çıkmıştır.

3.4.2 Hançer

Yapılan bu çalışmada 15 metinde hançer kavramı geçmektedir.

TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te hançer, “ucu eğri ve sivri, kamaya benzer, silah olarak kullanılan bir bıçak türü” olarak tanımlanmıştır. Orhan Hançerlioğlu hazırladığı Türk Dili Sözlüğü'nde yer alan Osmanlıca Sözcükler Dizelgesi kısmında (2000: 575) hançer kelimesinin Türkçe karşılığı olarak “suluk” ifadesini verir. Suluk ise (2000: 439) “ucu eğri ve sivri, silah olarak kullanılan bir bıçak çeşidi” olarak tanımlanır. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 166) hançeri “ucu sivri ve iki tarafı keskin kamaya benzer maruf âlet-i câriha” olarak tanımlamıştır. Toparlı, Eyövge Yılmaz ve Yılmaz tarafından düzenlenen, James W. Redhouse'un hazırladığı Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye isimli eserde (2016: 129) hançer “eğri ve sivri birnevi büyük bıçak” olarak tanımlanmıştır. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin birinci cildinde (1971: 348) hançer “bıçak” kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) hançerle ilgili şu bilgileri verir:

“Tanzimat'tan önceki eski toplum hayatımızda hançer, erkek tuvaletinin, aynı zamanda mertlik nişanı olan en önemli süslerinden biriydi. Erkek

çocuğun delikanlılık çağı, belindeki kuşağın kıvrımına sokulmuş bir hançer taşıması ile başlardı. Hançerin kını ve kabzası, memleketimizde yüzyıllar boyunca en zengin kuyumculuk konularından biri olmuş. İrili ufaklı zümrütler, yakutlar, elmaslar, pırlantalar ile süslenmiş, yüksek kıymetlerine kıymet biçilmesi güç ve güzelliklerinin seyrine doyum olmaz hançerler, Osmanlı padişahları tarafından vezirlere, serdarlara, yabancı hükümdarlara hediye olarak verilmiş, gönderilmiştir ve Osmanlı padişahları bizzat kendileri de en muhteşem hançerleri taşımışlardır.” (Koçu, 1967: 127)

Hançer kavramının yer aldığı metinler, T-2, T-4, T-7, T-11, T-14, T-21, T-27, T-36, T-77, T-85, T-87, T-88, T-90, T-93 ve T-96’dır. Görüldüğü üzere, 15 metinde yer alan hançer, işlev olarak da oldukça çeşitlenmiştir. Beş farklı işlevde kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu işlevler, saldırma aracı (T-7, T-14, T-21, T-27, T-87, T-90), savunma aracı (T-2, T-11, T-88, T-93, T-96), işaretleme (stigmata) (T-4, T-36), kesme (T-85) ve korkutmadır (T-77).

Hançerin saldırma aracı olarak işlevlendirildiği metinler, T-7, T-14, T-21, T-27, T-87 ve T-90 kodlu masallardır. Görüldüğü üzere altı masalla, en çok kullanıldığı işlev olduğu söylenebilir. T-7, T-27 ve T-87 kodlu masallarda düşman yılandır. Bu yılan, ağaçtaki kuş yavrularını yemeye çalışırken, kahraman tarafından hançerle öldürülür. Böylelikle yavrular kurtulur. Yavruların annesi olan kuş ise kahramanın yolculuğu boyunca ona yardımcı olacak bir figür haline gelir. T-14 kodlu masalda ise kahraman hançerini göğsüne saplayarak kızı öldürür, T-21 kodlu masalda kahraman, haçeriyle bir koyuna saldırır ve öldürür, T-90 kodlu masalda ise küçük oğlan, hançerini vurduğu gibi balığı iki parça eder. Görüldüğü üzere, hançer farklı masallarda, pek çok ögeye saldırıp öldürme amacıyla kullanılmıştır.

Hançerin saldırma aracı olmasının beraberinde, en fazla kullanıldığı bir diğer işlev savunma aracı işlevidir. Bu işlevde kullanıldığı metinler T-2, T-11, T-88, T-93 ve T-96 kodlu masallardır. T-2, T-11, T-88 ve T-93 kodlu masallarda, kahraman, düşmanı olan, ona zarar vermek isteyen ejderhayı hançeriyle öldürür. Ejderhadan kurtulmak için hançerini kullanır. Dolayısıyla hançer, kahramanı koruyan, ona yardımcı olan, zarar görmesini engelleyen, kendini savunduğu bir

aksesuardır. T-96 kodlu masalda ise düşman ejderha değil, devdir. Kahraman deve karşı kendini korumak için, savunma aracı olarak hançerini kullanır.

İşaretleme aracı olarak hançer, T-4 ve T-36 kodlu masalarda kullanılmıştır. T-4 kodlu masalda, kahraman bir saraya girer ve üç oda bulur. Üçünü de gezer ve her birinde birer güzel kız görür. Birini kendine ayırır. Kendininki belli olsun diye, odanın kapısına belindeki hançeri saplar. Hançer, oğlanın bıraktığı bir işarettir. T-36 kodlu masalda ise, kılık değiştirerek erkek gibi görünen kızla tavla oynayan kahraman, ona hançerini verir. Kız, yenilmenin karşılığında ona gece bir kız göndereceğini söyler. Yenilir ve gece erkek urbalarını çıkararak kendi gider. Bir zaman sonra kahraman, sarayda hançerini bir oğlanda gördüğünde, onun kendi oğlu olduğunu anlar. Yani hançer kahramanın, padişahın, bir işaretidir. İki masalda da hançer, kahramanların kimlikleriyle özdeşleşen bir aksesuar olduğundan, bir işaretleme aracı işlevinde kullanılmıştır.

Hançer, günümüz işleviyle yani kesme işleviyle yalnızca T-85 kodlu masalda karşımıza çıkar. Masalda, kahraman dayanamayıp hançeriyle narı kesince ortaya güzel bir kız çıkar. Hançer burada, günlük anlamıyla eşdeğer olarak, varlıkları kesmeye yarayan bir eşya olarak kullanılmıştır.

Son olarak hançer, korkutma işleviyle T-77 kodlu masalda kullanılmıştır. Masalda, vezir belinden hançerini çıkarıp kızı korkutur ve kızın ses çıkarmamasını ister. Hançeri zarar vermek için değil, korkutmak amacıyla tehdit aracı olarak kullanır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, incelenen 15 metinde hançer, beş farklı işlevde kullanılır. Bu işlevler içinde en sık kullanıldığı saldırma aracı olurken, diğerleri savunma ve işaretleme aracı, kesme ve korkutmadır. Hançer, bir nesneyi kesmek amacıyla ise yalnız bir metinde kullanılır.

3.4.3 Bel

Yapılan bu çalışmada on iki adet metinde bel kavramı geçmektedir. Ancak buradaki “bel” ile sözlük anlamındaki bel farklıdır.

TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te bel, “insan bedeninde göğüsle karın, sırtla kalçalar arasında daralmış bölüm” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 175) Parlatır, beli “insan ve hayvanda karın bölgesinin arkası, sağrı ile omuzların arasındaki yer” olarak tanımlar. Doğan Kaya hazırladığı Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü’nde bel kavramını “halk şiirinde ve klasik

şiiirde sevgilinin g z ll k unsuru” olarak verir. Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü’nde (2000: 76) bel ile ilgili, “eğitim, yetiştirme, geliştirme, kazma, saklama, koruma vb. anlamları veren Türkçe kök. Bu anlamlarla ilgili olarak bel’le başlayan sözcükler bu kökten türemiştir” açıklaması verilmiştir. Andreas Tietze tarafından hazırlanan Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı’nın birinci cildinde (2009: 307) bel kelimesi, “gövdenin ortası, bükülen yeri” olarak tanımlanır. Raif Necd t Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus’ta (2011: 41) beli “vücudun kalça yukarısında olan en ince mahalli, kuşak yeri, karnın arkası” olarak tanımlamıştır. ř. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini’nin birinci cildinde (1971: 106) bel kelimesinin “beden, alet, da ” kavramlarıyla ilişkilendirildiği görülmektedir.

Çeşitli sözlük incelemelerinden sonra görülüyor ki, bel kavramı genellikle insan bedeninin bir parçası olarak tanımlanmıştır. Ancak incelenen metinler içerisinde anatomik bel kavramının dışında sadece ‘bel’ diye isimlendirilen ve kuşakvari bir işlem gören bir aksesuar türü olduğu tespit edilmiştir.

 ncelenen metinler arasında söz konusu ‘bel’ T-2, T-4, T-16, T-21, T-36, T-80, T-86, T-88, T-90, T-92, T-93, T-96 kodlu metinlerde geçer. Bu metinlerin hepsinde bel kavramının taşıma işlevinde kullanıldığı görülmektedir. T-2, T-4, T-21, T-36, T-88, T-90, T-93 ve T-96 kodlu metinlerde ‘hançerini beline sokma’ ya da ‘belinden hançerini çıkarma’ ifadeleriyle kullanılır. T-16’da belinden bı a ını çıkarır, T-86’da Hızır, belinden bir de nek çıkarıp kıza verir. Bu nedenle taşıma alanı, bir cep gibi kullanıldığını söyleyebiliriz. T-80 ve T-92 kodlu metinlerde de geçen ‘şahı da tütün kesesi gibi beline sokarak’ ifadesiyle bel kavramının bir kuşak ya da bir cep gibi g r ld  u anlaşılmaktadır. Burada da bel ifadesinin, yine taşıma işlevi gören bir bel ba ı olarak kullanıldığı düşünülebilir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, bel kavramı sözlük tanımlarında bir kıyafet parçası ya da aksesuar olarak verilmez, vücudun bir parçası olarak tanımlanır. Ancak incelediğimiz masallarda, anlam genişlemesine uğrayarak sözlük anlamının dışında, vücutta bulunan ve bazı eşyaları koymaya, taşımaya yarayan bir takı, aksesuar anlamı kazanır ve giyim kuşamın bir parçası olur.

3.4.4 Deynek (Değnek)

Yapılan bu çalışmada sekiz metinde değnek kavramı geçmektedir. Bu kavram, metinlerde ‘deynek’ yazımıyla karşımıza çıkar.

TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te değnek, “elde taşınacak incelikte düzgün ağaç, sopa, çomak” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 326) Parlatır, değneği “yürürken dayanacak ince sopa, asa, baston” olarak tanımlar. Hasan Eren, Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü adlı eserinde (1999: 107) değneği “elde taşınacak incelikte düzgün ağaç, sopa. Ağızlarda degenek olarak da geçer.” olarak tanımlar. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus’ta (2011: 91) değneği “ince sopa, baston” olarak tanımlamıştır. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini’nin birinci cildinde (1971: 205) değnek “baston, asa, sopa, direk vb.” kavramlarla ilişkilendirilmiştir.

Görüldüğü üzere incelenen sözlüklerde ‘değnek’ yazımının karşılığı bulunmuş, ‘deynek’ yazımına dair bir açıklamaya rastlanılmamıştır.

Kıyafetin parçası olarak değnek kavramının geçtiği metinler T-32, T-44, T-45, T-51, T-86, T-90, T-95 ve T-97’dir. Değneğin T-32, T-44, T-45, T-51, T-86 ve T-95 kodlu metinlerde koruyucu eşya; T-90 ve T-97 kodlu metinlerde yardımcı eşya işlevlerinde kullanıldığı görülmektedir.

İncelenen metinlerde değnek kavramı, en çok koruyuculuk işleviyle karşımıza çıkar. T-32, T-45 ve T-51 kodlu masalarda kahramanın bir yolculuğa çıktığı ve bu yolculukta yardımcı olması amacıyla yanına birtakım eşyalar aldığı görülmektedir. Demir değnek de bu eşyalardan biridir. Madde 3.3.2’de “demir çarık” için yapılan değerlendirme burada da geçerlidir.

T-44 kodlu masalda ise değneğin demirden olma özelliği yoktur. Burada diğer metinlerden farklı olarak değneğin mezardan alındığını görmekteyiz. Ejderhayla evlenen kahraman, kendini korumak için annesinin mezarına gider ve ondan yardım ister. Mezardan annesi bir değnek uzatır ve ejderha saldırdığında bu değneği göstermesini söyler. Böylelikle ejderha kıza bir şey yapamaz. Değnek, kahramanın ejderhadan korunmak için kullandığı bir aksesuardır. Ancak kahramanın değneği edinme yöntemi farklıdır ve bir dua sonucu, olağan dışı bir şekilde değneğe sahip olduğunu görürüz.

T-86 kodlu masalda değneğin Hızır tarafından kahramana verildiğini ve değneğin ona yol göstereceğini söylediğini görmekteyiz. Burada da değneğin

demirden olma özelliği yoktur ancak Hızır tarafından verilmesi, değneğin kahramanın koruyucu aksesuarlarından biri olduğunu göstermektedir.

T-95 kodlu masalda ise kahramanın çıktığı yolculukta yine değnek sayesinde bir beladan kurtulduğunu görmekteyiz. Gittiği bahçe kapısında, köpeklerle karşılaşır ve kız tarafından verilen değneği göstererek köpektan kurtulur. Değneği gören köpek, onun kız tarafından verildiğini anlar ve sakinleşir. Burada ayrıca değnek, kızın kimliğinin de bir göstergesi olmuştur.

T-90 kodlu masalda, elinde değneği kakan, ne idiğı belirsiz bir kadından bahsedilir. Değneğin, kadının yürümek için kullandığı, ona yardımcı olan bir eşya olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. T-97 kodlu masalda ise bir koca karı değneğini kakarak düşe kalka şahın yanına gelir. Değnek burada da kadının yürümesine yardımcı olan bir aksesuar olarak kullanılır.

Kısaca ifade etmek gerekirse değnek, incelenen masallarda oldukça sık kullanılan bir aksesuardır. Masalların çoğunda değneğin kahramanların yolculukları sırasında yanlarında taşıdığı, yolculuklarına yardımcı olan bir öge olduğu görülmektedir. Bu koruyucu aksesuar bazen demirden yapılmış olurken bazen kahramanın yakını tarafından verilen gizemli bir değnektir.

3.4.5 Pıçak (Bıçak)

Yapılan bu çalışmada altı adet metinde bıçak kavramı geçmektedir. Ancak bu kavramın metinlerde yazılış şekli ‘pıçak’ şeklindedir.

TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te bıçak “bir sap ve çelik bölümden oluşan kesici araç; çeşitli kesme işlerinde kullanılan keskin ağızlı araç” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 192) Parlatır, bıçağı “kesici ve delici alet” olarak tanımlar. Andreas Tietze tarafından hazırlanan Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı’nın birinci cildinde (2009: 331) bıçak, “kesme aleti” olarak tanımlanmıştır. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus’ta (2011: 48) bıçağı “bıçmekten, kesecek alet” olarak tanımlar. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini’nin birinci cildinde (1971: 115) bıçak “kesmek, bilemek, kılıç, balta, testere” kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir.

