

ISSN 0130-0741
9 770130 074912

HALKBİLİM
FOLKLORE

EDEBİYAT
LITERATURE

ANTROPOLOJİ
ANTHROPOLOGY

116

Uluslararası Hakemli Dergi Yılda Dört Sayı Çıkar

A Peer Reviewed Quarterly International Journal

folklor/edebiyat
folklore/literature



ULUSLARARASI
KIBRIS
ÜNİVERSİTESİ

CYPRUS
INTERNATIONAL
UNIVERSITY

ISSN 1300-7491
Cilt - Vol. 29,
Sayı - No. 116
2023/4

folklor/edebiyat

folklore&literature

halkbilimi • edebiyat • antropoloji
folklore • literature • anthropology

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ / YILDA DÖRT SAYI ÇIKAR
A Peer Reviewed Quarterly International Journal

ISSN 1300-7491 / e-ISSN 2791-6057 DOI: 10.22559 CİLT: 29 SAYI: 116, 2023/4

Yayıncı / *Publisher*

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi adına / *On behalf of Cyprus International University*

Prof. Dr. Halil Nadiri
(Rektör / *Rector*)



Yayın Yönetmeni / *Editor*

Yrd.Doç.Dr. Mihrican Aylanc
(maylanc@ciu.edu.tr)

Teknik Editör / *Technical Editor*
Metin Turan (mturan@ciu.edu.tr)

Yönetim Yeri ve Yazışma Adresi / *Management center and communication*
folkloredebiyat@ciu.edu.tr

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, Haspolat-Lefkoşa / *Cyprus Internatioanl University, Nicosia*
Tel: 0392 671 11 11 - (2601)

folklor/edebiyat'ta yayımlanan yazılar

Emerging Sources Citation Index (ESCI); TÜBİTAK ULAKBİM TR-Dizin; Milli Kütüphane/Türkiye Makaleler Bibliyografyası, Scopus; EBSCO, DOAJ, MLA Folklore Bibliography; Turkologischer Anzeiger; ERIH PLUS (The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences); Humanities and Social Sciences Index (Michigan University), CEEOL (Central and Eastern European Online Library); SOBIAD (Sosyal Bilimler Atf Dizini); Eurasian Scientific Journal Index- ESJI; TEI (Türk Eğitim İndeksi); Open Academic Journals Index OAJI, İdealonline Veritabanı; Genamics JournalSeek; Universityjournals; Elektronische Zeitschriftenbibliothek; International Innovative Journal Impact Factor (IJIF); Scientific Indexing Services (SIS); Academic Resource Index/ResearchBib; Arastirmax -Scientific Publication Index; ISAM; Index Copernicus; AcademicKeys; DRJI Journal Indexed in Directory of Research Journals Indexing; ISI International Scientific Indexing; Scilit; EuroPUB, JournalTOC's tarafından taranmaktadır.

Articles published in the Journal of **folklore & literature** are indexed in

Emerging Sources Citation Index (ESCI); TÜBİTAK ULAKBİM National Index (TR Index); National Library / Turkey Articles Bibliography; Scopus; EBSCO, DOAJ, MLA Folklore Bibliography; Turkologischer Anzeiger; ERIH PLUS (The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences); Humanities and Social Sciences Index (Michigan University); CEEOL (Central and Eastern European Online Library); SOBIAD Social Sciences Citation Index; Eurasian Scientific Journal Index- ESJI; TEI (Index of Turkish Education); Open Academic Journals Index OAJI; İdealonlineDatabase; Genamics JournalSeek; Universityjournals; Elektronische Zeitschriftenbibliothek; International Innovative Journal Impact Factor (IJIF); Scientific Indexing Services (SIS). Academic Resource Index/ResearchBib; Arastirmax -Scientific Publication Index; ISAM; Index Copernicus; AcademicKeys; DRJI Journal Indexed in Directory of Research Journals, ISI International Scientific Indexing; Scilit; EuroPub, JournalTOC's.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Türkiye Satış ve Dağıtım: Uluslararası Eğitim Öğretim Ltd. Şti.
Konur Sk. No: 36/13 Kızılay-Ankara, Tel: 0.312. 425 39 20

Baskı ve cilt: Başkent Klize ve Matbaacılık, Bayındır Sokak 30/E, Kızılay-Ankara Tel: 431 54 90

folklor/edebiyat

Üç Aylık Bilim ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Amaç ve Kapsam - Tarihçe:

1994 yılından beri Ankara'da çıkan *folklor/edebiyat* (İngilizce adı *folklor/literature*) dergisi, 2008 yılı 58. sayıdan itibaren Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi bünyesinde, uluslararası hakemli sistemle, basılı ve elektronik nüshalarla yılda dört sayı olarak yayımlanmaktadır. *folklor/edebiyat*, akademik alanda hazırlanan çalışmaların yer aldığı bir yayım olarak bilimsel araştırma yapan kurum ve kişilere katkı sağlamak amacıyla toplumsal hizmet sunan sosyal bir organdır. Dergide; folklor, edebiyat, antropoloji ve bu alanlarla bağlantılı dallardaki bilimsel, özgün ve nitelikli oldukları çift kör hakem sistemiyle onaylanmış araştırma makaleleri, bilimsel derlemeler ile kitap tanıtım ve eleştirileri değerlendirilmektedir.

folklor/edebiyat dergisi, Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi tarafından yayınlanan açık erişimli çift kör hakemli bir araştırma dergisidir. Dergi, yüksek kaliteli teorik ve ampirik orijinal araştırma makalelerini ve analizlerini, dokümanları ve yorumları, uygulamaları veya uygulama tabanlı çalışmaları, eğitim çalışmalarını, meta analizlerini, eleştirilerini, değerlendirmelerini ve kitap incelemelerini kabul eder.

Dergiye yayımlanmak üzere teslim edilen metinler Türkçe veya İngilizce yazılmış özgün bilimsel çalışmalar olmalıdır. Dergiye gönderilen makaleler amaç, kapsam ve yeterlilik kriterleri bakımından Ödenetim Kurulu, editör tarafından değerlendirilerek uygun bulunanlar -gerekli durumlarda- alan editörlerine yönlendirilmektedir. Kör hakemlik uygulanarak en az iki uzman hakem görüşü ile makale inceleme aşaması tamamlanmaktadır. Dergiye gönderilen makalelerin içerikleri özgün, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Makaleler, araştırma ve derleme başlıkları altında yayımlanır.

Araştırma Makalesi: Orijinal bir çalışmayı bulgu ve sonuçlarıyla yansıtan yazılardır. Çalışmanın özgün ve ulusal bilime katkısı olmalıdır.

Derleme Makalesi: Yeterli sayıda bilimsel makaleyi tarayıp, konuyu bugünkü bilgi ve teknoloji düzeyinde özetleyen, değerlendirme yapan ve bulguları karşılaştırarak yorumlayan yazılardır.

"Açık erişim ilkesiyle, herhangi bir kullanıcının bu makalelerin tam metinlerini okumasına, indirmesine, kopyalamasına, dağıtmasına, yazdırmasına, aramasına veya bunlara bağlantı vermesine, indeksleme için taramasına izin veren, halka açık internette ücretsiz kullanılabilirliğini kastediyoruz. Çoğaltma ve dağıtım üzerindeki tek kısıtlama ve bu alandaki telif hakkının tek rolü, yazarlara çalışmalarının bütünlüğü üzerinde kontrol hakkı vermek ve uygun şekilde onaylanma ve alıntı yapma hakkı olmalıdır." (Budapeşte Açık Erişim Girişimi)

Dergi, CORE ve COPE ilkelerini kabul eder.

folklor/edebiyat dergisi basılı ve çevrimiçi olarak Şubat, Mayıs, Ağustos, Kasım aylarında yılda dört sayı yayımlanmaktadır. Derginin kısaltılmış adı folk/ed' dir.

ISSN 1300-7491 - e-ISSN 2791-6057

Yayım Süreci:

Dergiye gönderilen makaleler, UKÜ bünyesindeki Ön Denetim Kurulu'nca dergi ilkeleri, etik kuralları ve teknik kurallarına uygunlukları açısından denetlenir. Bu kurulun yetkisi dışındaki gerekli teknik ekleme /düzeltmeler için yazarlarla işbirliği yapılır. *folklor/edebiyat* dergisi yönetimi (Ön Denetim Kurulu-Danışma Kurulu ve editör) intihal (plagiarizm) konusunda Turnitin/ iThenticate(R) aracılığıyla ve diğer bilimsel denetimlerden sonra metin incelemelerine geçer. Makalelerin özgün ve akademik ilkelere uygun olması, temel yayın koşullarıdır. DOI kayıtları ile yayınlanacak makalelerin bilimsel, etik ve yasal sorumlulukları yazarlarına aittir. Dergiye iletilen makaleler, Ödenetim Kurulu incelemesinden sonra, Alan Editörü ve Editör'ün onayıyla alanda uzman hakemlere gönderilir. Değerlendirme sürecinde, "çift kör hakem" işleyişi uygulanır. İki olumlu hakem raporu şarttır. Yazarlar, denetim süreçlerindeki uyarıları yerine getirirler; katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte karşı görüşlerini iletirler. Bilimsel makaleler 8000; inceleme/tartışma/eleştiri yazıları 4000, medya, kitap tanıtım ve eleştiri yazıları 2000 sözcüğü aşmamalıdır. Dergide yazısı yayınlanan yazarlara, bir adet dergi ve makalelerinin pdf dosyası gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar, hiçbir durumda iade edilmez.

Hakem Değerlendirme Süreci:

Dergiye gönderilen tüm çalışmalar aşağıda belirtilen aşamalara göre körleme yoluyla değerlendirilmektedir.

Körleme Hakemlik Türü:

Dergi, tüm çalışmaların değerlendirme sürecinde çifte körleme yöntemini kullanmaktadır. Çift körleme yönteminde çalışmaların yazar ve hakem kimlikleri gizlenmektedir.

İlk Değerlendirme Süreci:

folklor/edebiyat dergisine gönderilen çalışmalar ilk olarak Ödenetim Kurulu tarafından değerlendirilir. Bu aşamada, derginin amaç ve kapsamına uymayan, Türkçe ve İngilizce olarak dil ve anlatım kuralları açısından zayıf, bilimsel açıdan kritik hatalar içeren, özgün değeri olmayan ve yayım politikalarını karşılamayan çalışmalar reddedilir. Reddedilen çalışmaların yazarları, gönderim tarihinden itibaren en geç bir ay içinde bilgilendirilir. Uygun bulunan çalışmalar ise ön değerlendirme için ilgili alan editörüne gönderilir.

Ön Değerlendirme Süreci:

Ön değerlendirme sürecinde alan editörleri çalışmaların, giriş ve alan yazın, yöntem, bulgular, sonuç, değerlendirme ve tartışma bölümlerini dergi yayın politikaları ve kapsamı ile özgünlük açısından ayrıntılı bir şekilde inceler. Bu inceleme sonucunda uygun bulunmayan çalışmalar en geç dört hafta içerisinde alan editörü değerlendirme raporu ile iade edilir. Uygun bulunan çalışmalar ise APC ücretinin ödenmesinden sonra hakemlendirme sürecine alınır.

Hakemlendirme Süreci:

Çalışmalar içeriğine ve hakemlerin uzmanlık alanlarına göre hakemlendirilir. Çalışmayı inceleyen alan editörü, *folklor/edebiyat* dergisi (veya Dergipark) hakem havuzundan uzmanlık alanlarına göre en az üç hakem önerisinde bulunur veya çalışmanın alanına uygun yeni hakem önerebilir. Alan editöründen gelen hakem önerileri editörler tarafından değerlendirilir ve çalışmalar editör(ler) tarafından hakemlere iletilir. Hakemler değerlendirdikleri çalışmalar hakkındaki hiçbir süreci ve belgeyi paylaşmayacakları hakkında garanti vermek zorundadır.

Yazım Kuralları:

Yazılar, "Microsoft Word Document" formatında, metin ve sonuç kısımları "Times New Roman" yazı tipi ve "12 punto" büyüklüğünde olmalıdır. Yazılar 2 satır aralığı, kenar boşlukları her bir kenardan 2,5 cm. boşluk olacak şekilde ayarlanmalıdır. Satır sonlarında sözcükler kesinlikle hecelerine bölünmemelidir. Metin blok (sağa sola dayalı), satırbaşı verilmeden ve paragraflar arasında satır boşluğu bırakmadan, otomatik olarak, altı nokta boşluk bırakılarak hazırlanmalıdır.

İlk sayfa düzeni:

- 1- Makale başlığı (ortada 12 sözcüğü geçmeyecek; ortalanacak)
- 2- Yazar adı (sağ köşe, sağa dayalı)
- 3- Çeviri makaleler için çevirmen adı (sağa dayalı)
- 4- Türkçe özgün makaleler için 150-200 sözcük arasında Türkçe makalelerdeki başlığın altına İngilizce çevirisi, Türkçe ve İngilizce 150-200 sözcükten oluşan Öz /abstract yerleştirilir. İngilizce makalelerde 250 sözcükten oluşan Türkçe Öz verilir. Türkçe makalelerde 750-1000 sözcükten oluşan genişletilmiş özet "extended summary" gereklidir.
- 5- Öz ve abstractın altında Türkçe/İngilizce en az 3, en çok 5 sözcükten oluşan anahtar sözcükler yer alır.
- 6- Sayfa altında verilecek bilgiler:
 - Makale ile ilgili açıklama çeviri metinlerde kaynak metin ile ilgili açıklama (*) işareti ile,
 - Yazarla ilgili bilgi sayfa altında (**) işaretiyle
 - Çevirimenle ilgili açıklama (***) işaretiyle gösterilir.

Dipnot ve Kaynaklar APA 7 standartlarına uygun olarak verilir, ikinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilir. Metin içinde kaynak gösterme ve diğer teknik uygulamalar hakkında ayrıntılı bilgi için aşağıdaki kaynaktan yararlanılabilir:

<http://www.apastyle.org>

Yayım takvimi: Dergi, özel sayılar hariç yılda Şubat, Mayıs, Ağustos ve Kasım aylarında olmak üzere dört sayı olarak yayımlanır.

Derginin yayım dili Türkçe ve İngilizce'dir.

Dergi, OASPA (Open Access Scholarly Publishing Association) üyesidir; CORE platformundadır.

Etik Kurul Zorunluluğu:

TR DIZIN 2020 Etik Kriterleri kapsamında, dergimize gönderilecek olan yayınlar için Etik Kurul Belgesi zorunlu olacaktır. Bu kapsamda etik kurul izni gerektiren çalışmalar için makalenin ilk ya da son sayfasında ilgili Etik Kurul onayı ile ilgili bilgilere (kurul-tarih-sayı) yer verilmesi gerekecektir. Bu nedenle dergimize makale gönderimi yapacak olan aday yazarlarımızın ilgili kriteri göz önünde bulundurarak makalelerini düzenlemeleri gerekmektedir.

folklor/edebiyat dergisi etik durumlar, hatalar veya vazgeçmeler konusunda konuyla ilgili uluslararası alanda benimsenmiş ilkelere bağlıdır. Dergiye gönderilen bilimsel çalışmaların yayınlanmasından vazgeçilmesini önlemek editör kurulunun kritik sorumlulukları arasındadır. Bilimsel çalışmalarda gözlemlenebilecek etik dışı davranışların hiçbir örneği kabul edilemez. Dergiye gönderilmiş bilimsel araştırma içeriğinin özgün kaynaklardan yararlanılarak hazırlandığı yazarlar tarafından beyan edilmiştir.

folklor/edebiyat dergisi, "Dergi Editörleri Davranış İlkeleri"ni (Code of Conduct for Journal Editors-COPE) esas alarak yayım sorumluluklarını yerine getirmeyi temel ilke olarak benimsemiştir. Bu ilke doğrultusunda editör kurulu, hakemler ve yazarlar dergi başvuru ve değerlendirme süreçlerindeki işlemlere uygun davranmayı etik kurullar kapsamında uygulamakla zorunludur. folklor/edebiyat dergisi, başkalarına ait çalışmaları kötüye kullanma, çıkar ilişkisi gibi etik ihlaller içeren hiçbir etik dışı çalışmanın kabul edilemez olduğunu ve yasal tüm haklarının saklı olduğunu bildirilir.

Etik Kurul İzni ve Tubitak Ulakbim Tr - Dizin Kuralları:

2020 yılında TR Dizin tarafından açıklanan Etik İlkelerle ilgili kurullar kapsamında aşağıdaki ilkelere tüm yazarların dikkat etmesi önemlidir:

Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- * Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- * İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dâhil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- * İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- * Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,

- * Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar. Ayrıca;
- * Olgu sunumlarında "Aydınlatılmış onam formu"nun alındığının belirtilmesi,
- * Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve belirtilmesi,
- * Kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi.

Yukarıdaki koşullara uyan ve Etik Kurul izni gerektiren yazıların *folklor/edebiyat*'a gönderilmesi durumunda, alınmış olan resmi Etik Kurul izin belgelerinin de dergiye ek olarak gönderilmesi gerekmektedir.

folklor/edebiyat Telif Hakkı:

Dergimizde yayınlanmak üzere sisteme yüklenen çalışmalar için yayın telif hakkı sözleşmesi istenmez. Dergide yer alan ürünler için yazarlardan sadece 100 avro Makale İşletim Ücreti alınır. Yazar ya da yazarlar, bu durumu kabul eder ve derginin yayın ilkelerine uygun hareket etmeyi onaylar, bu sisteme dahil olurlar. Dergiye makale gönderme, Dergipark platformuyla ya da dergi sitesindeki Makale Takip Sistemi yoluyla gerçekleştirilir.

Bu dergi, içeriğin kamuya serbestçe ulaşılabilir kılınması ve daha geniş bir küresel bilgi alışverişini desteklemesi ilkesine dayanarak içeriğine anında açık erişim sağlar. Bu bağlamda, akademik yayıncılık etiği ihlalleri olmaksızın derginin web sitesinin kullanıcıları, makalelerinin tam metinlerini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, dağıtabilir, yazdırabilir, arayabilir ve ya bağlantı kurabilir ve okuyucuların bunları başka bir yasal amaç için kullanımına izin verebilir. (Budapest Open Access Initiative's definition of Open Access). Dergi makalelerinin mümkün olduğunca geniş kitlelere ulaşması gerektiğinden, bu yeni dergilerde yayımlanan materyale erişimi ve kullanımı sınırlamak için telif haklarına başvurulmayacaktır. (Kaynak: Budapest Open Access Initiative/ <https://www.budapestopenaccessinitiative.org/read>).

Lisans

Creative Commons Attribution 4.0



(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).

Dergimizde yayınlanması amacıyla gönderilen ve diğer bölümlerde belirtilmiş olan koşullara uygun çalışmalarda saptanabilecek ilgili yasalara uygun olarak gerçekleştirilmemiş alıntı, intihal gibi konularda yazar ya da yazarlar tek taraflı olarak sorumludur. Her makalenin benzeme oran raporları, dergi yönetimince beş yıl süreli olarak arşivlenir.

Dergi Yönetimi ve Kurulları:

Yayıncı: Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi adına

Prof.Dr. Halil Nadiri

Rektör

Editör: Yrd.Doç.Dr. Mihrican Aylanç

Teknik Editör: Metin Turan (UKÜ Ankara Bölge Müdürü)

Yayın - Medya Editörü:

Prof.Dr. Süheyla Sarıtaş (Balıkesir Üniversitesi - suheylesaritas@gmail.com);

Ön Denetim Kurulu:

Doç.Dr. Hatice Kayhan

Doç.Dr. Haluk Öner

Doç.Dr. Behbud Muhammedzade

Doç.Dr. Dilan Çiftçi

Yabancı Dil Editörleri:

Yrd.Doç.Dr. Linda Fraim (lfraim@ciu.edu.tr)

Dr. İlkyaz Ariz Yöndem (ilkyaz.yondem@hbv.edu.tr)

İngilizce Servisi - English service

UKÜ Yabancı Diller Yüksekokulu/ CIU School of Foreign Language

Yönetim ve İletişim:

Dergimize <https://www.folklorededebiyat.org> ve <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe> adreslerinden tüm dünyadan ulaşılabilir ve açık erişim politikamız gereğince bütün sayılarımızdan oluşan arşivimize ücretsiz erişim sağlanmaktadır.

Baskı: Ürün Yayınları – Ankara

Ankara Ofis: Hatay Sk. No: 24/12 Kocatepe / Ankara

Adres: Cyprus International University Lefkoşa/Nicosia

Telefon : (392)6711111-2601/2600 Faks : (392) 6711165

E posta: folklorededebiyat@ciu.edu.tr / <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe>

folklor/edebiyat

Quarterly Scientific Cultural Journal

Scope, aims and history:

The journal was founded by Metin Turan 1994 and the first issue started to be published in Ankara.

Since 2008, the journal has been granted publishing rights by the International Cypriot University and is regularly published as an academic publication of the University in the same period and is being delivered to the scientific circles as free of charge. The Journal of *folklore/literature* is a publication of Cyprus International University which publishes original works from the fields of folklore, literature, anthropology, language, linguistics based on analysis and research conducted in accordance with the scientific methods. The scope of the journal includes a variety of different pieces that range from original theoretical works to original research and analyses; to documents and interpretations; to applications or application based works; to educational works, meta-analyses, critiques, evaluations, and book reviews.

The journal of *folklore & literature* is an open access double peer reviewed research journal that is published by Cyprus International University. The journal welcomes and acknowledges high quality theoretical and empirical original research papers and analysis, documents and interpretations, applications or application based works, educational works, meta-analyses, critiques, evaluations, and book reviews.

folklore & literature journal publishes in both print and online version. The journal is published four times a year in February, May, August and November.

By 'open access' to this literature, we mean its free availability on the public internet, permitting any users to read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of these articles, crawl them for indexing, pass them as data to software, or use them for any other lawful purpose, without financial, legal, or technical barriers other than those inseparable from gaining access to the internet itself. The only constraint on reproduction and distribution, and the only role for copyright in this domain, should be to give authors control over the integrity of their work and the right to be properly acknowledged and cited." (Budapest Open Access Initiative)

The journal accepts the CORE principles.

All articles are licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.

folklore & literature publishes materials in the fields of:

Folklore,

Literature,

Anthropology.

The abbreviated name of the journal is folk/ed.

ISSN 1300-7491 - e-ISSN 2791-6057

Publication Process:

Manuscripts sent to the journal are initially examined and evaluated according to their appropriateness with the journal's publication principles and publication rules as determined by CIU's Preliminary Evaluation Committee. All other technical additions/changes that are beyond this Committee's jurisdiction are done in collaboration with the author(s). Upon receiving approval from the Publication Committee and Editor, the manuscript is sent to two expert reviewers in the associated field. During the evaluation period, the manuscript will go through a blind review process. In the event there is a conflict between reviewer's final reports, the manuscript will either be sent to a third reviewer or a decision will be made by both the Publication Committee and Editor. Authors are required to make the suggested or necessary corrections during the evaluation process. In the event where authors disagree with the suggestions made, they need to indicate this with justifications. The final decision is made by the Publication Committee. Manuscripts sent to the journal are not returned.

Publication Calendar and Conditions:

Except for special issues, the journal is publishes four issues a year; February, May, August and November.

