

# İNTERNET FOLKLORU BAĞLAMINDA PARODİK KAHRAMAN ALGISI: SOSYAL PROTESTO VE “YETİŞKİNLİĞE KÜLTÜREL GEÇİŞ”\*

## Perception of Parodic Hero In the Context of Internet Folklore: Social Protest and “Cultural Passage Into Adulthood”

Doç. Dr. Hikmet GULİYEV\*\*

### ÖZ

İlk zamanlarda insanların bilgi edindiği, iletişim kurduğu ve eğlendiği internet, günlük iletişim aracına dönüşerek katılımcı sosyal medya platformlarının ortaya çıkmasıyla birlikte, sıradan kaygılar dahil olmak üzere çok çeşitli konularda görüşmelerin yer aldığı, karşılıklı paylaşım, kültürel alışveriş, kısacası gerçek, fiziksel yaşamın bir alternatifi haline gelmiştir. İnternetin sıradan iletişim aracına dönüşmesi, insanlığın sözlü ve yazılı aşamalarda edindiği kültürel deneyimin bir taraftan dijitalleşmesine, diğer taraftan bireylerin ve toplumların dijital dünyaya göçü ile beraber – önce sanal ortamın, ardından ise sanal sosyokültürel ortamın oluşumuna, yeni gelenek ve göreneklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Geleneksel üretim, icra ve aktarım ortamından farklı yapı, işlev ve hiyerarşi üzerine kurulan sanal sosyal ortamda üretilen ürünler, folklorik bilgi ve davranışsal edinimler de farklı özelliğe sahiptir. Bu koşullar eşliğinde, geleneksel kültürel bellekte derin izler bırakan birçok tema, imge, olay örgüsü ve motif sanal sosyal ortamda yeniden ele alınmaya, değerlendirilmeye, desteklenmeye veya inkâr edilmeye başlanmıştır. Bir taraftan internetin kullanıcılar için sağladığı anonimlik fırsatı ile kamusal sansür ve kontrolün ortadan kalkması, kişisel yorum ve bireyselliğe imkân tanınması ile bilginin kaynağı ve değerinin değişmesi, diğer taraftan ise sosyal medya kullanıcılarının ağırlıklı olarak ergenlik dönemindeki bireylerden ve gençlerden oluşması sanal sosyokültürel ortamın doğasını belirlemiştir. Böylece sosyoteknolojik imkân ve fırsatlar, sosyokültürel şart ve koşullar gereğince oluşan sanal sosyal ortam geleneğin inkârı, geleneğe alternatifler yaratma ve gelenekten kaçınmayı, kısacası toplumsal kurumlara başkaldırını içeren sosyal protesto işlevinin öncü bir eğilime dönüşmesine yol açmıştır. Aynı zamanda sanal sosyal ortamdaki sosyal protesto geleneklerin, stereotip yargı ve davranışların parodisi, komik ve ironik bakış açısını da içermektedir. Geleneksel kahraman algısının parodiye dönüşümünün sosyal protesto ve yetişkinliğe kültürel geçişle ilişkisi üzerine tezi tartışmayı amaç edinen bu çalışmada geleneksel anlatı kahramanı olarak Koroğlu seçilmiş ve bu konuyla bağlantılı olarak son zamanlarda Azerbaycan dilli sanal sosyal ortamda ortaya çıkan folklorik bilgi internet folkloru bağlamında analiz edilmiştir. Koroğlu örneğinde geleneksel kahraman kalıbının parodiye dönüşümü, kahramanlığın mizahi üslupta, komik ve ironik biçimde değerlendirilmesi folklorun sosyal protesto işlevi bağlamında incelenmiştir. Aynı zamanda geleneksel icra ve aktarım ortamında Koroğlu'nun kahramanlığı ve yiğitliği yanı sıra, komik ve mizahi özellikleri üzerine üretilmiş geleneksel içerikler de araştırmaya dahil edilmiş ve sanal sosyokültürel ortamdakilerle karşılaştırılmıştır. Çalışmada Koroğlu'na bağlı olarak sanal sosyal ortamda ortaya çıkan komik görseller, “baba şakası” söylemi kahramanın kökeni ve oluşumuna ilişkin psikoanalitik yaklaşımın teorik verileri, “yetişkinliğe kültürel geçiş”, gençlik “idioculture”sı, Oidipus kompleksi bağlamında baba-oğul çatışması, “sosyal çevre ve koşullar”, metinlerarası ve medyalararası anlamlar bağlamında incelenmiş; geleneksel kahraman kalıbının parodik kahraman algısına dönüşümünün sosyopsikolojik, sosyokültürel ve felsefi-ideolojik boyutları açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Yapılan analiz ve değerlendirmeler sonucunda geleneksel kahraman algısının Koroğlu örneğinde sanal sosyokültürel ortamda içeriksel bağlamda değişikliğe uğradığı, esasen gençler ve yetişkinlerden oluşan sosyal gruplarca mizahi biçimde ele alındığı, parodiye dönüştüğü belirlenmiştir. Aynı zamanda İnternet folkloru bağlamında geleneksel kahraman algısının parodiye dönüşümünün folklorun sosyal protesto işlevi ile ilintili olduğu, yetişkinliğe kültürel geçiş sembolize ettiği kanısına varılmıştır. Makalede Koroğlu ve “baba şakası” söylemi ile ilgili yer verilen folklorik bilgi ve görseller sanal sosyal ortamda alan araştırması yapılmakla, özellikle Facebook'ta ve Twitter'de konu etiketlerinden faydalanılmakla derlenmiştir. Derleme zamanı Koroğlu ve “baba şakası” söylemi ile ilgili üretilen folklorik bilginin hangi sosyal gruplarda (yaş, cinsiyet vb.) paylaşıldığı ve kimler tarafından rağbet gördüğü, geleneksel anlatı ve söylemlerin içerik ve yapı özelliklerinin nasıl bir değişikliğe uğradığı göz önünde bulundurulmuştur.

### Anahtar Kelimeler

Koroğlu, internet folkloru, parodi, protesto.

\* Geliş tarihi: 28 Aralık 2021 - Kabul tarihi: 15 Şubat 2022

Guliyev, Hikmet. “İnternet Folkloru Bağlamında Parodik Kahraman Algısı: Sosyal Protesto ve Yetişkinliğe Kültürel Geçiş” *Millî Folklor* 136 (Kış 2022): 109-125

\*\* Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü, Bakü/Azerbaycan, quliyevh@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-9166-5627.

### ABSTRACT

The internet, where people got information, communicated and entertained in the beginning, turned into a means of daily communication with the emergence of participatory social media platforms, mutual sharing, cultural exchange, in short, an alternative to real, physical life, where discussions take place on a wide variety of topics, including ordinary concerns. The transformation of the internet into an ordinary communication tool has led to the digitalization of the cultural experience of humanity in the oral and written stages, on the one hand, the migration of individuals and societies to the digital world, on the other hand, the formation of the virtual environment, then the virtual socio-cultural environment and the emergence of new traditions and customs. The products produced in accordance with the virtual social environment, which is based on a structure, function and hierarchy different from the traditional production, execution and transfer environment, folkloric knowledge and behavioral acquisitions have also different peculiarities. As a result of these conditions, many themes, images, plots and motifs that have left deep traces in traditional cultural memory have been re-examined, evaluated, supported or denied in a virtual social environment. On the one hand, the anonymity that the internet provides to the users with the disappearance of the public with the opportunity to censorship and control, changing the source and value of information by allowing personal interpretation and individuality, on the other hand, the fact that social media users are mainly composed of individuals and young people in adolescence has determined the nature of the virtual socio-cultural environment. However, socio-technological possibilities and opportunities, denial of tradition in a virtual social environment formed in accordance with socio-cultural conditions and terms have led to the transformation of the social protest function, which includes creating alternatives to tradition and avoiding tradition, in short, it has led to the transformation of the social protest function, which includes rebellion against social institutions, into a leading trend. At the same time, social protest in a virtual social environment is a parody of traditions, stereotypical judgments, behavior and also includes a funny and ironic point of view. In this study which aims to discuss the thesis on the relationship between the transformation of the traditional hero perception into parody with social protest and the cultural passage into adulthood, Koroglu was selected as the traditional narrative hero and in connection with this image the folkloric information that recently appeared in the virtual social environment of Azerbaijani language has been analyzed in the context of internet folklore. In the example of the image of Koroglu the transformation of the traditional hero pattern into a parody, the evaluation of heroism in a humorous style, funny and ironic form is studied in the context of the social protest function of folklore. At the same time Koroglu's heroism in the traditional performance and transmission environment, as well as on the funny and humorous features, were included in the research and compared in the virtual socio-cultural environment. In the study comic images and "father's joke" discourse emerging in the virtual social environment, depending on the image of Koroglu, theoretical data of the psychoanalytic approach regarding the origin and creation of the hero, "cultural passage into adulthood", youth "idioculture", father-son conflict in the context of the Oedipus complex, "social environment and conditions" have been examined in the context of inter-textual and inter-media meanings the socio-psychological, socio-cultural and philosophical-ideological aspects of the transformation of the traditional hero pattern into a parodic hero perception have been tried to clarify. In the article the folkloric information and images about Koroglu and the telling "father's joke" were compiled through a field research in the virtual social environment, especially using subject tags on Facebook and Twitter. At the time of compilation, in which social groups (age, gender, etc.) the folkloric information produced about Koroglu and the telling "father's joke" was shared and liked, the change of content and structure features of traditional narratives and telling were taken into account.

#### Keywords

Koroglu, Internet folklore, parody, protest.