Görüldüğü üzere incelenen sözlüklerde, metinlerde karşımıza çıkan ‘pıçak’ kelimesinin karşılığı bulunmamıştır, ‘bıçak’ ifadesinin tanımlarına yer verilmiştir.

Bıçak kavramının kullanıldığı metinler T-27, T-43, T-52, T-54, T-59 ve T-60’dır. Tüm bu metinlerde bıçak, günümüz anlamıyla eşdeğer bir biçimde,

kesici bir alet olarak kullanılmıştır. Bu kesici alet, beş farklı işlevde kullanılarak masalarda yer alır. Bu işlevler hediye (T-43, T-59), kandırma (T-52), korkutma (T-27), kimlik göstergesi (T-54) ve savunma (T-60) aracı işlevleridir.

T-43 ve T-59 kodlu metinlerde bıçak, hediye işlevinde kullanılmıştır. İki metinde de kahramana ne istersin diye sorulur. T-43 kodlu masalda aşçı ‘sabur taşıyla sabur pıçağı’ ister. Ancak onun istedikleri bulunmaz. T-59’da ise kız, beyden ‘sarı sabur ile kara saplı pıçak’ ister. Burada bıçak, kızın intihar etmek amacıyla istediği bir araçtır. Ancak her iki masalda da bıçak, kesme ya da zarar vermeye dair herhangi bir işlevi yerine getiremez. T-52 kodlu masalda ise kesicilik özelliği kullanılarak karşımıza çıkan bıçak, kandırma işlevinde kullanılır. Masalda cadı, kıza yaklaşabilmek için kör taklidi yapar ve bıçağı ters tutarak koyun kesmeye çalışır. Kız da aldanır ve yardım etmek için cadıya yaklaşır. T-54 kodlu masala baktığımızda, bıçağın kimlik göstergesi olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. Masalda, kuyunun dibinde yatan oğlan ve kızı gören kahraman, oğlanın bıçağını alır ve kaçar. Oğlan, uyandığında bıçağını bulmak için, alan kişinin peşine düşer. Bu nedenle, bıçağın bu masalda beşer kimlikle ilişkilendirildiğini söylemek mümkündür. T-27 kodlu masalda ise, bıçağın gerçeği söyletmek için kadını korkutmaya yarayan bir eşya olarak kullanıldığı görülmektedir. Burada korkutma işlevinde kullanılmıştır. T-60 kodlu masalda, sevgilisine saldıran kişiyi Mahmud’un bıçakla öldürdüğünü görmekteyiz. Yani bıçağın bu masalda kahraman tarafından, savunma aracı olarak kullanılmıştır.

Kısaca ifade etmek gerekirse bıçak, kullanıldığı metinlerde kesici bir alet olma özelliğiyle karşımıza çıkar. Metinlerde bu kesicilik korkutma, kandırma, savunma aracı gibi işlevler üstlenirken aynı zamanda bıçağın hediye edildiğini ve kimlik göstergesi olarak da kullanıldığını söyleyebiliriz.

3.4.6 Çevre

Yapılan bu çalışmada beş metinde çevre kavramı geçmektedir.

Çevre, TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te “bir şeyin yakını, dolayı, etraf, periferi” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 293) Parlatır, çevreyi “etrafı kıvrılıp oya ve nakış ile süslenmiş tülbentten yemeni” olarak tanımlar. Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü’nde (2000: 134) çevre “sırma işlemeli mendil” olarak tanımlanır. Cem Dilçin hazırladığı Yeni Tarama Sözlüğü’nde (2013: 66) çevreyi “etraf, muhit” olarak tanımlar. Raif Necdet

Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 78) çevrenin tanımını "tülbentten yemeni" olarak verir. Andreas Tietze tarafından hazırlanan Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı'nın birinci cildinde (2009: 501) çevre "kenarları pullu mendil" olarak tanımlanır. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin birinci cildinde (1971: 632) çevre, "kenar, bölge, mendil" kavramlarıyla ilişkilendirilir.

Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) çevre için şu açıklamaları yapar:

"Kenarları kıvrılmış, oya ile yahud işleme nakışlarla süslenmiş yağlık, mendil. Yazma ve sırmalı olmak üzere iki türlüsü vardır, 'yazma çevre' ve 'sırmalı çevre' denilir. Sırmalı çevrelere de 'yağlık' adı verilir [M. Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri]. Eski metinlerde mendil ismine rastlanmaz, yağlık adı da avâmî bir isimdir. Orta halli ve yüksek kibar muhitlerinde 'çevre' adı ile beraber mendil karşılığı 'destimal' ve 'makreme, makrama' isimleri kullanılmıştır. İşlemeleri ile ve oyaları ile öylesine kıymetli eski çevreler vardır ki zamanımızda antikacı dükkânlarında ve müze vitrinlerinde ecdad yâdigârı mefâhir arasında arasında teşhir edilmektedir. Eski devirlerin günlük hayatında hanımların ve hanım kızların, hatta sultanların ve hanım sultanların ve cariyelerin harem hayatında çevre, oyalalarının hazırlanması ve sırma ile, ipek ile nakışlarının işlenmesi bakımından önemli bir iş konusu olmuştur. Kızların çeyiz eşyası arasına girmiş, dost elinden yâdigâr olarak verilmiş, yavuklular elinde mâşûka hatırası olarak öpüle koklana koyunlarda saklanmış; güzellikleri ve tuvaletleri ile en zarif gençlerin süsünü tamamlamış; orta tabakadan nice yetimelerin ve dulların el emeği ve göz nuru ile nâmuskârâne geçimlerini sağlamıştır." (Koçu, 1967: 71-72)

Çevrenin karşımıza çıktığı metinler T-34, T-35, T-41, T-60 ve T-67'dir. Bu beş masalın dördünde kimlik göstergesi işlevinde (T-34, T-35, T-41, T-60) kullanılırken, son metin olan T-67'de temizleme işlevinde kullanılır.

T-34 kodlu masalda kız, hocasına kendi eliyle işlediği bir çevreyi çıkarıp verir. Bu çevre, kahraman tarafından alınır ve kıza gösterir. Çevre, kızın kendi eliyle yaptığı bir işarettir. Böylelikle masalda, kahramanın kimliğinin göstergesi olarak işlev kazanır. T-35'te ise güvercin tarafından padişahın kızına ait yüzük, bilezik gibi eşyaların alındığını görürüz. Son olarak ise güvercin, kızın işlediği

çevreyi alır. Tüm bu nesneler, kızın kimliğine ait, onu temsil eden öğelerdir. T-41 kodlu masala baktığımızda kahraman, babasına verdiği çevreyi keloğlanda fark eder. Aslında babası, o çevreyi cirid meydanında çıkan beye bağlamıştır. Böylelikle o beyin, keloğlan olduğu anlaşılır. Burada da çevre, kimlik göstergesi olarak kullanılmıştır. Ayrıca ifade etmek gerekir ki, masalın devamında çevre, ‘yazma’ olarak da adlandırılır. Sadece burada geçtiği için, yazmayı ayrı bir başlık altında incelemedik. T-60 kodlu masalda kız, cebinden bir çevre çıkarır ve Mahmut’a hediye eder. Kız, kendi eşyası olan çevreyi sevdiği oğlana hatıra olarak bırakır. Masalın ilerleyen bölümlerinde ise kız evleneceği zaman, Mahmut kendini hatırlatmak amacıyla o çevreyi kıza gönderir. Kızın çevreyi cebinden çıkarması, tanımlarda rastlanıldığı gibi, mendil olduğunu göstermektedir. Bu masalda, genç âşıkların birbirlerine hatıra olarak, kendilerinden bir parça olarak gördükleri çevrelerini verdikleri anlaşılmaktadır. Böylelikle çevre, iki âşık arasındaki bir sembol, kimliklerinin bir işareti olarak kullanılır.

Son olarak T-67 kodlu masalda çevre, günümüz anlamına paralel olarak, temizleme amacıyla kullanılır. Masalda derviş, çocuklara sırmalı bir çevre verir ve gömülü bir kadının yani annelerinin yüzünün tükürüklerini silmelerini söyler. Burada yüzün temizlenmesi için kullanıldığını görmekteyiz. Ayrıca belirtmek gerekir ki, masalda sırmalı çevre olarak ifade edilirken devamında mendil olarak söylenir. Aynı materyalin iki farklı isimlendirilişine rastlamaktayız.

Görüldüğü üzere çevre, beş metinde karşımıza çıksa da işlev açısından çeşitlilik göstermez. İki farklı işlevde kullanıldığı tespit edilmiştir. En çok kimlik göstergesi olarak işlevlendirilirken yalnızca bir metinde gündelik bir eşya olarak temizleme işlevinde kullanılmıştır.

3.4.7 Tespih

Yapılan bu çalışmada beş metinde tespih kavramı geçmektedir.

TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te tespih, “belirli dinî sözleri tekrarlamak veya elde oylanmak için kullanılan, türlü maddelerden boncuk biçiminde yapılmış, genellikle otuz üç veya doksan dokuz taneden oluşmuş dizi” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 1701) Parlatır, teşbihi “sübhanallah diyerek Hak taâlâ hazretlerini ululama ve kutsama; tespih” olarak tanımlar. Orhan Hançerlioğlu hazırladığı Türk Dili Sözlüğü’nde yer alan Osmanlıca Sözcükler Dizelgesi kısmında (2000: 613) tespih kelimesinin Türkçe karşılığı olarak

“çevirgele” ifadesini verir. Çevirgele ise (2000: 133) “dinsel sözleri yinelemekte ya da elde oyalanmak için kullanılan türlü maddelerden boncuk biçiminde yapılmış ve otuz üç ya da doksan dokuz taneden oluşmuş dizi” olarak tanımlanır. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus’ta (2011: 498) tespihi “Süphanallah diyerek Allah’ı takdis etmek; zikirleri saymak için hazırlanmış taneler dizisi” olarak tanımlamıştır.

Tespih kavramının geçtiği metinler T-9, T-64, T-86, T-87 ve T-93’tür. Yer aldığı bu metinlerden T-64 ve T-93’te günlük aksesuar olarak, T-86 ve T-87’de kimlik göstergesi olarak, T-9’da ise kimlik tespitini sağlayan aksesuar olarak işlev kazanır.

Tespih, günümüzde bilinen anlamına paralel olarak ve günümüz kullanım şekline benzer bir şekilde T-64 ve T-93 kodlu masalarda kullanılır. T-64 kodlu masalda Kiraz Bey, erkek kılığındaki kıza elmaslardan, incilerden bir tespih yapmasını söyler. O da hiç erkeğe inciden tespih yakışır mı, diyerek tespihin bir erkek takısı, aksesuarı olduğunu ve süslü olmaması gerektiğini vurgular. Bu nedenle tespih burada, günlük aksesuar işlevinde kullanılmıştır diyebiliriz. T-93’te ise masal kahramanının demiri, tespih gibi salladığı ifadesine yer verilmiştir. Burada da tespih, bir karşılaştırma unsurudur.

Tespihin kullanıldığı bir diğer işlev ise kimlik göstergesi olmasıdır. Her iki masalda da derviş kimliğinin bir göstergesi olarak tespihi görmekteyiz. T-86’da kahraman düşünde, bir elinde asa bir elinde tespih olan aksakallı bir pir görür. T-87’de de cadı karısının aksakallı bir adam kılığına girerek, elinde tespih Kur’an okur gibi pir kılığında durduğundan bahsedilir. Her iki masalda da pir (derviş) karakteriyle özdeşleşen tespih aksesuarı, bu kimliğin göstergesi olarak işlev kazanır.

Son olarak T-9 kodlu metinde ise kimlik tespiti işlevinde kullanılmıştır. Masalda, elmaların sahibi olan kızın babası bin taneli bir tespih yapar, adamlarına verir; bu tespihi her kim başına geleni anlatarak bitinceye kadar çekebilirse bu elmaları o kimse almıştır, der. Böylelikle tespih sayesinde, elmaları alanın kimliği tespit edilecektir. Bu nedenle tespih, kimlik tespitini sağlayan bir aksesuar olmuştur.

Kısaca ifade etmek gerekirse, karşılaşılan beş metinde tespih, üç farklı işlevde karşımıza çıkar. T-64 ve T-93’te günümüz işleviyle, günlük aksesuar olarak işlev kazanırken, T-86 ve T-87’de derviş (pir) kimliğinin göstergesi olarak

işlevlenir. T-9 kodlu masalda ise kimlik tespitinin yapılmasını sağlayan bir aksesuardır.

3.4.8 Balta

Yaptığımız bu çalışmada üç adet masalda balta kavramına rastlanır.

TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te balta, “ağacı kesme, yarma, yontma vb. işlerde kullanılan ağaç saplı, demir araç” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 154) Parlatır, baltayı “ağaç kesmek, odun yarmak gibi işlerde kullanılan saplı ve keskin demir alet; baltaya benzer savaş aleti, teber” olarak tanımlar. Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü'nde (2000: 64) balta “kesmek, yarmak, yontmak vb. gibi işlerde kullanılan ağaç saplı demir araç” olarak açıklanır. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 33) balta “odun vesaire kesmeye mahsus saplı alet, nacak” ifadeleriyle tanımlanır. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin birinci cildinde (1971: 92) balta “nacak, aybalta, teber, kerki, ivgi, keski, barda, keser, satır vb.” kavramlarla ilişkilendirilmiştir.

Balta kavramının yer aldığı metinler T-10, T-13 ve T-63 kodlu masallardır. Bu masallarda balta, kesme işlevinde kullanılmıştır. T-10 kodlu masalda, oduncu sabah erkenden baltasını alıp dağa gider ve odun keserken derviş gelir, T-63 kodlu masalda ise oğlan, her gün eşeğini ve baltasını alarak ormana gider, odun keser. Bu iki masalda balta oduncu kıyafetinin bir parçası olarak geçtiği görülür.

T-13 kodlu masalda keloğlan, ağaca bir balta vurduğu gibi ağaç yarılır. Burada balta, sadece odun kesmek için kullanılmış bir alettir, kıyafetin bir parçası değildir.

3.4.9 Şal

Yapılan bu çalışmada üç adet metinde şal kavramı geçmektedir.

TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te şal, “genellikle Hindistan'da dokunan, özel motifleri olan değerli bir yün kumaş; kadınların omuzlarını örtmek için kullandıkları geniş atkı” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 1555) Parlatır, şalı “omza atılmaya veya boyna sarılmaya yarayan yünden kumaş; keşmir keçisi kılından veya ipekten geniş kuşak” olarak tanımlar. Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü'nde yer alan Osmanlıca Sözcükler Dizelgesi kısmında (2000: 607) şal kelimesinin Türkçe karşılığı olarak “akbaşlık,

durmaç” ifadeleri verilmiştir. Aynı sözlükte akbaşlığın tanımı (2000: 24) “ak yünden örülen baş atkısı”, durmaç kelimesinin tanımı ise (2000: 189) “ipekli kumaş, şal” yapılmıştır. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus’ta (2011: 451) şal için “omza atılan ya boyna sarılan yün kumaş” tanımını yapmıştır. Toparlı, Eyövgü Yılmaz ve Yılmaz tarafından düzenlenen, James W. Redhouse’un hazırladığı Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye isimli eserde (2016: 453) şalın tanımı “malum kumaş ki Hindistan ve Acem taraflarında imal olunur” ifadeleriyle yapılır. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini’nin ikinci cildinde (1971: 732) şal kelimesi “örtü, atkı” kavramlarıyla ilişkilendirilerek verilmiştir.

Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü’nde (1967) şal için şu açıklamaları yapar:

“En güzelleri İran’da ve Hindistan’da dokunmuş esvaplık, omuz ve boyun için atkılık, kuşaklık ve sarıklık kıymetli bir yünlü kumaşın adı. Farçada olan bu isim dilimizde her çeşit yünlü kumaşlardan ve ipeklilerden yahut yün örgülerden yapılır bütün boyun ve omuz atkılarında da isim olmuştur, onlara da aslında atkı, eşarp (echarpe), kaşkol (cache-col) denilecek yerde şal denilir; şal adını taşıyan kumaşla ayırt etmek lâzımdır. Şal, bizim tiftik keçilerimiz gibi Keşmiş Keçisi denilen bir cins keçinin çok makbul yünü ile dokunmuş ve çubuklar arasında resmedilmiş çiçek motifleri ile ve bilhassa badem şekilli motifleri ile kendine mahsus güzellikte bir yünlü kumaştır. İpek karıştırılarak dokunmuşları da vardır. Kuşak olarak hem erkek hem kadınlar tarafından kullanılmıştır. Memleketimizde, İstanbul da dâhil, çok yaygın bir gelenek olarak gelin kızların beline babaları eğer yoksa erkek kardeşi veya en yakın erkek akrabası bir şal bağlardı. XIII. yüzyıl sonları ile XIX yüzyılın başında, yeniçeriliğin son devrinde, İstanbul’da bele ve başa birer şal sarmak bir moda olmuştu; bilhassa delikanlılar bu modaya öylesine kapılmışlardı ki, yalınayak baldırı çıplak don paça dolaşır pırpır şehbazlar bile, en ağır, en büyük fedâkârlıkları göze alarak bellerine ve başlarına şal tedarik etmişlerdi. Şal, yüzyıllar boyunca her tabaka halk tarafından çok rağbet görmüştür.” (Koçu, 1967: 213)

Şal kavramının geçtiği üç metin T-37, T-54 ve T-62’dir. Ve bu metinlerde de günlük giysi işlevinde kullanılmıştır. T-37 ve T-54 kodlu metinlerde, kahraman

odaya gelip kız ile oğlanın yattığını gördüğünde belinden şalını çıkarıp onların üzerine örter. T-62 kodlu metinde padişah, düğüne giderken şalını ister. Şal, iki metinde de masal kahramanları tarafından gündelik eşya olarak kullanılan, ekstra bir işlev kazanmayan bir giyim parçası olarak kullanılmıştır.

3.4.10 Asa

Yapılan bu çalışmada yalnızca iki metinde asa kavramı geçmektedir.

TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te asa, “bazı ülkelerde, hükümdarların, mareşallerin, din adamlarının güç sembolü olarak törenlerde taşıdıkları bir tür ağaç veya metalden değnek; ihtiyarların baston yerine kullandıkları uzun sopa” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 104) Parlatır, asayı “uzun el değneği, dayanacak uzun sopa; ekseriya başı topuzlu veya kancalı, gümüş ve altınla süslü bazı millet ve grupların dinî veya ruhânî liderlerine özgü uzun ve resmî kimliği olan sopa veya değnek” olarak tanımlar. Andreas Tietze tarafından hazırlanan Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı'nın birinci cildinde (2009: 205) asa, “değnek; gömleklik beyaz bez” olarak tanımlanmıştır. Mustafa Nihat Özön hazırladığı Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük'te (1988: 39) asâ için “uzun el sopası, baston; sopa; hükümdar, din başkanı, bazı din adamlarının resmi ve üzerlerinde işaretler bulunan sopası” açıklamasını yapmıştır. Toparlı, Eyövge Yılmaz ve Yılmaz tarafından düzenlenen, James W. Redhouse'un hazırladığı Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye isimli eserde (2016: 24) asa “değek, çubuk ve dervişlerin elde taşıdığı mahsus bir soy değnek” olarak tanımlanmıştır. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin birinci cildinde (1971: 56) asa, “değnek, belgi” kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir.

Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) asâ ile ilgili şu bilgileri verir:

“Bizde bastondan önce yüzyıllar boyunca hem bir dayanak hem de mevki, memuriyet alâmeti olarak protokol icâbı kullanılmıştır. Abanozdan, gül ağacından, ayrıca tezyin edilmiş çok kıymetli aşalar yapılmıştır; aşanın bastondan farkı, baş tarafının bir topuzla bitmiş olması ve uzun olmasıdır. Uzunluğu kullananın omuz boyu hizâsında olup asâ topuzundan tutulduğunda el de o hizâda kalkmış olur, asâ ile yürünürken asâ ekseriya baston gibi bitiminden değil, üst kısmında münasip bir yerinden tutulur.” (Koçu, 1967: 16-17)

Asa kavramı iki masalda karşımıza çıkar. Bunlar, T-85 ve T-86 kodlu masallardır. Asa aksesuarı, bu masalarda koruyucu eşya (T-85) ve kimlik göstergesi (T-86) işlevleriyle yer alır. T-85 kodlu masalda asa, ‘demir asa’ ifadesiyle yer alır. Demirin koruyucu özelliğine dair var olan inanışlarla ilgili, çalışmamızın değnek maddesinde bilgiler vermiştik. Burada da asanın ‘demir’ kavramıyla birlikte ele alınmasından anlıyoruz ki ‘koruma’ faktörü asaya da yüklenmiştir. Masalda, şehzade devle karşı karşıya geldiğinde demir asasıyla onu alt edebileceğini söyler. Böylelikle demir asa, şehzadenin yolculuğu sırasında güvendiği, düşmanlarına karşı kullanabileceği bir aksesuar olmuştur. T-86 kodlu masalda ise, asa kimlik göstergesi işleviyle kullanılır. Masalda bir elinde asa, bir elinde tespih olan, aksakallı bir pirden söz edilir. Asa ve tespih, masaldaki pir yani derviş kimliğinin birer sembolüdürler. Bu nedenle asa, kimlikle ilişkili bir işlev yüklenir.

3.4.11 Kın

Yapılan bu çalışmada iki metinde kın kavramı geçmektedir.

TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te kın, “bıçak, kılıç vb. kesici araçların kabı” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 896) Parlatır, kını “kılıç kabı” olarak tanımlar. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus’ta (2011: 252) kını “âlet-i kâtia kılıfı” olarak tanımlamıştır. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini’nin birinci cildinde (1971: 474) kını “mahfaza” kavramıyla ilişkilendirmiştir.

İncelenen metinler arasında kın kavramının geçtiği iki metin T-4 ve T-22 kodlu masallardır. Bu iki masalda da kın aynı işlevde, taşıma işleviyle kullanılmıştır. T-4 kodlu masalda kahramanın hançerini belindeki kınına soktuğunu, T-22 kodlu masalda ise kılıcın kınından çıkarılmaması gerektiğini görüyoruz. İki masalda da kın bu eşyaları tutma, taşıma görevi görür.

3.4.12 Mendil

Yapılan bu çalışmada iki adet metinde mendil kavramı geçmektedir.

TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te mendil “burun ve ter silmekte, el ve yüz kurulamakta kullanılan küçük, kare biçiminde kumaş veya yumuşak, ince kâğıt; içine bazı şeyler konulan kumaş, yağlık” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2010: 896) Parlatır, mendili “yüz, el ve burun silmeye yarayan, cepte taşınan

pamuk, keten veya ipekten dikilmiş bez; elde taşınacak eşyayı koymaya yarayan bohça benzeri astarsız bez” olarak tanımlar. Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü’nde yer alan Osmanlıca Sözcükler Dizelgesi kısmında (2000: 591) mendil kelimesinin Türkçe karşılığı olarak “uşlak” kelimesi verilir. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus’ta (2011: 299) mendili “küçük havlu, burun ve el silmeye mahsus, cepte taşınan dört köşeli bez” olarak açıklar. Mustafa Nihat Özön hazırladığı Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük’te (1988: 485) mendil için “peçete, havlu; yağlık, mendil” ifadelerini verir. Toparlı, Eyövge Yılmaz ve Yılmaz tarafından düzenlenen, James W. Redhouse’un hazırladığı Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye isimli eserde (2016: 263) mendille ilgili “el ve yüz silecek destmal ve yemeni” açıklamalarını verir. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini’nin ikinci cildinde (1971: 442) mendil “çevre, şirveta, peçete, peşkir, yağlık, makrama, havlu, futa, önlük, bornoz, silecek, çıkma, havlucu ve yağlıkçı” kavramlarıyla ilişkilendirilir.

Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü’nde (1967) mendille ilgili şu bilgileri verir:

“Aslı Arapça mindildir; gözyaşı, yüz, burun, el silmeye mahsus olarak cepte taşınır pamuk, keten yahud ipekten dört köşeli dokunmuş kumaş parçası; el mendili, burun mendili, ipek mendil içine mesela meyva ve kitap gibi elde taşınacak şeyler koymaya mahsus astarsız küçük cep boğçalarına da mendil denilir. [Kaamûsu Türkî]

El, yüz, burun mendilleri kadın ve erkek mendili olarak ikiye ayrılır; kadın mendilleri hem küçük hem de yüzü ve kenarları nakış ve oylar, dantelalarla süslü olagelmıştır. Eski kadın tuvaletinde ipek ve altın tel ile nakışlı, oyalı bir mendil, üstlüğün göğsüne veya bir omuz başına elmaslı bir iğne ile iliştilererek ayrıca bir süs gibi de kullanılmıştır. Avrupai erkek kıyafetinde de ceketin sol tarafında yukarıda yapılan mendil cebinde tercih ile beyaz bir keten ve ipek mendil bulunmak, bunun uçlarını cebin dışına yaprak yaprak dökmek yahud toplu, katlı bir şekilde göstermek devir devir süslülük, şıklık modaları bilinmiştir. Renkli erkek mendilleri, hem renkleri hem de renkli çubuklardan teşekkül eden desenleriyle sahiplerinin zevklerini belirten bir miyardır. Erkek burun mendilleri arasında enfiye tiryakilerinin kullandıkları mendiller, mendilcilikte ayrı bir çeşit teşkil etmişti. (Bakınız: Enfiye mendili) Güzel kıymetli mendiller yadigâr olarak saklanan hediyeelik eşya arasına girmiştir.

Kadının kızın örtü altında bulunduğu devirlerde ve hatta zamanımızda, kavuşulmamış, kavuşulamayacak veya kaçırılmış mâşûkanın herhangi bir suretle de ele geçmiş mendili yanık âşıklar tarafından arada sırada öpülüp koklanmak üzere ten üstünde, sîne de saklanmış, gezdirilmiştir.” (Koçu, 1967: 172)

Mendil kavramının yer aldığı metinler T-35 ve T-67’dir. Her iki metinde de aynı işlevde kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu işlev ise temizleme işlevidir. Yukarıda verdiğimiz tanımların paraleli olarak masallarda yer almış, günlük yardımcı aksesuar kullanımının dışında farklı bir işlev kazanmamıştır. T-35’te ağlayan kahraman mendil ile gözlerini silerken, T-67’de ise çocuklar annelerinin yüzündeki tükürükleri mendil ile temizler. Her iki masalda da mendil, temizlik aracı olarak kullanılmıştır.

3.4.13 Tulum

Yapılan bu çalışmada tulum kavramı, ‘bedene giyilen kıyafetler’ kısmında incelenmiş olup, çeşitli sözlüklerdeki tanımları o bölümde verilmiştir. Tulum kavramının yer aldığı masalların T-7, T-9 ve T-27 olduğu ve T-7 ve T-27 kodlu metinlerde tulumun kıyafet olarak değil, aksesuar olarak kullanıldığı belirtilmiştir. T-9 kodlu masalda geçen tulumdan madde 3.1.6’da bahsettik. Bu nedenle bu bölümde yer verilmemiştir, yalnızca geriye kalan T-7 ve T-27 kodlu masallarda geçen, aksesuar olarak kullanılan tulum eşyası incelenmiştir.

Tulum kavramı, T-7 ve T-27 kodlu masallarda taşıma işlevinde karşımıza çıkar. Her iki metinde de kahramanımız kuyudan yukarı çıkmak için bir kuş çağırır. Kuş kırk tane koyun kesilmesini, tulumlarının da su doldurulup bir tarafına koyulmasını, diğer tarafına da koyunların asılmasını ister. Oğlanı da üstüne bindirip uçarken gak dediğinde et guk dediğinde su verilmesini söyler. Tulum burada bir çanta görevi görür ve taşıma işlevinde kullanılır.

3.4.14 Çanta

Yapılan bu çalışmada yalnızca bir adet metinde çanta kavramı geçmektedir.

TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te çanta, “kösele, meşin, kumaş vb. hafif malzemeden yapılp büyüklüğüne göre para, evrak, yiyecek vb. koyup taşımaya yarayan kap” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 830) Parlatır, çantayı “meşinden veya kumaştan yapılan, açılıp kapanan, değişik büyüklükte çeşitleri

olan elbise, çamaşır, evrak, yiyecek, para taşımaya yarayan eşya” olarak tanımlar. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus’ta (2011: 73) çantayı “meşin vesaireden yapılan, muhtelif büyüklükte malum mahfaza ki esvap, çamaşır, yiyecek, evrak veya para koymaya yarar” ifadeleriyle tanımlar. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini’nin birinci cildinde (1971: 172) çanta, “mahfaza” kavramıyla ilişkilendirilmiştir.

Çanta kavramının yer aldığı tek metin T-90 kodlu masaldır. Bu masalda da çanta günlük aksesuar işlevinde kullanılır. Çünkü masalda, 40 kardeş mola verdikleri yerde, arkalarından çantalarını çıkarıp, her biri bir yana serpilir ifadesine rastlarız. Burada görüldüğü üzere yolcunun yanında taşıdığı aksesuar olmasının dışında farklı bir işlev kazanmamıştır.