Articles can be written in either in Turkish or Englishs. Scientific articles should be no more than 8000 words; analysis/discussion/critiques should be no more than 4,000; and media, book review/critiques should be no more than 2000 words. Authors whose articles are accepted for publication will receive a hard copy of the journal and a pdf of their article. A 100 Euro (or Turkish lira at current exchange rate) "Article Processing Fee" (APC) will be requested from all articles sent to the journal to cover editorial, digital print, and typesetting fees. No royalties will be paid to the author. Published articles can be published elsewhere as long as it stated in the masthead. The publication language

of the journal is Turkish and English. In addition, the title, summary and key words of all published manuscripts, even those published in Turkish, are published in English. Turkish manuscripts are available in the English extended summary with 750-1000 words. Turkish abstract in English manuscripts consists of at least 250 words.

Articles should be written in "Microsoft Word Document" format where "Times New Roman" font and "12" sizes are used. Spacing should be set at 2 cm and margins should be 2.5 cm all around. End of sentence words should not be separated according to their syllables. Text orientation should be justified without any indentations, no spacing between paragraphs; however, in the spacing section of MS Word, the "before" option should be set at 6.

First page design:

- 1- Author's name (right corner, aligned right)
- 2- Article title (centered; no more than 12 words)
- 3- For articles that are translated, the translator's name (aligned right)
- 4- For original Turkish articles, the abstract should be between 150-200 words in both English and Turkish. The English translation of the article's title is placed under the Turkish title, which is placed over the abstract. For articles in English, a Turkish abstract of at least 250 words should be prepared.
- 5- 3 or 5 keywords in the article's original language, then in the abstract's language should be provided.
- 6- Information to be given as footnotes at the bottom of the page include:
 - Author information, denoted with a (*)
 - In translated texts, information about the translated source in association with the article, denoted with (**)
 - Information about the translator, denoted with (***)

Peer Review Process:

Articles sent to the journal are initially examined and evaluated according to their appropriateness with the journal's publication principles and publication rules as determined by CIU's Preliminary Evaluation Committee. All other technical additions/changes that are beyond this Committee's jurisdiction are done in collaboration with the author(s). Upon receiving approval from the Advisory Board and Editor, the article is sent to two expert reviewers in the associated field. During the evaluation period, the article will go through a blind review process. In the event there is a conflict between reviewer's final reports, the article will either be sent to a third reviewer or a decision will be made by both the Advisory Board and Editor. Authors are required to make the suggested or necessary corrections during the evaluation process. In the event where authors disagree with the suggestions made, they need to indicate this with justifications. The final decision is made by the Advisory Board. Articles sent to the journal are not returned.

Ethics Committee Obligation:

Cyprus International University *folklore/literature* journal is a refereed journal that operates under the following ethical principles and rules in order to publish high-quality scientific manuscripts in the fields of folklore, literature, anthropology, language and linguistics. The manuscripts submitted to the Cyprus International University *folklore/literature* journal are evaluated by the peer review process and are published electronically with open access. Below are the ethical responsibilities, roles and duties of the authors, journal editors, the referees and the publisher. The following ethical principles and rules have been prepared in accordance with the guidelines of the Committee on Publication Ethics (COPE). On the other hand, information on plagiarism and unethical behaviors is given in *folklore/literature* journal.

Within the scope of the Code of Ethics announced by TR- Index in 2020, it is important that all authors pay attention to the following principles:

- * Use of humans and animals (including material / data) for experimental or other scientific purposes,
 - * Clinical studies on humans,
 - * Research on animals,
 - * Retrospective studies in accordance with the law on protection of personal data.
- Also;
- * Stating that "informed consent form" was obtained in case reports,
 - * Obtaining and indicating permission from the owners for the use of scales, questionnaires, photographs belonging to others
 - * Indication of compliance with copyright regulations for the intellectual and artistic works used.

In case the manuscripts that meet the above conditions and require the permission of the Ethics Committee are sent to *folklore / literature*, the official Ethics Committee permission documents must be sent to the journal in addition.

folklore/literature Copyright/ License:

Authors who submit to this journal will retain the copyright for their work. This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge. The users of the journal's website may read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of its manuscripts and allow readers to use them for any other lawful purpose (Budapest Open Access Initiative/ <https://www.budapestopenaccessinitiative.org/read> work).

There is no charge for the manuscript submission and publication processes.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.



Journal Management and Boards:

Publisher (On behalf of Cyprus International University)

Prof.Dr. Halil Nadiri

Rector

Editor

Asist.Prof. Dr. Mihrican Aylanç (Cyprus International University, maylanc@ciu.edu.tr)

Technical Editor

Metin Turan (CIU Ankara Director-mturan@ciu.edu.tr)

Foreign Language Editors

Dr. Linda Fraim (lfracim@ciu.edu.tr)

Dr. İlkyaz Ariz Yöndem (ilkyaz.yondem@hbv.edu.tr)

English service

CIU School of Foreign Languages

The journal is a member of OASPA (Open Access Scholarly Publishing Association) and CORE Platform.

Management and Communication:

Our journal is accessible from all over the world at <https://www.folklorliterature.org> and <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe> and in accordance with our open access policy, we provide free access to our archive of all our issues.

Edition: Başkent Kışe ve Matbaacılık Publications – Ankara

Turkey Contact Address

Ankara Office: Bayındır Sok. 30/E Kızılay- Ankara-TURKEY

Phones: (392)6711111-2601/2600 Fax: (392) 671 1165

Electronic communication:

<https://www.folklorededebiyat.org> - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe>

Akademik Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof.Dr. Efstratia Oktapoda (Faculty of Arts, Languages, Literature and Humanities, Sorbonne Universite-efstratia.oktapoda@sorbonne-universite.fr) FRANCE

Assoc.Prof. Dr. Erik Aasland (University of Agner- erik.aasland@uia.no) NORWAY

Prof.Dr. Ingeborg Baldauf (Department of Asian and African Studies, Faculty of Humanities and Social Sciences, Humboldt Universität zu Berlin- ingeborg.baldauf@rz.hu-berlin.de) GERMANY

Prof.Dr. Bernt Brendemoen (Department of Culture Studies and Oriental Languages, Faculty of Humanities, Universitas Oslo- bernt.brendemoen@ikos.uio.no) NORWAY

Prof.Dr. Hande Birkalan Gedik (Institute of Cultural Anthropology and European Ethnology, Faculty of Linguistics, Cultures and Arts, Goethe Universität- birkalan-gedik@em.uni-frankfurt.de) GERMANY

Prof.Dr. Özkuş Çobanoğlu (Department of Turkish Folklore, Faculty of Letters, Hacettepe University- ozkul@hacettepe.edu.tr) TURKEY

Prof.Dr. Nurettin Demir (Department of Modern Turkic Languages and Literatures, Faculty of Letters, Hacettepe University- demir@hacettepe.edu.tr) TURKEY

Prof.Dr. Jaklin Kornfilt (Department of Languages, Literatures and Linguistics, College of Arts and Sciences, Syracuse University- kornfilt@syr.edu) USA

Prof.Dr. Eva Kincses-Nagy (Department of Altaic Studies, Faculty of Humanities, Szeged Universitat- evakincsesnagy@gmail.com) HUNGARY

Prof.Dr. Eunkyung Oh (The Institute for Eurasian Turkic Studies, Dongduk Women's University- euphra33@hanmail.net) SOUTH KOREA

Prof.Dr. Gürkan Doğan (Cyprus International University, gdogan@ciu.edu.tr) CYPRUS

Prof. Dr. Mehmet Kalpaklı, (Department of Modern Turkic Languages and Literatures- University of Bilkent- kalpakli@bilkent.edu.tr) TURKEY

Prof. Dr. Muhtar Kutlu (Ankara Üniversitesi, DTCF, Halkbilimi Bölümü -emekli-muhtarkutlu@yahoo.com) TURKEY

Prof. Dr. Talip Kabadayı (Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü- talip.kabadayi@cbu.edu.tr) TURKEY

Prof. Dr. Cemal Güzel (Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü- cmgluzel@hacettepe.edu.tr) TURKEY

Prof. Dr. Mehmet Ölmez (Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Modern Turkish Dialects and Literatures- mehmetolmezistanbul.edu.tr) TURKEY

Prof. Dr. Nesrin Bayraktar Erten (Hacettepe University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literature- nesrinb@hacettepe.edu.tr) TURKEY

Prof. Dr. Muzaffer Sümbül (Çukurova University, Faculty of Communication- msumbul@cu.edu.tr) TURKEY

Prof. Dr. Şebnem Pala Güzel (Başkent University, Faculty of Communication, Social Cultural Anthropology - sebnempa@baskent.edu.tr) TURKEY

Prof. Dr. Yılmaz Selim Erdal (Hacettepe University, Faculty of Letters, Department Of Anthropology- yserdal@hacettepe.edu.tr) TURKEY

Prof. Dr. Kamile İmer (Ankara University, DTCF, Department of Linguistics, Emeritus Professor-kamile.imer@gmail.com) TURKEY

Prof. Dr. Ahmet Kocaman (Hacettepe University, Department of English Linguistics, Emeritus Professor- hmtkocaman@yahoo.com) TURKEY

Prof. Dr. Sakibe Nalan Büyükkantarçioğlu (Çankaya University, Department of Translation and Interpreting Studies- nalanb@cankaya.edu.tr) TURKEY

Prof.Dr. İzzet Duyar (Faculty Of Literature, Anthropology, Istanbul University-iduyar@istanbul.edu.tr) TURKEY

Prof.Dr. Liubov Kopanytsia (Taras Shevchenko National University of Kyiv, Department of Folklore- lubovkopanytsya12@gmail.com) UKRAINE

**BU SAYININ HAKEMLERİ/
REVIEWERS of THIS ISSUE**

Prof. Dr. Cengiz Alyılmaz

Prof. Dr. Tülin Arseven

Prof. Dr. Meryem Bulut

Prof. Dr. Mehmet Çevik

Prof. Dr. Erdoğan Erbay

Prof. Dr. Ahmet Güngör

Prof. Dr. Aynur Koçak

Prof. Dr. Adem Öğer

Prof. Dr. Burul Sağınbayeva

Prof. Dr. Hakan Sazyek

Prof. Dr. Fatoş Silman

Prof. Dr. Rahim Tarım

Prof. Dr. Songül Taş

Prof. Dr. Mehmet Temizkan

Prof. Dr. Fatih Tepebaşılı

Prof. Dr. Mustafa Yağbasan

Doç. Dr. Yusuf Aydoğdu

Doç. Dr. Selçuk Atay

Doç. Dr. Sema Baycanlar

Doç. Dr. Duran Cankul

Doç. Dr. Alim Koray Cengiz

Doç. Dr. Elza Alişova Demirdağ

Doç. Dr. Badegül Can Emir

Doç. Dr. Şerife Seher Erol

Doç. Dr. Betül A. Görkem

Doç. Dr. Hicran Karataş

Doç. Dr. Gül Fadime Koçsoy

Doç. Dr. Behbud Muhammedzade

Doç. Dr. Gönül Reyhanoglu

Doç. Dr. Eylem Dereli Saltık

Doç. Dr. Selma Sol

Doç. Dr. Veysel Şahin

Doç. Dr. Mustafa Yeniasır

Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz Kaval

Bu sayıya gönderilmiş ve yayımlanmış/yayımlanmamış makaleler için değerli katkılarını esirgemeyen değerli bilim insanlarımıza teşekkürlerimizi sunuyoruz.

We would like to thank the valueable scientists for their precious time and contributions in evaluating the published and unpublished articles that were sent for this issue.

folklor/edebiyat

ALAN EDİTÖRLERİ /FIELD EDITORS

Halkbilimi-Folklore

Prof.Dr. Hande Birkalan-Gedik

(JohannWolfgang-Goethe Üniversitesi - birkalan-gedik@em.uni.frankfurt.de)

Prof.Dr. Ali Yakıcı

(Gazi Üniversitesi-yakici@gazi.edu.tr)

Prof.Dr. Aynur Koçak

(Yıldız Teknik Üniversitesi-nurkocak@yildiz.edu.tr)

Prof.Dr. Işıl Altun

(Regensburg Üniversitesi/Kocaeli Üniversitesi-İsıl.Altun@zsk.uni-regensburg.de)

Edebiyat-Literature

Prof.Dr. Abdullah Uçman

(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi -emekli-29 Mayıs Üniversitesi-
abdullahucman@29mayis.edu.tr)

Prof. Dr. Ramazan Korkmaz

(Ardahan Üniversitesi-emekli-Kafkasya Üniversiteler Birliği -KÜNİB-r_korkmaz@hotmail.com)

Prof.Dr. Emel Kefeli

(Marmara Üniversitesi-emekli-İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi-ayseemelkefeli @gmail.com)

Antropoloji-Anthropy

Prof.Dr. Hanife Aliefendioğlu

(Doğu Akdeniz Üniversitesi-hanife.aliefendioğlu@emu.edu.tr)

Prof.Dr. Meryem Bulut

(Ankara Üniversitesi-meryem.bulut@gmail.com)

Prof.dr. derya Atamtürk Duyar

(İstanbul Üniversitesi-datamturk@istanbul.edu.tr)

Prof. Dr. Şebnem Pala Güzel

(Başkent Üniversitesi-sebnempa@baskent.edu.tr)

Dil-Dilbilim/Linguistics

Prof.Dr. Nurettin Demir

(Hacettepe Üniversitesi-demir@hacettepe.edu.tr)

Prof.Dr. Aysu Erden

(Maltepe Üniversitesi - aysuerden777@gmail.com)

Prof.Dr. Sema Aslan Demir

(Hacettepe Üniversitesi-semaaslan@hacettepe.edu.tr)

Bu sayıda Etik Kurul kararı gerektiren makalelerin belge veya bilgileri, ilgili metinlerin sonuna eklenmiştir.

The Ethics Committee decision letters or informations for the required studies are attached at the end of the relevant manuscript.

İÇİNDEKİLER

folklor/edebiyat'tan - From folklor&edebiyat XV

Araştırma Makaleleri - Research articles

Safiye Erol'un Romanlarında Yeme-İçme Kültürü ve Alışkanlıkları

Eating and Drinking Culture and Habits in Safiye Erol's Novels

Nesime Ceyhan Akça 1007

Kırgız Anlatılarında Kadının Evrilmiş Süreci

The Evolution of Women in Kyrgyz Narratives

Mayramgül Dıykanbay-Reyhan Karkınlı..... 1027

Kültür Turizminin Geleneksel Kıbrıs Türk El Sanatlarının Sürdürülebilirliğine Etkileri Üzerine Bir Araştırma

A Study on the Sustainability of Traditional Cypriot Turkish Handicrafts of Cultural Tourism

Burak Gökbulut-Mustafa Yeniasır..... 1047

Antalya'da Definecilik ve Define Folkloru Üzerine

On Treasure Hunting and Treasure Folklore in Antalya

Erdal Taşbaş-Gökhan Tiryaki 1063

Kültürel Miras Bağlamında Kırsal Kültürel Kimliğin Korunmasında Halkbilim (Folklor) Müzelerinin Rolü

The Role of Folklore Museums in the Preservation of Rural Cultural Identity in the Context of Cultural Heritage

Abdurrahim Din-Oğuz Diker..... 1077

Renan Demirkan'ın Üç Şekerli Demli Çay Romanında Türk ve Alman Kültürü Yansımaları

Turkish and German Cultural Reflections in Renan Demirkan's Black Tea with Three Lumps of Sugar

Zennube Şahin Yılmaz 1091

Ahmet Gazioğlu ve Andreas Onoufriou'nun Romanlarında "Öteki" İmajları: Kıbrıs, Milliyetçilik ve Savaş

The "Other" in Gazioğlu's and Onoufriou's Novels: Cyprus, Nationalism and War

Şevki Kıralp..... 1105

Antropolog Lloyd A. Fallers'ın 1960'lardaki Türkiye çalışmaları

Anthropologist Lloyd A. Fallers' Studies in Turkey during the 1960s

Ali Sipahi 1129

Turkish Gothic, Universal Angst: The Impossibility of Non-Existence in Dracula(s)

Türkçe Gotik, Evrensel Kaygı: Dracula(lar)da Varolmamanın İmkânsızlığı

Hatice Karaman 1151

The Impossible Space Between Desire and Pleasure: A Comparative Study of Love in Rûmî and Lacan

Arzu ve Zevk Arasındaki İmkânsız Mekân: Mevlâna ve Lacan'da Karşılaştırmalı Bir Aşk İncelemesi

Mousa Rahimi-Ghiasuddin Alizadeh- Masoud Farahmandfar 1165

Cultural-Cognitive Phenomenon in Kazakh Fairy Tales: Reflective Significance

Kazak Masallarında Kültürel-Bilişsel Olgı: Yansıtıcı Önem

Talgat Nurbekov- A.B. Salkynbay 1179

The Parody of Myth/Metaphysics and Estrangement Effect in Efrâsiyâb'ın Hikâyeleri (Efrasiyab's Tales) by İhsan Oktay Anar

İhsan Oktay Anar'ın Efrâsiyâb'ın Hikâyeleri'nde Mit/Metafizik Gülünçlemesi ve Yabancılaştırma Etkisi

Vedi Aşkaroğlu -Dinara Ashimova-Nurzat Dyussenov 1197

Rus Dilbilim Ekolünde Söylem ve Metin

Discourse and Text in Russian Linguistics

Sonnur Aktay 1213

Toxic Consciousness in Ian McEwan's Solar

Ian McEwan'ın Solar Adlı Romanında Toksik Bilinç

Dilek Menteşe Kırıyman 1231

Kitap tanıtımı / Book Review

Kaplan, Haktan. (2023). Kadın Âşıklar. Nobel Yayıncılık, Ankara

Miyase Güzel 1247

folklor/edebiyat'tan

Merhaba değerli *folklor/edebiyat* Okurları,

Yeni bir *Güz* sayısıyla karşınızdayız. Bu sayıda on dört araştırma makalesi ve bir kitap eleştirisine/tanıtımına yer veriyoruz. Bilindiği üzere Prof.Dr. Metin Karadağ'ın derginin editörlüğünü fiili olarak üstlendiği 89. sayıdan itibaren hocamızın yürüttüğü süreçlere ortak olup, ilerleyen sayılarda editör yardımcısı olarak görev aldım. 2023 Ağustos sayımızda hocamızın dergiden ayrılması üzerine ekibimizin yayım süreçlerini tamamladığı çalışmalarını 115. sayımızda bilim çevreleriyle paylaştık. *folklor/edebiyat*'ın *TÜBİTAK-ULAKBİM TR DİZİN* indeksinden sonra *SCOPUS* ve de *Web of Science ESCI* indeksinde yer almasını sağlayan Prof.Dr. Metin Karadağ hocamıza, küçük adamızdan dünyaya açılan bu adımlarla nitelikli ve önemli bir bilimsel yayın kanalı oluşturduğu için minnettarız. Şahsi olarak akademik dergicilik dünyasını tanımamı ve bu konuda tecrübe edinmemi sağlayan Prof.Dr. Metin Karadağ hocama ve onunla birlikte derginin yayın ve ilgili kurullarında emek vermiş tüm hocalarımıza, derginin kurucusu olup hâlen derginin teknik editörlüğünü hassasiyetle devam ettiren değerli Metin Turan'a saygılarımı sunarım.

Eylül sonu itibariyle resmî olarak atanmamla başlayan Editörlük görevimin hemen akabinde büyük bir özveri ve ivedilikle 116. sayımızın bilimsel süreçlerinin titizlikle tamamlanmasına katkıda bulunan bilim dünyamızın değerleri Prof.Dr. Ali Yakıcı, Prof.Dr. Aynur Koçak, Prof. Dr. Abdullah Uçman, Prof. Dr. A. Emel Kefeli, Prof.Dr. Hanife Aliefendioğlu ve dergide yıllardır yanımızda olan Prof. Dr. Ramazan Korkmaz, Prof. Dr. Nurettin Demir, Prof.Dr. Aysu Erden hocalarımıza; derginin İngilizce dil editörlüğünü özveriyle sürdüren Yrd. Doç. Dr. Linda Fraim'e; hakem süreçlerimizde hafta sonu, gece-gündüz demeden çalışan Doç. Dr. Veysel Şahin, Doç. Dr. Ahmet Koçak, Doç. Dr. Gönül Reyhanoğlu'na ayrıca şükranlarımı iletirim.

Bu sayının hazırlanma ve yayımlanma süreçlerinde 100. yıldönümünü kutladığımız Cumhuriyetimizi anarak bu anlamlı tarihin ülkemize ve ulusumuza yeni bilimsel başarılar, esenlikler getirmesini arzu ediyorum.

Dergimizin yeni Alan Editörlükleri ve Danışma Kurulu'nda yer alarak destek ve katkılarını esirgemeyen değerli akademisyenlerimize, hakemlerimize ve yazarlarımıza teşekkürlerimi sunar, iyi okumalar dilerim.

Dear folklore/literature readers,

We are here with a new autumn issue. This issue presents fourteen research articles and one book review/introduction. As you may know, Prof. Dr. Metin Karadağ has been the Editor-in-chief of the journal since the 89th issue. In the following issues, I joined the team as an associate editor. After Prof. Dr. Metin Karadağ stepped aside from the journal, our team shared the 115th issue with our readers. We are grateful to Prof. Dr. Metin Karadağ, who made it possible for folklore/literature to be included in the TÜBİTAK-ULAKBİM TR DIZIN index and later, in the SCOPUS and Web of Science ESCI indexes. He has created a significant scientific publication channel that opens to the world from our small island.

On a personal note, I would like to pay tribute to Prof. Dr. Metin Karadağ, who introduced me to the world of publishing and helped me gain experience in this field, and to all the professors who have contributed to the journal in their various roles. My official appointment as Editor-in-Chief began at the end of September. I immediately began working with great dedication and diligence to the meticulous completion of the scientific processes for Issue 116. I express my gratitude to the esteemed figures of our scientific community who have been with us for years and have contributed to Issue 116 too, namely Prof. Dr. Ali Yakıcı, Prof. Dr. Aynur Naz Koçak, Prof. Dr. Abdullah Uçman, Prof. Dr. A. Emel Kefeli, Prof. Dr. Hanife Aliefendioğlu and Prof. Dr. Ramazan Korkmaz, Prof. Dr. Nurettin Demir and Prof. Dr. Aysu Erden. I would also like to acknowledge the valuable contributions of Asst. Prof. Dr. Linda Fraim for her service as the English language editor and Assoc. Professors Dr. Veysel Şahin, Dr. Ahmet Koçak, and Dr. Gönül Reyhanoğlu who have worked tirelessly in our peer review processes, regardless of weekends, day or night.

As we prepare to publish this issue, we commemorate the 100th anniversary of our Republic and hope that this momentous date will bring new scientific achievements and prosperity to our country and nation.

I would like to thank our valuable academicians, referees and authors for their support and contributions by taking part in the new Field Editorships and Advisory Board of our journal, and I wish you a pleasant reading.