### Giriş

Folklor, yalnızca sosyokültürel norm ve ideolojileri desteklemenin ve yaymanın aracı değil, aynı zamanda onlara karşı toplumsal protestoyu içeren kültürel bir olaydır. Dinamik sosyal koşullar ve güncel durumlar bağlamında folklor, Alan Dundes'in sözleriyle ifade edilirse, "*sosyal olarak onaylanmış çıkış*" ("socially sanctioned "outlet") (Dundes 2005: 359) işlevini yerine getirir. Bu anlamda folklor – halk bilgisi, farklı sosyal grupların dünya görüşünün, psikolojik istek ve ihtiyaçlarının, stereotip düşünce ve davranışlarının, günlük kaygı ve ilişkilerinin ifade edilmesi için en esnek, özlü ve uygun reaksiyon modelidir. Çünkü folklor, tarihi sosyal koşullar bağlamında ortaya çıkan kültürel bellek ve geleneğe dayalı olarak aynı zamanda güncel kaygılara ve sorunlara yönelik tutumu da ifade etmektedir. Bu ifade şeklinde Metin Ekici'nin

deyimiyle “*geleneğin güncellenmesi*” (Ekici 2008: 33) bağlamında geleneksel imge, olay örgüsü ve motiflere de gönderme yapılmaktadır. Fakat Öcal Oğuz’un belirttiği gibi “*her anlatı kendi ortamında anlamlı ve değerli*” (Oğuz 2013: 93) olduğu için ister Dede Korkut, ister Köroğlu, isterse de Nasreddin Hoca ile ilgili üretilen her anlatı onu ortaya çıkaran sosyal şart ve koşullara özgü anlam kazanmıştır. M.E.Bars’a (2020: 136) göre anlatıların bağlamsal yapılarının değişmesi, yeni bağlamların yeni ihtiyaç ve işlevler meydana getirmesi sonucunda *anlatı kahramanları yeni anlamlarla donatılmıştır*. “... *Anlamların medyalararasılığında üretildiği*” (Erlil&Rigney 2009: 5; Gülüm 2020: 1397) dikkate alınırsa gelenekte derin izler bırakan ve geniş bir popülerlik kazanan imgelerin, bunlarla bağlantılı olay, işaret ve sembollerin modern gerçekliğin koşulları çerçevesinde yeniden hatırlanması süreci kültürel belleğin medyada yeniden vücut buluşu, toplumsal hayatta geleneksel imgelerin yeniden doğuşu olarak düşünülebilir.

Ancak geleneksel anlatı kahramanlarının özellikle Dede Korkut, Nasreddin Hoca ve Köroğlu’nun internet ortamında yeniden yaratılan imgeleri, folklorun geleneksel üretim, icra ve aktarım ortamında gelişmediğinden dolayı sanal sosyal ortam şartlarına özgü kahraman algısı oluşmaktadır. Bunda “*bireylerin kendi düşünce ve algılayış tarzına bağlı olarak içerik üretip sanal ortamda geniş kitlelerle paylaşabilmesi*”nin (Abalı 2018: 2430) de etkisi bulunmaktadır. Aynı zamanda *iletişim teknolojilerinin bireysel ve kişisel yorumlara imkan tanınması* (bkz. Howard 2008: 192-218; Howard 2009: 403-429) da özgün kahraman algısının oluşumunda etkili olmuştur.

Sosyal medya kullanıcılarının çoğunluğunun ergenlerden ve gençlerden oluşması<sup>1</sup>, *yetişkinliğe kültürel geçiş* (Bronner 2009: 31) psikolojisini ve geleneksel, normatif ve stereotip olanlara karşı toplumsal protestoyu gündeme getirmektedir. Bu durum sosyal kontrolün baskısından boğulma riski yaşayan bireyin bu kontrolden kaçınması için güvenli bir yol (Karabaş 1990: 303) araması ve *idiokültürel* düzeyde (Fine 1979: 734) yeni akım ve eğilimlerin, alternatif görüş ve yaklaşımların, anti-stereotip konumun ortaya çıkmasına teşvik eder. Özdemir’in (2009: 76) de belirttiği gibi, “*yeni kültür bağlamları, yeni sistemleri, araçları, ürün ve hizmetlerle aktörleri de beraberinde getirmiştir*”. Aynı zamanda erilliği baskın bir iletişim sistemi olan internetin cinsellik temelli argo yoğunluğu ile ayıp perdesini aralamakta (Özdemir 2012: 420) olduğu tespiti dikkate alınırsa Köroğlu imajı ve “ata zarafatı”<sup>2</sup> (“baba şakası”) üzerine yapılan komik ve ironik söylemde kaba ve küfürlü sözlerin ortaya çıkma nedeni anlaşılmış olur. Böylece sanal sosyal iletişim platformlarının yaygınlaşması, internet folklorunun gelişmesi bağlamında *bilgi aktarım ortamının, yeni bilgi aktarıcısı kimliklerin, yeni nesil icracıların* (Duman 2019: 977) ortaya çıkışı aynı zamanda üretilen folklorik bilginin şekil-yapı, içerik-konu ve işlevsel bağlamını değiştirmiş, sanal sosyal şart ve koşullara özgün anlamların üretilmesine imkân tanımıştır. Belirtilen teorik bakışlar temelinde Azerbaycandilli sanal sosyal ortamda Köroğlu ile ilgili ortaya çıkan komik ve ironik folklorik bilgiler incelenirse internet folkloru bağlamında parodik kahraman algısının, sosyal protesto işlevinin ve yetişkinliğe kültürel geçit kavramının halkbilimsel yorumu açısından bazı sonuçların elde edilmesi ihtimal dahilindedir.

İnternet folkloru bağlamında geleneksel kahraman kalıbının parodiye dönüşümünde sosyal protesto işlevinin rolünün ele alınması, Köroğlu ve “baba şakası” ile ilgili sanal sosyal ortamda üretilen folklorik bilginin sosyokültürel ve sosyopsikolojik alt yapısının tartışılması doğrultusunda çevrimiçi alan araştırması yapılmış, teorik ve pratik boyutları henüz yeterince oluşturulmamış olan dijital derleme yöntemiyle<sup>3</sup> veriler taranmıştır. Araştırmada yer verilen metinler, yazılı görseller Facebook’ta ve Twitter’de Azerbaycanca “ata zarafatı”, “koroğlu” etiketlerinden

aydalanılmakla derlenmiştir. Derleme zamanı Köroğlu ve “baba şakası” söylemi ile ilgili üretilen folklorik bilginin hangi sosyal gruplarda (yaş, cinsiyet vb.) paylaşıldığı ve kimler tarafından rağbet gördüğü, geleneksel anlatı ve söylemlerin içerik ve yapı özelliklerinin nasıl bir değişikliğe uğradığı göz önünde bulundurulmuştur.

### 1. Sosyal Protesto ve Parodiye Dönüştürmenin Sosyokültürel ve Sosyopsikolojik Bağlamı

Alan Dundes, folklorun modern dünyada işlevselliğini sağlamada en önemli etkenlerinden birinin *sosyal protesto* olduğuna dikkat çeker (Dundes 1980: 34). Kuşkusuz sosyal ağlar, forumlar ve dijital iletişim teknolojileri aracılı platformlarda ortaya çıkan folklorik süreçlerde gözlemlenen sosyal protestonun sosyo-psikolojik, sosyo-kültürel temelleri, nedenleri, bağlamı ve felsefi-ideolojik boyutları vardır.

Folklorun ve mizahın *protesto* işlevine değinen Ahmet Keskin konuyu W. Bascom’un “*folklorun dört işlevi*” (Bascom 1954: 333-349), İlhan Başgöz’ün “*folklorun beşinci işlevi*” (Başgöz 1996: 1-4; Başgöz 1986: 181-191) ve Özkul Çobanoğlu’nun (2016: 282) görüşleri açısından ele alarak folklorun işlevleri içinde protesto işlevinin henüz yeteri kadar ele alınmadığı ve bu işlevin de çeşitli yönlerinin berraklaştırma aracı olarak mizah zemininde (Keskin 2020: 508) değerlendirmenin doğru olduğu kanısına varmaktadır. Böylece Keskin, mizahın *karşı duruş* ve *eleştirel bağlamının* protesto işlevi ile ilişkisi üzerine yapılan çalışmaları (bkz. Keskin 2020: 508-509) göz önünde bulundurarak 21. yüzyılda sosyal ve toplumsal hayatı derinden etkileyen bir salgın karşısında ortaya konulmuş şiirleri protesto açısından ele almıştır.

Russel Frank netlore’u karakterize ederken parodileştirmeye vurgu yapar ve onu “medya gibi iletişimin “yetkili” kanallarına paralel giden, genelde onları parodileştiren, onlarla dalga geçen ve onlar üzerine yorumlar yapan iletişimli bir yer altı dünyasında yayılan yıkıcı bir oyun çeşidi” (akt. Nalcıoğlu 2020: 193; Frank 2011: 9) olarak nitelendirir. Yazarın netlore’u yorumlarken dikkat ettiği ana özellikler parodi, alay, yeraltı iletişim dünyasında dolaşım ve yıkımdır. Parodi, alay ve yıkım gibi göstergelerin farklı toplumsal protesto biçimleri olduğu buradan açıkça anlaşılmaktadır. Yazarın netlore bağlamında vurgu yaptığı bu özellikleri internet ortamında ortaya çıkan folklor süreçlerinin en belirgin akımı olarak değerlendirebiliriz. Çünkü internet folkloru doğası itibariyle geleneksel olanların yeniden ele alınması, stereotiplerin inkârı, alternatif bakış açılarının ve dünya görüşlerinin ifade edilmesiyle karakterize edilir. Harika Zöhre Eryılmaz’ın da vurguladığı gibi “*sanal folkloru yaratan yapı, halkbilimi ürünlerinin doğrudan ve yorumsuz bir biçimde sanala aktarılmasının aksine, kendi oluşum sürecinde meydana gelen değişim ve bu değişimin oluşturduğu kültürdür*” (Eryılmaz 2020: 110).