3.4.15 Kama

Yapılan bu çalışmada yalnızca bir metinde kama kavramı geçmektedir.

TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te kama, “silah olarak kullanılan, ucu sivri, iki ağzı da keskin uzun bıçak” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 830) Parlatır, kamayı “iki tarafı keskin ve ucu sivri ve enli bıçak” olarak tanımlar. Orhan Hançerlioğlu hazırladığı Türk Dili Sözlüğü’nde yer alan Osmanlıca Sözcükler Dizelgesi kısmında (2000: 584) kama kelimesinin Türkçe karşılığı olarak “kıskı” ifadesini verir. Kıskı ise (2000: 320) “türlü amaçlarla iki şeyin arasına sokuşturulan, kıştırılan parça” olarak tanımlanır. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus’ta (2011: 232) kamayı “duvara ve keresteye takılan tahta çivi; iki tarafı keskin, ucu sivri ve enli büyük bıçak” olarak tanımlamıştır. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini’nin birinci cildinde (1971: 442) kama “bıçak, çivi, top” kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir.

Kama kavramının geçtiği tek metin T-60 kodlu masaldır. Bu masalda da kama, zarar verme işlevinde kullanılmıştır. Masalda, saldırıya uğrayan Elif kama ile birkaç yerinden saldırgan tarafından yaralanır. Kama, burada saldırganın kullandığı bir araç olup onun bir yerde kimliğinin de bir parçasıdır.

3.4.16 Kuşak

Yapılan bu çalışmada yalnızca bir adet metinde kuşak kavramı geçmektedir.

TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te kuşak, “bele sarılan uzun ve enli kumaş” olarak tanımlanmıştır. . Bir diğer sözlük çalışması olan

Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 940) Parlatır, kuşağı “beli sıkı tutmak için sarılan uzun ve dar kumaş” olarak tanımlar. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 267) kuşağı “bele sarılan şey” olarak olarak tanımlar.

Gerçek (2012) hazırlamış olduğu çalışmasında kuşağa dair şu açıklamayı yapar:

“Eski Türkçe ‘bağlamak, kuşaklamak’ anlamına gelen ‘kur-la-mak’ fiilinden ‘kurşak’ (kuşak) kelimesi ortaya çıkmıştır. Eski Türkler bu fiil kökünden türeterek kemere ‘kur’ demişlerdir. Özellikle süslü, işlemeli, değerli taşlarla bezenmiş ve hükümdarın taktığı altından yapılmış kemerlere ‘kur kuşak’ denildiği bilinmektedir.” (Gerçek, 2012: 53)

Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) kuşakla ilgili şu bilgileri verir:

“Eski Türk giyim kuşamında hem erkek hem kadın belinde çok önemli bir yeri olmuştur. Erkek kuşakları iki çeşittir; biri lûgatta kaydedildiği gibi, beli sıkılamak için, iç donu ve iç gömleği üstüne ve esvab altına, arkada kuyruk sokumu hizasından önde meme altına kadar dolanıp sımsıkı sarılır; bu iç kuşakları mevsime göre pamuk, pamukla karışık yün, yahud sırf yün kuşak olurdu. Diğeri üstlük kuşaktır; şalvar, çakşır, potur ve mintan üstüne sarılır ve saltanın, cebkenin, câmedanın, yeleğin etekleri kuşak üstüne düşer. Zeybekler bu dış kuşaklarını, gönek üstünden hemen koltuk altlarına kadar pek nümayışli şekilde sararlardı. Bu dış kuşakları; saranın kese kudretine, ictimâî mevkiine göre, alelade yün ve pamuk kuşaklardan başlar, en kıymetli kumaşlardan, şallardan yapılmış kuşaklara kadar çıakrdı. Eski Türk giyiminde beline dış kuşağı sarmayan erkek yoktu; yalın ayak yarı çıplak bir pıpiri dahi beline bir şey bulur sarar idi, meteliksiz kopuğu tarif yolunda ‘[...] ipten kuşağı’ tekerlemesi de bunu gösterir. 1828'den önce eski kıyafette, daltaban kopuktan padişaha kadar herkes kuşaklıdır. Ancak saray hayatında bazen kuşak yerine erkek kemerleri kuşanılmıştır hatta bazen kemer de kuşak üstüne bir lüks olarak kuşanılmıştır. Silahlıklar da kuşak üstüne bağlanır, takılırdı. Eski kıyafette kuşak, hem bir erkek süsü olmuş hem de öne gelen kıvrımlarından cep gibi istifade edilmiştir. Çevreler, bıçaklar, hançerler, çubuklar, tütün ve kav çakmak keseleri, para keseleri, enfiye kutuları, saatler anahtarlar kuşak kıvrımları arasına sokulup

taşınmışlardır. Eski kadın giyim kuşamında da entariler üstüne sarılan dış kuşakları önemli yer almıştı. Bilhassa şal kuşaklar o eski kıyafetlere pitoresk bir revnak verirdi. Zamanımızda mükellef kadın dış kuşakları hiç görülmez.” (Koçu, 1967: 160-161)

Kuşak kavramının yer aldığı tek metin T-65 kodlu masaldır. Masalda, kardeşler su bulabilmek için, bellerinden çıkardıkları kuşakları birbirine bağlayarak, ip haline getirir ve bu sayede büyük kardeşi kuyunun aşağısına sarkıtırlar. Metinde kuşak, kurtarıcı, koruyucu eşya olarak işlevlendirilir. Bu bel aksesuarı sayesinde, masal kahramanları susuz kalmaktan kurtulmaya çalışırlar.

Görülüyor ki günlük aksesuar olarak T-65 kodlu masalda karşımıza çıkan kuşak, kahramanların yaşadıkları sıkıntıdan kurtulmak için kullandıkları bir eşya olarak işlev kazanır.

3.5 Takılar

Türkler giyim kuşama gösterdiği önemi, giyimin tamamlayıcısı olan takı ve aksesuarlara da göstermişlerdir. Kıyafet ve ayakkabı kullanma ihtiyacı başta, doğanın zarar verici etkilerinden korunmak için doğsa da zamanla estetik ve güzel görünmeye, süslenmeye evrilmiştir. Takılar da bu süslenme ve güzel görünme ihtiyacından doğan eşyalardır. Dikmen ve Çetin (2012) takı ve kullanımını, Özbaşı’ndan yaptıkları alıntıyla birlikte şu şekilde ifade eder:

“Güzel görünme ve süslenme, insanın fitratında var olan bir duygudur. Bu sebeple insan, kıyafetlerden başka kendini güzel gösterecek her türlü takı ve süs unsurunu taşımaya özen göstermiştir. Mücevher veya ziynet eşyası olan takılar, insanların süslenmek amacıyla kullandıkları çeşitli taş, maden, doğa ürünleri gibi malzemelerden yapılmış eşyalardır.” (Dikmen ve Çetin, 2012: 71)

Anlaşılabacağı üzere, takı ve aksesuarlar, giyim kuşamın vazgeçilmez parçalarından biridir. Yine aynı çalışmada (2012) Anadolu’da takı kullanımı ve çeşitliliğine dair şu ifadeler yer alır:

“Anadolu’da takı kullanımı, çok eski çağlara dayanmaktadır [bk. Türkoğlu 2002, Köroğlu 2000: 26-41, Meriçboyu 2000: 16-25]. Osmanlılar döneminde ise devletin ihtişamı, kadın giysilerinde ve bilhassa saraya mensup hanımların çeşitli nakış, işleme, inci ve kıymetli

taşlarla bezenmiş kıyafetlerinde, görkemli takı ve aksesuarlarında dikkati çekmektedir. Bu dönemde takı hem kadın hem de erkekler tarafından kullanılmaktadır. Osmanlı takıları denildiğinde *istefan (hotoz), zülüflük, enselik, saç bağı, gerdanlık, iğne, çelenk, küpe, bilezik, yüzük, zehgir, mühür, nişan, halhal, pazubent, düğme, çaprast, zincir, saat, köstek, kemer, kemer tokası* ilk akla gelenlerdir.” (Dikmen ve Çetin, 2012: 72)

Yapılan bu çalışmada da takı çeşitliğinin olduğunu görmekteyiz. İncelediğimiz metinlerde geçen takıları, kendi içinde “baş ve çevresine takılan takılar, el ve çevresine takılan takılar, bele takılan takılar” olmak üzere üç başlıkla sınıflandırabiliriz. Baş ve çevresine takılan takılar taç ve küpe, el ve çevresine takılan takılar yüzük ve bilezik, bele takılan takılar ise yalnızca kemerdur.

Bu hususta belirtmek gerekir ki bel, şal ve kuşak öğelerini aksesuar bölümümüzde ele alırken kemeri takı bölümümüzde analiz ettik. Bunu yapmamızın sebebi, yukarıdaki çalışmada da belirtildiği gibi kemerin takı unsurları arasında sayılmasıdır. Yine aynı çalışmada, kemerin mücevherli eşyalardan olduğu ve her gün kullanılmayıp özel günlerde, elbiselerin üzerine takıldığı (Dikmen ve Çetin, 2012: 85) ifade edilir. Bu ifadelerin ışığında, biz de kemeri takı başlığı altında vermeyi uygun gördük.

3.5.1 Baş ve Çevresine Takılan Takılar

Çalışmamızda incelediğimiz metinler içerisinde baş ve çevresine takılan takılar olarak taç ve küpe unsurları tespit edilmiştir. Bu takılardan, metinlerde sayıca fazla olarak karşımıza çıkan taç takısı olmuştur. Toplamda yedi adet metinde taç kavramına rastlanır.

TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük’te taç, “soyluluk, iktidar, güç veya hükümdarlık sembolü olarak başa giyilen, değerli taşlarla süslü başlık; gelinlerin başlarına takılan süs; bazı tarikatlarda şeyhlerin giydikleri başlık” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü’nde (2011: 2240) Parlatır, tacı “padişahların başlarına giydikleri mücevherli başlık; gelinlerin başlarına taktıkları süslü başlık; bazı tarikat şeyhlerinin giydiği başlık, terek” olarak tanımlar. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus’ta (2011: 469) taç için “başa giyilen murassa ve kıymetli bir nev’i başlık ki eskiden padişahlar, krallar giyerlerdi” açıklamasını yapar.

Mustafa Nihat Özön hazırladığı Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük'te (1988: 734) taç için “hükümdarların başlarına giydikleri değerli taşlarla işlenmiş giyecek; bazı şeyh ve dervişlerin baş giyecekleri; gelin başlarına takılan süs taşlı başlık” tanımını yapar. Toparlı, Eyövgü Yılmaz ve Yılmaz tarafından düzenlenen, James W. Redhouse'un hazırladığı Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye isimli eserde (2016: 467) taç, “padişahlık nişanı olup başına vazolunan ziynetli daire, iklîl ve külâh, sikke, imame” olarak tanımlanır. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin ikinci cildinde (1971: 743) taç “başlık” kavramıyla ilişkilendirilmiştir.

Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) taç takısıyla ilgili şu bilgileri verir:

“Hükümdarların başlarına giydikleri murassâ şey ki taht ile beraber hükümdarlık alâmetidir; şehirlerin dervişlerin serpuşu; gelinlerin başına konulan elmaslı ziynet [Şemseddin Sâmî, Kaamûsu Türkî]. Şeh ve derviş taçları (külâhları) keçeden yapıldı. Giyenlerin mensub oldukları tarikatın alâmetifarıkları olarak uzunluk, kısalık, yayvanlık, sivrilik ve her biri aynı manada dilimler ile ayırt edilirlerdi, üzerlerine sarılan sarıklar da hem renkleri ile (beyaz, kara, yeşil, kırmızı) hem de sarılış tarzı ile ayrı ayrı idi, daima sırta giyilen hırka ile başta taşınırdı.” (Koçu, 1967: 220)

Taç kavramının geçtiği metinler T-2, T-51, T-62, T-72, T-86, T-87 ve T-97'dir. Bu metinlerde ise taç, statü göstergesi (T-2, T-62, T-86, T-87, T-97) ve hediye işlevi (T-51, T-72) olmak üzere iki farklı işlevde kullanılmıştır.

Statü göstergesi olarak işlevlendiği metinler, T-2, T-62, T-86, T-87 ve T-97'dir. T-2 kodlu masalda, küçük kızını isteyen oğlana karşı padişah ‘tacımı tahtımı vereyim ondan vazgeç’ demektedir. Bu ‘taç ve taht’ kavramlarının, tacın statü göstergesi olduğu beş metinde de birlikte kullanıldığı görülür. Bu nedenle padişahlık statüsüne ait, o statüye özel iki kavram olduğunu söyleyebiliriz. Yine T-62 kodlu masalda padişah kızının kaçtığını duyduğunda, tacını tahtını bırakarak onu aramaya çıkar. Burada da tacın, padişahlığın bir sembolü olduğunu görmekteyiz. T-86 kodlu masalda, periler padişahı oğlunun âdem oğluna aşık olduğunu öğrenince, adem oğlunda cadı çoktur, bir şey yaparsa bütün tacımızı tahtımızı dağıtır ifadesiyle, yine padişahlığa ait bir sembol olarak kullanılır. T-87 kodlu masalda da şah, Gül kızlarını bulmak için gider ve tacını tahtını vezirine

bırakır. T-97 kodlu masalda ise padişah, kızın aşkıyla yanıp tutuşarak, bana bundan sonra tacım tahtım haram olsun ya bu kızı alırım ya canımı kurban ederim, der. Yine her iki metinde padişahlık statüsüyle birlikte kullanılan taç ifadesini görmekteyiz. Burada tespit edilen ve kıyafetin bir parçası olan tacın üzerinden padişahlık statüsüne bir gönderme olduğunu da ayrıca belirtmek gerekir.

Tüm bu metinlerde, kahramanların girdikleri durumlar karşısında taç ve tahtlarını feda etmeleri, yani padişahlık statülerinden vazgeçmeleri dikkat çekmektedir. Tacın kullanıldığı bir diğer işlevin hediye işlevi olduğunu söylemiştik. T-51 kodlu masalda, büyük kız, Hacc'a giden babasından taç getirmesini ister. Bu nedenle burada hediye işlevi kazandığı görülmektedir. T-72 kodlu masalda ise peri padişahının oğlu âşık olduğu kıza bir nalin, bir kemer bir de taç hediye gönderir.