Asst. Prof. Dr. Mihrican Aylanç



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2023; 29(4)-116. Sayı/Issue -Güz/Fall
DOI: 10.22559/folklor.2453

Araştırma makalesi/Research article

Safiye Erol'un Romanlarında Yeme-İçme Kültürü ve Alışkanlıkları

Eating and Drinking Culture and Habits in
Safiye Erol's Novels

Nesime Ceyhan Akça*

Öz

Erken Cumhuriyet dönemi Türk kadın romancılarından Safiye Erol'un yazmış olduğu dört roman (Kadıköyü'nün Romanı-1938, Ülker Fırtınası-1944, Ciğerdelen-1946, Dineyri Papazı-1955) modern Türk romanının öncü örneklerindedir. Bu çalışmada Safiye Erol'un romanları aracılığıyla 1930'lu yıllardan İkinci Dünya Savaşı sonlarına kadarki İstanbul hayatında yeme-içme kültürü ve alışkanlıklarını belirlemeyi amaçladım. Yemek, insanoğlu için hayatı devam ettirmeye yönelik basit bir eylem değildir. Yiyeceğin temininden tüketim aşamasına kadar geçen süreç toplumun refahı, inançları, tercihleri, teknolojisi, gücü ve zaafı ile ilişkilidir. 1930-1950'li yıllar, Türk toplumunun Cumhuriyet ideolojisine göre hayatını düzenlemeye çalıştığı bir dönemdir. Yeme-içme alışkanlıklarındaki dönüşüm de bu çabanın bir parçasıdır. Bu bağlamda toplumun

Geliş tarihi (Received): 10-02-2023 Kabul tarihi (Accepted): 20-07-2023

* Prof.Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Çankırı-Türkiye/
Çankırı Karatekin University Faculty of Letters Department of Turkish Language and Literature. Çankırı-
Turkey. nesimeceyhan@hotmail.com. ORCID ID: 0000-0001-5880-1386

yeme-içme alışkanlıklarındaki görünüm, sosyolojik olarak kıymetli veriler sunar. Safiye Erol'un romanları ekseninde dönemin yeme-içme kültürü ve alışkanlıklarını nitel araştırma tekniklerinden metin/içerik analizi yöntemi kullanarak tespit etmeye çalıştım. Roman kahramanları aracılığıyla görünür hale gelen yeme-içme kültürüne dair izleri tematik tasnife tabi tutarak sınıflandırdım ve her bir başlığı yorumladım. Safiye Erol, romanlarında geleneksel yeme-içme kültürü ile modern usullere birlikte yer vermiştir. Bu durum, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçen Türk insanının iki kültür arasındaki kalışının bir göstergesi sayılabilir: Yeni neslin kadın-erkek müşterek eğlencelerinde yeme-içme adeta kutsanır, içki modern yaşamın bir parçası olarak takdim edilir. Bu, devrin siyasi-ideolojik yapısıyla ilgilidir. Safiye Erol, kahvaltıdan, akşam yemeğine, sokak satıcılarından sandal sefalarına, davet yemeklerine devrin birçok yemek sahnesini romanlarına taşımıştır. Safiye Erol'un romanlarından hareketle elde ettiğim sonuçların devrin diğer romanlarının benzer bir metotla taranarak genişletilmesine ve dönemin yeme-içme kültürü ve alışkanlıklarıyla ilgili genel geçer tespitlere ulaşılmasına ihtiyaç vardır.

Anahtar sözcükler: *Safiye Erol, roman, yeme içme kültürü, folklor, sosyal hayat*

Abstract

Four novels (Kadıköyü'nün Romanı-1938, Ülker Fırtınası-1944, Ciğerdelen-1946, Dineyri Papazı-1955) written by Safiye Erol, one of the Turkish women novelists of the early Republican period, are among the leading examples of the modern Turkish novel. In this study, I aimed at determining the eating-drinking culture and habits of people in Istanbul mentioned in Safiye Erol's novels between 1930 and end of the World War II. Meal eating is not a simple action required to sustain human life. It can be said that meal eating is the process from obtaining of food to its consumption and is associated with well-being, beliefs, preferences, technology, power, and the frailty of society. The years between 1930 and 1950 represent a period in which Turkish society tried to adapt to a Republican ideology. Changes in the eating-drinking habits are also a part of this endeavour. In this context, the outlook in eating-drinking habits of society provides us useful sociological data. I tried to specify the eating-drinking culture and habits of the abovementioned period, as stated in Safiye Erol's novels using text/content analysis. I thematically classified the eating-drinking culture of the heroes in the novels and later interpreted each title in detail. Safiye Erol gives place to both traditional and modern eating-drinking cultural methods in her novels. This may be an indicator that Turkish people remained between both the Ottoman and Republican cultures. In the joint entertainments of men and women of a new generation, eating and drinking are sanctified and drinking alcohol comes out as a part of modern life. This situation is relevant with the political-ideological structure of that period. Safiye Erol includes many food scenes of this period in her novels ranging from breakfast to dinner, from street vendors to rowing boats, and banqueting. There is a need to expand the results I obtained from Safiye Erol's the novels via searching through other novels published in the same period with a similar method to reach general results regarding the eating-drinking culture and habits.

Keywords: *Safiye Erol, novel, eating and drinking culture, folklore, social life*

Extended summary

The act of eating-drinking among human beings has both a social identity as well as an individual one. This act can be interpreted on the basis of belief and ideology. Eating-drinking habits are accepted as a part of material and spiritual culture.

In this study, I aimed to determine the eating and drinking culture and habits of people living in Istanbul, which has an important place in Erol's fictional world. On the axis of Safiye Erol's novels, I tried to find answers for following questions: What do people prefer to eat and drink in Istanbul between 1930-1950? What can readers learn from these novels about the table (meal) culture of the period? Where are the outdoor eating and drinking venues? What is the situation of the kitchen like for poor and rich families and also with invitations (wedding and religious ceremonies)? To what extent is folk medicine included in the food culture of the period? and so on.

In Turkish literature, Refik Halit Karay and Selim İleri are the authors who created stand-alone books on meal culture. In addition, the studies of following authors Ahmet Mithat Efendi, Hüseyin Rahmi Gürpınar, Peyami Safa, Ahmet Rasim, Yakup Kadri, Ahmet Hamdi Tanpınar, Abdülhak Şinasi Hisar, Ömer Seyfeddin, Sait Faik Abasıyanık and Memduh Şevket Esenal constitute a source for the culinary culture and eating and drinking habits of the time they lived. Although there are many thematic studies about these authors, the scarcity of studies focusing on eating and drinking culture, apart from a few articles and theses such as Topuz (2012), Uslu Üstten (2014), Kartal (2017), Tırlı (2018), Güreşir (2019), and Özbek (2019), is an important shortcoming.

Four novels (*Kadıköyü'nün Romanı*-1938, *Ülker Fırtınası*-1944, *Ciğerdelen*-1946, *Dineyri Papazı*-1955) written by Safiye Erol were used as data in this study. I tried to specify eating-drinking culture and habits stated in the novels using the "text/content analysis" method. After reading the above novels carefully, I determined, classified, analysed the elements representing the eating-drinking culture and habits of the heroes in the novels and interpreted them in great detail.

Common features of the heroes mentioned in the novels are the educated and wealthy people living in villages and mansions in Istanbul. This environment has adapted or is trying to adapt to the modern life offered by the newly established Republic. In her novels, Safiye Erol gives place to Istanbul's poor neighbourhoods, the groups that adopt the traditional life vividly, and conveys the travel, entertainment places and world of Istanbul, the ferries, the streets, and the places of pleasure. The author, who also includes the new ways of life brought to Istanbul by the young people educated in Europe, examines women and their sensitivities in life and the effects of love on the female soul with all details. It is possible to find important sociological data about the Turkish society passing from the Ottoman Empire to the Republic in Safiye Erol's novels (*Kadıköyü'nün Romanı*-1938, *Ülker Fırtınası*-1944, *Ciğerdelen*-1946, *Dineyri Papazı*-1955). In these novels, the life in Istanbul between the years 1930-1950 is revealed. The author has a background that will enable folkloric, cultural and ideological studies for the active Istanbul life of the period. Safiye Erol, who places a dimension of eating

and drinking activities in many phases of daily life in her novel fiction, has opened the doors of a wide variety of worlds from table (meal) culture to preferred foods and also from the ability to buy food with the economic atmosphere of the time to street peddlers.

Safiye Erol presents the transition from human love to divine love as the evolution of the person. In the novels, it is possible to observe not only the life of Istanbul of the period, but also the life of Bursa and Edirne to a lesser extent. In the novel *Ciğerdelen (1946)*, the life of the Turks along the border principalities of the late 1600s is portrayed.

The novels reflect Turkish spoken by people living in the Istanbul in that period with all of its nudity. They include professional jargon, idioms, and proverbs that are not used today. Therefore, Safiye Erol's novels can be considered as important sources for the world of literature, linguistic and cultural studies.

Safiye Erol's novels alone can also be considered as an important source for folklore and folk music of the period, as well as an important source for classical Turkish music. The author's deep knowledge and experience of Eastern and Western civilizations has kept her on solid ground in the Republic of Turkey, which is on the verge of a new life.

It can be said that the author has successfully applied modern novel techniques in her novels compared to the novels of her time. In addition, she is quite successful in re-enacting the scenes of joint life between men and women.

I see that the author has dedicated her works to the correct understanding of the "new life" desired by the youth after the establishment of Turkish Republic. Throughout the novels, the most striking element, in the context of eating and drinking habits and culture in Istanbul, is that alcohol is seen as an equal means of entertainment and relief from grief in the world of both men and women. Cigarettes too are an enjoyable substance consumed equally and intensely by both men and women. It is surprising that Safiye Erol describes the types of fish consumed in Istanbul, like a master fisherman in her novels.

I can conclude that the Greeks living in Istanbul have an important place in the eating and drinking culture of the society. The Greeks are especially active in the management of places that serve alcohol. They have worked in the workplaces and homes of the Turks due to being considered as part of the family.

There is a need to expand the results that I have obtained from Safiye Erol's novels via searching other novels published during the same period using a similar method to reach general results about the eating-drinking culture and habits of the people.

Giriş

Yeme içme ihtiyacı insanoğlunun varlığını sürdürebilmesi için gerekli asli ihtiyaçlarındandır. Kişinin açlık ihtiyacını ortadan kaldırmak üzere karşısına çıkan yiyecekleri basit bir arzuya tüketmesi kültürün bir parçası sayılmazken, yeme içmeyi planlayıp organize etme (bulma, saklama); yiyecekleri yeni bir forma çevirme; pişirme usulleri; pişirmede kullanılan alet-edevat; yiyeceği bir zamanla, inançla ilişkilendirme (oruç, helal-haram yiyecekler);

yiyeceği hastalıklardan kurtulma ile ilişkilendirme ve yeniden organize etme bütün halinde maddi ve manevî kültür unsurları içerisinde değerlendirilir.

Yemek, bireysel ve toplumsal yönleri olan kültürel bir unsurdur. İnsan fizyolojik yapısı itibarıyla yemekle doğrudan ilgisi olduğu gibi sosyal yönüyle de yaşadığı kültürün etkisi altında bir yemek anlayışına sahiptir. Özet olarak insanın yaşadığı fiziki ve kültürel coğrafya yemek kültürünü etkilemekte; hayat şeklindeki değişme ve dönüşüm yemek kültürünün de farklılaşmasına neden olabilmektedir (Çetin, 2006: 108'den akt. Beşirli, 2010: 161). Kutsal kitaplarda peygamberlerin ve inananların yeme-içme faaliyeti ile ilgili işaretler tüm inanç çevrelerini ilgilendirmiştir. Hz. İsa'nın son akşam yemeği anlatısı, Yahudilerin büyük göçten sonra Tanrı tarafından gökten indirilen sofralarla beslenmeleri, inananların tüm dinler için yenecek ve yenmeyecek yiyecekler üzerinden sınırlama yaşamaları, oruçlar; bunların tamamı insanların yeme-içme alışkanlıklarını ve prensiplerini şekillendirir (Fırat, 2014: 132). Türklerin Orta Asya'dan Anadolu'ya, Balkanlara, Avrupa içlerine fetihler yahut göçleriyle gerçekleşen yer değiştirmesi sürecinde beraberlerinde getirdikleri yeme-içme alışkanlıkları kadar, yeni mekânların onlara kazandırdığı yeme-içme kültürü ile Anadolu'nun yüzyıllardır farklı din ve milletlere göçler yoluyla yurt olması da muazzam bir mutfak kültürünün oluşmasını sağlamıştır. Bu geniş kültür birikiminin izleri Dede Korkut Hikâyelerinden, Kutadgu Bilig'e, Divanü Lugatî't-Türk'ten günümüze çeşitli edebî ürünlerde takip edilebilir. Özellikle Türk roman ve hikâyesi bu hususta önemli bir hazinedir.

Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi'nde Ahmet Mithat Efendi ile ilgili bölümde "Ev ve romancı"dan söz ederken ilk romanlarımızda romancıların sofrâ üzerindeki dikkatlerini yorumlar: İlk romanlardaki sandal safaları ve piknik gezilerini; Mâi ve Siyah'ta Ahmet Cemil'in ev içi ile Aşk-ı Memnu'daki Adnan Bey yalısını anan Tanpınar, Namık Kemâl'in ve Ahmet Midhat Efendi'nin romanlarındaki sofralara işaret eder, yemeğin romanların önemli unsurlarından olduğunu belirtir (Tanpınar, 1988: 461). Namık Kemâl'in Mehpeyker'in içki sofralarında kahramanı Âli Bey'in hazin yıkılışını başlattığını söyleyen Tanpınar, "Mithat Efendi ise biraz da sofranın başında kendini bulur. O hiç olmazsa iştahlı görünen bir adamdır. Yemek, yemeğin hazırlanışı, çiy malzemeye varıncaya kadar onun için mühim şeylerdir. Ve bu iştah bir dev iştahıdır." (Tanpınar, 1988: 461-462) diyerek okuyucuyu adeta romanlardaki ev içleri ve yeme-içme tavrına odaklanmaya davet eder. Bu konuda Handan İnci (2004)'nin "Eski Ağza Yeni Taam: Alaturkadan Alafrangaya Türk Romanında Sofra" adlı yazısı bu çerçevede yazılmış önemli değerlendirmeler içerir. Konu ile ilgili bir diğer çalışma da Aliye Uslu Üstten (2014)'in "Türk Romanının Somut Olmayan Kültürel Miras Aktarımı Açısından İncelenmesi" adlı yazısıdır. Esra Topuz (2012)'un "Edebiyat ve Yemek: Bir Kronotop Olarak Yemek" adlı yüksek lisans tezi, romanlardaki yemek ve sofrâ sahnelerinin kronotopik okumalara uygun olduğu tezini taşıyan orijinal bir çalışmadır. Romanlarda yeme-içme kültürü ile ilgili değerlendirmeler daha çok romanlardaki halk bilimi unsurları hakkında yapılan çalışmalarda, ya da tematik çalışmalarda birer alt başlık olarak geçerken, müstakil birkaç çalışma "yeme-içme kültürü"ne odaklanmıştır: Salih Koralp Güreşir (2019)'in "Hayattan Esere: Ahmet Hamdi Tanpınar'da Yeme İçme Kültürü", Uğur Öztekin (2019)'in "Selim İleri'nin Eserlerinde Yeme-İçme Kültürü" adlı yüksek lisans çalışması gibi. Romanlardaki

yeme-içme kültürünün daha alt başlıklara ayrılarak incelendiği müstakil çalışmalar da az da olsa vardır: Seda Gül Kartal (2017)'in "Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Eserlerinde Kahve ve Kahve Kültürü" gibi. Türk edebiyatında Refik Halit Karay (2014a, 2014b, 2014c) ve Selim İleri (2010, 2013)'nin yemek kültürü hakkında müstakil kitaplar oluşturmalarına varan ilgileri yanında, Ahmet Mithat Efendi, Hüseyin Rahmi Gürpınar, Peyami Safa, Ahmet Rasim, Yakup Kadri, Ahmet Hamdi Tanpınar, Abdülhak Şinasi Hisar, Ömer Seyfeddin, Sait Faik Abasıyanık, Memduh Şevket Esendal'ın eserleriyle yaşadıkları zamanın mutfak kültürü ve yeme-içme alışkanlıklarına dair kaynak teşkil ettiklerini belirtmek gerekir. Bu yazarlarla ilgili tematik birçok çalışma olsa da yukarıda belirttiğimiz birkaç makale ve tez dışında yeme-içme kültürüne odaklanan çalışmaların azlığı önemli bir eksikliklerdir.

1902 yılında Edirne-Uzunköprü'de dünyaya gelen Safiye Erol¹, lise eğitiminin bir kısmını ve üniversite ile doktora eğitimini Almanya'da alır. 1927'de İstanbul'a döner ve resmi herhangi bir kurumda çalışmaz. Evlenen ve yazı hayatına yoğunlaşan Safiye Erol'u İnci Enginün, 1923-1945 Cumhuriyet dönemi ilk başarılı kadın romancılarından biri olarak zikreder (Enginün, 2002: 291). Safiye Erol'un önce gazetelerde tefrika edilen ve daha sonra basılan dört romanı vardır: Kadıköy'ün Romanı (1938), Ülker Fırtınası (1944), Ciğerdelen (1946) ve Dineyri Papazı (1955). 2000'li yıllarda eserlerinin yeniden basılmasıyla ilgi görmeye başlayan Safiye Erol'un süreli yayınlarda kalmış hikâye ve makaleleri toplu olarak basılmıştır: Leylak Mevsimi (2011), Makaleler (2002).

Safiye Erol, Makedonya'dan Edirne'ye göçmüş bir ailenin kızıdır. Annesi Keşanlı İkbâl Hanım Bektaşî Dergâhına bağlıdır. Ailesiyle ilgili bu özellikler, onun romanlarında karşılık bulmuştur. Doğu ve Batı medeniyetlerini çok iyi tanıyan Safiye Erol'un Osmanlı'dan Cumhuriyet'e evrilen Türk yaşamını usta bir gözlemci ve yorumlayıcı olarak eserlerine yansıttığını söyleyebiliriz. Özellikle yeni hayata ayak uydurmaya çalışan İstanbul zengin muhitlerinin kamera kayıtları, adeta Erol'un romanlarında gizlenmiştir. Bugün baktığımızda modern romanın birçok unsurlarını -metinlerarasılık (Özer, 2013), şuur akışı, kolaj, pastij vb.- henüz 1930'larda 40'larda ustaca kullanabilen bu ismin, Türk edebiyatı tarihinde uzun yıllar boyunca yok farz edildiğini görürüz.

Bu çalışmada Safiye Erol'un romanlarında 1930-1950 yılları İstanbul'una dair yeme-içme alışkanlıkları ve kültürü üzerinde durulacaktır. Yazar, Ciğerdelen romanında bir iç hikâye/efsane olmak üzere 1600'lerin sonlarında serhat boylarındaki Türklerin hayatına yer verirken buradaki yeme-içme kültürü ile ilgili de okuyucuyu bilgilendirir. Çalışma, Safiye Erol'un dört romanı üzerinden gerçekleşecek nitel bir araştırmadır. Bu nitel araştırmada yazarın romanları aracılığıyla toplumun belli bir zaman dilimindeki odak meseleye dair davranışları tespit edilmeye çalışılır. Romanlar okunup "yeme-içme" kültürünü temsil eden unsurlar belirlenmiş ve sınıflandırılarak analize tabi tutulmuştur. Safiye Erol'un romanlarının dönemin canlı İstanbul hayatı için folklorik, kültürel ve ideolojik çalışmalara imkân sağlayabilecek zengin bir içeriğe sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Yeme-içme kültürü de bu içeriğin bir parçasıdır. 1930-1950 yılları İstanbul'unda insanlar neleri yiyip içmeyi tercih etmekteydiler? Dönemin sofra kültürü hakkında bu romanlardan neler öğrenebiliriz? Ailelerde yemeği kim yapmaktadır? Dışarıda yeme-içme mekânları nerelerdir ve halkın bu mekânlara ilgisi var mıdır? Fakir ailelerin mut-

fağında neler pişmektedir? Zengin ailelerin sofralarında durum nedir? Bekâr bir genç erkek karnını nasıl doyurur? Davetlerde durum nedir? Yiyeceğe ulaşmada güçlük yaşanmakta mıdır? Toplumda en fazla tercih edilen yiyecek ve içecekler nelerdir? Başka kültürlerden İstanbul hayatına girmiş yiyecek ya da içecekler var mıdır? Halk hekimliği, dönemin yiyecek kültürüne ne kadar dâhildir? Adı geçen romanlar, kahvaltıda akşam yemeğine, sokak satıcılarından sandal sefalarına, davet yemeklerine devrin yeme-içme kültürünü bize tanıtırken “yeni hayat” a uyum sağlamaya çalışan toplum hakkında bize ne sunmaktadır? Önümüze çıkan yeme içme kültürü ile ilgili unsurların gerçeklikle ilişkisi nedir? Makalede bu sorulara Safiye Erol’un romanları ekseninde cevaplar bulunmaya çalışılmıştır; ancak bu, dönemin yeme-içme kültürü ve alışkanlıklarını belirlemek için yeterli değildir. Asıl yapılması gereken Safiye Erol’la aynı dönemde yaşayan ve yazan özellikle kadın romancıların -Şükûfe Nihal, Halide Nusret, Muazzez Tahsin, Suat Derviş, Mükerrerem Kâmil Su, Kerime Nadir, Samiha Ayverdi, Peride Celâl- romanlarında benzer dikkatle yapılacak çalışmalardır. 1930-1950 yılları İstanbul’unda yeme-içme kültürü ve alışkanlıklarına dair isim isim ilerleyecek tespit ve değerlendirmeler, karşılaştırmalı olarak yorumlandığında kültür tarihimiz için asıl güvenilir sonuçları ortaya çıkaracaktır.

Romanlarda yeme-içme üzerine dikkatler

Yeme-içme mekânları

Safiye Erol’un, romanlarında olayların senelerini sık sık anmasının ve gerçek mekânları tercih etmesinin gerçeklik algısını beslediğini söylemeliyiz.² Safiye Erol’un romanlarında andığı mekânların, şehirlerin kültür tarihi açısından eşsiz hazineler olduğu muhakkaktır. Safiye Erol’un romanlarında öne çıkan-yeme içme mekânları şu şekilde sıralanabilir: Şifa, Papazın Bağı, Belvü, Kuşdili Gazinosu, Moda Deniz Kulübü, Mardik’in Meyhanesi, Mulen Ruj, Fenerbahçe Kulübü, Bursa Orhan Gazi Camisi’nde Kahveci Mustafa, Cercle d’Orient, Moda Yalı Gazinosu, Florya, Edirne Keşan’da Kayalidere.

Bu mekânlardan Bursa’daki Kahveci Mustafa ve Keşan’daki Kayalidere dışındaki yerler, İstanbul’da ağırlıklı olarak alafranga eğlenceyi tercih eden kimselerin eğlence mekânlarıdır. Mekânların bir kısmı yemekli ve içkili, bir kısmı ise sadece içkili eğlence yerleridir.