Öncelikle internet ortamının özellikle sosyal ağların esasen ergenlik dönemindeki bireylerden ve gençlerden oluşması bu ortamın ideolojik ve idiokültürel temellerinde gençlik idiokültürünün baskın olduğunu göstermektedir. Şüphesiz, sanal sosyal ortam her yaşta olan bireylerden ve gruplardan oluşmaktadır. İnternet “okumayı bilmeyen çocuklar dahil olmak üzere tüm yaş grupları tarafından benimsen”mektedir (Bronner 2018: 55). Bununla birlikte, folklor geleneksel veya sanal ortamda yaratılmasına, icra edilmesi veya yaygınlaştırılmasına bakılmaksızın, “...hem yetişkinlerin hem de çocukların yaşamlarındaki önemli sorunları çözenin bir yolu” olmakla “...bireyin yaşam döngüsündeki (örneğin doğum, ergenlik, evlilik, ölüm) ve toplumun takvim döngüsündeki kritik noktalar (örneğin ekim, hasat vb.) etrafında kümelenebilir” (Dundes 2007a: 64). Bu açıdan bakıldığında, hem yetişkinlerin hem de ergenlerin ve çocukların sanal sosyal ortama katılımından bağımsız olarak, kültürel yaratıcılığa

bireysel ve toplumsal hayatın önemli noktaları ve aşamalarının - çocukluk, ergenlik, yetişkinlik, yaşlılık vb. yansıdığı görülmektedir. Ancak, bireyin yaşamındaki bu aşamaların sadece artzamanlı yaşam aşamaları olmadığı, psikolojik tutum, ilgi ve stratejilerin etkileriyle kendini gösterdiği de dikkate alınmalıdır. Kısacası, internette her yaşta kullanıcı veya katılımcının olmasına rağmen çocukluk ve ergenliğin psikolojik konumundan yaratılan gerçekler hakimdir. Daha ziyade, sanal sosyo-kültürel ortamda meydana gelen folklorik olgularda sosyal protesto biçiminde ortaya çıkan parodi ve geleneği inkâr süreçlerinin psikolojik alt yapısında çocukluk ve ergenlik davranışlarını aramak daha doğru olacaktır.

S. Freud mitolojik kahramanla ilgili olay örgülerinde “çocukluk ve ilk gençlik yaşamına” vurgu yapıldığının altını çizer (Freud 2015: 35). Geza Roheim ise halk hikâyelerinin kökenlerinin başka bir yerde değil, yalnızca çocukluk döneminde bulunacağı üzerine vurgu yapar (Dundes 1992: XII). Simon J. Bronner'in gençlerin internete olan büyük merak ve ilgisini “*yetişkinliğe kültürel geçişin*” tezahürü olarak tanımlaması tesadüfi değildir: “bu onların ev dışına taşınmalarına, fiziksel devinim kazanmalarına ve genellikle yetişkinliğe kültürel geçişleriyle bağlantılandırılan sosyal ilişkilerine olanak sağlar” (Bronner 2018: 55). Evden uzaklaşmanın, anne ve baba etkisinden kurtulmayı, ergenleşmeyi, aynı zamanda sosyal stereotiplerden kaçınmayı sembolize ettiği göz önünde bulundurulursa, sanal sosyal ortamlarda gelenekle ilişkili ortaya çıkan davranış ve düşüncelerin (geleneğin yenilenmesi, geleneğin parodisi, gelenekten kaçış, geleneğe alternatif oluşturma ve geleneği reddetme) nedenleri anlaşılabilir. Sosyal stereotiplere karşı protesto, geleneklere, çerçeveye ve kısıtlamalara karşı protestonun bir tezahürüdür. Bu bağlamda konuya yaklaşım, internet folklorunun çekirdeğini oluşturan sosyal protestonun psiko-semantiğinin anlaşılmasında kilit rol oynayabilir. Buna Nasreddin Hoca'nın fıkralarını oluşturan sosyo-kültürel ortamın psikolojik doğası hakkında Seyfi Karabaş'ın yaklaşımı eklenirse, Köroğlu'nun internet ortamına özgün imgesine ilişkin folklorik olguların ortaya çıkış nedenleri anlaşılabilir. Karabaş, Nasreddin Hoca fıkralarını “*toplumsal denetimin baskısından boğulma tehlikesi yaşayan birey için güvenli bir yol*” olarak yorumlar (Karabaş 1990: 303). Bu mantıkla yaklaşıldığında, internet folklorunda gözlemlenen kahraman algısının parodiye dönüşümü, geleneğe özgür/serbest tutumu toplumsal protestonun çeşitli biçimleri olmakla toplumsal denetimden ve baskıdan kurtulmanın mekanizması olarak düşünülebilir.

Ayrıca, internetin anonim doğası ve internet folklorunun anonimliği, geleneksel kahraman algısının parodisi için de uygun bir ortam yaratmıştır diyebiliriz. Dolayısıyla internet folklorunu oluşturan katılımcı veya kullanıcılar buradaki anonimlik fırsatından yararlanmakla gelenekten kaçmak, geleneğe alternatif oluşturmak ve geleneği inkâr etmek “geleneği”nin ortaya çıkmasına yol açmışlardır. Fakat sanal ortamda oluşan halk bilgisi her ne kadar gelenekten kaçma veya ona alternatif yaratma eylemi bağlamında vücut bulsa bile, Mustafa Duman'ın da tespit ettiği gibi “*sosyal medya paylaşımında veya bir haber metninde verilmek istenen mesaj, geleneksel biçimle örtüşmesiyle aynı oranda mana kazanır ve gerçek olarak algılanır; çünkü bu kurgusal yapı okuyucu için tanıdiktir*”. Böylece, sanal ortama özgü içerikler “*geleneksel biçim*”e ve “*kurgusal yapı*”ya sahip olmakla “*hızlı bir şekilde anonimleşen ve bir o kadar hızlı şekilde unutilan bilgiler*”den (Duman 2019: 981) oluşmaktadır.

Bu bağlamda Trevor Blank, internetteki “anonimliği ve fikirlerin hızla yayılmasının etkisini” “halk tahkiyesinin dönüşümü için ideal bir kanal” olarak görmektedir (Blank 2007: 9). İnternet'in anonimliğinin kullanıcılar için yarattığı

koşullara dikkat çeken Erol Gülüm'e göre "sosyal baskıdan kaynaklı oto sansürün çeşitli anonim karakterli sanal etkileşim platformlarında devre dışı bırakılıyor olması bu mecralarda bir araya gelen insanların çevrimdışı yaşamlarında daha yaratamayacakları "marjinal" nitelikli folklorik gruplar oluşturabilmesine dahi imkân tanıyabilir" (Gülüm 2020b: 38). Böylece internetin anonim doğası, kullanıcılar için oluşturulan anonim iletişim ve tutum koşulları, bir yandan toplumsal baskıyı ortadan kaldırmayı, "oto sansürden" kaçınmayı, diğer yandan da "halk tahkiyesinin" dönüşümünü sağlar. Sanal alanda, geleneğin kamusal sansür ve kontrolün yanı sıra resmî hukuki sorumluluğun ortadan kalkması öyle bir psikolojik ortam yaratır ki, bu da geleneği inkâr etmek, geleneğe alternatifler yaratmak ve geleneğin parodisine yol açmak için uygun zemini hazırlamaktadır. Bu, diğer özelliklerin yanı sıra, internet folkloru bağlamında kahramanlık algısının parodiye dönüşmesine, parodik kahraman algısının daha baskın hâle gelmesine, geleneksel olanların komik ve ironik planda ele alınmasına işaret etmektedir. Bu nedenle destan çağında geleneksel destan kahramanı ile karşılaşırken internet çağında geleneksel giysisinden sıyrılmış ve yeni kültürel atmosfere adapte olmuş kahramanlarla karşılaşmaktayız.

Aynı zamanda İnternet ortamında ortaya çıkan folklor süreçlerinin oluşumunda özel bir rol oynayan **bireyselliğin**, toplumsal protesto ve parodiye dönüşme açısından da önemi vardır. Metin Ekici bireysel yaratıcılık meselesine vurgu yaparak şunları ifade etmektedir: "gelenek içinde mutlaka bireysel yaratıcılık ve bireysel yaratıcılığın getirdiği bir değişme ve değişimin getirdiği bir gelişme az veya çok var olacaktır" (Ekici 2008: 35). Özellikle, sanal sosyal ağ katılımcılarından oluşan grupların gelenek, geleneksel deyimler, imgeler ve düşüncelerle ilgili durdukları konum ve yarattıkları kültürel yaratıcılık örnekleri - folklorik olgular bir yandan geleneğin parodisi, değiştirilerek yenilenmesi ise, öte yandan, dijital performans bağlamında bireysel yaratıcılığın, bireysel konumun, zevklerin ve seçimlerin, eğilimlere ve modalara verilen tepkilerin somutlaşmış hâlidir.

Öcal Oğuz "kent uzamını, kentsel yaşamı, içeriklerini konuşturarak, somut bir gerçekliğe gönderme yaptığı" (Aktulum 2019: 30) "paldır kültür kentleşme" konseptinde köyden kente, kentten internete doğru yönelen kültürel süreçte yeni kentin, kendi çağdaş kurgusuna ve sosyal yapısına uygun olarak *bireysel rolleri öne çıkaran bir üretim ve tüketim ilişkisi* (Oğuz 2019: 18) geliştirdiği üzerine vurgu yapar. Yazarın internetin, özellikle arama motorlarının hayatımıza girmesi ile yaşlıların bilgi verme ve deneyim paylaşma özelliğine ihtiyaç duyulmamaya başlanması, geleneksel toplanma biçimlerinin yerini sanal ortamda binlerce kişilerden oluşan "klavye meclis"lerinin alması ve "klavyesi olan yazar" (2019: 109-110) durumu doğrultusunda tespitleri, aslında sanal sosyal ortama özgün sosyal ve sosyokültürel süreçlere, aynı zamanda bireyselliğe de işaret eder.

Eryılmaz, "İnternetin kişisel yoruma ve bireyselliğe imkân tanınması sebebiyle - dokunulmaz ve değiştirilemez olduğu düşünülen bir alan olan - "inanç" unsurunda meydana gelen değişim ve dönüşümler"i ele almıştır (Eryılmaz 2020: 110), Gülüm ise "sanal medyanın anlık ve katılımcı doğası geleneksel aktörlerin, kurumların ve teknolojilerin bellek üzerindeki tekellerini kırmaktadır" (Gülüm 2020a: 1403) şeklinde vurgu yapmıştır. Sosyal medyanın ilişkileri demokratikleştirme işlevi üstlendiğini vurgulayan A.T. Erdoğan ve Ö. Yumruksuz "sosyal medya ise diyalojik, parodik ve ironik doğasıyla hiyerarşik, merkezi ve otoriter yapıları yıpratmaktadır" (Erdoğan ve Yumruksuz 2021: 180) şeklinde görüş belirtmektedir.