Kısaca ifade etmek gerekirse taç kavramının daha çok taht kavramıyla birarada kullanıldığı görülmektedir. Bu şekilde kullanıldığında ise statü göstergesi, padişahlığın sembolü olarak anlam kazandığını görmekteyiz. Sözlük anlamıyla paralel bir şekilde kullanıldığını gördüğümüz taç, padişahların olmazsa olmaz takılarından biridir. Beş adet metinde bu statüyle ilişkilendirilen taç, iki metinde de hediye işlevi kazanır.

Taç takısından sonra, karşılaşılan bir diğer baş takısı ise küpedir. Yapılan bu çalışmada yalnızca bir metinde küpe kavramı geçmektedir.

TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te küpe, "kulak memelerine takılan süs eşyası" olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 949) Parlatır, küpeyi "kadınların kulağa astıkları süsü" olarak tanımlar. Hasan Eren, Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü adlı eserinde (1999: 275) küpeyi, "kadınların kulaklarına taktıkları süs takısı "olarak tanımlar ve "çağdaş diyalektlerde 'demir gömlek, zırh' olarak kullanılır" diyerek çeşitli diyalektlerdeki tanımlarını karşılaştırarak açıklar. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 270) küpe için "kadınların ve bazı erkeklerin kulaklarına taktıkları halka" tanımını yapar. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin birinci cildinde (1971: 531) küpe "sarkıt, süs, kulak" kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir.

Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) küpeyle ilgili şu bilgileri verir:

“Kadınların kulağa astıkları s s [Şemseddin Sami, Kaamusu T rk ]; kulağa asılan m zeyyenat (süsler); elmas, altın, inci küpe [Hüseyin Kazım, Büyük Türk Lugatı]. Şemseddin Sami Bey’in küpeyi kadına tahsis etmesi hatalıdır,       erkekler de küpe takmışlardır. Eskiden bizde erkekler de küpe kullanmışlardır. XIV. yüzyılda Anadolu’da esnaf tabakası ile zanaat erbabının çok yakın bağları olduğu için Ahi Z viyelerinde şeyhler ve müridleri, bir sanata sahip olduklarının alâmeti olarak saç kulaklarına bir küpe takmışlardır. Eski  ağlarda Türk kadınlarının tuvaletinde küpe, mücevherat arasında çok önemli yer alır. Osmanlı sarayında valide sultanlar, haseki sultanlar, üzerlerindeki paha biçilmesi g   mücevherler arasında kulaklarına en muhteşem k perleri takmışlardır. Bir kadının hayatında ilk kızlık küpesi ve gelinlik küpesi büyük hatıralar taşırdı. Kıymetli bir küpe, zamanımızda da kadın kulağını süslemede devam etmektedir. Fakat şekilleri bakımından eski Türk küpeleri değildir, sık sık değişen Avrupa modası k peleridir; kadın kulaklarına küpe kulak memesi delinerek takılmıyor, kulak memesine yaylı bir kısı la tutturuluyor.” (Koçu, 1967: 162-164)

Yukarıdaki tanımlarda görüldüğü üzere genellikle kadın takısı olarak ifade edilen küpe, Turan’a göre, Türk dünyasında erkekler tarafından da kullanılan bir takı olmuştur. Bu konudaki düşüncelerini Turan (2014) ř  şekilde ifade eder:

“Türklerde erkeklerin küpe takmaları da bir başka özellik olarak saptanmaktadır. Kaşgarlı Mahmut da eskiden beri kadınların ve erkeklerin küpe taktıklarını yazmaktadır. Küpe geleneğinin Anadolu’da da sürdüğü bilinmektedir.” (Turan, 2014: 239)

Turan, küpeyi her ne kadar cinsiyetsiz bir takı gibi ifade ediyor olsa da incelediğimiz masallarda k penin eril bir kahraman tarafından kullanıldığına rastlanmamıştır. İncelenen metinler içerisinde küpe kavramının geçtiği tek metin T-80 kodlu metindir. Burada da kimlik göstergesi olarak işlev kazandığını görmekteyiz. Masal kahramanı, kızın yattığı odaya gelip kız uyurken kulağından k pesinin birini alır. Burada küpe, kızın kimliğinin bir parçasıdır. Aynı zamanda k penin, dişil bir karakterle ilişkilendirilip masalda cinsiyet özelliği kazanan bir takı olduğunu da söylemek mümkündür.

3.5.2 El ve Çevresine Takılan Takılar

Çalışmamızda incelediğimiz metinler içerisinde el ve çevresine takılan takılar olarak yüzük ve bilezik unsurları tespit edilmiştir.

Bu takılardan sayıca fazla metinde yer alan yüzük takısıdır. Yapılan bu çalışmada on üç metinde yüzük kavramı geçmektedir.

TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te yüzük, “parmağa geçirilen genellikle metal halka” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 1848) Parlatur, yüzüğü “parmağa takılan, üstü elmas, altın veya gümüşle süslü halka” olarak tanımlar. Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü'nde (2000: 554) yüzük, “parmağa geçirilen genellikle metal halka” olarak tanımlanmıştır. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 543) “parmağa ziynet için takılan halka” ifadesiyle yüzüğü tanımlar. Hasan Eren, Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü adlı eserinde (1999: 462-463) yüzük için “parmağa takılan altın veya gümüş halka” tanımını yapar ve çeşitli diyalektlerdeki kullanımıyla ilgili bilgiler verir. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin ikinci cildinde (1971: 903) yüzük kelimesi “halka”, “süs”, “el”, “işaret” kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir.

Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) yüzükle ilgili şu bilgileri sunar:

“Kadının gerdanlık, küpe ve bilezik gibi mücevher süslerinden biridir; erkeğin ise mücevherli saat, gömlek kol düğmesi, kravat iğnesi gibi eşyası ve eski giyimde mücevher esvab düğmeleri müstesna, tek mücevher süsü olmuştur. Bir kıymetli taş taşıyan yüzükler önce taşın adına nisbetle ‘elmas yüzük’, ‘pırlanta yüzük’, ‘zümrüt yüzük’, ‘yakut yüzük’ gibi isimlerle anılır. Yüzükte yalnız bir adet taş bulunuyorsa ‘tektaş’ denilir; büyük bir büyük ve büyükçe taşın etrafı ayrıca küçük taşlarla tezyin edilmiş ise onlara da ‘gül yüzük’ denilir. Kubbemsi sivri tektaş zümrüt yüzükler de ‘dede külâhı’ diye anılagelmiştir. Bilhassa zengin kibarlar, namılı hattatların yazıları ile namılı hakkaklara akik üzerine kazdırdıkları mühürlerini parmaklarında yüzük taşı halinde taşırlar hem oygusunun hem de yazısının yüksek sanat eseri olması ile ayrıca övünürlerdi.” (Koçu, 1967: 247)

Yüzük kavramının yer aldığı metinler T-9, T-11, T-27, T-29, T-35, T-36, T-39, T-51, T-64, T-79, T-80, T-83 ve T-94'tür. Bu metinlerde ise çeşitli işlevlerle karşımıza çıkar. T-35, T-36, T-39, T-51, T-64, T-79 ve T-94 kodlu metinlerde kimlik göstergesi işlevindedir. T-9, T-27 ve T-83 kodlu metinlerde işaret olma işlevinde, T-11, T-29 kodlu metinde koruyucu eşya işlevinde, son olarak ise T-80 kodlu metinde süslenme takısı işlevinde kullanıldığı görülmektedir.

Yüzüğün kimlik göstergesi olarak kullanıldığı masalarda baktığımızda, T-35 kodlu masalda, padişahın kızının yüzüğünün güvercin tarafından alındığını ve kızın da güvercine âşık olduğunu görmekteyiz. Yüzük kıza ait bir takıdır ve onun kimliğinin göstergesidir. T-36 kodlu masalda padişah kız çocuğunun parmağındaki yüzüğü görünce, kendi yüzüğünü tanıyarak o çocuğun kendi kızı olduğunu anlar. Yani yüzük, padişah kızı kimliğinin bir parçasıdır. T-51 kodlu metinde ise oğlan, kendisini iyileştiren hekime verdiği yüzüğü kızın parmağında görünce aslında hekimin o kız olduğunu anlar. Burada da yüzük, kızın büründüğü hekim kimliğinin bir göstergesidir.

T-64 kodlu metinde 'Kiraz Bey'in yüzüğü' ifadesiyle karşımıza çıkar. Yüzük Kiraz Bey'i temsil eden bir eşyadır ve kimlik göstergesidir. Aynı metinde geçen şiirin içinde, 'parmağı yüzük yeri; kolu bilezik yeri' ifadesine rastlarız. Bu ifadede ise yüzük süslenme takısı olarak, beşerin gündelik eşyası anlamıyla karşımıza çıkar. T-79 kodlu masalda, kahraman kendi adı yazılı yüzüğünü parmağından çıkarıp keseye koyar ifadesi yer alır ve yine kimlikle alakalı olduğu görülmektedir. T-80 kodlu masala baktığımızda masal kahramanı, kızın yattığı odaya gelerek parmağındaki yüzüğü gizlice alır. Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere yüzük, kızın kendisine ait olan gündelik bir süs eşyasıdır.

T-39 kodlu masalda ise farklı olarak, kız yüzüğünü denize atar ve geri getirirse oğlana inanacağını söyler. Yüzük, kızın kendisine ait bir takıdır. Son olarak T-94 kodlu masalda, münecim başının parmağındaki ağır pahalı yüzüğünün çalındığı ifadesi geçer. Burada da, yüzük beşer kimliğinin bir yansıması olarak kullanılmıştır.

İşaret olma işlevine baktığımızda ise T-9 ile T-83 kodlu masalın iç hikâyesinde benzer ifadelerle karşımıza çıkar. İki metinde de şehzade kardeşler yolculuklarına çıkmadan önce kendilerine ait yüzüklerini bir taş altına bırakırlar.

Önce gelen yüzüğünü alacaktır ve onun döndüğü anlaşılacaktır. Yani kahramanların yüzükleri, onların döndüğüne dair bir işaret anlamı yüklenir.

T-27 kodlu metinde ise yine üç kardeşten büyüğü tahtını ortanca kardeşine bırakır. Ve çıkacağı yolculuk öncesi yüzüğünü bu kardeşine verir. Yüzüğünü vermesindeki amaç, kendine dair bir işaret bırakmasıdır. Eğer yüzük kardeşinin parmağını sıkarsa ya başının dertte olduğunu ya da öldüğünü gösterir. Burada da yüzüğün bir işaret belirtkisi olarak kullanıldığını görmekteyiz. Ayrıca masalda farklı bir ifade de yüzük takısına rastlarız. Kahraman kuyuya indiğinde kızla buluşur ve kızıdan nişan olarak yüzüğünü alır. Kendisi de ona başka bir nişan verir. Böylelikle yüzük ikisinin arasında temsili bir nesne, bir işaret olmuştur.

T-11 ve T-29 kodlu masallarda ise koruyucu eşya işlevinde kullanılır. T-11 kodlu masalda, padişah oğlunu öldürmek için zehirli yemekler yaptırır ve onu saraya davet eder. Oğlan, babasının sarayına giderken kız, ona bir yüzük hediye eder. Ve bu yüzüğü parmağına takıp yemeklerin üzerinde gezdirmesini ister. Oğlan da bunu yapar ve yediği yemeklerden zehirlenmez. Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki yüzük bir tılsım görevi görmüştür ve kahramanı zehirlenme tehlikesinden korumuştur. Bu nedenle masalda, yüzüğün koruma görevi üstlendiğini söyleyebiliriz. T-29’da ise Çengicane kızı parmağındaki yüzüğü yalar ve ortaya bir Arap çıkar. Arap Çengicane’ye yolculuğu sırasında yardımcı olan, onun istediklerini gerçekleştiren, yardımcı bir karakterdir. Yüzük sayesinde bu karakter ortaya çıkar ve yüzük bu nedenle kahramanı koruyucu bir takı olarak işlev kazanır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, incelenen metinlerde, takılar arasında yüzüğün varlığı dikkat çekmektedir. Oldukça fazla metinde geçtiğini gördüğümüz bu takı, işlev bakımından da oldukça çeşitli olarak karşımıza çıkar. Toplamda üç çeşit işlevde (kimlik göstergesi, işaret ve koruyu) kullanıldığını görmekteyiz. Bu işlevler içinde de en çok işaret ve kimlik göstergesi olarak kullanılır. Yüzük, bu metinlerde durumların ya da kişilerin temsilcisidir. Kişilerin kimlik göstergesi olurken, durumların ise işareti olarak anlam kazanır. Ayrıca birer metinde de koruyuculuk işlevi görür. Aslında, günümüzdeki karşılığıyla da düşünüldüğünde, süslenmek için kullanılan yüzük, incelenen metinlerde bu işlevini doğrudan temsil etmez. Yani süs eşyası olmanın dışında, daha çok farklı bir işlev kazandığı görülmektedir.

El ve çevresinde kullanılan takılardan bir diğeri de bileziktir. Yapılan bu çalışmada yedi adet metinde bilezik kavramı geçmektedir.

TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te bilezik, "genellikle altın, gümüş vb. elementlerden yapılan ve bileğe süs için takılan halka" olarak tanımlanmıştır. Bir diğeri sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 198) Parlatır, bileziği "kadınların altın, gümüş, elmas ve sırçadan süsü için bileklerine taktıkları halka, sivâr, misam" olarak tanımlar. Orhan Hançerlioğlu tarafından hazırlanan Türk Dili Sözlüğü'nde (2000: 88) bilezik, "bilek yüzüğü, bileğe süs için takılan halka" olarak tanımlanmıştır. Andreas Tietze tarafından hazırlanan Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı'nın birinci cildinde (2009: 344) bilezik, "kol halkası" olarak tanımlanır. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 49) bilezik için "kadınların süs için bileklerine taktıkları halka" tanımını yapar. Hasan Eren, Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü adlı eserinde (1999: 53) bilezikle ilgili "bileğe süs olarak takılan halka; yerel ağızlarda 'kol bağı' adı da kullanılır" açıklamasını yapar. Ş. Recai Cin tarafından hazırlanan Kavramlar Dizini'nin birinci cildinde (1971: 118) bilezik "halka, kol, süs" kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir.

Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) bilezik için şu açıklamaları yapar:

"Kadın kolunun bilek ile dirsek arası süsünün adı, bir mürekkeb isimden kısaltılmıştır; 'bezek' süs demektir, 'bilek bezeği' de 'bilek süsü' olup zamanla kısalıp 'bilezik' olmuştur. Çok eskiden beri kadınlarımız kollarını altından, gümüşten, altın ve gümüş üzerine elmas, zümrüt, yakutlar ve sair kıymetli taşlarla murassa ve billurdan bileziklerle süslenmişlerdir. Bazen ağır kıymette tek bir bilezik takılmış bazen de kollar bilekten dirseğe bileziklerle donatılmıştır." (Koçu, 1967: 38)

Bilezik kavramının yer aldığı masallar T-3, T-26, T-35, T-51, T-60, T-64 ve T-95'tir. Bu masallarda bilezik takısının, en çok süslenme işlevinde (T-3, T-26, T-60, T-64) kullanıldığı tespit edilmiştir. Bunun dışında iki masalda kimlik göstergesi (T-35, T-95), bir masalda ise hediye (T-51) olarak işlev kazanır.