“Şifa, çok تنها idi. Papazın bağı gözden düşeli burası kalenderlere konak olmuştu. Yeşil dallardan örülmüş birkaç çardak, iri cam fenerler içindeki gaz lambaları ile tenvir ediliyordu.” (Erol, 2003: 49). Şifa, bu devirde gençlerin kalabalıktan uzak kalmak istediklerinde, kafa dinlemek için tercih ettikleri yeni içme mekânı olmuştur. Kadıköy’ünün Romani’nde gençlerin cuma günlerini deniz eğlencesine ayırdıklarını, Belvü’de öğle yemeği yiyip, karanlık basınca Kuşdili Gazinosu karşısına sandalı bağlayıp gece boyunca alaturka saz dinlediklerini öğreniyoruz. Derede iğne atsan yere düşmez bir kalabalık vardır. Gençler akşam için yiyeceklerinin bir kısmını sandala almışlardır: Bir okkalık şişe rakı, sardalya balığı, salam, turşu, peynir, havyar (Erol, 2003: 58-60). Moda Deniz Kulübü’ne gün ve gecenin herhangi bir vaktinde gidebilmek önemlidir (Erol, 2003: 65). Mühürdar caddesine yakın Mardik’in Meyhanesi denilen kışkık gazino (Erol, 2003: 158), yemek ve içki için uğranılan Mulen Ruj (Erol, 2003: 229), yangından sonra başka bir yere taşınan Fenerbahçe Kulübü (Erol, 2003: 241), Moda Yalı gazinosu (Erol,

2003: 258), özellikle yemek için Cercle d'Orient (Erol, 2006: 28) roman kahramanlarının sıkça gidip geldikleri yeme-içme mekânlarıdır. Florya, yiyeceklerin evden hazırlanıp kalabalıklar halinde gidilen piknik eğlencelerine ev sahipliği yapar (Erol, 2007b: 175).

Bursa'da Orhan Gazi Camii avlusunda uğranılan Kahveci Mustafa, misafirleri için "önceden fiskeyi altında husûsî olarak soğuttuğu gazozları açıyor, pembeli morlu fincanlar içinde köpüklü kahve getiriyor." (Erol, 2003: 68). Geleneksel gezip dolaşmalara bir örnek de Keşanlılıların kuzularını helvalarını alıp bahar bayramına Kayalidere'ye, Gazi Rüstem Baba'ya gitmeleridir (Erol, 2007a: 223).

Romanların tamamında eğlence mekânlarında kadın-erkek bir arada eğlenilmesi, Cumhuriyet Türkiye'si'nde eğlence anlayışında görülen değişimin boyutunu haber verir. Özellikle gençlerin eğlence anlayışı, gezilerin yemekli ve içkili olarak organize edilmesi, olayların zamanı düşünüldüğünde (1930-1950) maddî kaygı hissedilmemesi, bu eğlencelerin İstanbul'un bazı varlıklı ailelerinin çocuklarının alışkanlığı olduğunu düşündürür.

İçki kültürü

Safiye Erol'un romanlarında kadın ve erkeklerin günün her vaktinde çok doğal bir şekilde içki tüketebildiklerini görürüz. Bunun modern hayatı benimseyen ailelerde, eğitilmiş modern kadınlarda daha fazla örneklenmesi, yeme-içme kültürü ve ideoloji arasındaki ilişkiyi gösterir: "Bireylerin yemek yeme alışkanlıklarını dünya görüşlerinin yansıması olarak gören Murat Belge, ideolojik olarak nitelendirdiği yemek yeme faaliyetinin ayrıca bireyi toplumsallaştıran ilk aşama olduğu görüşündedir." (Belge, 2018: 359'dan akt. Güreşir, 2019: 79-80). Geleneksel hayatı tercih eden ailelerin içkiden uzak duruşları, ideolojik bir davranıştır; yine aynı şekilde modern hayatı tercih edenlerin dinî inanışların yön verdiği yeme-içme kısıtını ciddiye almayı benzer bir durumu temsil eder. Romanlarda konyak, şampanya, meyve likörü, bira, rakı alkollü içki çeşitleri olarak yerini alır. İçki, önemli bir eğlenme ve keder dağıtma aracı olarak takdim edilmiştir.

Safiye Erol'un romanlarında alkolün deniz eğlencelerinin önemli parçası olduğu görülür. *Kadıköyü'nün Romanı*'nda özellikle deniz ve sandal eğlencelerine çokça yer verilmiştir (Erol, 2003: 53, 61, 64, 66), ayrıca kederli erkeklerin bir araya gelerek kapalı mekânlarda içkiye sığınmaları dikkat çekicidir (Erol, 2003: 32, 199). Erkeklerin ve kadınların toplu eğlencelerde (Erol, 2007a: 44), yahut baş başa (Erol, 2003: 165; Erol, 2007b: 223), içmeyi tercih edebildikleri, orta halli ailelerin akşam balık sofrasında ailecek rakı içmeleri (Erol, 2007b: 30) İstanbul hayatının canlı sahneleridir.

Dineyri Papazı'nda Akif Kaptan'la Müzeyyen'in akşam balık sofrasında geçen "Çarmakçur ve karafaki" sözcükleri "rakı kültürü" bakımından önemlidir. Çarmakçur etmek, deyişi rakı içmek anlamına gelirken; karafaki, küçük rakı sürahisi demektir:

Mavi damasko örtülü masada yemek hazırlanmıştı bile. Karışık balık tavasının, doğranmış kavunun kokuları tütüyordu. Küçük tabaklarda itina ile ezilmiş, domates, biber, zeytinle süslenmiş patlıcan salatası vardı. (...) -Oldu mu ya... Müyesser! Hani bizim çarmakçur? Çarmakçur yüzünden karı koca arasında ekseri bir çekişme olurdu. Fakat bu defa Müyesser; "A... Şimdi şimdi... Şuracıkta..." (Erol, 2007b: 30)

diye telaşla seçirterek ufak bir yerli dolaptan işporta malı cicili bir karafaki ile aynı örnekten birkaç kadeh çıkardı.

İstanbul'da bazı yalıların "hâlâ" biraz sofü yaşayıp, içki içmediklerine dair Ülker Fırtınası'nda önümüze çıkan detay da yeme-içme kültürü ile toplumsal hayat arasındaki ideolojik ilişkiyi ortaya koyar: "Müfit'le Süreyya, henüz biraz sofü yaşayan bu yalıda kendileri için gizlice hazırlanmış rakıyı içmeye gittiler. Sermet, salonda kaldı. O, saz çalarken rakı kullanmazdı" (Erol, 2006: 34).

Pipo, sigara, nargile alışkanlığı

Pipo, romanlarda sadece iki sahnede anılmıştır: Biri Ciğerdelen'de Avrupa'da yetişmiş Turhan'ın îmar planı çalışması esnasında (Erol, 2007a: 50) diğeri Kadıköyü'nün Romani'nde Burhan karakteri ile (Erol, 2003: 53). Burhan, ailesi geleneksel yaşamı sürdürmesine rağmen, kendisi Avrupa'da yaşamış, zamanın modern gençlerindedir: "Aşık Kerem gibi yanar tutuşuruz. Sonra böyle bir züppe gelir, bir pipo yakar, karanlıklara bakar. Mesele tamamdır." (Erol, 2003: 53). Burada pipo içmekle züppelik arasında ilgi kurulduğu görülür.

Nargile ise geleneksel hayatı temsil eden Talât Bey ve Feyzi Efendi ile ilişkilendirilmiştir (Erol, 2007b: 75).

Safiye Erol'un romanlarında kahramanların sigara içme eğilimi yüksektir. Kadın ve erkek kahramanlar aynı derecede sigara tüketirler (Erol, 2003: 89; Erol, 2007a: 28; Erol, 2007b: 14).

Kadıköyü'nün Romani'nde evin genç hanımının kederden sabahlara kadar sigara içmesi, kül ve izmarit yığınına gören aile fertlerinin endişelenmesine yol açar (Erol, 2003: 166). Ülker Fırtınası'nda Almanya'da eğitim alan ve tatilde ailesinin yanına gelen Turan'ın (genç kız) annesinin arkadaşları yanında sigarasını yakıp içmeye başlaması, romanda gençlerin büyüklerin yanında sigara içmesinin ayıp görüldüğü hakkında okuyucuyu bilgilendirir. (Erol, 2006: 25).

Sigaranın geleneksel içme şekilleri "Talât Bağcı, yasemin çubuğuna kalın bir cıgara geçirip..." (Erol, 2007b: 11) ve "Kalfa Hanım, ince sigaralar sarmaya başladı." (Erol, 2007b: 198) cümlelerinde görünür kılınır. Romanda sigara ile İkinci Dünya Harbi'nin ekonomik güçlükleri arasında da ilişki kurulmuştur: "Doktor bir geniş nefes aldıktan sonra cebinden çıkardığı yaprak sigarasını kesmeye başladı. "Benim harp stokum" dediği sigaralardandı bu, ayda yılda bir keyif çatmaya niyetlenirse bir tane yakardı." (Erol, 2007b: 178) Henüz, tütünün sağlığa zarar verdiğiyle ilgili belirgin bir bilinç yoktur. Yalnız kadınların fazlaca sigara tüketiminin onlara zarar verebileceği, yaşlı roman kahramanı aracılığıyla bir kez hissettirilir.

Sokak satıcıları

Safiye Erol'un romanlarında bütün canlılığıyla önümüze serilen İstanbul'un en önemli taraflarından biri, sokak satıcılarıdır. Soğuk su, şerbet (Erol, 2003: 80), ayran satanlar (Erol, 2003: 127); macun (Erol, 2003: 253), şeker (Erol, 2003: 136), kestane satan (Erol, 2006: 31), simit satan (Erol, 2006: 96) seyyar satıcılar vapurda, Bâbiâli yokuşunda (Erol, 2003: 80) mezarlıkta (Erol, 2003: 127), tramvay durağında (Erol, 2006: 31), yani her yerdedir:

“Vapurda satıcıların nâraları bunu bastırıyordu: - Kahve, çay, gazoz, kahveeeeciiss! -Nane şeker, limon şeker, meyvalı var, naneliiii!” (Erol, 2003: 136)

Henüz Cumhuriyet’in ilk yıllarında sokağın romana bu şekilde dâhil edilebilmesi roman kurgusu bakımından çok önemli bir başarıdır. Sokak satıcılarının romanlar boyunca aniden ortaya çıkmaları, roman kahramanlarının dikkatini çekmeleri yahut kahramanların onlardan bir şeyler almaları canlı hayata okuyucuyu dâhil etmekten başka bir şey değildir.

Düğün/ölüm/nişan merasimleri ve yemek kültürü

İstanbul zengin muhitlerinde Cumhuriyet’in ilk yıllarında yaşam tarzında bir zihin karışıklığı yaşandığının en önemli göstergeleri aşağıda da canlandırıldığı şekilde toplu törenlerde ortaya çıkar. Düğünde ailenin üç nesli de farklı tarzda eğlenceye talip olabilir; garden parti, cazbant daveti, Karagöz ve hokkabaz daveti...

Mükerrem’in ablası bu düğünü bir garden parti tarzında tertip etmişse de bütün planları altüst olmuştu. Çünkü büyük hanımefendi, ince saz diye direnmiş, Mükerrem cazbantta ısrar etmiş, çocuklar Karagöz, yeni damat hokkabaz dilemişti. Nihayet kimse kırılmasın diye cümlelerin arzusuna hizmet edildi, düğün çorba oldu. (...) Mükerrem, işlerin bu mecraya döküleceğini gündüzden anlayarak bahçe duvarına bitişik bir kameriyede arkadaşları için husûsi bir sofraya hazırlamıştı. (Erol, 2003: 39)

Bu farklı beklentilere uygun birbirine benzemeyen misafirler bir anda konağa yığılınca tabii olarak kaos oluşur:

İki yüz kişi davet edilmişti; fakat dört yüz misafir gelmişti. Büyük hanımefendinin ahbabları, uzak semtlerde oturduklarından, gece yatısına kalacaklardı. (...) bunlara akşam yemeği çıkartmak lazım geldi. Halbuki ev sahipleri hazırlıklı değildi. Yalnız soğuk büfe hazırlamışlardı. Buna rağmen erken gelenler için, aceleden etler, pilavlar pişti. Bunlar yemek sofrasında iken durmadan yeni gelenler oluyor ve cümlesi, yemek çıkarılıyor zannı ile, masaya iltihak ediyor, bu tepeden inme ziyafet genişledikçe genişliyor. Ev sahipleri pürtelaş; Kadıköy’e, lokantalara, kasaplara, manavlara telefon ediyor, otomobil koşturuluyordu. (Erol, 2003: 37-38)

Benzer bir ikram yetişmemesi ve şehirden hazır yemek takviyesi yapılması sahnesine Dineyri Papazı’nda Güzin’le Doktor Bülent’in nişanında da rastlanır (Erol, 2007b: 308).

Düğün, nişan, bayram (Erol, 2007b: 192) gibi mutlu kalabalık ortamlarında da ölüm sonrası kalabalık törenlerde (Erol, 2007b: 189) de yeme içme ile ilgili kalıplaşmış ikram alışkanlıkları vardır.

Çalışan orta halli bir gencin gün içerisinde işyerinde/evinde yeme alışkanlığı

Erol’un dört romanında da günlük hayatın herhangi bir anıyla ilgili yalnız ya da topluluk halinde yemek yeme faaliyeti ile karşılaşılabilir. Necdet’in Bâbîâlî’de iş yerinde yaptığı basit kahvaltı şu şekildedir:

Şimdi biraz üzüm, peynir alıracak. Bir kahve, bir sigara, yarım saat olsun istirahat.” (Erol 2003: 80) “Gazetenin sahibi ve müdürü, yazıhanesinin üzerine Necdet’in imren-

diği tarzda bir kahvaltı hazırlatmış, yiyordu: Gevrek, buzlu limonata, üzüm, peynir. Necdet'e ikram etti. Bu mesele de bitip kahveler gelince... (Erol, 2003: 81)

Necdet'in yalnız yaşadığı evinde kendi halinde planladığı akşam yemeği ise şöyledir: "Çarşıdan kılıçbalığı alırım. Üzüm, rakı, buz alırım. Kapıcı madam, pişirir. Balkonda denize karşı tek başıma demlenirim." (Erol, 2003: 142)

Necdet'in evinde çeşitli zamanlarda yalnız yahut arkadaşıyla yediği (Erol 2003: 250) başka yemek sahneleri de vardır. Safiye Erol'un kahramanlarının sofralarını ayrı ayrı tasarlaması, yemeği roman kurgusunda önemsedığının bir **göstergesidir**: "Necdet, pencere kenarına bir küçük masa çekmiş, çay tepsisini üzerine yerleştirmişti. İki tane havyarlı sandviç yedi. Üçüncüsünü de bol tereyağı, kalın bir havyar tabakasıyla sıvarken felsefesini nihayete erdirmiş son hükümlerini vermişti." (Erol, 2003: 227).

Necdet'in yemeklerini kapıcı madama pişirtmesi, konak ve köşklere yemek işlerine mutlak bir şekilde aşçı kadınların, vekilharçların, Rum yardımcıların bakması dikkat çekicidir. Dört romanda yemeğini kendi pişiren üç örnek vardır: Biri Ülker Fırtınası'nda Sermet'in fakir evinde eşi Müzeyyen, diğeri Dineyri Papazı romanında Akif Kaptan'la Müyesser'in orta halli sayılabilecek mutfağında evin hanımı Müyesser ve Ülker Fırtınası'nda Nuran'ın babası Bektaş derviş Ali Fethi Bey. Yemeğini kendi pişiren bu üç örnek de fakir ve orta hale yakın üç evi temsil eder.

Balıkçılık bilgisi ve yemek kültürü

Safiye Erol'un romanlarında usta bir balıkçı gibi balık avlarına, İstanbul'un balık türlerine yer vermesi şaşırtıcıdır. Boğaz'da nerede hangi balık çeşidi avlanır, balık ve diğer deniz mahsulleri nasıl pişirilir, balık ve deniz mahsulleri yanında ne yenilir, ne içilir tamamını romanlarda görebiliriz. İstavrit, palamut (Erol, 2003: 254), istakoz, çağanoz, midye (Erol, 2007b: 277), yengeç, ilerya, çurçur, lapin (Erol, 2007b: 278), kalkan, barbunya (Erol, 2007b: 285) romanlarda anılan deniz mahsulleridir.

Evvelâ Fener açıklarına Tonoz'a gidiyorlar, istakoz çıkarıyorlar. Dönüşte Necdet oltaları salıveriyor. Bu sene koyda o kadar çok palamut çıkıyor ki rezalet! Daha oltayı yarı salıvermeden üç dört tanesi birden atlıyor. Bir saat içinde elli altmış tane derya kuzusu tutuyorlar. (...) Mehmet Bey'le Necdet bir yorgunluk kahvesi içerken Cemil Efendi bahçede bir ateş yakıyor. İstakozları pişirmeye koyuyor. Bir taraftan palamutlar doğranıp tavalık hazırlanıyor, marul salataları yapılıyor. (Erol, 2003: 254)

Bu satırlarda, balığın tutulmasından ikramına kadar yaşanan süreci izleyebiliriz. İstakozun ızgara olarak pişirilmesi, palamutun kızartılması balık pişirme usullerinin aktarılması bakımından önemlidir. *Dineyri Papazı*'nda da balığın yanına yemek üzere irmik helvası hazırlanması, bira açılmasından söz edilir. (Erol, 2007b: 279)

Safiye Erol'un romanlarında sıkça yer verdiği balıkçılık hakkındaki bilgisinin ve kurduğu balık sofralarının kitabî olmadığı, uzun yıllar İstanbul'da yaşamış genç bir kadının tabii görgü ve bilgisi olduğunu düşünebiliriz.

Alaturka konakta yeme-içme

Erol'un *Kadıköyü'nün Romanı*'nda geleneksel hayatın hüküm sürdüğü Burhan'ın ailesinin yaşadığı Filibeliler Konağı, yemek kültürünün çok önemsendiği bir mekândır. Roman boyunca bu konakta davet verildiğine tesadüf edilmez; ancak romancı, konağın geleneksel mutfağı ve mutfağa verilen önemi vurgular. Bu konağın Rumeli yemeklerine yatkın mutfak kültürü ile alkollü içeceklerden uzak duruşları, roman içerisinde İstanbul hayatının bir başka yanının varlığına işaret eder. İçki çeşidi olarak şerbetler ve kahve ikramı dikkate sunulur:

Kahveler, gümüş tepsi üzerinde gümüş zarflar içinde verilmişti. Bedriye, bu evin itinalı ve vakur alaturkalığına dikkat ediyordu. Az zaman sonra uzatılan nar şerbetleri de belli ki aynı titiz ve itibarına meraklı elden çıkmıştı. Yüksek ayaklı, altın yaldızlı bardaklar içinde buzlu şerbet buğulanmış mercan gibiydi. (Erol, 2003: 131)

Filibeliler Konağında aşçıların daima kadın olduğunu ve bu kadınların aldıkları yüksek aylık hatırına tüm hürriyetlerinden vazgeçtiklerini (Erol, 2003:129-130), evin hanımlarının da zaman zaman mutfağa inip Anadolu aşçıların asla bilemeyecekleri bazı Rumeli yemeklerini pişirdiklerini, incecik yufkalar açtıklarını, mevsimine göre şuruplar, reçeller, turşular, tarhanalar, cevizli sucuklar hazırladıklarını (Erol, 2003:130) öğreniriz.

Filibeliler Konağının mutfağı, Cığerdelen romanında serhat boyundaki Şahinbey Konağı'nın kadın hâkimiyetindeki kurallı, temiz, itinalı ve çeşidi bol mutfağını anımsatır.

Yeni neslin yeme-içme alışkanlığına eleştiri

Her ne kadar modern hayatı tasvip etseler de aile büyükleri gençlerin yeni yaşama şekillerinden ve yeme-içme alışkanlıklarından rahatsızdırlar. Özellikle genç kızların içki ve sigara tüketimi büyüklerin dikkatini çeker:

Nesrin de sen de hepiniz tahtadansınız. (...) İçki içersiniz, sigara içersiniz. Poker, briç oynarsınız. Sabahlara kadar dans. Türlü türlü kitaplar okur, rûhî muvazenenizi âsâbınızı bozarsınız. Ne gıdanız belli ne uyku saatiniz. E... bu kadarına körpe bir kadın vücudu dayanmaz. (Erol, 2003: 168)

Avrupa'da eğitim alan ve Avrupa usûlü yiyecekleri talep eden, Avrupa'nın yeme-içme modalarına kendini kaptıran, İstanbul sofralarını beğenmeyen gençlere de romanlarda yer verilir:

Çocuklar alaturka yemek yemiyorlar. Turan, İngiliz usulüne alışmış; Selçuk, Almanya'da bazı cereyanlara kapılmış, ağzına et koymuyor; taze süt, meyve, salata, çiğ sebze gibi şeyler arıyor. Orta hizmetçilerinin bazı saf hareketlerini şahsi küstahlık sayıyorlar. (Erol, 2006: 24)

Ülker Fırtınası'nda Selçuk'un arkadaşı Oscar'la birlikte vejetaryen beslenmeyi tercih ettikleri, Hint fakirlerinin nefes ve beden idmanlarını uygulayıp, oruç ve perhiz günlerine riayet ettikleri görülür (Erol, 2006: 42). Yemek kültüründe bu uygulamalara Safiye Erol'un Almanya'daki eğitimi esnasında şahit olmuş olması muhtemeldir.

Yemek ve ülke ekonomisi (zengin sofrası/fakir sofrası)

Safiye Erol'un romanlarında zengin ve fakir sofralarını aynı derecede canlı bir şekilde aktardığını görürüz. Yazar, yerli mallarını koruma kanunu üzerine Avrupa mallarının çarşısı

pazarda zor bulunmasından söz eder.³ İkinci Dünya Harbi'nin ekonomiye olumsuz tesiri, beyaz ekmeğin lüks kabul edilmesi ve az bulunması, memurlara ucuz şeker dağıtılması, sigara bulmakta güçlük çekilmesi gibi hususlar, roman kurgusu içerisinde toplumun ekonomik sıkıntılarını hissettirir.

Yerli malları koruma kanunu üzerine zenginler muhيتينin çerez sofrası epey züğürtledi. Nerede o çeşit çeşit İtalyan ve Fransız peynirleri, Ren şarapları, şampanyalar, konserve-
veler. Hani muz, hani ananas? Şimdi Eglantin gibi usta ev kadınları bir kat daha ustalık gösterebilir. Meselâ Numan, bir gün Kandilli'de yepyeni çerezler buldu. Hepsini met-
resi icat etmiş. Piyasada yerli malı ne bulduysa ondan istifade etmesini bilmişti. Doma-
tesli, jelatinli dana parçası, karides çorbası... Enfes! (Erol, 2006: 62)

Sermet'in Müzeyyen'le evliliğini sürdürdüğü evde ciddi bir fakirlik hüküm sürmektedir:

(Müzeyyen) Yarım karpuzu dörde böldü. Bir tepsiye ekmeğe, zeytin, peynir koydu, alt kat sofrasındaki muşamba örtülü masaya bıraktı. (...) Yemek? Evet, yemek, gece uykularını kaçır-
an düşünce. Bugün ne pişirmeli? Fazla masraf yapmadan çocukların hoşuna gidecek değişik bir
şey bulmalı. Tel dolapta kâsenin dibinde biraz kavrulmuş kıyma var. Bir musakka yapalım, bir
de Tatar böreği, yoğurtlu. Bunu çocuklar sever. Arkadan gene karpuz keseriz. (Erol, 2006: 68)

Tarif edilen bu maddi sıkıntıya rağmen Sermet'in eşiyle tanıştırmak üzere sevgilisi Nuran'ı gayrı ahlâkî bir uygulama olarak evine getirdiğinde, fakir evde muazzam bir yemek hazırlığı yapılmıştır: tarama, midye pilakisi, sahanda sucuk, börekler, balık kızartmaları, sa-
latalar... (Erol, 2006: 108-110)

Müzeyyen'in fakir mutfağında ona en fazla yardımcı olan mutfak gerecinin mangal ol-
ması da Erol'un kadın dikkatinin önemli bir göstergesidir: "Mangalı mutfağa götürdü. İdare
olsun diye havagazını kullanmıyordu. Mangal doğrusu çok işine yarıyordu, yemek, çamaşır,
ütü her şeye yetiyor." (Erol, 2006: 69)

Sofradan yemek çeşitlerinin azalması, eski zengin konağın fakirleşmesinin önemli bir
alâmetidir. Dilirüba Hanım'ın öğle ve akşam sofrasında dört türlü yemek, iki türlü tatlı ikramı
varken eşi Numan Bey'in ölümünden sonra iki türlü yemek bir türlü tatlı ile kanaate mecbur
olunur (Erol, 2006: 168).