Böylece, folklorun sosyal olarak onaylanmış çıkış işlevini yerine getirdiği, internetin kullanıcılar için sağladığı anonimlik fırsatı ile kamusal sansür ve kontrolün ortadan kalktığı, sosyal medya kullanıcılarının ağırlıklı olarak ergen ve gençlerden oluştuğu, sanal sosyal ortamların doğası gereği bireyselliğe ve kişiselliğe özgü düşünce ve davranışların dışavurumu için imkân tanıdığı vb. göz önünde bulundurulursa, bu durumda internet folklorundaki sosyal protestonun, bir bütün olarak kültürel yaratıcılığın özünden kaynaklanan psikolojik tepkinin sosyo-kültürel bir tezahür olduğu ve bu süreçte geleneksel olanların komik ve ironik planda ortaya çıktığının nedeni anlaşılabilir.

## 2. Köroğlu İmgesinin Sanal Ortamda Parodiye Dönüşümü: Gelenekselden Güncele İçeriksel Değişimin Folklorik Yansımaları

Son zamanlarda, Azerbaycandilli sanal sosyal ortamda (Facebook ve Twitter'de) Köroğlu ile ilgili çeşitli folklorik olguların ortaya çıktığı görülmektedir. Özellikle ergenlerden ve gençlerden oluşan sosyal gruplarda Köroğlu ile ilgili mizahi üslupta, komik ve ironik durumları ele alan çeşitli fıkra ve şakalar paylaşılmaktadır. Bu folklorik olguların genel analizi, olağanüstü güç ve yeteneklere sahip bir kahramanlık ve yiğitlik sembolü olarak bilinen Köroğlu imajının sosyal ağ katılımcıları için güllünç ve şaka konusu hâline geldiğini göstermektedir. Daha sonra detaylı olarak inceleyeceğimiz bu örneklerde Köroğlu ismi kelimenin tam anlamıyla “*kör kişinin oğlu*” olarak yorumlanmakta, Köroğlu ile delileri arasındaki ilişki alay konusu edilmekte, inanca dayanan ve kutsanan delilik ve yiğitlik kavramı geleneksel doğasından uzaklaşmaktadır. Köroğlu imgesinin bu şekilde dönüşümünü kahramanlığın parodik algılanışı olarak yorumlayabiliriz. Ancak gençlik idiokültürel platformu üzerinden Köroğlu imgesinin mizahi üslupta, parodik biçimde algılanışının onu yaratanlar, paylaşanlar için psikolojik ve sosyopsikolojik nedenleri vardır. Bu açıdan değerlendirildiğinde internet ortamında özel olarak Köroğlu'na, genel olarak, kahramanlığa ve geleneksel olanlara karşı böyle tutumun ve konumun analizi büyük önem arz etmektedir.

Korkmaz Guliyev, Köroğlu karakterinin sosyal ağlarda fıkra ve alay konusuna dönüşmesi bağlamında ortaya çıkan folklorik örnekler hakkında şunları belirtir: “*Biz son zamanlarda Köroğlu'nu kahramanlık statüsünden mahrum ederek, en hafif tabirle “basitleştirmeye” çalışıyoruz. Ben şahsen bunu ulusal olgunluğun göstergelerinden biri olarak görüyorum: gerçek değerler yüceltilerek ve putlaştırılarak değil, güllüş ve şakaların hedefi haline getirilerek ve kendine mahrem yapılmakla yaratılır*” (Guliyev, 2017). Aslında “*topluluklar, kültürel bellek sermayelerini oluşturan kanonik imgelerden türettikleri kültürel temsillerin aynasından kendilerini tanır, tanımlar ve tanıtır*” (Gülüm 2021: 218).

Guliyev'in bahsettiği bu fikirler, aslında Köroğlu imgesi üzerinden kahramanın parodisinin arkasında dayanan özel bir noktayı gündeme getirir. Öyle ki, tarihsel bellekte ve gelenekte bilinen imgelerin mizahi bir planda aktüelleştirilmesi, onun hakkında parodiksiz yorumların yapılması, yazara göre, ulusal olgunluğun, mahremiyetin ifadesidir. Öyleyse, Köroğlu'na etnik ulusal düzeyde sahiplenilmesinin geleneksel biçimde örneği destan kodundaki “Köroğlu” destanı ise, bu imaja karşı yeni gelenek ve göreneklerin ortaya çıktığı, gençlik idiokültürünün hakim olduğu sanal sosyo-kültürel ortamda tutumumuzun şekli, mizahi biçimde, komik ve ironik planda yaratılmış folklorik olgulardır. Birkaç örneğe bakalım:

**Bir gün Koroğlu dəlilərini yanına  
yığıb deyir ki, mənə birdə Koroğlu  
deməyin, ümumiyyətlə ata  
zarafatını kruqdan yığışdırın**



URL-1

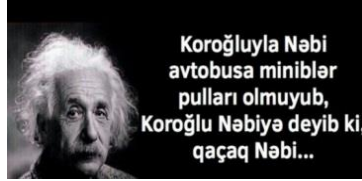
Diğər varyant:

Birdəfə koroğlu yığır dəliləri başına deyir bu günən  
sora mənə koroğlu deməyin ümumiyyətlə ata zarafatın  
kruqdan yığışdırın

10:08 PM · 31 may 2015 r. · Twitter for Android

42 ретвиты 100 комментариев

URL-2



URL-3

Görüldüğü üzere, destan geleneğinden kahraman olarak bilinen, geleneksel söylemde mitolojik kahraman özellikleriyle (semavi kökenli kılıç, deli narası, Kır ata sahip olma, bir oturuşta bir koyunu yeme vb.) karakterize edilen Koroğlu imajı, İnternet ortamında farklı bağlamda yorumlanmıştır.

İnternet ortamından derlediğimiz bu örneklerden ilkinde (URL-1) geleneksel olarak Koroğlu ile ilgili kültürel bellekten belli olan “kör kişinin oğlu” deyimine alıntı yapılmakta ve Koroğlu'nun kendi dilinden bu ifadeye itiraz edilmektedir. Komik planda çelişki, kelimenin (“Koroğlu” adı) temelanlamda kullanılması ve üzerinde kelime oyunu yapılmakla oluşturulmuştur. Küçük biçimsel farklılıklarla diğər varyantta (URL-2) Koroğlu'nun delilerinden “baba şakasını” “krugdan”<sup>4</sup>, ortamdan çıkarmalarını istediği ifade edilmiştir.

Folklorik olgunun ilginç tarafı, Koroğlu'nun günümüz kuşağı açısından değerlendirilmesi ve imgenin kendi dilinden kendi adına olan ironisidir. Koroğlu imgesinin sanal sosyo-kültürel anlamlar bağlamında etiyojisini sunan “baba şakasını” söylemi aşılda mitolojik kökenli “Koroğlu” kavramının “kör” ve “oğlu” parçalarına ayrılarak yeniden yorumlanması ve yerel anlam kazandırılmasıdır. Geleneksel söylemden Koroğluluğa ironi olarak bilinen, “Birçoğu bana da Koroğlu desinler diye babasının gözlerini çıkardı, ama ona kör kişinin oğlu dediler” (Memmedov 2007: 15) deyimi sanal sosyo-kültürel ortamda ortaya çıkan yukarıdaki örneklerin de esin kaynağı olmakla kültürel belleğin dönüşümüdür. Koroğlu ile “kör kişinin oğlu” ifadeleri arasındaki gelenekten kaynaklanan bu çelişki kahramanın (ve kahramanlığın) ironisi ve paradisi üzerine kuruludur. Geleneksel söylemde Koroğlu'nun kahramanlıkla düzenbazlık, ciddiyetle komikliğin sınırında anlamlandırılan bir imaj olarak kendini gösterdiğini belirtmek gerekir. K.V. Nerimanoğlu, “Yiğitlik ondur, dokuzu kaçmak, diğeri göze görünmemek” deyimi üzerine yorum yaparken kültürel kahraman olan Koroğlu'nun bir başka özelliğine de dikkati çeker: “Koroğlu ile ilgili ifadeyi, hilekar



işlevi ve dönergelik (dönüşüm) kabiliyeti ile ilişkilendirmek daha doğru görünmektedir” (Veliyev 1986: 162).

Bu noktadan hareketle, geleneksel bellekte varolan Köroğlu imgesinin sanal sosyo-kültürel ortamda harfiyen kabul edilerek ironi öznesi ve nesnesine dönüşmesi, bu kavramın ait olduğu toplumsal bağlamdan çıkarılarak yeni sosyal koşullar çerçevesinde yorumlanması diyebiliriz. Ö. Oğuz’un Dan Ben Amos’un şartlar ve sosyal çevre açısından folklorun tanımıyla (Ben-Amos 1997: 74) ilgili bakışını “her anlatı kendi ortamında anlamlı ve değerlidir” (Oğuz 2013: 93) formülü şeklinde uygularsak, sanal sosyal ortamda meydana gelen “baba şakası” paradigmasının aslında, yeni anlamların ve geleneklerin ortaya çıktığı sosyal ağlarda “anlamlı” ve “değerli” olduğunu iddia edebiliriz. Aynı zamanda “her çağ kendi kahramanlarını yaratmaktadır” (Koç 2020: 75) bakışını her sosyal grup, her ortam, şartlar ve koşullar kendi kahramanlarını doğururlar şeklinde değiştirir veya genişletirsek, Köroğlu’yla ilgili sanal sosyal ortamda parodik anlamda oluşturulan folklorik olguların oluşum ve gelişim süreçlerini, onları harekte geçiren temel kültürel dinamikleri, cari eğilim ve stratejik eğilimleri anlayabiliriz. Dolayısıyla, Köroğlu’na ve “baba şakası”na dayanan bu tür internet folkloru verileri, kahramana, kahramanlığa, Köroğluluğa ironik tutumun, geleneğin inkârı, gelenekten kaçma ve geleneğe alternatif yaratma eylemlerinden kaynaklanan toplumsal protestonun folklorik vücut buluşudur.