Süslenme takısı olarak kullanıldığı masallar T-26, T-60 ve T-64'tür. Toplamda üç masalda, süslenme amacıyla bilezik takısı ön plana çıkar. T-26 kodlu masalda ise şiir içinde geçtiğini gördüğümüz 'bileziğim nal edeyim;

ferecemi çul edeyim' ifadesinde gördüğümüz bilezik, kahraman için bir süslenme takısıdır ve sevdiği uğruna onu feda etmeye hazırdır. Bilezik kıymetli bir takıdır ve 'nal edeyim' diyerek onu değersizleştirebileceğini, kıymetini umursamadığını ve kıymetli olanın sadece sevdiği olduğunu vurgular. T-60 kodlu metinde yine bir şiir içinde gördüğümüz 'kollarını sıkışmış elmaz bilezik; eyvah olsun Elif'ime pek yazık' ifadesinde bileziğe rastlarız. Burada da kola takılan, elmaştan yapıldığı söylenen bir süslenme takısı olarak işlev görür. Son olarak T-64 kodlu masalda da geçen şiirde bilezik kavramına rastlarız. Şiirde 'parmağı yüzük yeri; kolu bilezik yeri; valla anam kızdır kız' ifadeleri, bileziğin bir süslenme takısı olarak görüldüğünü, hatta kızlar tarafından kullanıldığını göstermektedir.

T-3, T-35 ve T-95 kodlu masallarda ise bileziğin kimlik göstergesi olarak işlevlendiği görülmektedir. T-3 kodlu masalda şehzadenin âşık olduğu kızın hamama girip bilezik ve incilerini çıkarıp göbek taşına koyduğunu, hamamda olup bunu gören şehzadenin lalasının da bunları çalıp şehzadeye götürdüğünü görmekteyiz. Lala, onu şehzadeye götürdüğünde şehzade sevdiği kıza ait olduğunu anlar. Böylelikle sevdiği kızın bileziği, onun için bir kimlik göstergesi olmuştur. T-35 kodlu masalda, kahraman bileziğini çıkarır ve güvercin tarafından bilezik çalınır. Burada bileziğin o kahramana ait bir takı olması, onun kimliğini tespit etmesi, beşer kimliğinin bir göstergesi olduğunu düşündürmektedir. T-95 kodlu masalda ise köylü pehlivanı, âşık olduğu kızı elde etmek için cadı karısının bileziğini kullanmak ister. Burada da bilezik, cadı karısının kimliğiyle özdeşleşerek, kimlik göstergesi işlevi kazanmıştır.

Bilezik kavramının kazandığı son işlev ise, T-51 kodlu metindedir. Masalda ortanca kız, Hacc'a giden babasından bilezik ister. Burada bileziğin bir hediye olarak anlam kazandığını söyleyebiliriz.

Görülüyor ki, bilezik takısı da incelenen metinlerde sıkça karşılaşılan takılardan biridir. Ve geçtiği masallarda günümüz anlamıyla eşdeğer, süslenme takısı olarak fazlaca işlev kazanır. Onun dışında kimlik göstergesi ve hediye olarak da işlevce çeşitlendiği tespit edilmiştir.

3.5.3 Bel ve Çevresine Takılan Takılar

Çalışmamızda incelediğimiz metinler içerisinde bel ve çevresine takılan takılar olarak yalnızca kemer takısını tespit ettik. Yapılan bu çalışmada üç adet metinde kemer kavramı geçmektedir.

TDK tarafından hazırlanan çevrimiçi Türkçe Sözlük'te kemer, “bele dolayarak tokayla tutturulan, kumaş, deri veya metalden yapılan bel bağı” olarak tanımlanmıştır. Bir diğer sözlük çalışması olan Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde (2011: 879) Parlatır, kemeri “kuşak, mıntaka” olarak tanımlar. Toparlı, Eyövge Yılmaz ve Yılmaz tarafından düzenlenen, James W. Redhouse'un hazırladığı Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye isimli eserde (2016: 214) kemer, “bele kuşanan kuşak ve kavis yani yay ve resminde olan bina ve bel, miyân” olarak tanımlanır. Raif Necdet Kestelli hazırladığı Resimli Türkçe Kamus'ta (2011: 246) kemeri, “kuşak, bele bağlanan şey; içine altın para konulup bele bağlanan şey” olarak tanımlar. Mustafa Nihat Özön hazırladığı Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük'te (1988: 407) kemeri “kuşak” olarak ifade eder. Hasan Eren, Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü adlı eserinde (1999: 229) kemer için “bele dolayarak toka ile tutturulan, deri veya kumaştan yapılan bel bağı; etek, pantolon gibi giysilerin bele gelen bölümü” açıklamasını yapar. Reşad Ekrem Koçu hazırladığı Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde (1967) kemerle ilgili şu bilgileri sunar:

“Bir şerit şeklinde yapılan ve giyilen esvabı belden sıkıp tutmak için veya sadece süs olarak kullanılanve bele yalnız bir defa dolanarak önden bir toka ile tutturulan şey. Eski toplum hayatımızda kadın ve erkek tuvaletinde pek çok çeşidi kullanılmıştır. Yüksek tabakanın kullandığı ağır kumaşlardan yapılmış ve çeşitli mücevherlerle bezenmiş murassa kemerler... En kıymetli kumaşlardan yapılmış altın sırma ile işlenmiş kemerler... İnce kuyumculuk işi altın ve gümüş tellerle örülmüş altın ve gümüş kemerler, altın ve gümüş paftalardan (plaklardan) yapılmış kuyumculuk işi murassa kemerler, orta halli kimselerin, avâmın bağladıkları alelade kemerler; meşin, kayış kemerler, palaska denilen kayıştan asker kemerleri... Kemer zamanımızda da hayli yaygın olarak kullanılmaktadır. esvapların kumaşından veya en güzel, ince derilerden yapılmış, zarif tokalarla, fiyongolarla bezenmiş kemerler, çok güzel zarif giyimlerde yer almaktadır. Bilhassa deri kemercilik kendi başına sanat olmuştur. Erkeklere gelince, kemer ancak pantolon kemeri olarak kullanılıyor. Kadın ve erkek pardösüleri, paltoları arasında da kendi kumaşlarından kemerli olanları vardır.” (Koçu, 1967: 152)

Kemer kavramının geçtiği metinler T-62, T-72 ve T-90 kodlu metinlerdir. Bu üç metinde de üç farklı işlev yüklenmiştir. T-62'de kimlik göstergesi, T-72'de

hediye, T-90'da ise taşıma işlevinde kullanılmıştır. T-62 kodlu masalda padişah, eş seçmek için kemer eşyasını kullanır. Kemer kimin beline olursa onu kendine eş olarak alacaktır. Padişah, kemeri eş bulma aracı olarak kullanır. Ayrıca kemer, 'padişah eşi' kimliğinin bir göstergesidir. Padişahın kızının beline uyduğu görülen kemer, onu evlattan eşliğe bir statü geçişine yönlendirir. Böylelikle kimliğin, bir statü sembolü olma özelliği üstlendiği de anlaşılmaktadır.

Kemerin bu işleviyle ilgili Özdemir (2016), şu açıklamayı yapar:

“Kemer ve kemer tokalarının giyimde vazgeçilmez unsurları olduğu, kemer tokalarının altın, gümüş, tunç gibi madenler ve değerli taşlar kullanılarak ince işçilikle yapıldığı, bu kemerlerin aynı zamanda kişilerin sosyal durumlarını, zevk ve varlık derecelerini yansıttığı görülmektedir. Ayrıca bu kemerler, tarihsel açıdan, zaman, yer ve kişi olarak önemli bilgiler aktarmaktadır.” (Özdemir, 2016: 275)

T-72 kodlu masalda ise oğlan kıza âşık olur ve ona nalin bir kemer bir de tac hediye yollar. T-90'da ise çocuklar, pahada ağır yükte hafif öteberilerini ve epeyce paralarını da kemerlerine koyarak devî aramaya yola çıkarlar. Kemer burada, eşyaların taşınması için kullanılan bir bel bağı olarak kullanılır.

Kısaca ifade edersek bel takılarında tespit edilen tek öge olan kemer, üç masalda kimlik göstergesi, hediye, taşıma unsuru olarak işlev kazanır ve masallarda çokça kullanıldığı görülmesine de işlevce çeşitlidir.

SONUÇ

“Masal dünyası, renkli, sihirli bir dünya... Bir fındıkkabuğuna sığar, dünyaya sığmaz! Şu harita üstünde bir yeri yok, yedi kat yerin dibinde mi desem yedi kat göğün yüzünde mi? Yedi derya arasında mı desem Kaf dağının arkasında mı? Biliyor muyum? Bilmiyorum, halkın ‘hayalhane’sinde olsa gerek [...]” (Güney, 1971: 88)

Güney’in tarif ettiği gibi, büyülü bir dünyaya sahip olan masallar, okuyucuları bu dünyayla buluşturduğunda unutulmaz bir etki bırakırlar. Masalların, yediden yetmişe okuyucunun kalbinde farklı bir yere sahip olmasında bu renkli dünyanın etkisi büyüktür. Bu etkileyici dünya, yıllardır pek çok yönden araştırılarak, anlaşılmaya çalışılmaktadır. Masallardaki kıyafet boyutu da araştırılan öğelerden biridir.

Hazırlanmış olan bu çalışmada, Kúnos tarafından derlenen masallar, kıyafet bağlamında farklı bir açıdan ele alınmıştır. Kúnos’un derlemiş olduğu bu masallarda kıyafetlerin kullanımı, naratif boyutları, halk kültüründeki yeri ve üstlendiği işlevler gibi birçok açıdan analize gidilmiş ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Çalışmada yalnızca kıyafetle sınırlı kalınmayıp ayrıca aksesuar ve takılar da dâhil edilerek, incelenen masallardaki halk kültürü giyim kuşamına dair ipuçları elde edilmeye çalışılmıştır.

Yapılan incelemede bedene, başa ve ayağa giyilen kıyafetlerle birlikte aksesuar ve takılar olmak üzere beş ana sınıf tespit edilmiştir. Bunların içerisinde bedene giyilen kıyafetler, masallarda en çok tespit edilen kıyafet türleri olmuştur. Bedene giyilen kıyafet çeşitleri ruba/urba, cep, esvap, ferace, gömlek, çamaşır, etek, peştemal, tulum, cübbe, kefen, kürk, çakşır, çarşaf, fistan, hırka ve kaptır.

Bu 17 çeşit kıyafet içerisinde ruba/urba, 46 metinde karşımıza çıkmasıyla, en sık vurgulanan kıyafet çeşidi olarak tespit edilmiştir. Ruba/urba incelenen masallarda, realist bir bakış açısıyla beşer giysisi, doğaüstü bir yaklaşımla perilerin giysisi ve kahramanın esas yardımcısı derviş giysisi olarak üç farklı kimliğin temsili bir kıyafeti olurken, ayrıca koruyucu giysi, süslenme, hediyeleşme ve gizleme olarak da çeşitli işlevlerle de karşımıza çıkar. Beş masalda geçen esbab (esvab) ve ferace en çok kimlik değişimi işlevinde kullanılırken ayrıca günlük giysi olarak da masallarda yer alır. En çok bir ispat

aracı olarak bahsedildiğini gördüğümüz gömlek, bunun dışında gizleme ve günlük giysi işlevinde de kullanılmıştır. İspat aracı olarak kullanıldığı masalarda gömleğin, İslâmi bir kıssayla (Kıssa-i Yusuf) olan benzerliği dikkat çekmektedir. Çamaşır yer aldığı dört metinde, günlük bir ihtiyaç giysisi işlevinde kullanılırken tulum ise masalarda, sözlük tanımlarından farklı olarak, kahramanın gizlenmesini sağlayan, hayvan (koyun) derisinden yapılan bir post olarak kullanılır. İki metinde karşımıza çıkan cüppe, yeşil renkli ve dervişe özgü bir kıyafet olmasıyla İslâmî giyim kültürünün masadaki yansımaları göstermektedir. İncelenen masalarda iki adet metinde, cenaze/defin giysisi olma işlevinde kullanıldığını gördüğümüz kefen, cansızlığın tek kıyafetidir. Yalnızca iki metinde karşılaşılan kürk, birinde zenginlik göstergesi, kıymetli bir eşyayı temsil ederken diğesinde ise kahramanın şekil değiştirmesini, yeni bir kimlik kazanmasını sağlayan bir kıyafettir.

Bu kıyafetlerin dışında, kıyafetlerin bir parçası olarak cep, etek ve peştamal kavramlarını “diğerleri” başlığıyla incelemeyi uygun bulduk. Bu ögeler, net olarak bir kıyafete ait olarak verilmemiş, herhangi bir kıyafetin bir parçası olarak ele alınabileceğinden ayrı bir başlık altında inceledik. Cep, on bir metinde kullanılmış ve tek bir işlev (taşıma) yüklenmiştir. Etek, yer aldığı metinlerde vücudun belден altına giyilen bir kıyafet olarak değil, kıyafetin uç kısımları, aşağı bölümü olarak kullanılmıştır. Etek, dört masalda statü göstergesi ve taşıma işlevleriyle kullanılmıştır. Peştamal (peştamal) ise sadece iki metinde, günlük işlevde bir iş giysisi ve çanta görevi gören bir kıyafet olarak iki farklı işlevde karşımıza çıkmıştır.

İncelenen metinlerde, birden fazla kez karşımıza çıkanların dışında çakşır, çarşaf, fistan, hırka ve kap kıyafetleri, yalnızca bir metinde yer alır. Çakşır yer aldığı tek metinde, kimlik değişikliği yapmak için kullanılır. Eril bir figürle ilişkilendirilen çakşıra, cinsiyet özelliği atfedildiği söylenebilir. Yaşmakla birlikte kullanılan çarşaf ile hırka günlük giysi olarak karşımıza çıkar. Fistan ise kahramanın yolculuğunda yardımcı olan, koruyucu giysi olarak karşımıza çıkar. Son olarak kap kavramı, yer aldığı metinde ‘yılan kabı’ ifadesiyle dikkat çeker ve perilik kimliğinin bir göstergesi olarak karşımıza çıkar.