Beyaz ekmeğin nadir bulunan bir lezzet olduğunu, İkinci Dünya Savaşı yıllarında görün-
ce şaşırılan yiyeceklerden biri olduğunu yine romanlardan öğreniriz:

(Orta halli Akif ve Müyesser'in evinde) Gülbün, ayaklı bir yemişikte uzatılan ekme-
kten alırken şaşırdı. Beyaz ekmeğe! Müyesser'le Akif gülüştüler. Müyesser dedi ki: -Bilir-
sin ya babam çiftlik kâhyasıdır. Üvey anam, karısı, bize Çekmece'den zahire gönderdi.
Asador'un fırınına un götürdüm, pişirdiler. Gülbün Hanım, bu beyaz ekmeğin senin kısme-
tin. (Erol, 2007b: 30)

Aynı evde Müyesser'in reçel yapımıyla ilgili kıyası da halkın mutfağa yansıyan ekonomisini
haber verir: "Müyesser, homur homur söyleniyordu, her sene dört kilodan vişne reçeli yaparmış,
bu sene bir kiloya dar gücü yetmiş, falan filan. Muharebe, pahalılık... Her günkü nakarat..."
(Erol, 2007b: 177) Müyesser'in eşi Akif Kaptan, balık avlayıp ek gelir oluştururken (Erol, 2007b:
194) Feyzi Efendi, devletin memurlara dağıttığı ucuz şekeri alır (Erol, 2007b: 195).

Akif Kaptan ve Müyesser'in küçük evleri ekonomik olarak orta halden biraz düşük tipik bir İstanbul evidir. Küçük ailenin daimi misafiri Nuran'la yedikleri akşam yemekleri, devrin sosyal yaşamı ve mütevazı yeme-içme alışkanlıkları hakkında önemli bir vesikadır:

Mutfakta Müyesser havuç kızartıyordu. Gülbün'e bakınca elindeki tava maşası havada kaldı (Erol, 2007b: 61). (...) Müyesser telaşla tavaya döndü, cızırdayan havuç dilimlerini alt üst çevirdi. "Baş suyuna pilav yaptım, dedi, etleri üstüne koydum. Bir oldu, bir oldu ki ağzına layık. Eh.. Eh.. Anan baban aşçı mıydı gidinin kızı! Bak havuç kızartıyorum, tabii yoğurt da gelecek. Sakın geç kalma." (Erol, 2007b: 62). "Akşama doğru sütçü geldi, her günkü gibi iki küçük kâse Çamlıca yoğurdu bıraktı. Müyesser'in hazır pişmiş İzmir köftesi vardı., ikinci yemeği bir türlü tasarlayamıyordu. Nihayet süzme pilava karar verdi. (Erol, 2007b: 183)

Zengin ya da fakir, kahve'nin her hal ve şartta cezvelerde, fincanlarda yerini bulduğunu, içildiğini söylemeliyiz. Romanlarda sayıları verilemeyecek kadar çok kahve pişirme ve içme eylemi vardır; çay ise dört romanda üç kez gündeme gelir: *Ciğerdelen*'de 1943 yılında Turhan bir İngiliz'in evine çaya davet edilir (Erol, 2007a: 25), *Ülker Fırtınası*'nda Selçuk, Turan ve Oscar, Cumhuriyet'in 10. Yıl kutlamalarında sokakta eğlenirken kahvehanelerden çay söylendiği sahnede (Erol, 2006: 96) ve *Kadıköyü'nün Romanı*'nda vapurda yiyecek içecek satan seyyarın nidasında (Erol, 2003: 136) çaydan söz edilir. Çay içmek henüz toplumda yaygın değildir.

Yabancı mutfaklar (Noel, Viyana, İngiliz...)

Safiye Erol'un eğitim hayatının büyük kısmının Almanya'da geçmesi, onun Batı kültürü ve mutfağını tanımasını sağlamıştır. Özellikle Hristiyanlığın Noel alışkanlıkları ve Noel mutfağı ile ilgili romanlarına akseden bilgiler önemlidir. Türk romanında bu yıllar düşünüldüğünde Batı medeniyetinin yeme-içme kültürüne dair (içkili toplantılar dışında) bu denli canlı sahnelere rastlanmaz: *Ülker Fırtınası*'nda Nuran'ın salonunda yaptığı Noel süslemeleri oldukça ayrıntılıdır (Erol, 2006: 120). Nuran'ın yılbaşı gecesi için mutfaka kendisinin girmesi, bir Alman pastası hazırlaması, pasta malzemelerinin detaylı bir şekilde verilmesi ilgi çekicidir:

Hamura kattığı kakao pasta fırında pişince, damar damar oluyordu. Almanlar da buna zaten mermer gatosu derler. Genç kız ufak bisküviler hazırladı, küçük kalıplarla yürek, yıldız, kuzu şekilleri kesti. Bu edevâtı almak için bir gün mahsus Kadıköyü'ne kooperatife inmişti. (...) İşte pasta yapmak için türlü baharatla uğraşılıyor. Limon kabuğu rendeliyor, yumurta akı köpürtüyor, tereyağ ve toz şeker tartılıyor. Daha ne lazım? Karanfil, tarçın, vanilya. Nuran'ın elleri hamurlu, yüzüne biraz renk gelmiş, Hüseyin Ağa ile şakalaşılıyor. Bir de ördek kızaracak. Bir de punç kaynatılacak. (Erol, 2006: 121-122)

Dilrûba Hanım, Nuran'a yılbaşı hediyesi olarak süveter, kestane şekerlemesi ve şarap getirir (Erol, 2006: 123). Bir başka yılbaşı gecesi kutlama sofrası da *Ciğerdelen*'de anlatılır. Burada İngiliz usulü söz konusudur (Erol, 2007a: 52).

Romanlarda Batı mutfağı sadece yılbaşı ve Noel bağlamında anılmaz. *Ülker Fırtınası*'nda Viyana'da eğitim görmüş Nuran'ın Viyana çöreklerini hatırlaması (Erol, 2006: 151) ya da *Ciğerdelen*'de Canzi'nin Turhan'a Viyana usulü tavuk şnitzel kızartmak istemesi, diğer bazı örneklerdir (Erol, 2007a: 37).

Yalnız yaşayan bir Bektaşî Dervîşinin yeme içme alışkanlığı

Safiye Erol'un annesi Keşanlı İkbâl Hanım'ın bir Bektaşî dervîşesi olduğunu biliyoruz. Bu zarif ve engin ruhlu kadından Safiye Erol'un feyz almamış olması düşünülemez. Erol'un romanlarında tasavvuf erbabı bir rehber şahsiyetin devreye girmesi ve kişinin alt üst olan ruhunu, hayatını bir düzene sokacak nasihatler vermesi de yazarın Kenan Rifâî'ye intisabı ve onun inanç dünyasından etkilenmesi ile açıklanabilir.

Ülker Fırtınası adlı romanında Nuran'ın babası Ali Fethi Bey, bir Bektaşî Babası'dır. Psikolojik tükenmişliği had safhada iken babasının yanına sığınan Nuran, burada hayat gücünü yeniden bulur. Erol, kahramanını babası yanında ruhsal bir tekâmüle hazırlar. Bu eşsiz, dingin atmosferde bol bol sofraya kurulur. Baba kız yemek yer: “- (Ali Fethi Bey) Öğleye sığır etiyle pişmiş kış türlüsü var, bakla ezmesi var, diyordu. Yoğurdumuz da var.” (Erol, 2006: 129)

Ali Fethi Bey, kızını maddî ve manevî olarak doyurur: “Henüz battaniyeyi katlamamıştı ki, babası taze demlenmiş bir çay, limon, ekme, tereyağ getirdi. Yeni baştan çıtırdayan sobanın keçeyle kızılıklar döken alevlerine bakarak sessiz bir kahvaltı ettiler.” (Erol, 2006: 130)

Ali Fethi Bey sobanın üzerine elma kabukları koymuştu. O tatlı koku, zaten cana yakın olan bu yeri büsbütün sevimli yapmıştı. İhtiyar gitti, **öğle üstü** Nuran uyurken köyde buldurduğu balıkları kızarttı. Salata yaptı. Küçük tabaklar içinde tere, zeytin, salata gibi mezeleri sofraya getirirken, vakt-i kerahat geldi, diyordu. Daha sonra üçer kol- lu iki şamdan getirdi. Mumları, Nuran'ın anlayamadığı birtakım dualar mırıldanarak, merasimle yaktı. Üç kadehten sonra Ali Fethi Bey ney üflemeye başladı, sabâhiden bir taksim yaptı. (Erol, 2006: 131)

Ali Fethi Bey'in yaz ve kış yemeklerine bakış açısı (Erol, 2006: 137), Nuran'a Bektâşî lügatini gayrı ihtiyârî öğretmesi (Erol, 2006: 135), yemek sonrası gülbân çekip duâlar okuması (Erol, 2006: 140) ile ilgili kısımlar tasavvuf kültürünün romana kaynaklık eden güçlü yanlarıdır. Tüm bunların yemekle ilişkilendirilmesi de yazarın yeme-içme kültürünü romanlarının merkezinde algıladığının işareti sayılabilir.

Uç Beyliğinde yeme içme kültürü /bayram/düğün

Safiye Erol'un tüm romanlarında 1930'lardan 1950'lere kadarki **İstanbul'un ağırlıklı olarak zengin muhitlerinin hayatı** anlatılır. Sadece Ciğerdelen'de İstanbul ve Edirne dışında bir iç hikâye olarak Balkanlarda Macaristan sınırlarına yakın uç beyliklerin aşağı yukarı 1660-1690'lı yıllarını içeren efsanevî hikâyelerine yer verilmiştir. Ciğerdelen kalesinin düşmesini Silahtar Tarihi'nden (Erol, 2007a: 223) yaptığı alıntı ile romanına kaydeden Safiye Erol, bu bölümü hayalinin gücüyle nakış nakış **işlemesi** yanında, o devri anlatan tarihlerden, halk edebiyatı ürünleri ve ailesinden işittiği hikâyelerden beslediğine şüphe yoktur. Serhat boylarında toplumun yeme-içme alışkanlıklarına da roman kurgusunda yer veren Erol, bu topraklardaki sofraları Anadolu'nun bayram ve düğün sofralarına benzetmiştir:

Bayram günü sayısız konuklara aş döşemek elvereceği için mutfak har har **işlemekteydi**. **Kurbanlar** tığlanmış; pilavlık, zerdelik pirinçler ayıklanmış, Abdi Kâhya aş evine ölçekler dolusu şeker, baharat ve safran vermişti. Cangüzel, Zeynep'le beraber kaynanası Sümbül Hanım'ın ardı sıra dizilip kiler denilen odaya girince kırk elli sini

baklavayı tahta kerevetler üzerine sıralanmış buldu. Cârîye, sini üzerindeki beyaz tül-benti usulca kaldırıyor, Sümbül Hanım her defasında besmele çektikten sonra elindeki fil dişi saplı bıçakla baklavayı tarife gelmez bir hünerle bal peteği şeklinde kesiyordu. (Erol, 2007a: 86)

Erol, Anadolu’da kış hazırlıkları içerisinde anabileceğimiz tarhana karmak, nişasta döşemek, kuskus yuvarlamak, erişte kesmek, pekmez kaynatmak, sucuk doldurmak gibi faaliyetleri, *Ciğerdelen* romanındaki kadın kahramanlarına yaptırmıştır (Erol, 2007a: 102-103). Ayrıca yayık yapmak, yoğurt yapmak, irmik elemek, yufka kesmek, turşu basmak, kabak reçeli yapmak, petekli balları çengele asmak gibi yemek faaliyetlerinden söz eder (Erol, 2007a: 138, 165).

Zühre, sıcak pide içine yayık yağı çalıp, amcasına ayrılanla birlikte ikram ederken (Erol, 2007a: 168), oğlu Nuri’nin eline kuşlokumları, susamlı halkalar, badem ve ceviz tutuştururken (Erol, 2007a: 173), sırlı çanak içinde vişne hoşafına has ekmek doğrarken (Erol, 2007a: 188) tipik bir Anadolu kadınıdır.

Ciğerdelen romanının uç beyliklerle ilgili kısmında teferruatlı bir şekilde söz edilen yeme-içme alışkanlıklarının Anadolu’da hayvancılık ve basit tarımla uğraşan geleneksel köy hayatı ile örtüştüğünü, yazarın Anadolu ve Trakya’daki Türklerin genel yeme-içme alışkanlıklarını romanına taşıdığını söyleyebiliriz. Özellikle şeker tüketimi, Baklava şerbetleme gibi alışkanlıkların 1600’lü yılların sonunda Macaristan sınırında mümkün olup olmadığı ise tartışılabilir.

Halk tıbbı ve ilaç olarak yiyecek

“Halk hekimliği, halkın imkânsızlıklar ya da çeşitli sebeplerden dolayı doktora gidememesi neticesinde yaşadığı hastalıkları tanılama ve tedavi etmek amacıyla uyguladığı çeşitli yöntemler”dir (Boratav, 1984: 122). Safiye Erol’un dört romanında da çeşitli vesilelerle halk hekimliğini ilgilendiren tedavilerden söz edilmiştir. Romanlarda çocuk sahibi olmak için yahut gebeliği sonlandırmak için, diş ağrısı için, bunalıtları gidermek için, ölüm döşeğinden kurtulmak için çeşitli halk hekimliği yöntemleriyle karşılaşılır:

Mesele mühimdi: Müyesser’in çocuğu olmuyordu. Eda Hanım’ın iki seneden beri salık verdiği ilaçlar fayda etmemişti. Çiğ et ve karabiberle yoğrulmuş haplardan işe girilecek kestane buğusuna kadar sıra sıra devalar denenmiş, ayrıca Selâmi Hazretlerinden başlamak şartıyla İstanbul’un bütün evliyaları taciz edilmiş, Hıristiyan ayazmaları da unutulmamıştı. Şimdi son tedbir olarak bele havan çekirtmeyi tasarlıyorlar, bu işin mütehasası geçinen bir hamam natırı ile gizli bir seans düşünüyorlardı. Doktorlar duyar diye Müyesser’in aklı gidiyordu. (...) Son sınıfta artık doktor çalımına giren Gülbün Hanım ev ilaçlarının adını andırmazdı. (Erol, 2007b: 198)

İstanbul’da doğum yapan bir kadının doğum sancıları için “ana eli denilen kuru bir çiçek ıslatılıp şerbeti” içirilir (Erol, 2007b: 293), bebek düşürmek için “gömeç kökü, süpürge çöpü, tabanlara hardal yakısı” denir (Erol, 2007a: 159), diş ağrısı için “sirke içinde çıra” kaynatılır (Erol, 2007a: 161), savaş yaralıları Hafız Nûri rahatlasın diye “cerrah afyonlu şerbet” içirilir (Erol, 2007a: 100) ve geceleri bunalan Gülbün’e “limonata ya da çiçek suyu” verilir (Erol, 2007b: 247).

Halk hekimliğinin tedavi usulleri çoğu zaman modern tıbbı rahatsız etse de halkın bu tedavilere zaman zaman yöneldiği ve bu tedavilerle şifa bulduğu bir vakıdır.

Sonuç

Tahkiyeli anlatılar, tarih kitaplarının ve hatıraların bize aktarmadığı birçok hayat sahnesini ve halkın yaşam pratiklerini günümüze taşır. Bu tür metinlerde yapılacak olan tematik tasnifler ve odak çalışmalarla Türk kültürü, örfü, folkloru, inançlarına dair dönemsel haritalar çıkarılabilir. Her yazar, sözgelimi Safiye Erol'un romanlarında yeme-içme kültürüne dair yoğun örnek vermesi gibi, aynı temada detaylı veri barındırmaz; ancak belli odak temalarla tüm tahkiyeli metinlerin taranması, neticede kültür dünyamız için önemli bir birikim ortaya koyar. Örneğin bu çalışma ile, 1940'larda orta halli bir İstanbul ailesinin neler yiyip içtiğini, beyaz ekmeğe ulaşip ulaşmadığını, fakir evlerde mangalın her işi kolaylaştıran bir yardımcı ev aracı olduğunu, 'çay'ın henüz Türk'ün günlük hayatının vazgeçilmez bir içeceği olmadığını, Noel'in ve yılbaşı eğlencelerinin henüz Müslüman ailelerde gündem olmadığını, Avrupa'da yetişmiş gençlerin bu kutlamayı benimsediğini öğrenebiliyoruz.

Safiye Erol, Türklüğü ve Avrupa'yı tanıyan bir kadın olarak, Cumhuriyet'in halka "yeni hayat"ı takdim ettiği yıllarda eski-yeni, modern-alaturka arasında değerlerinin farkında, çağdaş, eğitilmiş kadını temsil eder. Romanlarında da iki dünya arasında kalan kadın kahramanlarını modern hayatın çıkmazları ve günahlarıyla önce tüketir sonra onları kendi külleri aracılığıyla yeniden doğurur. Bu doğuşta zaman zaman derviş rehberleri devreye sokar. Tüm bu ikilik, romanlara akseden yeme-içme kültürü ve alışkanlıklarında da hissedilir. Kalabalık modern eğlence sofraları ile masum aile sofraları aynı evin sakinleri tarafından sürekli kurulup kaldırılır. İki sofrayı da aşağı yukarı aynı kahramanlar işgal eder ve yaşadıkları ikiliği fark etmezler. "Yeni hayat"a uyum sağlamak isteyen Cumhuriyet'in genç nesli, içkili toplantı ve eğlencelerden başlarını kaldıramaz ve ülkeye faydalı herhangi bir iş yapamazlar. Yemek-içmek, eğlenmek, âşık olmak ve kederlenmek dışında bir hayat yaşayamazlar. Erol, kadın ve erkek kahramanlarının tamamı için bu yolun bir çıkmaz yol olduğunu hissettirir. Erol'un başkahramanları bu sıkışmışlıktan hakikati göreberek kurtulur ve kendilerini ülkelerine adar. Batı'da eğitim aldıkları için kendi yemek kültürüne yabancılaşan kahramanlar bile neticede asıllarına dönecekler, devrin en faydalı kişileri haline geleceklerdir.

Erol'un romanlarında kahramanların Batılı hayata uyum sağladıklarının yeme-içme kültürü bağlamında en önemli göstergesi kadın ve erkeğiyle içki ve sigaraya olan düşkünlükleridir. Yemeklerin masada, kadın erkek birlikte yenmesi de önemli bir Batılılaşma göstergesidir. Sofrada çatal-bıçak kullanımı ile ilgili romanlarda herhangi bir detaya yer verilmemiştir; ancak uzun süren sofra sohbetleri Batılı yeme-içme alışkanlığının bir parçasıdır. Kurulan sofralarda Türk yemek kültürü ile uyumlu yiyecekler vardır, Avrupa'da yaşamış kahramanlar Batılı yemekleri pişirme/yeme eğilimi gösterir. Tüm bu unsurlar, Türk toplumunun gündelik hayatında Batılılaşma çabası içerisinde olduğuna işaret eder.

Safiye Erol'un romanlarında ölü ardından mevlit okutma, lokma dökme, helva ikram etme ile sünnet töreni/duası ve beraberinde yemek daveti gibi dinî sosyalleşmenin bir parçası kabul

edebileceğimiz sadece iki sahne vardır. Müslüman hayatının önemli bir göstergesi sayılan Ramazan ve iftar/sahur sofralarına romanlarda yer verilmemiştir. Sadece bir yerde Mısır prensinin iftar davetinden söz edilmesi; ancak bunun da kadın erkek eğlenilen içkili bir balo toplantısı olması, yazarın hayatını aksettirdiği muhitin geleneksel dinî hayatın unsurlarıyla uyumlu olmadığını gösterir. Safiye Erol, dinî hayatın görünen yanı ile değil ruhi/metafizik boyutuyla ilgilenmiştir, bunda Cumhuriyet'in ilk yıllarının siyasî-ideolojik atmosferi de etkili olmuş olabilir.

Safiye Erol'un romanlarından çıkarılabilecek bir sonuç da İstanbul'da Rumların yeme-içme kültürü içerisinde önemli bir yere sahip olduğudur. Özellikle içkili mekânların işletmesinde Rumlar etkindir. Rumlar, Türklerin iş yerlerinde, evlerinde çalışabilmekte, ailenin bir parçası sayılmaktadırlar.

Safiye Erol'un romanlarında yeme-içme kültürü ve alışkanlıklarına dair bu çalışma, devrin gündelik hayatına dair birçok önemli hususu günümüze yansıtmış olsa da tek başına devrin aynası olmaktan uzaktır. Cumhuriyet ideallerinin halka benimsetilmeye çalışıldığı, yeni bir hayata dâhil olmaya çalışan Türk insanının 1930-1950'li yıllardaki yeme-içme kültürü ve alışkanlıklarının gerçek fotoğrafı, devrin romanlarının benzer bir şekilde incelenmesi ve verilerin birlikte yorumlanması ile daha sağlıklı olacaktır.

Notlar

1. Safiye Erol'un hayatı, eserleri ve edebî kişiliği hakkında detaylı bilgi Uçman (2020), Yardım (2003), Enginün (2002), Erbay (2005), ve Ayverdi (1976)'nin eserlerinde yer almaktadır.
2. Safiye Erol'un romanlarında kurguda zaman ve mekânın gerçekle ilişkisini dönemin İstanbul hayatını anlatan kitaplardan izleyebiliriz. Tırlı (2018) hazırlamış olduğu doktora tezinde İstanbul'un romanlarda geçen gezi ve eğlence yerlerinin, anılan şöhretli isimlerin, gerçekleşen hadiselerin (yangın vs) izini şu kitaplarda sürmüştür: Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey (2017), Çoruh (1995), Delon (1996), Duhani (1990), Giz (1998), İleri (2013), Sülker (1985).
3. Romanın yazıldığı senelerde bu adla bir kanuna rastlanılmamıştır. Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyeti'nin öncülüğünde ilk kez 1929 yılında Yerli Malı ve Tutum Haftası kutlanmaya başlanmıştır. Bu hassasiyet İkinci Dünya Savaşı yıllarında da sürdürülmüştür. Yazarın Yerli Mallarını Koruma Kanunu olarak söz ettiği şeyin 1929 dünya ekonomik buhranı ardından henüz toparlanılmadan başlayan İkinci Dünya Harbi'nin ekonomik etkilerinden korunmak üzere yerli mallarına yönelmenin devlet tarafından teşvik edilmesi ile ilgili olduğunu düşünüyoruz.

Yazarların katkı düzeyleri: Makale tek yazarlıdır.

Contribution Rates of Authors to the Article: The article is single-authored.

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Ethics committee approval: Ethics committee approval is not required for the study.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Financial support: No financial support was received for the study.