Diğer bir örnekte (URL-3), Köroğlu ile birlikte Azerbaycan kaçakçılık folklorundan bilinen başka bir imgeden - Kaçak Nebi’den<sup>5</sup> bahsedilmektedir. Facebook’ta konu etiketlerinden faydalanmakla derlediğimiz bu folklorik örnek, Eynshetynnen inciler (28 Temmuz 2017), Mirt & Dahiler. (3 Ağustos 2017) profillerden yayımlanmıştır.

Tabii ki, bu folklorik olgunun Einstein üzerinden paylaşılması, bu sözlerin onun dilinden söylenmişçesine düşünülmesi tesadüf değildir. Einstein’ın Azerbaycandilli sanal sosyal ortamda ortaya çıkan folklorik imgesi “Bilge kişi arketipinin geleneksel kültürdeki imgesel çizgilerini hatırlatır” (Guliyev 2018: 208). Geleneksel kültürün bilgelik konseptinin yalnızca bilgeliği değil, hilekârlığı ve komikliği de kendinde barındırdığını düşünürsek (bkz. Guliyev 2016: 12), bu bakımdan Einstein’ın parodik yorumlamaya yatkın rolünü anlamış oluruz. Böylece, Köroğlu ve Kaçak Nebi’nin geleneksel kültürel bellekten kaynaklanan kahraman olgusu sanal sosyal ortamda komik biçimde oluşturulurken, aynı ortamda oluşan ve parodik yorumlama açısından sosyal tribüne dönüşmüş Einstein karakterinden yararlanılmıştır. Şöyle ki; Köroğlu, Kaçak Nebi ve Einstein imajını ortaklaştıran asıl mesele, onların parodik kahraman algısı üzerine oluşumu ve mizahi özelliklere dayanmasıdır. Bu görselde (URL-4) vurgu yapılan asıl mesele, ironik plandaki Kaçak Nebi isminin etiyolojisidir. Köroğlu adında olduğu gibi (kör kişinin oğlu) burada da “kaçak” ifadesi “kaçmak” ile ilişkilendirilmiş ve geleneksel bellekteki kaçakçılık kavramının parodisi yapılmıştır. Köroğlu ile Kaçak Nebi’yi bir arada buluşturan bu örnek, parodik yoruma dayalı olarak sanal icra eyleminde ortaya çıkan Kaçak Nebi adının etiyolojisi olarak kabul edilebilir. Bu etiyoloji, sanal sosyokültürel ortamda bu imgelerin yeniden yorumlanması temelinde ortaya çıkmıştır. Kısacası, bu iki imgenin aynı bağlam içinde anımsanması, bir araya getirilmesi, metinlerarasılık (bkz. Aktulum 2013) olmakla “metinleşen bir düşünceye gönderme yapan” “folklorbirim”i örneğidir (Aktulum 2013: 23). Böylece, geleneksel bellekte ve yazılı folklor kaynaklarında bilinen, aynı zamanda yazılı kültürün etkisi ile değişerek uzun süreli yayılım ve canlılık kazanan Köroğlu ve Kaçak Nebi ve onlar hakkındaki metinsel geleneksel söylem, internet ortamına, sanal sosyokültürel platforma

aktarılarak, medyalararası iletişime de örnek olmuştur. “Anlamin medyalararasılığında üretildiğini” (Erlil & Rigney 2009: 5; Gülüm 2020: 1397) dikkate alırsak Dede Korkut, Nasreddin Hoca, Köroğlu, Kaçak Nebi vb. gibi gelenekte derin izler bırakan ve geniş bir popülerlik kazanan imgelerin, bunlarla bağlantılı olay, işaret ve sembollerin modern gerçekliğin koşulları çerçevesinde yeniden hatırlanması sürecini kültürel belleğin medyada yeniden vücut bulması, toplumsal hayatta geleneksel imgelerin yeniden doğuşu olarak düşünebiliriz. Böylece, kültürel bellekte bilinen Köroğlu ve Kaçak Nebi imgelerinin karşılaştırılması bağlamında ortaya çıkan yukarıdaki folklorik olguyu, her iki ismin - birincisinde ismin (*Köroğlu* – “*kör*” ve “*oğlu*”, “*kör kişinin oğlu*”), ikincisinde ise alâmetin (*Kaçak Nebi* – “*kaçmak*” *fiili*) temel anlamıyla yeniden manalandırılması, onu yaratan ve destekleyen çevre bağlamında yorumlanması olarak değerlendirebiliriz.

Hem Köroğlu hem de Köroğlu ve Kaçak Nebi ile ilgili görseller, onları üreten düşüncenin destan geleneğinden, epik söylemden kaynaklanan düşünceye – “baş kesip kan dökme”kle ad kazanmaya, kahramanlık ve yiğitliğe, gelenekte adaletsizliğe itiraz bağlamında ortaya çıkan kaçaklığa bilgi toplumu ideolojisi konumundan hareketle gülüş ve alay biçiminde ortaya çıkan tutumunun ifadesidir. Bu anlamda gelenekte kahramanlığa ve doğaüstü özelliğe işaret eden “*kör*” ve “*kaçak*” kavramlarının bu şekilde algılanışı, Köroğlu ve Kaçak Nebi imgeleri bağlamında geleneksel kahramanların komik ve ironik planda ele alınması, mizah konusu olmaları, bu kavram ve düşüncenin bir bütün olarak bağlı olduğu ideolojinin yeni koşullar ve ortamlarca kabul edilmediğinin ve direnişle karşı karşıya olduğunun bir göstergesidir. Ancak Köroğlu’nun geleneksel söylemden farklı özellikte – komik ve ironik bağlamda ele alınması, sanal sosyal gruplarca mizahi biçimde değerlendirilmesi, genellikle internet folklorunda kahramanın parodik yorumlanmasının psikoloji, sosyo-kültürel, felsefi-ideolojik alt yapısı, kökeni vardır.

### 3. “Kör Kişinin Oğlu” Bağlamında “Baba Şakası”: Babaya Protesto Yoluyla “Yetişkinliğe Kültürel Geçit”

Köroğlu imgesini geleneksel söylemden farklı özellikte – komik ve ironik bağlamda, internet folklorunda kahramanın parodik yorumu açısından ele almak için sanal sosyal ortamda yaptığımız taramalar neticesinde elde ettiğimiz verilerden en yaygını “baba şakası”dır. Önce “baba şakası” ile ilgili folklorik olguları gözden geçirelim.

Facebook’ta özellikle genç erkekler ve yetişkinler arasında geniş yayılmış “baba şakası” konusuna ait folklorik olgulara bakalım:

- “esil dost ata zarafati eliyendir 😊:D xD” (URL-4) (“*Gerçek arkadaş baba şakası yapandır*”);

- “yalnız Azerbaycanda kiminse bir biriyle ata zarafati varsa demeli canbratdılar :DDD” (URL-5) (“*Sadece Azerbaycanda birilerinin kendi aralarında baba şakası varsa, demekki can kardeşidirler*”).

Diğer bir varyantda ise Köroğlu’nun adından böyle bir deyim paylaşılmıştır: “Yaxwi oğlan ata zarafati elemez (Koroglu)” (URL-6) (“*İyi oğlan baba şakası yapmaz*”).

Köroğlu, Kaçak Nebi ve “baba şakası” ile ilgili örnekleri geleneksel kahraman kalıbı ve kahraman oluşumunun psikolojik alt yapısı açısından gözden geçirmek için Sigmund Freud ve Otto Rank’ın kahramanla ilgili görüşlerine bakalım.

Otto Rank’a göre “büyüyen bireyin ebeveynlerin otoritesinden çıkması evrimin gerekli ama aynı zamanda en sancılı başarılarındandır. ... sosyal gelişme aslında iki nesil

arasındaki bu zıtlığa dayanmaktadır” (Rank 2016: 77). Sigmund Freud Rank’ın kahramana yönelik kanaatlerini şöyle özetler: “Kahraman dediğimiz, babasına karşı gözü peklikle başkaldıran ve sonunda onu savaşarak yenilgiye uğratan kişidir” (Freud 2015: 35). S.Freud’un ve O.Rank’ın vardığı sonuçlardan görülmektedir ki,

- Her şeyden önce, kahraman babasını yenilgiye uğratan kişidir;
- İkincisi, kahraman olmanın ilk sınavı, baba ile yüzleşmedir;
- Üçüncüsü, kahramanlık, oğlun ebeveynlerin otoritesinden çıkma eylemidir;
- Dördüncüsü, oğlun babayla çatışması, insanlığın sosyokültürel gelişiminin esas uyarıcı gücüdür;

Aynı zamanda O. Rank kahramanın *mit yaratıcıları tarafından kendi çocukluklarının bilincinden kurulduğuna*, ona *kendi çocukluk anılarını yükleyerek, bir bakıma kendilerini kahramanla özdeşleştirdiklerine* vurgu yapar ve *asil kahramanın ego olduğu* tespitini ileri sürer (Rank 2016: 96). Yazara göre *ego kendi kahramanlığını ancak çocukluk günlerinde görür. Bu yüzden ona egoyu kahraman yapan özellikleri vererek, kahramana kendi isyanını yüklemek zorundadır. Mitlerin tersine dönen çocukluk fantezileri vasıtasıyla yetişkinler tarafından yaratıldığı kanaatine* varan Otto Rank *“tüm bu sürecin eğilimi, halkın bireylerinin babaya karşı, kendi çocukluk isyanlarının bahanesidir”* (Rank 2016: 96) şeklinde düşüncelerini tamamlıyor.