Kısaca ifade etmek gerekirse bedene giyilen kıyafetler, en kalabalık ve işlevce de oldukça çeşitlenen grup olmuştur. Bu kıyafetlerden ruba/urba, 46 metinde yer almasıyla en çok işlev gören kıyafet olurken, cep on bir; esvap, ferace, gömlek beş; çamaşır ve etek dört; peştamal, tulum, cübbe, kefen ve kürk

iki metinde yer alarak, incelenen masalarda sıkça karşılaşılan kıyafetler olmuşlardır. Çakşır, çarşaf, fistan, hırka ve kap kıyafetleri ise yalnızca bir metinde yer alarak diğer kıyafetlerin aksine, masalarda oldukça az karşılaşılan kıyafetler olarak tespit edilmiştir. Bu kıyafetler, genel olarak kimlikle ilişkilendirilerek, ‘kimlik göstergesi’ işlevinde kullanılırken ‘günlük giysi’ ve ‘koruyucu giysi’ olarak da işlevlendirildiği görülmektedir. ‘Defin giysisi’, ‘statü göstergesi’, ‘taşıma/gizleme’ gibi işlevler ise en az tespit edilen işlevler olmuştur.

Başa giyilen/bağlanan kıyafet parçaları olarak karşımıza işkembe, nikab (nikap), duvak, fes, külah, örtü, sarık, yemeni, kalpak, kavuk, yaşmak ve yüzlük olmak üzere on iki adet baş kıyafeti çıkar. Bu kıyafetlerden işkembe, nikab, duvak, fes, külah, sarık incelenen masalarda kimlikle (kimlik değişikliği, kimlik göstergesi) ilişkilendirilir. Bir vücut organı olan işkembe, bu masalarda kıyafet vasfı yüklenerek, don değişimini sağlayan başlıktır. Masalda ‘erkek esbabı’ olarak ifade edilen fesin eril kimliğin bir göstergesi olduğunu söyleyebiliriz. Külah ise giyen kişiyi görünmez yapmasıyla, sihirli vasıta olarak işlev kazanır. Cübbe kıyafetini tamamlayan bir başlık olan sarık, derviş kimliğinin sembolüdür. Örtü koruyucu, kurtarıcı bir araç ve rengiyle ön plana çıkan gizleme aracı olmak üzere iki farklı işlev kazanmıştır. Yemeni, iki metinde, iki farklı kıyafet türü olarak kullanılır. Hem başörtüsü hem de ayakkabı olarak, iki farklı kıyafetin ismi olan yemeni, masalarda koruyuculuk işlevinde kullanılmıştır.

İncelediğimiz metinlerde, birden fazla masalda kullanımına denk geldiğimiz bu baş kıyafetlerinin yanında kalpak, kavuk, yaşmak ve yüzlük kavramları yalnızca birer masalda yer alarak, en az kullanılan başlıklar olmuşlardır. Kalpak, masal kahramanının kimlik değiştirmesini sağlayan bir başlıkken kavuk, masalda yalnızca saray görevlileri diyebileceğimiz karakterler tarafından kullanılan, kimliklerinin sembolü olan bir başlık olarak yer alır. Yaşmak, masalarda günlük kullanılan giysilerden biri olarak karşımıza çıkar ve İslamî giyimin bir temsilcisidir. Yüzlük ise yer aldığı tek masalda, kahramanın zarar görmesini engelleyen, koruyucu bir giysi işlevinde kullanılmıştır.

Başa giyilen ya da bağlanan kıyafetlerle ilgili son olarak söylemek gerekir ki, bedene giyilen kıyafetlerden sonra, en sık karşılaşılan kıyafet çeşidi olmuştur. On iki çeşit kıyafet tespit ettiğimiz bu grupta, işkembe ve nikab dört masalda karşımıza çıkmasıyla, en çok kullanılan baş giysileri olmuşlardır. Bunların yanında duvak, fes, külah, örtü, sarık ve yemeni yalnızca ikişer masalda yer alarak

az rastlanılan baş giysileri olmuşlardır. Kalpak, kavuk, yaşmak ve yüzlük ise yalnızca birer metinde kullanılmış ve incelenen masalarda en az yer alan başlık olarak tespit edilmişlerdir. Bu başlıklar, yer aldığı masalarda en çok kimlikle ilişkilendirilerek kullanılmıştır. ‘Kimlik göstergesi ve kimlik değişikliği’ işlevleri, baş giysilerinin en fazla kullanıldığı işlevler olmuşken, en az ise ‘günlük giysi’ işleviyle ilişkilendirilmişlerdir.

Ayağa giyilen kıyafet çeşitleri nalin, çarık, pabuç, ayakkabı, kundura ve mehmuz (mahmuz) olmak üzere altı tanedir. Bu ayak giysilerinden nalin, altı masalda günlük giysi, hediye ve kimlik göstergesi olarak işlev kazanırken beş metinde beşer, bir metinde peri kimliğiyle ilişkilendirilir. Çarık ise, yer aldığı masaların çoğunda ‘demir’le ilişkilendirilerek, ‘demir çarık’ ifadesiyle kullanılır ve kahramanların yolculuk yardımcısı, koruyucu kıyafetidir. Pabuç ise üç masalda günlük bir ayak giysisi olarak işlev kazanır ve işlev açısından çeşitlenmez. Birden fazla masalda yer alan nalin, çarık ve pabucun dışında ayakkabı, kundura ve mehmuz ise yalnızca birer masalda yer alır. İncelenen masalarda ayakkabı kahramanların kaçmak için kullanacağı, koruyucu bir giysi olarak işlev kazanırken kundura günümüz anlamıyla, günlük bir ayak giysisi olarak işlevlenmiştir. Son olarak mehmuz ise insanüstü bir varlığa, deve, ait bir ayak giysisi olarak ifade edilmiş ve dev kimliğinin bir sembolü olmuştur.

Ayağa giyilen kıyafetlerle ilgili kısaca belirtmek gerekirse nalin, altı adet masalda yer almasıyla, en sık karşılaşılan ayak giysisi olmuştur. Onun yanında çarık beş, pabuç ise üç masalda yer alır. Ayakkabı, kundura ve mehmuz ise yalnızca birer masalda yer alarak, en az kullanılan ayak giysileri olarak tespit edilmiştir. Tespit edilen ayak giysilerinin en çok ‘kimlik’le ilişkilendirilerek işlevlendiği, bu kimliklerin de mehmuz dışında beşer kimlik olduğu; en az ise ‘hediye’ işlevinde kullanıldığı anlaşılmaktadır.

İncelenen masalarda yer alan aksesuarları kesici aletler (kılıç, hançer, bıçak, balta ve kama), bedene takılan aksesuarlar (bel, şal ve kuşak), taşıma aksesuarları (kın, tulum ve çanta), günlük aksesuarlar (çevre, tespih ve mendil) ve koruyucu aksesuarlar (değnek ve asa) olarak sınıflandırdığımızda, en kalabalık grubun kesici aletler olduğu görülmektedir. Kesici aletler içerisinde ise en sık kullanılan aksesuar kılıçtır. 19 metinde rastlanılan kılıç, günümüze eşdeğer bir anlamda savunma aracı, saldırma aracı, kimlik göstergesi, engelleme ve korkutma işlevleriyle kullanılır. Anlaşıyor ki kılıç, hem kullanıldığı metin sayısı

bakımından hem de işlev kazanma bakımından, diğer aksesuarların önüne geçmiştir. Bıçak kavramı ise, yedi adet masalda hediye, kandırma, korkutma, kimlik göstergesi ve savunma gibi beş farklı işlev kazanır. Balta aksesuarı ise üç masalda yer alır ve üçünde de günümüz kullanım şekliyle, kesme işlevinde kullanılmıştır. Son olarak kama ise tek masalda zarar verme işlevinde kullanılmıştır.

Bedene takılan aksesuarlardan (bel, şal ve kuşak), on iki adet metinde yer almasıyla bel kavramı, en sık kullanılan aksesuar olmuştur. Bel, sözlük tanımlarında bir kıyafet parçası ya da aksesuar olarak verilmez, vücudun bir parçası olarak tanımlanır. Ancak incelediğimiz masallarda, anlam genişlemesine uğrayarak sözlük anlamının dışında, vücutta bulunan ve bazı eşyaları koymaya, taşımaya yarayan bir aksesuar anlamı kazanır ve giyim kuşamın bir parçası olur. Geçtiği tüm masalarda da bel, taşıma işlevinde kullanılmıştır. Şal ise üç masalda günlük bir giyim eşyası olarak işlev kazanır. Son olarak kuşak, günlük giyimin bir parçası olarak, masalda kahramanların yaşadıkları sıkıntıdan kurtulmak için kullandıkları bir aksesuar olarak işlev kazanır.

Taşıma aksesuarlarını incelediğimizde kın, tulum ve çanta aksesuarlarından en çok karşılaşılanı kın olmuştur. Yalnızca iki masalda karşımıza çıkan kın, hançer ve kılıç gibi kesici eşyaların kabı olarak, bu aksesuarları taşıma işlevinde kullanılmıştır. Tulum ise yer aldığı iki masalda bir çanta görevi görür, kuşa yani Zümrüdüanka'ya takılan bir aksesuardır ve içinde etle su taşınır. Son olarak çantaya, tek metinde sadece 'arkalarından çantalarını çıkarıp her biri bir yana serpilir' ifadesiyle rastlarız. Burada da günlük bir aksesuar olmasının dışında farklı bir işlev kazanmamıştır.

Günlük aksesuarlar olarak sayabileceğimiz çevre, tespih ve mendil aksesuarlarından çevre, beş adet metinde yer almasıyla en sık karşılaşılan aksesuar olmuştur. Çevre beş metinde, en çok kimlik göstergesi olarak işlevlendirilirken yalnızca bir metinde gündelik bir eşya olarak, temizleme işlevinde kullanılmıştır. Tespih ise çevre gibi beş metinde kullanılır ve günlük aksesuar, kimlik göstergesi ve kimlik tespiti için araç olarak işlev kazanmıştır. Mendil ise geçtiği iki masalda da kişilerin bir şeyleri silmesine yarayan, temizleme eşyası olarak işlev kazanır. İncelenen metinlerde tespit edilen koruyucu aksesuarlardan değnek, yedi masalda yer alır ve bu masalların altısında koruyucu eşya olarak işlev kazanır. Bu masallarda, bazen demirden yapılan bazen Hızır tarafından verilen değneğin

kahramanların yolculuklarına yardımcı olan bir öge olduğu görülmektedir. Yalnızca iki metinde, iki farklı işlev (koruyucu ve kimlik göstergesi) ile yer alan asa ise koruyucu işlevde kullanılan bir aksesuar ve pir (derviş) kimliğinin göstergesi olarak işlev kazanır.

İncelediğimiz masallar içerisinde takılar ‘baş, el ve bel çevresinde kullanılan’ olarak tespit edilmiş ve takıların sayıca az olduğu anlaşılmıştır. Takıların kullanıldığı vücut bölgelerine dikkat edildiğinde ise yüzde, saçlarda ve ayaklarda takıların yer almadığı görülür. Ele alınan metinlerde, bu bölgelere ait takılara rastlanılmaması, bu masalarda, Hint kültürü gibi farklı kültürlerin etkisinin bulunmadığını gösterebilir. Baş ve çevresine takılan takılar taç ve küpe olarak tespit edilmiştir. Yedi adet metinde geçen taç, daha çok taht kavramıyla bir arada kullanılarak statü göstergesi, padişahlığın sembolü olarak anlam kazanır. Küpe ise tek masalda, kızın kulağına taktığı bir takı ve kimliğinin bir göstergesi olarak yer alır. El ve çevresinde kullanılan takılardan yüzüğün varlığı dikkat çekmektedir. On üç metinde geçtiğini gördüğümüz bu takı, dört farklı işlevle (kimlik göstergesi, işaret olma, koruyucu ve süslenme takısı) ilişkilendirilir. En çok kimlikle ilişkilendirilen yüzük, bu metinlerde kişilerin kimlik göstergesi olurken, durumların ise işareti olarak anlam kazanır. Yedi adet masalda geçen bilezik ise en çok günümüz anlamıyla eşdeğer, süslenme takısı olarak işlevlenirken kimlik göstergesi ve hediye işlevlerinde de karşımıza çıkar. Bel ve çevresine takılan tek takı olan kemer ise üç metinde kimlik göstergesi olma, hediye takısı ve taşıma unsuru olarak işlev kazanmıştır.

Özetle yapılan incelemede kıyafetlerin beden, baş ve ayak olmak üzere üç temel vasma ayrılmakla birlikte takı ve aksesuarlarla da bir bütünlük sağladığı tespit edilmiştir. İkinci olarak, çok yönlü işlevler arasında en dikkati çeken kimlikle ilişkilendirilen işlevlerdir. Kimliğin göstergesi olan kıyafetler, kahramanı koruma işlevinde olanlar (bunların içerisinde özellikle demirden oluşanlar) ve herhangi bir işlevi olmayıp günlük giysi olarak masalda kullanılan kıyafetler en çok kullanılan işlevler olmuşlardır. Bunun haricinde aksesuar ve takıların daha çok savunma ve saldırı aracı olduğu, bazılarının ise hediyeleşme ve süslenme işleviyle ilişkilendirildiği ortaya çıkmıştır. Ayrıca tüm bu işlevler içerisinde; defin giysisi, engelleme, işaret bırakma, kandırma, kimlik ispatı, kimlik tespiti, sihirli vasıta ve yardımcı eşya işlevlerinin yalnızca birer kıyafetle ilişkilendirilerek, incelenen masalarda en az yer alan işlevler olduğu tespit edilmiştir.

KAYNAKLAR

(Bu tez çalışmasında İSNAD 2 atıf sistemi kullanılmıştır.)