Çıkar çatışması: Yazar herhangi bir çıkar çatışması bildirmemiştir.

Conflict of Interest: The author declared no conflict of interest.

Kaynakça

- Ayverdi, S. (1976). *Âbide şahsiyetler*. Kubbealtı Cemiyeti.
- Balikhâne Nazırı Ali Rıza Bey (2017). *Eski zamanlarda İstanbul hayatı* (A.Ş. Çoruh, Haz.). Kitabevi.
- Belge, M. (2018). *Tarih boyunca yemek kültürü*. İletişim.
- Beşirli, H. (2010). Yemek, kültür ve kimlik. *Milli Folklor*, 22 (87), 159-169.
- Boratav, P.N. (1988). *100 soruda Türk folkloru (inanışlar, töre ve törenler, oyunlar)*. Gerçek.
- Çetin, A (2016). Memluk devletinde yemek kültürüne genel bir bakış. *Milli Folklor*, 18 (72), 107-117.
- Çoruh, A.Ş. (1995). *Cumhuriyet devri Türk romanında Beyoğlu*. Kitabevi.
- Delon, J. (1996). *Eski İstanbul'un (yaşayan) tadı*. Remzi.
- Duhani, S.N. (1990). *Beyoğlu'nun adı Pera iken (geri dönmeyecek zamanlar)* (N. Önel, Çev.) İstanbul Kütüphanesi.
- Enginün, İ. (2002). *Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatı*. Dergâh.
- Erbay, E. (2005). *Safiye Erol'un romanları üzerine bir inceleme*. Suna.
- Erol, S. (2002). *Makaleler* (1. bs.) (H. Açıkgöz,). Kubbealtı.
- Erol, S. (2003). *Kadıköy'nün romanı* (3. bs.). Kubbealtı.
- Erol, S. (2006). *Ülker fırtınası* (3. bs.). Kubbealtı.
- Erol, S. (2007a). *Ciğerdelen* (6. bs.). Kubbealtı.
- Erol, S. (2007b). *Dineyri papazı* (2. bs.). Kubbealtı.
- Erol, S. (2011). *Leylak mevsimi* (2. bs.). Kubbealtı.
- Fırat, M. (2014). Yemeğin ideolojisi ya da ideolojinin yemeği: Kimlik bağlamında yemek kültürü. *Folklor/Edebiyat*, 80 (4), 129-140.
- Giz, A. (1998). *Bir zamanlar Kadıköy*. İletişim.
- Güreşir, S.K. (2019). Hayattan esere: Ahmet Hamdi Tanpınar'da yeme içme kültürü. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 14, 78-102.
- İleri, S. (2010). *Oburcuğun edebiyat kitabı*. Doğan.
- İleri, S. (2013). *İstanbul'un sandık odası*. Everest.

- İnci, H. (2004). Eski ağza yeni taam: Alaturkadan alafrangaya Türk romanında sofrta. *Kitaplık* (Edebiyatımızda yeme-içme), (78).
- Karay, R.H. (2014a). *Mutfak zevkinin son günleri* (T. Birkan, Haz.) İletişim.
- Karay, R.H. (2014b). *Yemek yiyen nesil gıda alan nesil. Mutfak zevkinin son günleri* (T. Birkan, Haz.) İletişim.
- Karay, R.H. (2014c). *Mutfak medeniyeti: Mutfak zevkinin son günleri* (T. Birkan, Haz.) İletişim.
- Kartal, S.G. (2017). Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın eserlerinde kahve ve kahve kültürü. *Folklor/Edebiyat*, 23 (91), 211-236.
- Özer, H. (2013). Ciğerdelen romanında metinlerarası ilişkiler. *Türkiyat Mecmuası*, 23, 99-116.
- Öztek, U. (2019). Selim İleri'nin eserlerinde yeme içme kültürü [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sülker, K. (1985). *Osmanlı'dan günümüze içki ve toplum*. Süreç.
- Tanpınar, A.H. (1988). *19'uncu asır Türk edebiyatı tarihi*. Çağlayan.
- Tırlı, N. (2018). Safiye Erol'un kurmaca metinleri üzerine tematik bir inceleme [Yayımlanmamış doktora tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Topuz, E. (2012). Edebiyat ve yemek: Bir kronotop olarak yemek [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Yeditepe Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat.
- Uçman, A. (2020). Safiye Erol. TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt: Ek-1, 418-419.
- Uslu Üstten, A. (2014). Türk romanının somut olmayan kültürel miras aktarımı açısından incelenmesi. *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 2 (3), 20-31.
- Yardı, M.N. (2003). *Safiye Erol kitabı*. Bensenö.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



Kırgız Anlatılarında Kadının Evriliş Süreci*

The Evolution of Women in Kyrgyz Narratives

Mayramgül Dıykanbay**
Reyhan Karkinli***

Öz

Toplumun en önemli ve dönüştürücü unsurlarından biri olan kadın, çağdaş Kırgız edebiyatında Sovyet toplumunun oluşturulma sürecinin temel ögesi olarak kabul edilmiştir. Çalışma, Kırgız kadınının Sovyet dönemindeki bu toplumsal dönüşümle birlikte başlayan evrilişini edebî eserler üzerinden ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu kapsamda, Sovyetler Birliği döneminde (1924-1989) yazılmış, kadını ön plana çıkaran Sıdık Karaçev'in "Erik Talında", Kasım Tınıstanov'un "Maryam menen Köl Boyunda", Tügölbay Sıdıkbekov'un "Batıyna", Kasımalı Cantöşev'in "Menin Tagdırım", Nasirdin Baytemirov'un "Caş Cüröktör", "Santa", Cunay Mavlyanov'un "Turmuş", Zuura Sooronbayeva'nın "Çooçun Kişi", Sagındık Ömürbayev'in "Zarılbübü" ve Aytkulu Ubukeyev'in "Kız Cigit" olmak üzere on

Geliş tarihi (Received): 18-01-2023 Kabul tarihi (Accepted): 20-06-2023

* Bu çalışma, Atatürk Üniversitesi BAP (SBA-2021-9675) kapsamında hazırlanan "Kırgız Anlatılarında Kadın Tipinin Evriliş Süreci" isimli projeden üretilmiştir.

** Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Erzurum-Türkiye / Assoc. Dr., Atatürk University Faculty of Letters Department of Contemporary Turkish Dialects and Literatures, Erzurum-Turkey, mayramgul.diykanbayeva@atauni.edu.tr. ORCID ID 0000-0002-4990-6386

***Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Erzurum-Türkiye / Dr., Atatürk University Faculty of Letters Department of Contemporary Turkish Dialects and Literatures, Erzurum-Turkey, reyhan.karkinli@atauni.edu.tr. ORCID ID 0000-0002-8877-1736

eser incelenmiştir. İçerik analizi yönteminin kullanıldığı çalışmada, devrim öncesi ve sonrası kadının toplumsal ve sosyo-ekonomik konumunun değişimi odağında Kırgız kadınının evriliş süreci ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmuştur. Sovyet Dönemi Kırgızistan’da kadının sosyal statüsünün değişiminin kronolojik olarak edebî eserler aracılığıyla sunulması anlamında, çalışmanın edebiyat sosyolojisi alanına da katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Yapılan değerlendirmede zamanla değişen siyasi ve sosyal yapının insanı yeniden üreterek sınırlarını belirlediği, bu durumun da Kırgızistan’ın toplumsal hafızasında bir kadın tipi ve buna bağlı davranış örüntüsü geliştirdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar sözcükler: *çağdaş Kırgız edebiyatı, kadın, Sovyet ideolojisi*

Abstract

The woman, who is considered to be one of the most significant and transformative elements of society, has been accepted as the basic element in contemporary Kyrgyz Literature pertaining to the formation of Soviet society. This study aims to bring out the evolution and social transformation of the Kyrgyz woman’s during the Soviet period through literary works. In this respect, ten literary works, that highlight the issue of women and were written during the Soviet Union (1924-1989) were analyzed such as Sıdık Karaçev’s “Erik Tañında”, Kasım Tınıstanov’s “Maryam menen Köl Boyunda”, Tügölbay Sıdıkbekov’s “Batıyna”, Kasımalı Cantöşev’s “Menin Tagdırım”, Nasirdin Baytemirov’s “Caş Cüröktör”, “Santa”, Cunay Mavlyanov’s “Turmuş”, Zuura Sooronbayeva’s “Çooçun Kişi”, Sagındık Ömürbayev’s “Zarılbübü” and Aytkulu Ubukeyev’s “Kız Cigit”. In the study, in which content analysis was used, the evolutionary process of the Kyrgyz woman was scrutinized through the woman’s changing social and socio-economic position before and after the revolution. The study is thought to contribute to the sociology of literature in the sense that it presents the chronological change of woman’s social status in Kyrgyzstan during the Soviet Union. Findings from the content analysis suggest that due to the changes in the political and social structure, over time, a limit in reproducing the human was determined and this situation led to the development of a particular type of female and behaviour patterns related to this in the collective memory of Kyrgyzstan.

Keywords: *contemporary Kyrgyz literature, woman, Soviet ideology*

Extended summary

In 1917, one of the first goals of Vladimir Ilyich Lenin, leader of the October Revolution, was to create a modern and advanced socialist society through women. Adopting the view that ‘there can be no socialism without women’, Lenin believed that the most important element of the Soviet Union’s survival and the establishment of its new ideology was the power and participation of women. This was only possible with the presence of women in social life. The regime and Soviet society would exist on the shoulders of women. For this purpose, women were placed at the fulcrum of the five-year plans that started to be implemented.

Considering the times when men could not be present due to reasons such as wars, women's labour, which was evaluated in the status of substitute power, was at the focus of the plans, taking into account the founding and sustainability of women. Thus, women were included in all areas of working life and all restrictions were eliminated. Women started to become the shaping and developmental force of Soviet society. As a result of the economic and social changes brought about by the war, women assumed the duties previously performed by men in the fields of heavy industry, agriculture, and public services. During the Second World War, women took part in the ranks of the Red Army wherever and whenever needed, and behind the front line, they were involved in health, weapons, equipment maintenance, repair, and manufacturing activities. With the new regulations afterwards, the level of education and training of Soviet women was raised, and they were enabled to take part in the forefront of all activities, especially in cultural fields. By the 1970-80s, Soviet women were able to respond to all the expectations of their country. In the period from 1917 to 1990, women rapidly came to the forefront of social and economic life and started to show their presence in the literary field at the same rate. In the shaping stages of this process, the regime successfully presented the desired woman type to society by bringing it to the ideal through literature. In every work, the type of woman who would set an example for society was shaped by the principle of socialist realism. In every platform, women were expressed as individuals who can open canals, drive tractors, assemble technological products such as televisions and cameras in factories, are full of socialist enthusiasm to work, are happy, educated, have equal rights with men, and are successful in every layer of society.

As one of the most important and transformative elements of society, women have been accepted as the basic elements of the process of forming the Soviet society in contemporary Kyrgyz literature and have become an integral part of the propaganda of the establishment of socialist ideology. In the early years when contemporary Kyrgyz literature began to take shape and develop, the backwardness of the life offered by the feudal system of Tsarist Russia before the October Revolution, injustice, disregard for individual rights and freedoms, women being used as slaves, being bought and sold like property, inequality between men and women were chosen as the main theme; in line with the principles of Socialist Realism and the desire of the ideology, the main subject of the works was to denigrate the old time, praise the new regime and support it with the hope that the future would be better. Every work produced in this way and under the control of the regime described the life before the Soviet government and the new regime as a period of ignorance, inequality, and 'deep sleep' that lasted for centuries, while the new time brought by the October Revolution was described as a path that led to freedom, equality, education, liberated from the captivity of old traditions and customs, customs and traditions, and led to civilisation. In this context, the primary task of each writer was to create Soviet-type heroes, especially women, who would serve the establishment of the regime and contribute to the future of society, and thus to propagandise the Soviet government and ideology, rather than to produce a successful product. In the works of the period, emphasis was placed not only on women's gaining a place in society but also on their changing and transforming the whole society and taking

part in social life as a locomotive force by carrying the future of the new ideology on their shoulders. The Soviet government, through the writers' union, which was established for this purpose, supervised all the works produced and did not allow any work that did not contribute to the ideology to come to life. The first focus of the propaganda carried out in this direction was the realisation of modernisation, which was placed on the shoulders of women by educating the public, and the second was to create a suitable ground for the Bolshevik Revolution to be enthusiastically accepted and established. In this context, ten works written during the Soviet Union period (1924-1989) and putting women in the foreground were analysed. These works are as follows: Sıdık Karachev's *Erik Tañında*, Kasım Tınıstanov's *Maryam menen Köl Boyunda*, Tügölbay Sıdıkbekov's *Batıyna*, Kasımalı Cantöşev's *Menin Tagdırım*, Nasirdin Baytemirov's *Jash Jüröktör*, *Santa*, Junay Mavlyanov's *Turmuş*, Zuura Sooronbayeva's *Chooçun Kişi*, Sağındık Ömürbayev's *Zarılbübü* and Aytkulu Ubukeyev's *Kız Cigit*. The study, in which a mixed method including content analysis and literature review was used, aims to reveal the evolution of the Kyrgyz woman, which started with the social transformation in the Soviet period, through literary works. In the evaluation, it is concluded that the political and social structure change over time reproduced the human being and determined its boundaries, and this situation led to the development of a particular woman type and related behaviour patterns in the social memory of Kyrgyzstan. The evolution process of the Kyrgyz woman, in the focus of the change in the social and socio-economic position of women before and after the revolution, has been examined and set forth in detail.

Giriş

1917 yılındaki Ekim Devrimi'nin öncüsü Vladimir İliç Lenin'in ilk hedeflerinden biri modern ve gelişkin bir sosyalist toplumu kadın vasıtasıyla oluşturmaktı. Yeni bir toplum, ideolojinin yerleşmesi için temel şarttı. Bu da ancak kadınların sosyal hayatın içerisinde var olmasıyla mümkündü. Lenin, Çarlık Rusya döneminde kadınların köleleştirildiğini, bu durumun son derece korkunç, aşağılayıcı ve barbarca olduğunu düşünmüş ve toplumun geri kalmışlığının da sebebi olduğuna inanmıştır. Lenin'e göre kadın cinsel eşitsizlik dâhil toplumsal hayattaki silinmişliğin tüm kalıntılarından kurtarılmalı, bireysel hak ve özgürlüklerine kavuşturulmalı ve kitlesel olarak sosyal yaşama kalıcı unsur olarak çekilerek modern sosyalist toplumun oluşum sürecine dâhil edilmeliydi (George, 1987: 15). "*Kadın olmadan sosyalizm olmaz*" (Kuzunen, 1979) görüşünü benimseyen Lenin, Sovyetler Birliği'nin ayakta kalabilmesinin, yeni ideolojinin yerleşebilmesinin en önemli unsurunun kadınların gücü ve katılımı olduğuna inanıyordu. Rejim ve Sovyet toplumu kadınların omuzlarında var olacaktı. Bu amaçla uygulamaya başlanılan beş yıllık planlarının dayanak noktasına kadınlar konulmuştur. Erkeklerin savaşlar gibi sebeplerle olmadıkları zamanlar da dikkate alınıp kadının kuruculuğu ve sürdürücülüğü göz önünde tutularak ikame güç statüsünde değerlendirilen kadın emeği planların odağında yer almıştır. Böylelikle kadınlar çalışma hayatının her alanına dâhil edilerek tüm kısıtlamalar ortadan kaldırılmıştır. Kadın artık Sovyet toplumunun şekillendirici ve kalkındırıcı gücü hâline gelmeye başlamıştır.

Savaşla beraber yaşanan ekonomik ve sosyal değişimler sonucunda ağır sanayi, tarım, kamu hizmetleri alanında daha önce erkeklerin yerine getirdiği görevleri kadınlar üstlenmiştir (Ükübayeva, 2013: 24-38). Dolayısıyla İkinci Dünya Savaşı döneminde de Sovyet kadını, ülkenin zorunlu ve temel ihtiyaçlarını karşılamakla kalmamış cephelerin geri bölge hizmetlerini de gidererek başarıya giden yolda büyük katkılar sunmuştur. Savaş süresince ihtiyaç duyulan yer ve zamanda kadınlar Kızıl Ordu saflarında yer almış, cephe gerisinde ise sağlık başta olmak üzere silah, teçhizat bakım, onarım ve imalat faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Savaşın ardından da önceden erkekler tarafından yapılan duvar ustalığı, yapı işleri, dökümcülük, boyacılık, yol yapımı vinç ustalığı gibi işlerin tamamı da kadınlar tarafından yapılmaya devam edilmiştir (Kovalenko, 1980: 19). Kadınlar zaman içerisinde eğitim, kültür ve sosyal etkinlikler alanında da çok büyük aşama kaydetmişlerdir. Yapılan yeni düzenlemeler ile Sovyet kadınlarının eğitim ve öğretim düzeyi yükselterek tüm faaliyetlerde özellikle kültürel sahalarda ön saflarda yer almaları sağlanmıştır. 1970-80'li yıllara gelindiğinde ise Sovyet kadını ülkesinin tüm beklentilerine cevap verebilecek duruma gelmiştir (Polenina, 1985).

1917 yılından 1990 yılına kadar uzanan süreçte kadın, toplumsal ve ekonomik hayatta hızlı bir şekilde ön plana çıkarken edebî sahada da aynı oranda varlık göstermeye başlamıştır. Bu sürecin şekillenme aşamalarında ise rejim, edebiyat üzerinden arzulan kadın tipini ideale ulaştırarak topluma sunmayı başarılı biçimde yürütmüştür. Ortaya konulan her eserde topluma örnek olacak kadın tipi, sosyalist realizm prensibi ile şekillendirilmiştir (Tagızade, 2006: 20). Bu amaçla ideal Sovyet kadını başta edebî ürünler olmak üzere filmler, tiyatrolar ve her çeşit propaganda aracı ile her sahanın öznesi konumuna gelmiştir. Her platformda kadın; kanal açan, traktör süren, fabrikalarda televizyon, kamera gibi teknolojik ürünlerin montajını yapabilen, çalışmak için sosyalist coşkuyla dolu, mutlu, eğitilmiş, erkeklerle eşit haklara sahip toplumun her katmanında başarılı bireyler olarak ifade edilmiştir (Kovalenko, 1980: 18; Uygur, 2011: 157).

Çağdaş Kırgız edebiyatının şekillenmeye ve gelişmeye başladığı ilk yıllarda Ekim Devrimi öncesi Çarlık Rusya dönemine ait feodal sistemin sunduğu hayatın geri kalmışlığı, adalatsızlığı, kişi hak ve özgürlüklerinin hiçe sayıldığı, kadınların köle gibi kullanıldığı, mal gibi alınıp satıldığı, kadın erkek eşitsizliği ana tema olarak seçilmiş; sosyalist realizm ilkeleri ve ideolojinin arzusu doğrultusunda eski zamanı yerme, yeni rejimi övme, geleceğin daha güzel olacağı ümidi ile destekleme, eserlerin ana konusunu oluşturmuştur (Cigitov, 1984: 74; 1991: 44). Bu şekilde ve rejimin kontrolünde ortaya konulmuş her eser, Sovyet hükûmeti ve yeni rejim öncesi hayatı, cahilliğin, eşitsizliğin, asırlar boyunca devam eden uykunun dönemi olarak tarif ederken; Ekim Devrimi'nin getirdiği yeni zamanı ise özgürlüğe, eşitliğe, eğitime yol açan, eski gelenek ve göreneklerin, örf ve adetlerin tutsaklığından kurtaran, medeniyete götüren bir yol olarak anlatmıştır (Artıkbaev, 2004: 78, 79; Ploskih ve Cunuşaliyev, 2009: 323). Bu bağlamda her yazarın birincil görevi, başarılı bir ürün ortaya koymaktan ziyade rejimin yerleşmesine hizmet edecek ve toplumun geleceğine katkı sunacak başta kadın olmak üzere Sovyet tipi kahramanlar yaratmak ve böylece Sovyet hükûmeti ile ideolojinin propagandasını yapmak olmuştur. 1917-1990 yılları arasındaki bu sürecin değerlendirildiği çalışma, Kırgız kadınının Sovyet dönemindeki toplumsal dönüşümle birlikte başlayan ev-

rilisini edebî eserler üzerinden ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu kapsamda, Sovyetler Birliği döneminde (1924-1989) yazılmış, kadın unsurunu ön plana çıkaran Sıdık Karaçev’in “Erik Tañında” (Özgürlük Şafağında), Kasım Tınıstanov’un “Maryam menen Köl Boyunda” (Maryam ile Göl Kıyısında), Tügölbay Sıdıkbekov’un “Batiyna”, Kasımalı Cantöşev’in “Menin Tagdırım” (Benim Kaderim), Nasirdin Baytemirov’un “Caş Cüröktör” (Genç Kalpler), “Santa”, Cunay Mavlyanov’un “Turmuş” (Hayat), Zuura Sooronbayeva’nın “Çooçun Kişi” (Yabancı Adam), Sagındık Ömürbayev’in “Zarılbübü” ve Aytkulu Ubukeyev’in “Kız Cigit” (Kız Yiğit) olmak üzere on eser incelenmiştir. İçerik analizi yönteminin kullanıldığı çalışmada, devrim öncesi ve sonrası kadının toplumsal ve sosyo-ekonomik konumunun değişimi odağında Kırgız kadınının evriliş süreci ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmuştur.

1. Çalışmanın yöntemi ve kapsamı

Çalışmada, içerik analizi ve literatür taraması olmak üzere karma bir yöntem kullanılmıştır. İçerik analizi yöntemi, metinlerin görünür içeriğinin tespitinden sonra açıklama ve çözümlenmeye odaklanır (Hisieh ve Shannon, 2005: 279). Tümevarımcı bir yapıya sahip olan bu yöntemde olgu ve olayların esası son derece önemlidir (Baltacı, 2017). Böylelikle araştırmacı görünür metnin sunduğu anlamların ve mesajların kodlarını çözme konusunda çıkarımda bulunarak araştırılan materyalin tematik evreni içinde belirginleşen anlam ve semboller vasıtasıyla sosyal gerçeğin tespitine yönelebilir (Gökçe, 1994: 24). Bu bağlamda, içerik analizi yönteminin kullanıldığı çalışma, Sovyet dönemindeki toplumsal dönüşümü Kırgız kadınının edebî eserlerde yer alışı şekli üzerinden ortaya koyabilmek için amaçlı rastgele örneklemeyle seçilen on eserle sınırlandırılmıştır. Bu eserler, 1920-1990 yıllarını kapsayan bir zaman dilimi içerisinde yazılmış farklı yazarlara aittir. Bilindiği üzere amaçlı örneklemedeki örnekler rastgele seçilmezler. Ögeler, çalışma evreninden belli özelliklerine göre ya da araştırmacının kararına bağlı olarak tercih edilebilirler (Böke, 2014: 125). Eserler belirlenirken çalışmanın Sovyet hükûmeti kurulmadan önceki feodal sistem içerisindeki bir Kırgız kadınının Sovyet hükûmeti kurulduktan sonra zaman içerisinde nasıl değişim süreci geçirdiğinin gözlemlenebilmesi için Sovyetler Birliği’nin hüküm sürdüğü farklı dönemlere ait olmalarına özellikle dikkat edilmiştir. Bu noktada Sovyetler Birliği’nin ilk yıllarından son yıllarına kadar geçen zaman zarfında yönetim ilkelerinde ve ideolojik prensiplerinde değişim olup olmadığı düşüncesi ile hareket edilmiştir.