Köroğlu ve “kör kişinin oğlu” kavramlarını yorumlamak için öncelikle Köroğlu destanına ve “kör kişinin oğlu” tabirine psikanalitik açıdan yaklaşan Sefa Garayev’in düşüncelerine dikkat edelim. Yazar, “Köroğlu” destanında kahramanın adının (Köroğlu) babasına karşı işlediği suçu (babasının gözünü kör etmesi sonucu) kendi üzerinde taşıdığı şeklinde ortaya çıktığını yazar: *“Köroğlu lakabı sadece babanın fiziksel parametrelerinin bir göstergesi olarak anlaşılmalıdır. ... “Koroğluluk”, kısırlığın sembolik bir eşdeğeri olduğu kadar, kahramanın babasına karşı işlediği günahının sonuçlarının kahramanın kendi üzerinde taşıması olarak anlaşılmalıdır”* (Garayev 2016: 373; Garayev 2020: 182). Aynı zamanda S. Garayev, P.N. Boratav’ın kaydettiği “kör olasin, Köroğlu” (Boratav 1982: 223) ifadesiyle ilgili şöyle yazar, *“kahramanın babasına karşı işlediği günah olarak karşımıza çıkan bu isim, onun beddua etmesine de sebep olur. Burada beddua, babaya karşı işlenen günahın cezasının semantiğini taşır”* (Garayev 2020: 183). S. Garayev, “babaya karşı işlenen suç” derken, Ruşen’in Goşabulag’ın suyunu içip babasına getirmedini kastetmektedir. Nitekim destan, Alı’nın gözlerinin tedavisinin Goşabulag suyu olduğunu anlatır. Ancak Ruşen genç olduğu için kendisi köpüklü sudan içer ve babasını sonsuza dek dünya işiğine hasret bırakır (Abbaslı 2005: 14).

Görüldüğü gibi, ister beddua isterse de kahramanlık bağlamında yorumlanmasından bağımsız olarak, kültürel belleğimizde Köroğlu’nun kör kişinin oğlu yorumu da mevcuttur. S. Garayev’e göre psikosemantik açıdan bu, baba-oğul çatışmasını, daha doğrusu babaya karşı işlenen suç, başka bir deyişle toplumsal kınamayı (babasının gözünü kör eden oğul) içerir. İmgenin adında ifade edilen ve psikolojik komplekslerin eşlik ettiği bu gerçeklik, aynı zamanda sanal sosyal ortamda ortaya çıkan “baba şakası”nın da esas motive edicisidir. Yani aslında “baba şakası” motifi “Köroğlu” ve “kör kişinin oğlu” kavramlarında gizli olarak ifade edilen baba-oğul çatışmasının, babaya protesto isteği ve ondan kurtulma psikolojik arzusunun dışavurumsal ifadesidir.

URL-4, URL-5 ve URL-6’dan görüldüğü üzere Azerbaycandilli sanal ortamda gençler arasında yaygın olan şaka konularından biri de “baba şakası”dır. Her şeyden önce, bu davranışın - yani ergenlik dönemindeki bireyler ve yetişkin erkekler arasında

böyle bir diyalogun - özellikle birbirini iyi tanıyan ve dostane ilişkiler içinde olan kişiler ortamında gözlemlendiği belirtilmelidir. İnternetin güncel ve sıradan iletişim platformu haline gelmesinden önceki dönemlerde de ergen erkekler ve gençler yüz yüze iletişimde birbirilerini kızdırmak ve alaya almak için bu tür şakalar yaparlardı. Özellikle bu tür şakaların ergen erkeklerden oluşan ortamlarda yaygınlığı, etik dışı ifadelerin ve küfürlerin baskın olmasına neden olmaktadır. Sanal sosyal ortam, fiziksel ortamın devamı ve uzantısı olduğu için gençler arasındaki bu diyalog da onlarla birlikte internete taşınmıştır. Dahası “sosyal ağ oluşturma” kişilerarası etkileşim ve ilişkilerin yeni bir biçimini ortaya çıkarması (Price 2017: 41) dijital performans bağlamında daha serbest ve ahlaki açıdan kaba ifadelerin ortaya çıkması için de fırsat sağlamıştır. Bahsettiğimiz tüm bu gerçekler göz önüne alındığında genç erkekler arasında oluşan “baba şakası”yla ilgili bazı sorular oluşmaktadır:

Öncelikle, ergenler ve gençler neden “baba şakası” yaparlar?

İkincisi, neden “baba şakası” yapanlar, babalarını bilmeden karşılıklı olarak aşağılarlar?

Üçüncüsü, bu şakayı yapan kişi neden diğer kişinin de aynı şeyi yapmasına psikolojik olarak “izin verir”?

Nihayet, internet folkloru bağlamında sosyal protesto örneği olarak “baba şakası” sosyokültürel açıdan ne anlam ifade ediyor?

Her şeyden önce, erkek çocuklar arasında ergenlik ve gençlik döneminde ortaya çıkan “baba şakası”, babanın otoritesinden kurtuluşun şaka dili (toplumsal gerilimin çıkış kanalı) aracılığıyla ortaya çıkmış bir örneği olarak düşünülebilir. Psikoanalitik açıdan bu tutum Oidipus kompleksi ile ilişkilidir. Anne-baba-oğul üçgeninde daha belirgin olan bu kompleks, taraflardan birinin katılımı olmadan da kendini gösterebilmektedir. Erkekler arasındaki “baba şakası”nın görünen tarafları babalar ve oğullar olsa da, bu davranışın temelinde babaya karşı çıkararak anneye yakın olma psikolojik arzusu yatmaktadır. Sanal sosyal ortamda bilinçdışı bağlamında ortaya çıkan “baba şakası”-na “çok yakın arkadaşız”, “biz kardeşiz” gibi farklı rasyonel açıklama ve yorumlar eşlik eder. Aslında eğlenmek ve gülmek için yapılan bu şaka aynı zamanda bilinçsiz bir zevk ve psikolojik rahatlamamanın kaynağı olarak yorumlanabilir.

Örneklerden de anlaşılacağı üzere gençler arasında bulunan “baba şakası” komik ve ironik tarzda sunularak gülüş ve eğlence etkisi yaratmaktadır. Bu tür bir şakanın bir grup erkek ergenler ve gençler arasında gerçekleşmesi tesadüf değildir. Gençlik idyokültürel platformuna dayanan bu ilişkinin psikojenezi, oğulların babaya karşı konumunun yanı sıra, oğulların tahayyülünde babanın onlara karşı tutumunun ifadesini yansıtır. “Kitab-i Dede Korkut” destanında Dirse Han ve Buğac arasındaki çatışma hakkında psikanalitik yorum yapan Sefa Garayev şöyle yazar: “metinde kendisini duygusal olarak annesine yakın hisseden oğul, suçluluk duygusundan kurtulmak için babasını onu aldatan ve öldürmeye çalışan bir kahraman olarak tasvir eder” (Garayev 2020: 291). Genç erkekler arasındaki “baba şakası” da aynı zamanda baba-oğul çatışması bağlamında babayı psikolojik olarak (bilinçsizce) olumsuz duruma sokmak ve karşılıklı olarak aşağılamaktır. Çünkü psikolojik olarak “baba şakası”, oğulun konumundan yaratılmıştır ve çocuğun ebeveynleri hakkında bilinçsiz fantezilerinin bir parçasıdır.

Alan Dundes, horoz dövüşü töreninden bahsederken “eğer katilimciler bilinçli olarak ne yaptıklarını anlasalardı, büyük olasılıkla katılmaya istekli olmayacaklardı. İnsanların bu katılımın önemini bilinçli olarak anlamadan bir etkinliğe katılmasını mümkün kılan tam da sembolik cephe” (Dundes 2007b: 311). Diğer bir araştırmada

ise A. Dundes şakaların bilinçdışı mahiyeti üzerine “insanlar patronlarına veya eşlerine bir fıkrâ anlattıklarında ne yaptıklarını tam olarak bilselerdi (patron veya eş ne yaptıklarını biliselerdi), şaka muhtemelen bir kaçış mekanizması olmaktan çıkardı” (Dundes 2007a: 275). Gerçekten de ergenlik çağındaki erkek çocukların kendi aralarında dalga geçmek, eğlenmek adına yaptıkları “baba şakası” aslında onların “bilinçli olarak ne yaptıklarını” bilmeden, babaya karşı bilinçsiz protestolarının bir tezahürüdür. Ergenlik çağındaki erkeklerin babaya karşı bilinçsizce hissettikleri kıskançlık ve rekabet duygusu şaka ve alayların “kaçış mekanizması” ile ifade edilir.

“Baba şakası” ile ilgili ortaya çıkan fıkralarda ilginç olan noktalardan biri de burada katılımcılar arasında babaların da bulunmasıdır. Sanal ortamdan derlediğimiz örneklerden birinde iki yakın arkadaşın aralarında baba şakası yapıldığını görüyoruz. Bir gün arkadaşlardan biri banyodayken eve telefon gelir ve babası telefonu açar. Arkadaşı şöyle der:

- Neredesin, eşek oğlu?

Arkadaşın babası şöyle cevap verir:

- Eşek oğlu değil, eşeğin ta kendisidir, sen ne söyleyeceksen söyle, ben ulaştırırım.

Babaya yönelik çeşitli kaba ifadelerde farklılık gösteren bu tür fıkralar, Azerbaycan sosyo-kültürel ortamında – gençler arasında çok popülerdir. Kuşkusuz ergenlik ve gençlik fantazilerine dayanan bu fıkralar, yaratıcılarının ilgi ve isteklerini yansıtır. Babaların bu fıkralara “katılmaları”, babayla şakalaşma, babaya gülme ve nihayetinde babayı aşağılama, onu psikolojik açıdan uzaklaştırma arzusunun ifadesidir. Yukarıdaki fıkrâ örneğinden de görüldüğü üzere babanın olay örgüsüne dahil edilmesi aslında çocuklukta kutsallaştırılan baba imajını veya babanın gücünü zayıflatmak ve yumuşatmak için psikososyal bir “kanal” işlevi gördüğü açıktır. Bu hususta Otto Rank şunu ifade etmektedir: “küçük çocuklar için ebeveynler en başta tek otorite ve tüm inancın kaynağıdır” (Rank 2016: 77). Yani bir yandan baba otoritenin, diğer taraftan ise inancın kaynağıdır. Babaya karşı böyle ikili tutum hem de baba-oğul çatışmasının kaynağıdır. Psikolojik açıdan bu Oidipus kompleksi bağlamında yorumlanabilir. Aynı zamanda Oidipal bağlamda çocuğun annesine olan ilgisi babasına ilişkin rekabet ve düşmanlık etkisi yaratır. Anneye birlikte olma arzusu, babanın otomatik olarak uzaklaştırılması (konudan, yaratılıştaki rolünden) (Garayev 2020: 366), olumsuz bir planda tasvir edilerek, onu cezaya layık hale getirmek (Garayev 2021: 240), baba-oğul çatışmasının çeşitli biçimlerde vücut bulması için zemin hazırlar. Oidipus kompleksi aile hayatında oluşan psikolojik bir kompleks olarak kendini ifade etmenin tüm alanlarında tezahür etmektedir.