Ana Kaynaklar:

- Alptekin, Ali Berat (2002). *Taşeli Masalları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Arıç, Ayten Sezer (2007). “*Türklerde Kıyafetin Kısa Tarihi*”. *Kultura Naradov Pričernomoriya* dergisi. No:109. Ukrayna-Kırım. S. 141–159.
- Beydili, Celal (2004). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap Yayınları.
- Boratav, Pertev Naili (1969). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Bozkurt, Nebi (2002). “*Kıyafet*”. TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt 25. S. 508–510. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- Brockelman, Carl (1979). “*Mesel*”. *İslam Ansiklopedisi*. Cilt 8. S. 120-124. Çev. A. Adıvar-R. Arat-A. Ateş-C. Baysun-B. Darkot, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Cin, Ş. Recai (1971). *Kavramlar Dizini*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Çaylı, Gülfizer-Ölmez, Filiz Nurhan (2017). “*Denizli İli Serinhisar İlçesi Üç Etekleri*”. *Ulakbilge*. Cilt 5. S. 231-248.
- Çelebioğlu, Âmil (1979). “*Kıyafet İlmi ve Akşemseddinzade Hamdullah Hamdi ile Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Kıyafetnameleri*”. *Erzurum: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi dergisi, Ahmet Caferoğlu Özel Sayısı*. 11 (2): 305–348.
- Çoruhlu, Yaşar (2000). *Türk Mitolojisinin Anahatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Çoruhlu, Yaşar (2002). “*Hun Sanatı*”. *Türkler*. Cilt 4. S. 81–124. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Danışmend, İsmail Hami (1966). *Türklük Meseleleri*. 3. Baskı. İstanbul: İstanbul Kitabevi.
- Demirbağ, İlknur Bektaş (1996). *Türk Geleneksel Giyiminde Takı ve Aksesuarlar*. Sanatta Yeterlik Tezi. İstanbul Teknik Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Devellioğlu, Ferit (1993). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. 11. Baskı. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Dikmen, Aysel (1993). *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*. Cilt XII. Ek–1. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Dikmen, Melek-Çetin, Kamile (2012). “*Klasik Türk Şiirinde Kadın Takı ve Aksesuarları*”. *Bilig*. 61: 71-98.
- Dilçin, Cem (2013). *Yeni Tarama Sözlüğü*. 3. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eberhard, Wolfram (1942). “*Çin Kaynaklarına Göre Orta ve Garbi Asya Halklarının Medeniyeti*”. *Türkiyat Mecmuası*. Cilt 7. S. 125-191.
- Efendi, İbrahim Cûdî (2006). *Lügat-ı Cûdî*. Haz. İsmail Parlatır-Belgin Tezcan Aksu-Nicolai Tufar. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Elçin, Şükrü (1998). *Halk Edebiyatına Giriş*. 5. Basım. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Ercilasun, Ahmet Bican (1991). *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü I*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Eren, Hasan (1999). *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- Ertürk, Nilay (2013). “*Moda Tarihi*”. Ed. Fusun Curaoglu. *Moda Tasarımı*. Eskişehir Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- Gerçek, Merve (2012). *Giyimde “Kültürel Taşıyıcılık”*. Yayımlanmamış Sanatta Yeterlik Tezi. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gökçen, Seçil Koca (2006). *MÖ 2000’de Anadolu’da Görülen Kadın ve Erkek Kıyafetleri*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gökdemir, Gönül (2008). *Kıbrıs Türk Kültüründe Masal Geleneği*. Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Gülensoy, Tuncer (1979): “İgnác Kúnos’un Hayatı ve Eserleri”, *Türk Halk Edebiyatı*, S. 7-13. Haz. Tuncer Gülensoy. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Günay, Umay (1975). *Elazığ Masalları (İnceleme)*. Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi.
- Günay, Umay (1983). “*Türk Masallarında Geleneksel ve Efsanevi Yaratıklar*”. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi. Cilt 1. S. 21-47.
- Güney, Eflatun Cem (1971). *Folklor ve Halk Edebiyatı*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Hançerlioğlu, Orhan (2000). *Türk Dili Sözlüğü*. 3. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- İlgen, Abdülkadir (2001). “*Eski Türk Topluluklarında Kılık Kıyafet*”. *Türk Dünyası Araştırmaları*. 132: 189-201.
- İslam Ansiklopedisi (1977). “*Kıyafet*”. Cilt 6. Çev. A. Adıvar-R. Arat-A. Ateş-C. Baysun-B. Darkot, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- İslam Ansiklopedisi (1979). “*Mesel*”. Cilt 6. Çev. A. Adıvar-R. Arat-A. Ateş-C. Baysun-B. Darkot, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Kafesoğlu, İbrahim (1997). *Türk Milli Kültürü*. 16. Baskı. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kalafat, Yaşar (2009). *Kodlar-Kültler I Türk Kültürlü Halklarda Karşılaştırmalı Halk İnançları*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Kanar, Mehmet (2018). *Farsça-Türkçe / Türkçe-Farsça Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları.
- Karaoğlu, Hülya (2017). “*MÖ 2000’de Anadolu’da Kumaş Üretimi (Arkeolojik Buluntular Işığında)*”. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü dergisi. Afro-Avrasya Özel Sayısı. S. 103-116.
- Karahisarî, Ahterî Mustafa Muslihuddin el- (2017). *Ahterî-yî Kebir*. Haz. Ahmet Kırkılıç-Yusuf Sancak. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kaya, Doğan (2010). *Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kayabaşı, Nuran-Özdemir, Melda (2004). Geçmişten Günümüze El Yapımı Ayakkabılar. Milli Folklor Uluslararası Halk Bilimi dergisi. Cilt 8. 62: 39-48.
- Kestelli, Raif Necdet (2011). *Resimli Türkçe Kamus*. 2. Baskı. Haz. Recep Toparlı-Belgin Tezcan Aksu-Canan Selvi Kanoğlu-Seyfullah Türkmen. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Kırkıncıoğlu, Zeynep (2015). *Ege Bölgesi Kadın Giyim Kuşamının Göstergebilimsel Yöntem ile Çözümlemesi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Kırzioğlu, Neriman Görgünay (1992). “Anadolu’da Geleneksel Kadın Başlıkları”, 4. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, 5. Cilt, Maddi Kültür, Ankara: Kültür Bakanlığı HKAG Yayınları
- Koçu, Reşad Ekrem (1969). *Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*. Ankara: Sümerbank Kültür Yayınları.
- Köse, Salih (2018). *Eski ve Orta Türkçe Metinlerindeki Kıyafet Adları ve Dil İncelemesi*. Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Köymen, M. Altay (1974). “Alp Arslan Zamanı Türk Giyim ve Kuşamı”. Selçuklu Araştırmaları Dergisi. 3. Sayıdan Ayrı Basım. S. 51-90.
- Kúnos, Ignác (1978). *Türk Halk Edebiyatı*. Haz. Tuncer Gülensoy. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kuru, Songül-Paksoy, Candan (2008). *Anadolu’da Ayakkabı ve Cumhuriyet Dönemi Ayakkabı Kültürü*. 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi. Cilt 2. S. 821-836.
- Kutlu, M. Muhtar - Abdurrahman Özmen (2008). “Kimlik(ler) Sembolü Olarak Giyim Kuşam”, *Halk Kültüründe Giyim – Kuşam ve Süslenme Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, Eskişehir.
- Mahmud, Kâşgarlı (2005). *Dîvânü Lugâti’t Türk*. Çev. Seçkin Erdi-Serap Tuğba Yurteser. İstanbul: Kocabalı Yayınevi.
- Naci, Muallim (2009). *Lugat-i Naci*. Haz. Ahmet Kartal. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Naksali, E. Gürsoy (2006). “Anadolu’nun Ayak Sesleri”. National Geographic Türkiye. National Geographic Society’nin Resmî Yayını. 65: 195.
- Nâzimâ, Ali – Reşad, Faik (2018). *Mükemmel Osmanlı Lügati*. Haz. Necati Birinci-Kâzım Yetiş-M. Fatih Andı-Erol Ülgen-Nuri Sağlam-Ali Şükrü Çoruk. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Oğuz, Mehmet Öcal-Özünel, Evrim Ölçer (2019). *Halk Masalları*. Ed. Hasan Güneş. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Okcu, Abdulmecit (2007). “Kur’an’da Renkler”. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi. 28: 127-163.
- Ozan, Meral (2008). Die tote Seele. Die Brautwerbung als narrativer Diskurs im Volksmärchen der deutschen und türkischen Erzählkultur. München: Iudicium Verlag.
- Ozan, Meral (2011). “Geçiş Ritüelleri ve Halk Masalları”. Milli Folklor. 91: 72-84.
- Ozan, Meral (2015). “Traces of Mythical Thinking In The Collection of Folk Tales of Ignác Kúnos”, Interim Conference of the International Society for Folk Narrative Research. 1-6 September 2015 Ankara, Safranbolu, Karabük/ Turkey.
- Ozan, Meral (2017). “Anlatı Geleneğinde Farklı bir Üslup Oğuz Tansel Masalı Al’lı ile Fırfırı”, Uluslararası Türk Masal Dünyası ve Doğumunun 100. Yılında Oğuz Tansel Sempozyumu Bildiriler Kitabı, s. 317-328. AÜ Yayınları 549 ÇOGEM Araştırma ve İnceleme Dizisi: 5. Ankara: AÜ Basımevi
- Ozan, Meral (2018). *Ocaktan Gelen Haber. 1887 ve 1889 Tarihli Ignác Kúnos Derlemesi Török népmesék*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Oxford Wordpower Dictionary (2012). “Unisex”. Ed. Sema Kan. Oxford: Oxford University Press.

- Ögel, Bahaeddin (1978). *Türk Kültür Tarihine Giriş*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ögel, Bahaeddin (1991). *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ögel, Bahaeddin (1995). *Türk Mitolojisi*. Cilt 2. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ögel, Bahaeddin (1997). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. Cilt 1. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Önal, Mehmet Naci (2011). *Muğla Masalları (Araştırma-İnceleme)*. Muğla: Muğla Üniversitesi Yayınları.
- Özdemir, Ahmet (2013). *Türkçede Deyimler*. İstanbul: Bs Yayın.
- Özdemir, Melda (2016). “*Gerede İlçesinde Deri Kemer Yapımı*”. Turkish Studies International Periodical for the Languages Literature and History of Turkic or Turkic. 11-8: 271-292.
- Özön, Mustafa Nihat (1988). *Küçük Osmanlıca-Türkçe Sözlük*. İstanbul: İnkılâp Basımevi.
- Öztoprak, Nihat (2010). “*Divan Şiirinde Giyim Kuşam Üzerine Bir Deneme*”. Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi. S. 103-154.
- Parlatır, İsmail (2011). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınevi.
- Polater, Kadir (2007). “*Kur'an ve Kitâbı Mukaddes'e Göre Yûsuf Kıssası*”. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi. 3: 9-50.
- Propp, Vladimir (1998). *Folklor Teori ve Tarih*. Çev. Necdet Hasgöl – Tolga Tanyel. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Redhouse, James W. (2016). *Müntahabât-ı Lüğât-i Osmâniyye*. Haz. Recep Toparlı-Betül Eyövgö Yılmaz-Yaşar Yılmaz. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sakaoğlu, Saim (1999). *Masal Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sakaoğlu, Saim (2002). *Gümüşhane ve Bayburt Masalları*. 2. Basım. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sakaoğlu, Saim (2012). *Masal Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Salman, Fikri (2010). “*Göktürk Dönemi Kıyafetleri*”. Sanat dergisi. 9: 12-34.
- Sami, Şemseddin (1995). *Kâmus-i Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Seyidoğlu, Bilge (1985). *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. Cilt 6. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Şehriyar, Gumru (2018). “*Ignác Kúnos'un Anadolu Halk Edebiyatına ve Dil Bilimine Katkıları*”. Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları dergisi (Türklad). Cilt 2. S. 151-156.
- Şimşek, Esmâ (1990). *Yukarıçukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması*. Cilt 1. Doktora Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi.
- Şimşek, Esmâ (2017). “*Türk Masallarının Milli Tipi: Keloğlan*”. Akra Kültür Sanat ve Edebiyat dergisi. 11: 41-57.
- Tietze, Andreas (2009). *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*. İstanbul: Simurg Kitapçılık.
- Tulum, Mertol (2011). *Meninski'nin Thesaurus'u ve XVII. Yüzyıl İstanbul Türkçesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Turan, Şerafettin (2014). *Türk Kültür Tarihi-Türk Kültüründen Türkiye Kültürüne ve Evrenselliğe*. 7. Basım. İstanbul: Bilgi Yayınları.

Ülkütaşır, Mehmet Şakir (1957). “*Eski Devilerde Türk Kadın Giyimleri Süsleri*”. Türk Yurdu. 267: 771-772.

Çevrimiçi Kaynaklar:

Güncel Türkçe Sözlük (TDK). “*Kıyafet*”. <https://sozluk.gov.tr/>, 15 Nisan 2020’de erişildi.

Güncel Türkçe Sözlük (TDK). “*Masal*”. https://sozluk.gov.tr, 15 Nisan 2020’de erişildi.

Güncel Türkçe Sözlük (TDK). “*Ruba*”. <https://sozluk.gov.tr/>, 19 Nisan 2020’de erişildi.

Güncel Türkçe Sözlük (TDK). “*Etek Öpmek*”. <https://sozluk.gov.tr/>, 13 Kasım 2020’de erişildi.

Kubbealtı Lugati: “*Kıyafet*”. <http://lugatim.com/s/KIY%C3%82FET>, 15 Nisan 2020’de erişildi.

Türkiye Türkçesi Ağzları Sözlüğü (Derleme Sözlüğü). “*Kıyafet*”. <https://sozluk.gov.tr/>, 15 Nisan 2020’de erişildi.

Türkiye Türkçesi Ağzları Sözlüğü (Derleme Sözlüğü). “*Urba*”. <https://sozluk.gov.tr/>, 19 Nisan 2020’de erişildi.

EKLER

EK 1:

İşlev	Kıyafetler
Defin Giysisi	Kefen
Engelleme	Kılıç
Gizleme	Gömlek, nikap, örtü
Günlük Giysi	Ruba/urba, esvap, ferace, gömlek, çamaşır, peştamal, yemeni, nalın, pabuç, kundura, hırka, çarşaf, yaşmak, tespih, şal, çanta
Hediye	Ruba/urba, nalın, bıçak, taç, bilezik, kemer
İşaret Bırakma	Hançer, yüzük, küpe
Kandırma	Bıçak
Kesme	Hançer, balta
Kimlik Değişikliği	Esvap, ferace, tulum, kürk, çakşır, işkembe, duvak, fes, kalpak
Kimlik Göstergesi	Ruba/urba, cübbe, kap, fes, nikap, sarık, çarık, nalın, mehmuz, külah, kavuk, kılıç, hançer, değnek, bıçak, çevre, tespih, asa, yüzük, bilezik, küpe, kemer
Kimlik İspatı	Gömlek
Kimlik Tespiti	Tespih
Korkutma	Kılıç, hançer, bıçak
Koruyucu Giysi	Ruba/urba, esvap, peştamal, fistan, örtü, yemeni, yüzlük, çarık, hırka, ayakkabı, değnek, asa, kuşak, yüzük
Saldırma Aracı	Kılıç, hançer
Savunma Aracı	Kılıç, hançer, bıçak
Sihirli Vasıta	Külah
Statü Göstergesi	Etek, taç
Süslenme	Ruba/urba, kürk, yüzük, bilezik
Taşıma	Ruba/urba, cep, peştamal, bel, kın, tulum, kemer, etek
Temizleme	Çevre, mendil
Yardımcı Eşya	Değnek
Zarar verme	Değnek, kama