2. Kırgız anlatılarında kadın

Sovyet döneminde kadınların kültürel düzeyini yükseltmek, meslek edinebilecekleri ya da kendilerini geliştirebilecekleri okulları ve kursları hayata geçirmek için önemli çalışmalar yürütülmüştür. Bunlar aynı zamanda kadının toplumsal yaşamın örgütlenmesi için de önemli olmuştur (Novikova, 1981). Kadınların politik ve ekonomik özgürlüğü ile birlikte kavuştuğu eğitim alanındaki hak eşitliği Sovyet toplumunun inşasında önemli bir manivela işlevi görmüş ve bu okullarda uzmanlaşan kadınlar ülke ekonomisinin her dalında, devlet idaresinde, kültür çalışmalarının her kademesinde görev yapmışlardır. Dolayısıyla kadınların önemli bir

bölümü devlet, Sovyet ve parti örgütleri içinde idari hizmetlerde, tüketim malları dağıtımının örgütlenmesi/idaresi alanında veya anne ve çocuk koruma kurumlarında, çocuk yuvaları, kamu mutfakları, kamu çamaşırhanelerinde vb. işlerde çalışma alanına çekilmişlerdir (Geridönmez, 2017). Bir anlamda yeni insanı, yeni toplumu, medeniyeti kadının omuzlarında oluşturmak ve yükseltmek isteyen Sovyet rejimi, bu fikrini uygulamaya geçirebilmek adına sanat ve edebiyat adamlarına önemli sorumluluklar yüklemiştir (Tagızade, 2006: 20). Durum böyleyken Kırgız yazarlarının önemli görevlerinden biri diğer sosyalist yazarlar gibi güzel bir eser ortaya koymaktan ziyade halka Sovyet hükümetinin propagandasını yapmak olmuş ve yürütülen kadın politikası çerçevesinde kadının toplumdaki yerini, eşitliğini, özgürlüğünü, eğitimini, modernliğini anlatan eserler ortaya koymayı amaç edinmişlerdir. Böylece toplum sosyalizme olan inancını pekiştirmek için kadın kahramanların sembolleştirildiği eserler ortaya konulmuş, Çağdaş Kırgız edebiyatı da bu şekilde biçimlenme sürecine girmiştir.

Eserlerin tanıtımları

Karaçev'in "Özgürlük Şafağında" ile Tınıstanov'un "Maryam ile Göl Kıyısında" uzun hikâyeleri Kırgız edebiyatı tarihi çalışmalarından da anlaşıldığı üzere Sovyetlerin ilk dönemlerinde yayımlanmış nesir türündeki eserlerdendir. 1924 yılında yayımlanmış bu iki eserde de Sovyet döneminden önceki hayat, kadınların çektiği sıkıntılar ve eşitsizlikler anlatılır.

Tınıstanov, iki kabile arasında geçen kavgadan dolayı bir dava uğruna henüz dokuz yaşındayken babası yaşındaki adamla sözü kesilen, büyüyünce sevdiği delikanlı yerine yaşlı adamla evlenmek zorunda kalan genç kız Maryam üzerinden dönemin adaletsizliğini gözler önüne serer. Bu eser, yazarın kendi hayat hikâyesinden alınmış olması (Cumabayev, 2020: 54, 60; Murzayev, 2020: 252) sebebiyle de kurgu-gerçek ilişkisi bakımından son derece önemlidir.

Karaçev ise Tınıstanov'un aksine Sovyet hükümetinin kurulduğu ilk dönemlerde küçük bir köyde yaşanan değişimleri kadınlar aracılığıyla anlatmaya çalışır. Eserde Kırgız kadınlar eğitim alıp sosyal işlere aktif bir şekilde katılmaya başlarlar. Yazar, Kalyman üzerinden "Kırgız kadınının eski, feodal yönetime karşı mücadelesi"ni (Artıkbayev, 2004: 362) anlatır. Yeni hayat tarzı ile birlikte halkın düşüncelerindeki değişimler, sosyalist ideolojiye uymayan eski gelenek ve göreneklerin zararlılığı ve genç kızları ikinci, üçüncü eş olarak alan Meder gibi gerici zenginlerden kurtulmanın zor olduğu gibi konulara değinilir.

Baytemirov'un, 1953 yılında yayımladığı "Genç Kalpler" romanında komsomol (Komünist Partisi gençlik üyesi) gençlerin Sovyet devletine bağlılığı anlatılır. Eserin başkahramanı Bübüş, genç bir kadın olmasına rağmen İkinci Dünya Savaşı döneminde yaylak kışlak gezer, koyun ve at çobanlarına önderlik ederek büyük bir mücadele verir. Eserde geçen diğer kadın kahramanlar da idealist Sovyet gençleridir. Onlar sevgilileri ile birlikte savaşın kazanılması için gayret gösteren cesur, eğitilmiş, komsomol kadınlardır.

Ubukeyev'in 1961'de yayımladığı "Kız Yiğit" uzun hikâyesinde ise kolhozda çalışmak isteyen ve çobanlık mesleğini seçen iki sevgilinin hayatı anlatılır. Bu hikâyede "Ar bir kesip ardaktuu" (Her meslek değerlidir) sloganıyla gençleri çobanlık mesleğine yönlendirme politikasının ciddi bir şekilde uygulandığı görülür.

Çağdaş Kırgız edebiyatının önemli eserleri arasında yer alan “Batıyna” romanı Sıdıkbekov tarafından 1962 yılında yayımlanmıştır. Eserin başkahramanı Batıyna’nın Ekim Devrimi’nden önceki çileli hayatı ile Sovyetlerin ilk yıllarında eski gelenek ve göreneklere boyun eğmeyerek verdiği mücadele, eserin ana konusunu oluşturur. Yazar eserinde diğer meslektaşları gibi Sovyet hükümetinin kadınlara getirdiği yenilikleri sosyalist gerçekçilik çerçevesinde anlatmıştır.

1967 yılında Cantöşev tarafından yayımlanan “Benim Kaderim” adlı eser de ise “Lenin atanın dediği gibi okuyun, eğitim alın” diyerek tavsiyelerde bulunan genç kız Gülzat’ın zorlu hayatı anlatılır. Eserin başkahramanının hayatının zor olmasının tek nedeni, evlendiği kişinin ve ailesinin gelenek ve göreneklere bağlı, eski hayatı arzu eden bir aile olmasıdır. Gençlerin hayatlarına kendilerinin karar vermeleri hususuna da değinilen bu eserde, Gülzat eski görüşlü aileden kurtularak hayat yoluna traktörcülük mesleğini öğrenmekle devam eder.

Baytemirov “Santa” romanını 1970 yılında yayımlamıştır. Yazar bu sefer “Genç Kalpler” romanından farklı konuya yönelmiştir. Söz konusu eserde kadınlar artık aydın ve özgürdürler. Romanın kahramanı Santa kırk yaşına kadar evlenmemiş, kariyer peşine düşmüş, sonunda profesör olmuştur. Ancak belirtilmesi gereken önemli nokta, Santa’nın meslek hayatının rayında giderken özel hayatının yolunda gitmemesidir. Yazar, eserinde genç bir kadının özel hayatı ile ilgili düşüncelerini, üzüntülerini, endişelerini gözler önüne serer.

Mavlyanov’un 1979’da yayımladığı “Hayat” adlı uzun hikâyesinde Moskova’da eğitim almış genç bir kadının aşkı, evliliği anlatılır. Sevdiğiyle evlenip mutlu hayat geçirirken trafik kazasında kocasını kaybeden modern bir kadının kâbusa dönüşen hayatı söz konusudur.

Ömürbayev’in “Zarılbübü” isimli eserinin başkahramanı Zarılbübü evin evlat edinilmiş tek çocuğudur. Eserde kırsalda yaşamasına rağmen ailesi tarafından eğitim alması desteklenen ve liseyi birincilikle bitiren Zarılbübü’nün kolhozun gelişmesi için çobanlık mesleğini tercih ediş süreci anlatılır.

Sooronbayeva’nın 1989’da yayımladığı “Yabancı Adam” eseri sosyalist gerçekçiliğe uymayan bir eserdir. Anlatıda biri ressam ve diğeri doğum uzmanı iki kadın arasında kalan bir erkeğin hayatı anlatılır. Bir erkeğin yaptığı hata sonucu özgür, aydın, meslek sahibi bu kadınların yaşadıkları sıkıntılı süreç ayrıntılı bir şekilde okuyucuya sunulur.

3. Bulgular

3.1. Sovyetlerin güçlü, eğitimli kadınları

Sovyet hükümetinin şekillenme sürecinde Kırgız kadınlarının eski, gerici dedikleri örf ve adetlerden uzaklaşarak yaşadıkları fikri değişimler, eğitimli ve güçlü kadını ön plana çıkarır (Coldoşeva, 1981: 24). Sovyet ideolojisinin yerleştirilmesi için en büyük gücü temsil eden kadın; eğitimli, entelektüel bir yapıyla yeni rejimin hedeflediği Sovyet dönemi çağdaş kadının imajını (Uygur, 2011: 157) çizer. Mavlyanov’un “Hayat” eserinde yer alan kadın karakterlerden Gülmira da Moskova’da eğitim alan Sovyet dönemi ideal kadınının temsilcilerinden biridir. Kazak bir delikanlıyla arkadaşlık yapan Gülmira, bu özel durumunu annesi

ile açıkça paylaşır. Hatta erkek arkadaşı ile yürüttüğü ilişkinin onayını alabilmek için arkadaşının başarılı eğitim hayatını da detaylandırarak anlatır:

Anne sana bir şey diyeceğim. Kızmazsın değil mi? Bir delikanlıyla tanıştım. Delikanlı bir Kazak. Onun beni çok sevdiğinden eminim. Benim de duygularım ona karşı boş değildir. Delikanlının adı Eltay. Kimya dersi olimpiyatlarında hep ödüller almış, okulu birincilikle bitirmiş. O, kırsaldan gelmesine rağmen Rusçayı çok iyi biliyor. O, okumayı çok seviyor. Sen çok okuyan kişilerin iyi olduğunu söylemiyor muydun? O, bana âşık olduğunu ilk kez Amerikalı piyanist Van Klip'in konserine davet ettiğinde söylemişti. (Mavlyanov, 2017: 229-231)

Rusçayı çok iyi seviyede öğrenen Gülmira Kazak arkadaşı ile de bu sayede başarılı biçimde anlaşabilmektedir. Rusçanın vurgulanması da Sovyet rejiminin doğrudan olumlanması anlamına gelmektedir. Aynı zamanda dönemin gerekliliği olarak Rus dili kullanılmaya teşvik edilmektedir (Henze, 1986: 6).

Gülmira karakteri, Sovyet rejiminin ideal kadın tipinin beklenen özelliklerini ortaya koymaktadır. Çarlık rejimi dönemi uygulamaları ile toplumsal hayatın yok unsuru olan kadın bu eserde yeniden var olabilmıştır. Çünkü Gülmira, eski feodal yönetimin toplumsal normlarının tamamen dışında bir karakter olarak belirlemektedir. Feodal toplum düzeninde kadına öğrenim görme hakkı tanınmamıştır (Rosenberg, 1990: 67). Yeni oluşan Sovyet sosyalist ideoloji ile bu durum tamamen değişmiştir. Tüm toplum bireyleri yanında kadınlar da öğrenim hakkına kavuşmuştur. Bunun yanında kadının erkek arkadaş seçebilme ve bunu ailesi ile paylaşabilme imkânı ise kadının çok özel bir konuma yükselmesi anlamına gelmektedir. Çarlık rejimi döneminde kadının mal niteliği ile erkekler arasında alınıp satılması egemen bir uygulama (Rosenberg, 1990: 67) iken artık kadın erkek arkadaşını veya evleneceği kişiyi seçebilmektedir. Kadın, toplumda hak ettiği değeri görmeye başlamıştır. Yeni kavuşulan özgürlük de yeni Sovyet ideolojisi ile kadına sunulmuş ve evrilişinin önemli bir göstergesi olarak eserde yer almıştır.

Gülmira'nın annesi, eserin başkahramanı Şaarkan da sevdiği erkekle evlenen bir kadındır. Kocasını Kadırbek'in doktora mezuniyeti, eserde "Moskova, Leningrad başta olmak üzere tüm şehirlerden gelen bir sürü bilim insanı Kadırbek'in doktora tezini son derece olumlu değerlendirdiler. Kadırbek başarıyla tezini savundu." (Mavlyanov, 2017: 216) cümleleriyle anlatılır. Doktorasını tamamlayan Kadırbek, eşi Şaarkan'ın da okumayı sevmesini, kendini geliştirmesini her zaman desteklemiş, birlikte uzun süreli okumalar yapmışlardır. Kadırbek, bu okuma sevgisinden şöyle bahseder: "Şaarkan'la ikimiz okumayı severiz. Bazen gece yarısına kadar kitap okuruz" (Mavlyanov, 2017:217).

Karaçev'in "Özgürlük Şafağında" eserinde yer alan kadın karakterler kendilerine hem temsilciler seçiyor hem de toplantılara katılıyorlar. Bu kadın karakterlerden Kalıyman ise çok aktiftir. "Kadınların yolu açıldı, köy okulunda konser veriyor, tiyatro sergiliyor, şarkı söylüyorlar" (2015: 35) şeklindeki ifadeler, sosyalist rejim ile birlikte toplumsal hayatın her boyutunda olan kadınları (Özsoy, 2019: 172) göstermektedir Böylece topluma örnek olarak sunulan bu kahramanlar, Çarlık rejiminin feodal uygulamalarının tamamen dışında gelişmiş ve modern hayatın tüm hak ve özgürlüklerine sahip olmuşlardır.

Bahsi geçen eserde çağdaşlaşma yolunda dönüşen ve ideolojinin teminatı olarak addedilen kadınlara ait toplumsal hayata dair anlatılara detaylı olarak yer verilmiştir. Bu doğrultuda gençlerin, kadınların gelişim yollarının açıldığı, köy okullarında bile konserler verildiği, tiyatrolar sahnelendiği ifade edilmektedir (2015: 35). Böylece yeni rejimle birlikte kadının gelişim süreci tüm okuyucuların gözleri önüne serilmekte ve cazibe ortamı oluşturulmaktadır.

Aynı eserde Asılkan genç bir kadın olmamasına rağmen eğitim almaya, başka ilde yaşayan çocuğuna mektuplar yazmaya ve okumaya başlar. İdealize edilen karakter üzerinden rejimin belirlediği kadın tipinin oluşumu eğitim ve öğretime dayandırılır. Böylece kadının evrilmesine ve çağdaşlaşmasına zemin hazırlandığı okuyucuya sunulurken subliminal mesajlar ile de rejime göndermede bulunmaktadır. Asılkan şehirdeki oğluna yazdığı mektuplardan birinde kadınların eğitimi için yaptıkları faaliyetlerden şu şekilde bahseder:

Köydeki kadınların çoğu dışarı çıkmaktan, okuma-yazma öğrenmekten çekiniyorlar. Yeter artık dedim ve ev ev dolaşıp genç kadınları topladım. Kadınların eşitliği ile ilgili duyduklarımı anlattım. Aslında kadınlar eğitime susamışlar. Beni görünce cesaret ettiler. Kendimize kadınlar derneği organize ettik ve başkan olarak Kalıyman'ı seçtik. (Karaçev, 2015: 37)

Eserde önceden gelenek ve göreneğine bağlı olan Asılkan'ın yaşlı olmasına rağmen eğitim alıp, sosyal işlere katılarak diğer kadınları da eğitim alması için örgütlemesi değişimin bir göstergesidir. Ayrıca, eserin başlığından da anlaşılacağı üzere yazarın yeni hayata olan tavrı da açıkça hissedilmektedir.

Ömürbayev'in "Zarılbübu" eserinin başkahramanı Zarılbübu evlat edinilmiş bir kızdır. Onu evlat edinen Nurak ise her ne kadar yaşlı ve okuma yazma bilmeyen bir adam olsa da kızının eğitimi, hak ve özgürlüklerine sahip çıkabilen, meslek sahibi çağdaş bir kadın olmasından yanadır. Baba Nurak'ın "...Evimi, barkımı satsam da kızımı okutacağım. Zarılbübu'mü direkt Moskova'da okutacağım" (2017:481) demesi, örnek bir karakter olduğunun göstergesidir. Sosyalist rejim, kadınların gelişimini arzularken erkeklerin de baba, eş, kardeş olarak destek vermelerini istemektedir. İdeal kadın karakter olarak okuyucuya sunulan Zarılbübu okulundan birincilikle mezun olur. Çağdaşlaşma yolunda verilen hak ve özgürlükler ile toplumsal eşitlik yolunun eğitim-öğretimden geçtiği, eserin kadın kahramanı üzerinden topluma sunulur.

Cantöşev'in "Benim Kaderim" adlı eserinde anne ve baba, kızına "Eğitim al kızım, bileği güçlü biri, bilimi güçlü bini yıkar, derler. Lenin babanın dediği gibi oku ve oku. Nerede okumak istersen de babanın gücü yeter. Eğitim evine gir, halkına hizmet et" (2014: 87) şeklinde nasihatte bulunur. Eserde yer alan bu ifadeler ile sosyalist rejim ile oluşan hâk ve özgürlükler ortamına gönderme yapılırken örnek ebeveynler bu şekilde okuyucuya sunulur.

Sooronbayeva'nın "Yabancı Adam" eserinde ressam Zıynat'ın "Biliyor musun, benim bazı eserlerim Sovyetler Birliği Lenin Komsomol ödülüne layık görüldü" (Sooronbayeva, 2005:215) demesiyle doktor Caynağül'ün yayladaki bir çobana "Ameliyatı narkozsuz yapacağız, dayanabilecek misiniz?" diye sorması ve "Kestiği yerden bağırsakları dışarı çıkarmaya başladığını gören adam dudaklarını ısırıldı" (Sooronbayeva, 2005:369) ifadesi bir Kırgız kadınının Sovyet döneminde ulaştığı başarılarını gözler önüne serer.

3.2. Kadının takdirle karşılanması, toplumsal rolünün evrilmeye başlaması

Eğitim alarak çalışma hayatına dâhil olan kadın bu süreçte verdiği mücadele ile giderek güçlenir. Kadın aklı ve zekâsı ile sahip olduğu özgürlüğü elinde tutmayı başarır. Birçok yönüyle gurur verici vasıflar kazanan kadının, erkek tarafından da takdir ve saygı ile karşılanması, toplumsal rolünün evrilmeye başladığının ön görünümüdür.

Mavlyanov'un "Hayat" adlı eserinde kocası ölmüş bir kadın olan Şaarkan da takdir gören bir kadın karakterdir. Şaarkan eğitim öğretim görmüş, kendini geliştirmiş, meslek sahibi bir kadındır. Kocasıyla birbirlerini severek ve tanıyarak evlenmişlerdir. Şehirde, bir apartman dairesinde yaşayan Şaarkan trafik kazasında kaybettiği kocasının mezarına her perşembe giderek, büyük bir vefa ve sadakat örneği olarak çiçekler bırakmaktadır. Her hafta rutin bir eylem hâline getirdiği kabir ziyareti ve çiçek sunma eylemi "Şaarkan, yine alış veriş merkezinin önündeki çiçekçiye geldi. Kadirbek'in mezarının üzerine yine çiçekler bırakıldı" (Mavlyanov, 2017: 174-200) ifadeleri ile anlatılır. Oysa Kırgız geleneklerinde mezarlıklara çiçek götürme eylemi bulunmamaktadır. Bu uygulama Şaarkan tarafından modern batı toplum uygulamalarından öğrenilmiştir. Bu durum, feodal toplum düzenini uygulayan ve kadını sosyal hayattan tamamen çıkarmış olan Çarlık rejiminin tam tersi bir bakış açısını yansıtır. Yeni sosyalist yönetimin arzuladığı kadın tipi olarak Şaarkan sadece içinde yaşadığı toplumun değil dünya milletlerinin de kültürel faaliyetlerini takip etmekte ve öğrenmektedir. Bunu, edinmiş olduğu öğretim hayatına ve yeni rejimin sunduğu modernite ortamına borçludur. Ancak Şaarkan mezarlığa giderken sürekli siyah bir başörtüsü ile saçlarını kapatmaktadır. Türk kültüründe yas işareti olan siyah başörtü, eserde toplumun temel inanç ve geleneklerinin eğitilmiş modern bir karakter olursa da sürdürüldüğünün bir göstergesi olarak sunulmuştur. Yazar böylelikle, kadının evrilmesini isteyen ancak tamamen toplum ile çatışmaya girmek istemeyen sosyalist ideolojinin benimsediği prensibi göstermektedir. Başka bir ifadeyle rejim kadını modernite ve gelişimin temel taşı olarak görmekte ancak bu platformu oluştururken de itidalli geçiş olmasını öngörerek toplumun sempatisini ve desteğini kazanarak kadının dönüşümünün bir arzu olarak benimsenmesini istemektedir. Bu doğrultuda kahraman ve rol model olarak sunulan kadın dönüşmüş, modern, eğitilmiş meslek sahibi ve geleneklerini kaybetmemiş örnek karakter olarak verilir. Bu yönleriyle de Şaarkan başta eniştesi olmak üzere herkes tarafından takdir edilen gıpta ile bakılan bir kadın tipini temsil eder.

Aynı eserde ise Şaarkan kocasının mezar taşını Moskova'da yaptırır. Şaarkan'ın farklı coğrafya özelliklerini bilme ve kullanma yeteneği içeren bu eylemi, eserde farklı bir karakter olarak yer alan ve sürekli oğlunun kabrini ziyarete geldiği için karşılaştığı adam Mukambet'ten duyduğu övgüler eşliğinde okuyucuya sunulmuştur (Mavlyanov, 2017: 227). Böylece yazar sosyalist rejim, ideal kadın tipini her yönüyle gelişen Şaarkan üzerinden topluma sunar. Ablası Şaarkan'ın evliliği öncesi, Çarlık feodal dönemin kalıntı düşünceleri doğrultusunda onu sevdiği delikanlı Kadirbek'e fakirliğini ileri sürerek vermek istemez. Sorunlar çıkarır, hatta şiddet uygulamaya ve dövmeğe yeltenir (2017: 188-189). Şaarkan umutsuz değildir, gelişmiş bir kadın birey olarak kararını gerçekleştirme konusunda ısrarcı davranır. Devam etmekte olan doktorasını bitirir, sınava girip üniversitede bölüm başkanı olarak çalışmaya başlar (2017: 228). Hayatını ideal ve örnek bir kadın karakter olarak sürdürmeyi başarır. Anlatının sonunda ise mezarlıkta

tanıştığı Mukambetle özgür bir kadın olarak yeni bir ilişki başlatır (2017: 235). Şaarken yeni kurulan Sosyalist rejimin arzuladığı kadın kişiliğini ortaya koyarken, okuyucunun zihninde gelişimin temel şartının özgürlük ve eğitim ile gerçekleşebileceği fikrini oluşturur.