Kültürel bellekte kahramanlık sembolü olarak bilinen Koroğlu imgesinin parodiye dönüşümünün örneği niteliğinde değerlendirdiğimiz “baba şakası”nın özellikle sanal sosyal ortamda ergenlik dönemindeki bireylerden oluşan sosyal gruplarda yaygın olduğu gerçeğini S.J. Bronner’in önde de değindiğimiz tezi açısından – gençlerin internete olan büyük merak ve ilgisinin “yetişkinliğe kültürel geçişin” tezahürü olduğu kanısı üzerinden okuduğumuzda, bu eylemin gençlerin “ev dışına taşınmalarına, fiziksel devrim kazanmalarına” olanak sağladığının (Bronner 2018: 55) altını çizmemiz gerekir. Böylece psikolojik planda ergenlik dönemindeki bireylerin kendi aralarında yaptıkları “baba şakası” bilinçsizce babaların aşağılanması anlamını ifade ediyor. Babalara karşı bu tutum metaforik-sembolik planda gelenek ve stereotiplere de yönelmektedir. Bu nedenle genel olarak internet folklorunda görülen sosyal protesto gelenek ile yenilik, geçmiş ile gelecek, enformasyon toplumu ideolojisi ile ondan önceki düşünce sistemleri arasındaki çatışmanın bir tezahürü olarak düşünülebilir.

## Sonuç

İnternet folkloru bağlamında geleneksel kahraman algısının parodiye dönüşümünün sosyal protesto ve yetişkinliğe kültürel geçişle ilişkisi üzerine, özel olarak Koroğlu ve “baba şakası”na ilişkin yaptığımız incelemeler bazı önemli sonuçları ortaya çıkarmıştır.

İlk olarak, geleneksel üretim, icra ve aktarım ortamından farklı yapı, işlev ve hiyerarşiye dayanan sanal sosyal ortama özgün folklorik bilginin, özellikle Koroğlu imgesinin ele alındığı bu çalışmada, geleneksel kahraman algısının parodiye dönüşüm sürecinin sosyopsikoloji ve sosyokültürel alt yapısı, neden ve sonuçları tespit edilmiştir. Böylece Azerbaycandilli sanal sosyokültürel ortamda gençlerden oluşan sosyal gruplarca geleneksel kültürel bellekte kahramanlık sembolü olarak bilinen Koroğlu imgesinin parodiye dönüşümünün, ergenlik dönemindeki bireyler arasında bulunan “baba şakası”nın psikolojik köken itibarıyla baba-oğul çatışmasının sembolik tezahürü olmakla babaya protesto yoluyla erginlenmenin kültürel bir metaforu olduğu kanıtlanmıştır. Aynı zamanda “baba şakası”nın ergenlik, kahramanlık, bağımsızlık, kurtuluş vb. bağlamlarda oğulların babaya karşı tutumunun metaforik-sembolik işareti olduğu da belirlenmiştir.

Koroğlu örneği üzerinden kahramanlık algısının parodiye dönüşümünün sosyal protesto aracı olarak değerlendirildiği bu çalışmada psikanalitik inceleme ve yorum için “baba şakası” anahtar kelime niteliğinde seçilmiştir. Yapılan analiz ve değerlendirmeler sonucunda sanal sosyal ortamda Koroğlu imgesinin geleneksel bellekte bilinen ve aşağılama söylemi olarak tanımlanan “kör kişinin oğlu” biçiminde parodik yorumlanmasının sosyal protesto aracı olduğu belirlenmiş ve esasen erkek ergenlerden oluşan ortamlarda bulunan “baba şakası” ile metaforik-sembolik ilişkisi açıklanmıştır. Aynı zamanda “baba şakası”nın psikolojik olarak oğlun konumundan yaratıldığı ve çocuğun ebeveynleri hakkında bilinçsiz fantezilerinin bir parçası olduğuna vurgu yapılmıştır. “Baba şakası”nın Oidipal bağlamda, oğlun annesiyle birlikte olma arzusunun babasına karşı yarattığı suçluluk duygusundan kaynaklanan bir “kaçış” modeli olarak da düşünülebileceği değinilmiştir. Böylece, gelecekte, internet folklorunun aile kompleksleri bağlamında incelenmesi, sanal ortamda gerçekleşen sosyo-kültürel süreçleri açıklamak için geniş perspektifler vadetmektedir.

Nihayet Koroğlu'nun “kör kişinin oğlu”, Kaçak Nebi adındaki geleneksel kahramanlık kavramı olan “kaçak” ifadesinin “kaçmak” fiili biçiminde yorumlanması ve “baba şakası” örneğinde olduğu gibi geleneksel anlatı kahramanları, atasözleri ve deyimlerin parodiye dönüştürülmesi, babanın//ihtiyarın//geleneğin//stereotiplerin baskısından kurtulmaya çalışan oğlun bilinçsizce mizahi bir yolla protestosu, karşı koyması, kuralları ihlaletmesi, sembolik olarak “baba merkezli” geleneğin inkarı, geleneğe alternatifler yaratma ve geleneğe karşı çıkma eylemlerinin tezahürüdür

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

## NOTLAR

1. Dünyaca ünlü “We Are Social” küresel ajansının Ocak 2021’de yayınlanan “The Digital 2021 Global Overview Report” raporuna göre, dünya genelinde toplam 4.2 milyar insan sosyal medya kullanıcıdır. Dünya genelinde sosyal medya kullanıcılarının ortalama yüzde 57.8’i erkek ve ortalama yüzde 49.3’ü kadındır. Bunlardan 18-24 ve 25-34 yaşlarındaki erkeklerin ortalama yüzdesi 33.2, kadınların ortalama yüzdesi ise 24.2’dir. Genel olarak sosyal medya kullanıcılarının yüzde 57.4’ü yetişkinlik yaşının altındaki (ergenlik ve gençlik) diğer yaş gruplarından oluşmaktadır. Kısacası, istatistik verilere göre küresel olarak

- sosyal medyayı en fazla ergenler ve gençler kullanıyorlar. Makalede verileri üzerine tartışma yaptığımız Facebook ve Twitter'de de yaş ve cinsiyet oranı genel rakamlara tekabül ediyor.
2. "Ata zarafatı" – "baba şakası", esasen, ergenlik dönemindeki bireyler ve gençler arasında geniş yayılmaktadır. Bu deyim erkek arkadaşların kendi aralarında şaka yapması, dalga geçmesi zamanı kullanılıyor. Genç erkekler karşılıklı olarak babalarını alay konusu ederler ve bu davranışlar yalnızca karşdakini kızdırmak, dalga geçmek işlevi taşır. Ancak böyle şakalaşmalar yalnızca arkadaşlar, aynı yaşta olanlar arasında rastlanmaktadır. Sanal ortamdan derlediğimiz veriler arasında nadiren kadın (ve ya sahte kadın hesapları) hesapları da bulunmaktadır.
  3. Sanal sosyal veya dijital ortamda alan araştırması, folklorik verilerin derlenmesi konusu hakkında Ruhi Ersoy'un, Sevindik Azem ve Yaman Sinan'ın, Uğur Durmaz'ın çalışmaları önemli değerlendirmeler içermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ersoy 2012; Azem ve Sinan 2019; Durmaz 2021.
  4. "Krug" kelimesi, rus dilinden Azerbaycan diline geçen ve "daire", "halka" anlamlarını ifade eden sözcüktür. Azerbaycan dilinde bu sözcük gündelik konuşma tarzında kullanılan ifade olmakla, daha çok gençler arasında rastlanmaktadır.
  5. Kaçak Nebi – Azerbaycan kaçakçılık hareketi kahramanı. Kahramanlığı hakkında destanlar, rivayetler, şarkılar ve şiirler yaratılmış halk kahramanı. Kaçak Nebi'nin, 1854 yılında Zengezur ilçesinin (şimdiki Gubadlı ilçesi) Ashagi Mollu köyünde doğduğu ve mart 1896'da Kerbela'dan dönerken Türkiye-İran sınırındaki Larni köyünde rus casuslarının hazırladığı pusuya kurban gittiği tarihi kaynaklardan bellidir.

#### KAYNAKÇA

- Abalı, İsmail. "Sanal Kültür Ortamında Yeniden Yaratılan Geleneksel Türk Anlatı Kahramanları", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 7 (4), 2430-2451, 2018.
- Abbashi, İsmail. *Koroğlu* (Paris nüshesi), Bakı: Şarq-Qərb nəşriyyatı, 2005.
- Aktulum, Kubilay. *Folklor ve metinlerarasılık*, Konya: Çizgi Kitabevi yayımları, 2013.
- Aktulum, Kubilay. "Kentleşme göstergesini çerçevesinde" paldır kültür kentleşmeler". *Milli Folklor*, Sayı: 121, 30-42, 2019.
- Bars, Mehmet Emin. "Medya merkezli kahraman dönüşümü: alp/alperenden postmodern delikanlığa", *Milli Folklor*, Sayı 128, 126-137. 2020.
- Bascom, William. "Four functions of folklore". *The Journal of American Folklore*, 67 (266), 333-349, 1954.
- Başgöz, İlhan. "Protesto: Folklorun beşinci işlevi (fonksiyonu)". *Folkloristik. Umay Günay Armağanı*, (Ed. Özkul Çobanoğlu-Metin Özarslan), Ankara: Feryal Matbaası, 1-4, 1996.
- Başgöz, İlhan. Türk halk edebiyatında protesto geleneği. *Folklor Yazıları*. İstanbul: Adam, 1986.
- Ben-Amos, Dan. "Şartlar ve çevre içinde folklorun bir tanımına doğru". Çev. Metin Ekici, *Milli Folklor*, S. 33, 74-87, 1997.
- Boratav, Pertev Naili. *Folklor ve edebiyat-2*. İstanbul: Adam yayıncılık, 1982.
- Bronner, Simon. "Digitizing and Virtualizing Folklore". *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*. (Ed. Trevor J.Blank). Logan: Utah State University Press, 21-66, 2009.
- Bronner, Simon. "Halk biliminin dijitalleştirilmesi ve sanallaştırılması" (çev. Şafak Yılmaz, Zehra Bayır). *İnternet folkloru: netlore ve netnografi*. (hzl. M. Öcal Oğuz, Evrim Ölçer Özünel, Selcan Gürçayır Teke Tuğçe Erdal, Zeynep Safiye Baki Nalcioğlu). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 45-94, 2018.
- Çobanoğlu, Özkul. *Halkbilimi kuramları ve araştırma yöntemleri tarihine giriş*. Ankara: Akçağ, 2016.
- Duman, Mustafa. "Geleneksellik-Gerçeklik İlişkisi Bağlamında Bilginin Niteliği ve Folklorlarda Yalan Haber – I", *Folklor/Edebiyat*, Sayı 100, 971-984, 2019.
- Dundes, Alan. "Afterword: Many Manly Traditions—A Folkloristic Maelstrom". *Manly Traditions:The Folk Roots of American Masculinities*. (Ed. Simon J.Bronner). Bloomington: Indiana University Press, XI-XVI, 2005.
- Dundes, Alan. "Folklore as a mirror of culture". *The Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*. (Edited and introduced by Simon J.Bronner). Logan: Utah State University Press, 53-67, 2007a.
- Dundes, Alan. "Gallus as Phallus: A Psychoanalytic Cross-Cultural Consideration of the Cockfight as Fowl Play". *The Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*. (Edited and introduced by Simon J.Bronner). Logan: Utah State University Press, 285-319, 2007b.
- Dundes, Alan. "Getting the Folk and the Lore Together". *The Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes* (Edited and introduced by Simon J.Bronner). Logan: Utah State University Press, 273-285, 2007c.
- Dundes, Alan. "Introduction". *Fire in the Dragon and Other Psychoanalytic Essays on Folklore by Geza Roheim* (Edited and introduced Alan Dundes). Princeton: Princeton University Press, IX-XXVI, 1992.
- Dundes, Alan. "Projection in Folklore – Plea for Psychoanalytic Semiotics". *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 33-62, 1980.

- Durmaz, Uğur. "Derleme ortamı olarak dijital kültür sahəsi ve yeni bir derleme metodu: dijital derleme yöntemi". *Salgın Hastalıkların Sosyal Hayata Etkisi ve Kültürümüzde Koronavirüs Vakası*. (editör: Bekir Şişman). Çanakkale: Paradigma Akademi, 409-439, 2021.
- Ekici, Metin. "Geleneksel kültürü güncellemek üzerine bir değerlendirme", *Millî Folklor*, Sayı 80, 33-38. 2008.
- Erdoğdu, Teyfur ve Yumruksuz, Özlem. "Sosyal medyanın doğası", *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 6, 173-197, 2021.
- Erlil, A., Rigney, A. "Introduction: Cultural memory and its dynamics". *Mediation, remediation and the dynamics of cultural memory*. (Eds. A. Erlil and A.Rigney), Berlin, New York: De Gruyter, 1-15, 2009.
- Ersoy, Ruhi. "Halk bilimi çalışmalarının gelişimine paralel olarak "alan araştırması" kavramını yeniden düşünmek", *Millî Folklor*, Sayı: 94, 5-13, 2012.
- Eryılmaz, Harika Zöhre. "Dijital Folklor Bağlamında İnancın Değişim ve Dönüşümleri: Siber Cemaat Örnekleri", *Millî Folklor*, Cilt 16, Sayı 126, 110-117, 2020.
- Fine, Gary Alan. "Small Group and Culture Creation: The Idioculture of League Baseball Teams". *American Sociological Review*, Vol. 44, 733-745, 1979.
- Frank, R. *Newslore: Contemporary folklore on the Internet*. Jackson: University Press of Mississippi, 2011.
- Freud, Sigmund. *Musa ve Tektarıncılık*. Ankara: Say yayınları. 2015
- Garayev, Sefa. "*Dede Qorqud*" eposu: *xan konsepti, ergenlik metaforaları vâ psikoloji kompleksler*. Bakü: Savad, 2020.
- Garayev, Sefa. "Koroğlu destanında ata-oğul konfliktinin psixoanalitik semantikasi (Edip kompleksi kontekstinde)", *Folklorun Funksional Strukturu*. (Xaveri S. ve Guliyev H. ile birlikte). Bakü: Elm ve tahsil, 361-484, 2018.
- Garayev, Sefa. "The Oedipus Tale Type in Azerbaijani: Folklore and Its Socio-Psychological Semantics", *Issues in Ethnology and Anthropology*, vol. 16, no. 1, pp. 231-242, 2021
- Guliyev, Hikmet. *Müdrük Qoca arketipinin semantik strukturu ve paradigmaları*. Bakü: Elm ve tahsil, 2016.
- Guliyev, Hikmet. *Virtual mühitde folklor: enene ve kommunikasiya*. Bakü: Sabah, 2018
- Gülüm, Erol. "Alevi-Bektaşî inanç belleğinin sosyal medyayla imtihanı: Youtube'daki semah kayıtları", *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 32, 1390-1405, 2020a.
- Gülüm, Erol. "Kanonik İmge, Kültürel Bellek ve Sözlü Edebiyat Arasındaki Simbiyotik İlişkilerin Belirginleştirilmesi, Açıklanması ve Değerlendirilmesi". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, Sayı: 21, 211-229, 2021.
- Gülüm, Erol. *Teorik ve pratik boyutlarıyla sanal ortam folkloru*. Ankara: Grafiker yayınları 2020b.
- Howard, Robert Glen. "Electronic Hybridity: The Persistent Processes of the Vernacular Web". *The Journal of American Folklore*, 121 (480), 192-218, 2008.
- Howard, Robert Glen. "Vernacular Media, Vernacular Belief: Locating Christian Fundamentalism in the Vernacular Web", *Western Folklore*, 68, 403-429, 2009.
- Karabaş, Seyfi. The use of Eroticism in Nasreddin Hoca Anecdotes. *Western Folklore*, 49 (3), 299-305, 1990
- Keskin, Ahmet. "Elektronik Kültür Ortamında Paylaşılan Koronavirüs (COVID-19) Şiirlerinin Folklorun Ve Mizahın Protesto İşlevi Bağlamında Kültürbilimsel Analizi". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 30, 502-536. 2020.
- Koç, Almira. "Kahramanlık Algısının Dönüşümü: Facebook ve Twitter örneği". *Çağdaş Yaklaşımlar Odağında Toplum ve Kültür Araştırmaları – I*. (Editörler: Mustafa Aça, Mustafa Dinç). İstanbul: Paradigma Akademi, 56-79, 2020.
- Memmedov, Mehmed. *Koroğlu (Veli Hulufu yayını - 1927)*. Bakü: Elm yayınevi, 2007.
- Nalciöğlü, Z.S.B. "Folklorun Elektronik Bağlamı: İnternet". *Gazi Türkiyat*, Bahar 2020/26, 187-205, 2020.
- Oğuz, Öcal. *Paldir kültür kentleşmeler*. Ankara: Geleneksel yayıncılık, 2019.
- Oğuz, Öcal. *Türk Dünyası Halk Biliminde Yöntem Sorunları*. Ankara: Akçağ, 2013.
- Özdemir, Nebi. "Kültür Ekonomisi ve Endüstri ile Kültür Mirası Yönetimi İlişkisi". *Millî Folklor*, Sayı: 84, 73-86, 2009.
- Özdemir, Nebi. *Medya, kültür ve edebiyat*. (2. Baskı). Ankara: Grafiker yayınları, 2009.
- Price, J. E. "Digital Thunderdome: Performing Identity and Creating Community in a Facebook World". *New Directions in Folklore*, vol. 14, no. 1/2, Jan. 2017, pp. 40-59.
- Rank, Otto. *Kahramanın Doğuş miti. Mitolojinin Psikolojik Yorumu*. (çev., Gökçe Yavaş). İstanbul: Pinhan yayıncılık, 2016.
- Sevindik, Azem ve Yaman, Sinan. "Yeni Derleme Alanları ve Dijital Ortamın Halkbilimcileri: Ekşisözlük Örneği", *Folklor/Edebiyat*, Sayı: 100, 1041-1055, 2019.
- Veliyev, Kamil. *Sözün şehri*. Bakü: Yazıcı, 1986.
- ELEKTRONİK KAYNAKLAR**
- Blank, Trevor. "Examining the Transmission of Urban Legends: Making the Case for Folklore Fieldwork on The Internet", *Folklore Forum*, 37.1, 15-26, 2007.



<https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle/2022/3231/FF%2037-1%20Blank.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Erişim tarihi: 14.10.2021

Guliyev, K. Facebook paylaşımı.

(10.09.2017). <https://www.facebook.com/qorxmaz.quliyev.399/posts/1887994834786776> Erişim tarihi: 14.10.2021

URL-1:

<https://www.facebook.com/yazarxeyallarim/photos/a.746006555515233/845729148876306/?type=3&theater> Erişim Tarihi: 14 Ekim 2021

URL-2: <https://twitter.com/ilkkink/status/605073481466671104> Erişim Tarihi: 14 Ekim 2021

URL-3: <https://www.facebook.com/Eynshtheynnen-inciler-220716014659022/photos/1556380587759218> Erişim Tarihi: 12 Ekim 2021

URL-4: <https://www.facebook.com/mamedov258/posts/165612266883240> Erişim Tarihi: 14 Ekim 2021

URL-5: <https://www.facebook.com/roofat.ateam/posts/245052492241558> Erişim Tarihi: 14 Ekim 2021

URL-6:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=857368397665514&set=a.152290734839954&type=3&theater> Erişim Tarihi: 14 Ekim 2021