Ubukeyev'in "Kız Yigit" eserinde ise gazetede "Yeni devir, komünizm kurma yolundayız. Her devrin kendine has görevi vardır. Bundan sonra yapacağımız her şey komünizm için" (2017: 595, 596) cümlelerini okuyan Sulay, Sovyet dönemi ideolojisinin ve parti il-kelerinin okuyucuya aktarılmasında araç görevini üstlenen kadınlardan biridir. Komünizmi överek "Bu ulu mücadelede her birimizin görevinin olması gerek. Lenin atanın bayrağını yükseklerde tutmalıyız" (2017: 596) diyerek rejime yakışır bir tavır takınır. Hatta genç bir komsomol olarak sevgilisi Tenti'ye de bu yoldaki kararlılığını "Son zamanlarda gazetelere çıkan haberleri okuyorsundur. Sen baktığın koyunları komünist sürüsü yapabilecek misin? Bunu yapabilirsen sana yardımcı çoban olarak gelme konusunda hiç çekinmezdim" (2017: 604) diye mektup yazarak açıkça belirtir.

Karaçev'in "Özgürlük Şafağında" eserinde Asılkan, Sovyet hükümetini destekleyen, geç yaşına rağmen okuma ve yazma öğrenme hevesiyle sonraki nesli yani gençleri olumlu yönde etkileyen idealize edilmiş kadın tipidir. "Genç kadınların çoğu ilk başlarda kocalarının sözünden çıkmayıp eğitim almaktan vazgeçiyorlardı. Ama beni görünce utandılar. Okuma ve yazma öğrenmeye başladılar. Gençlere örnek olmak istiyorum. Yaşlansam da Sovyet hükümetine, gençlere yardım etmek istiyorum" (2015: 39) der. Bu cümleler ile sosyalist rejim açıkça desteklenmektedir. Çarlık yönetimi sürecinde toplumsal hayattan her yönüyle çıkarılmış olan kadın, eğitim ve öğretimden de mahrum bırakılmıştır. Oysa varlığını kadınlar ile pekiştirmek isteyen yeni rejim, eğitimle gelişmiş bireyler istemektedir. Bu doğrultuda kadının evirilişini desteklemiş, örnek karakterler üzerinden tüm kadınları bu yöne kanalize etmiştir.

"Yabancı Adam" eserinde geçen "Caynagül'ün yaylaya çobanlara gelmesi uzun süre konuşuldu. Çobanlar, doktor kadın gittikten sonra gazete aracılığıyla ona teşekkürlerini iletmışlerdi. Ayrıca ameliyat olan insanlar Caynagül'ü ağızlarından düşürmeyip başarısını, aklını konuştular." (Sooronbayeva, 2005: 379) ifadeleri kadınların zamanla övgüyle bahsedilen bir konuma eriştiğinin göstergesidir.

3.3. Kırgız kadının sosyal ve medeni hayattaki değişimi

Sovyetler döneminde kadın; kadınlığın gücünü açığa çıkartan, kadının medeni haklarını ve sosyal hayattaki yerini vurgulayan bir etki ile erkeklerle bir arada vakit geçirme, seçime katılma, dans etme gibi pek çok eyleminin öznesi olabilmışlerdir. Cantöşev'in "Benim Hayatım" adlı eserinde, önceden kadınların ve erkeklerin ayrı mekânlarda yemek yedikleri anlatılır. Kolhozda çalışan Altınbek, Gülzat'ın erkeklerle aynı odada oturmadığını görünce "Hey, anacığım kadınların erkeklerle aynı odada oturmayıp kaçtığı eskilik ne zaman sona erecek? (2014:152) der ve Gülzat'ı erkeklerin oturduğu odaya alır. Sonra oturanlar arasındaki kolhoz muhtarına "hâlâ feodalsiniz" diye sitem eder. Burada Çarlık Rusya yönetim dönemi ile yerini alan sosyalist ideolojisi arasındaki uygulama farklılıkları okuyucuya sunulmuştur. Bu doğrultuda yer verilen örnekler daha çok kadın ve dönüşümüne yöneliktir. En bariz uygulama farklılıklarının başında

ise kadınların ve erkeklerin aynı ortamda yemek yiyememeleri ile aynı ortamda bulunmama olarak ortaya çıkmaktadır. Gönderme yapılan eski rejim feodalite olarak ifade edilmektedir. Yeni rejim ise kadının dönüşümüne destek vermek suretiyle kendi varlığına destek sağlarken kadının da bu doğrultuda geliştiği fikrini topluma kabule ortam hazırlamıştır. Kadının yeni oluşacak sosyal yapı içerisinde hiçbir ayrımcılığa maruz kalmadan yer almasını hedeflemiştir.

Karaçev'in "Özgürlük Şafağında" isimli eseri, "Kadın erkek ayrımı yapmadan hep birlikte göl kıyısında eğlenmektedirler. Kadınlı erkekli grupların yazın topladıkları bu enerjilerini ve güçlerini çalışacakları fabrikada kullanmak istiyorlar" (2015: 19) ifadeleri ile başlar. Eserin ana kahramanlarından Kalyman'ın tüm arkadaşları erkeklerden oluşmaktadır. Kalyman genelde erkek arkadaşlarıyla birlikte vakit geçirir, onlarla işbirliği yaparak köydeki zengin ve hâlâ Çarlık feodal düzenin fikirlerini taşıyan insanlarla mücadele eder. Kalyman köydeki yaşlı Mederbay isimli zengin beyle başlık parası karşılığı evlendirilmekte olan Kencekan isimli kızı son dakikada kurtarır (2015: 31). Yaşanan bu vaka, kadının toplumsal hayatta yeri olmadığını düşünen ve bir mal misali para karşılığı alınıp satılmasında hiçbir mahsur görmeyen Çarlık rejiminin uygulamalarından birisidir. Yeni rejim ve arzuladığı kadın tipi ise bunun zıttıdır. Bir diğer ifade ile özgür, seçimlerini ve tercihlerini kendisi yapabilen modern, gelişkin kadındır. Yeni sosyalist rejim geleceğini kadınların omuzlarına yüklerken en büyük desteği evrilmiş, modernleşmiş kadında aramıştır. Bu sebeple de eserde yer bulacak evliliğin gerçekleşmesine izin verilmemiştir. Eser üzerinden Sovyet kadın tipinin tamamen hür ve eşit haklara sahip bir birey olarak var olacağı, toplumu şekillendireceği fikri okuyucuya sezdirilmektedir.

Mavlyanov'un "Hayat" isimli eserinde ise Kadırbek ile Şaarkan göl kenarında bir tatil yaparken tanışır. Gençlerin toplanıp satranç, tavla oynadıkları salonda, kütüphanede veya bahçede top oynarken devamlı göz göze gelirler, birbirlerine aşık olurlar, gölde birlikte kayığa binip gezintiler yaparlar:

Bir gün öğlen yemeğinden sonra Kadırbek ile Şaarkan kayıkla geziye çıktılar. Bu akıllı Şaarkan bulmuştu. Kadırbek'in kendisini sevdiğini onun gözlerinden, tavırlarından anlıyordu. Gölün öbür tarafına çıktılar, el ele gezdiler. Birbirine aşık iki genç akşam olduğunu ancak yağmurdan boşanıncasına yağmur yağmaya başladığında anladılar. Böylece geri dönemediler. Geceyi kayıkta sırtlarını birbirlerine yaslayarak oturup geçirdiler. (Mavlyanov, 2017:134-136)

Ablası Çarlık rejimi uygulamaları doğrultusunda Şaarkan'a karşı çıkar. Ancak Şaarkan sevdiği delikanlıyla evlenir ve mutlu bir hayat sürer (2017: 171). "Kırgız geleneğinde bir gece bir erkekle tek başına kalmak yoktur. Milletın yüzüne nasıl bakarız. Kız haliyle geceyi bir erkekle geçirmiş derlerse ne deriz" (Mavlyanov, 2017:148) diyen ablasına Şaarkan "Kırgız geleneği dediğiniz şey umurumda değil. Ben insanlığa bakarım. Ben ne yaptığımı bilirim" (Mavlyanov, 2017: 148) diye cevap verir. Eserde kısaca değinilen bu olay üzerinden geleneklerin artık eski ve geri kalmışlık olarak görülerek gençler tarafından reddedildiği, yeni sosyalist yönetim ile değiştiği ve artık kadının özgür birey olduğu gözler önüne serilir.

Ubukeyev'in "Kız Yiğit" adlı eserinde sevdiği kişiyle evlenen Sulay, babasına başlık parası vermek isteyen kayın pederine şakayla karışık kendi düşüncelerini ifade eder ve başlık parasının verilmesine engel olur:

Sulay kendi geldi. Başlık parası karşılığında mal gibi satılmamak, komünist insan olmak için geldi. Eski geleneği düşünerek Sulay'ın komsomol olduğunu, kendini komünist emeğe bağladığını mı unuturlar. Başlık parası ne saçma gelenek. Dünürlerinizden çok beni küstürmekten korkun. Benim küsmem tehlikelidir. Küsersem kendime ait konuları ayırır başka yere yerleşirim. (2017: 612)

Kırgız geleneğine göre yeni gelin kayın pederinin yanında kalamaz, hatta kayın pederi ile karşılaşsa bile hemen oradan uzaklaşması gerekir. Bu konuda Sulay'ın geleneklerine bağlı kayın validesi Asılkan, Sulay'ın tavırlarını şu şekilde eleştirir:

Sulay, yeni gelin kayın pederine gözükmeyip bir süre uzak durması gerekirdi. O, görevini yapmadı. Büyüklerin yanında kocasının yanına yaklaşmaması, onunla konuşmaması gerekirdi. Onu da yapmadı. Erkeklerle beraber oturup gazeteye çıkan gereksiz haberleri konuşuyor. Kapıdan geri geri gidip çıkması gerekirken arkasını dönüp çıkıyor. Utanmadan kocasına ismiyle hitap ediyor. Kocasını şimdiden sert tavır takınmazsa sonu ne olacak? (Ubukeyev, 2017: 616)

Ömürbayev'in "Zarılbübü" eserinde lise mezuniyet töreninde sınıf birincisi olan Zarılbübü'nün konuşmasına şu şekilde yer verilir:

Biz, hükümet ile Partimizin, eğitim ve terbiye veren okulumuzun, öğretmenlerimizin bize yaptıklarını karşılıksız bırakmayız. Biz artık 17 yaşındayız. Bizim yaşımızdayken devrim için mücadele eden Pave, Korçağın, Aleksandr Matrosov gibileri biliyoruz. Zarılbübü sesini yüksek çıkarıp ölümden biz de korkmayız. Bizim yolumuz açık, geleceğimiz aydınlıktır. Bu toplumu koruma bizim gibi komsomolların görevi. Bu görevi devam ettireceğiz. Biz fikirlerimizi ilçe komsomol komitesine, ilçe eğitim müdürlüğüne bildiriyoruz. Onlar bizim hedeflerimizi destekliyorlar. Biz bu yıl okulu bitirenler çobanlık yaparak, ekipler kurarak emekli çoban Telgey teyzemizin de işini devam ettireceğiz. (Ömürbayev, 2017: 494, 495)

Yukarıda alıntılanan her iki eserde de sosyalist rejimin oluşturmak istediği yeni toplumun temel taşı idealize edilmiş kadının tüm özellikleri okuyucuya detaylı olarak sunulmuştur.

Eğitim alan kadınlar, sahip oldukları kültürel donanımla da dikkat çekmekte ve özgürce meslek seçebilmektedir. Baytemirov'un "Santa" adlı eserinde Santa eğitimli bir kadındır. O artık kendisi gibi eğitimli doktor olan Sarımsak ile tatile gider, onunla şarap içer, sanat ile ilgili konuşmalar yapar. Hatta bir sohbet sırasında manzumedeki başkahramanın kendisi olduğunu bildiği halde "Manzumeniz çok güzel. Manzumenin başkahramanı Saydıkan ne kadar merhametsiz biriymiş" (Baytemirov, 1970: 92) diye şaka yaparak kahkahaların yükselmesine sebep de olur.

Kadınlar, erkek işi olarak görülen bazı meslekleri yapmalarının yanı sıra özel hayatlarına da zaman ayırırlar. Ancak bu zaman dilimini ise sorumluluk duygusu belirler. Baytemirov'un "Genç Kalpler" eserinde Zulay, at çobanlığı yapmaktadır. Kolhozda çalışan Ormuş'a aşık olan Zulay aynı zamanda işine de aşiktir. Ormuş'u ne kadar çok özlese de onunla vakit geçirmeyi ne kadar çok istese de iş ve üretim, her şeyden daha önce gelir. Yayladan toplantı için gelen Zulay'a sevgilisi Ormuş "Bugün burada kalacak mısın?", diye sorunca 'Ben burada kalırsam hayvanlara kim bakacak?' dedi. Tam o sırada Ormuş Zulay'a 'Çok özledim' diye sarıldı" (Baytemirov, 1953: 60, 61) ifadeleri de Sovyet toplumunda emek ile aşkın nasıl bütünleştirildiğini örneklendirmektedir.

Yazarın söz konusu eserinde Kırgız kızı Ayna, Rus delikanlıyla evlenir. Toplumda varlığını hissettiren kadın, aşkını açık bir şekilde yaşayabilir. Bu noktada Rus toplumunun hayat tarzı da özendirilir:

Kadehler ikinci kez dolduruldu. “Öpüşün” diye bağıldılar. Ayna ile Boris yavaşça yerlerinden kalkıp ellerindeki kadehi kaldırdılar. Sonra başları yavaşça eğilerek dudaklar yaklaştı ve öpüştüler. Oradakiler ‘Aşık dediğin bu ikisinininki gibi olmalı’ dediler. Ellerindeki kadehlerle kapı ağzında duran Ayna’nın annesi Asel ile babası İrisbay kızlarının mutluluğuna mest oldular. (Baytemirov, 1953: 217)

3.4. Çalışma hayatında yer alan kadının gereksizden faydalıya dönüşümü

Sovyetlerin ilkelerinden bir tanesi kadının eğitim alması ve çalışma hayatında aktif şekilde rol almasıdır. Karaçev’in “Özgürlük Şafağında” eserinde Akmat’ın annesi Asılkan, Çarlık rejiminin oluşturduğu yapının faydasız biri olmaktan yeni sosyalist rejim sayesinde sıyrılmış toplum için gerekli ve yararlı bir kadına evrilmiş örnek karakter olarak yer almıştır:

Bu yıl 27 kadın okuma yazma öğrendik. Önceden Asılkan yengene ne var, okuyup göğemi çıkacak diyenler sustular. Yaşlı başlı beni gören genç kadınlar da cesaretleterek tüm engellere rağmen okudular. Yakında kooperatife de üye oldum. Oraya sık sık uğrayıp işleriyle tanışıyor, elimden gelen yardımı yapıyorum. Beni eğitimimi devam ettirmek için merkeze göndermek istiyorlar. Ama ben hakkımı yengene vermek istiyorum. Ağabeyimi de ikna ettim. (2015: 39, 40)

Ömürbayev’in “Zarılbübu” eserinde ise Telegey, feodal ezilen hiçbir hakka sahip olmayan yetim bir kız çocuğudur. Ancak sosyalist rejimin gelişi ile kolhozun koyun çobanı olur, birçok başarıya ve üretime imza atar. Artık gelişmiş üretken bir kadın birey statüsü ile Moskova’daki toplantılara katılır, ödüller alır. Mezuniyet törenine davet edilen Telegey konuşmasında “Kayboluyorduk. Fakat ben talihsiz değilmişim. Lenin bize özgürlük getirdi.” (2017: 503) diyerek, geçmişi ve şimdiki zamanı kıyaslar. Yeni yönetimle dönüşen kadın, her tür hak, özgürlük ve eşitliğe kavuşmuştur.

Cantöşev’in “Benim Hayatım” eserinde yer bulan Gülzat karakteri, evde kocasından dayak yiyen, topluma herhangi bir faydası olamayan bir kadındır. Önceleri Gülzat’ın kocası “Benimle beraber yürüme, geride yürü, kadının kocasıyla beraber yürütmesi hayra alamet değildir. Görenler olursa ayıplar” (Cantöşev, 2014: 94) diye onunla beraber yürütmesine bile izin vermez. Kocasından şiddete uğrayan Gülzat’a kayın validesi de destek olmak yerine “Koyunlu kadın kuyruk yer, kocalı kadın dayak yer” (2014:95) diyerek adeta şiddeti savunur. Kayın valide kadının nasıl değersizleştirildiğini ifade eden cümlesiyle eski ve geleneksel yapının olumsuzluğunu vurgular. Hem ailesi hem de toplum tarafından dışlanan kadın, zamanla üreten ve toplum tarafından benimsenen bir bireye dönüşür. Gülzat yeni rejimin sunduğu imkânlarla traktör sürücülük kursunu bitirir ve kolhozda işe başlar. O artık bir kahramandır. Onun traktörü durmak bilmez, arıza yapmaz, sabah akşam çalışmadan geri kalmaz, sürekli üretimdedir. Öyle bir karakter olarak belirir ki kolhozu onun sayesinde dereceler elde eder. Gülzat artık üretken, çalışkan ve tüm erkekler dâhil herkesin gözünde bir ışıktır. Bu ışık, toplumun ve kadının evrilmiş sürecindeki gelişimi ile oluşturduğu aydınlık yarınlardır.

Kadınların çalışma hayatında yer alması aynı zamanda kadının üretken bir yapıya kavuşturulması Sovyet rejiminin benimsetilmesinde en önemli unsurlardan biri olmuştur. Fazla üretim yapanın kazandığı sosyalist yarışmalar da sıkça düzenlenmeye başlanır. Hatta kadınlar da bu yarışmalarda ilk sıralarda yer alır. At çobanı olan Zulay, kışın çobanların yaşayabileceği iki odalı ev yapmak için yanındaki arkadaşlarını sosyalist yarışmaya davet ederek diğer kadınları da çalışmaya teşvik eder (Baytemirov, 168-170).

Zulay sadece sosyalist yarışmalardaki başarılarıyla adından söz ettirmez. Üretimi, verimliliği en üst seviyeye çıkarmak için bir erkekle arazi kavgasına girişmekten bile çekinmez. Varlığını hem karşı tarafa hem de topluma kabul ettirir:

Kemel ile Zulay gece yarsından beri yaylak kavgası yapıyorlar. Zulay at sürüsü için otlak olan güzel yerden gidesi yok. Kemel de burayı bırakmak istemiyor. ‘Gözlerin kör mü, şu haritaya baksana’, diye Zulay at sırtında gelirken cebinden haritasını çıkarıp Kemel’e o bölgenin kendisine ait olduğunu anlatmaya çalışıyor. (Baytemirov, 1953: 37)

“Genç Kalpler”, eserinin başkahramanı zootekni uzmanı Külcan’ın “Suusamır bölgesini gezdim, orayı iyi bilen aksakallarla konuştum. Buranın otu bele kadar uzar, çok güzeldir. Oranın otunu biçip, oraya toplatıp kışın at sürüsüne burada bakabiliriz. Ancak buraya çobanlar için sıcak ev kurmak lazım.” (Baytemirov, 1953:32) cümlelerinde ifade edildiği üzere kadınlar hayatın her sahasına aktif olarak katılmakla kalmayıp diğer insanlara öncülük etmişlerdir.

Traktör sürücülüğü dâhil olmak üzere her alanda eğitim alarak toplumsal hayatta var olabilen kadın, Sovyet yöneticilerinin kendilerine verdiği değerin farkındadır. Bu durumu da sıklıkla dile getirir. Cantöşev’in “Benim Hayatım” eserinde Kasiyet de eski zihniyete sahip kocası okumasına izin vermediği için ondan ayrılıp traktör sürücülüğü okulunda eğitim alan, pamuk toplayan (2014:129) ve bunun için yeni Sovyet hükûmetine, Komünist Partisi’ne minnettar olan bir karakterdir. Aynı eserde karakterlerin tanımlandığı kısımda ise kadınların verdikleri mücadele ve elde ettikleri konumlar dönemin kadınlarının bir panoramasını çizer:

Sağ tarafımdaki Bagda yenge okuma yazma bilmiyor, onu traktör sürücülüğü okuluna kocası Nökönbay zorla göndermiş. Sol tarafımdaki ise Kara-Suu bölgesinden gelen Kasiyet. Kocası okumasına izin vermeyip sorun çıkarınca kocasından ayrılmış gelmiş. Öbür tarafta duranlar Turgun, Turdukan, Mayramkan, Azizhan. Şu arabayı onarmakta olanlar ise Burmahan, Sonayım, Roza. Diğer arabadakiler Kalbübü, Haytkan, Sabdaran, Rabiyyahan. (Cantöşev, 2014:129)

Yeni rejim eski yönetimin yok hükmünde saydığı kadınlara verdiği hak ve özgürlükler ile onları geliştirip mutlu kılarken kendi varlığını da teminat altına alır. Eserde Gülzat’ın ağzından dökülen “Pamuk tarlasına gelince kalbim heyecanla çarpıyordu. Pamuk çok güzel açmış. Bundan dolayı döver biçerimin römorku çabuk doldu. Kısaca traktörüne yakıt ve su koymak için mola verdiğimi saymazsak hiç durmadan çalıştım.” (2014:167) cümlelerinde de görüleceği üzere gelişen kadının toplumdaki statüsü değişir. Üretim hayatına dâhil olan kadın inanılmayacak kadar fazla çalışır, kolhoz planlarının üzerinde yüzde 200 kat daha fazla pamuk toplamayı başarır (2014:177). Eserin sonunda ise ulaştığı bireysel kimliği ve gelişimi ile sosyalist rejime hizmet eden bir traktörcü olarak sevdiği kişi Altınbek’le evlenir. Kendisi adına mutluluğa ulaşırken, toplum için ideal, örnek bir kadın, rejim içinse tam anlamıyla sadık bir bekçi olarak ön plana çıkar.

Bahsi geçen eserde Aysalkın kolhozda doktor olarak çalışan modern bir kadındır. Anne ve babası Sovyet hükümetine karşı çıkan basmacılar tarafından öldürülmüştür. Aysalkın köyde kocasından dayak yiyen, herhangi bir hak sahibi olmayan, kayın peder ve kayın validesi tarafından aşağılanan, erkek çocuk doğurması istenilen Gülzat'ı o hayattan kurtarmak için büyük bir çaba ve gayret örneği sergiler. Bu doğrultuda Gülzat'ın durumunu Komünist Parti üyelerine bildirme kararı alır ve faaliyetlerine başlar (2014:109). Eserde detaylı ve tüm açıklığı ile ortaya konulan bu durum ile Çarlık rejimi ve uygulamaları yoğun şekilde eleştirilerek yeni yönetime uygun zemin hazırlanır. Kadının hâk ve özgürlüklerden mahrum kalışı ve insanca yaşayamamasının Gülzat üzerinden ortaya konulduğu eser, aynı zamanda bu yaşananların ortadan kaldırıcısının da kadınlar olmasını hedeflemektedir. Böylece rejim kendi geleceğinin yanında kadının evrilişini de kadınların omuzlarına yüklemeye başlamıştır.

Sıdıkbekov'un "Batıyna" romanında başkahraman Batıyna gerek tüm zorluklara rağmen eski gelenek göreneğe başkaldırarak, kendisi gibi kadınlara Ekim Devrim'inin getirdikleri hakları kullanmaya davet eden bir kadındır. Kocasına "Çek elini üzerimden. Artık istediğin gibi horladığın zaman geçti. Keneş Hükümeti geldi. Artık beni dövemezsin" diyen Batıyna (Sıdıkbekov, 1962: 416) kendisinin Bolşevik olduğunu herkese duyurur. Kapı kapı dolaşıp geçmiş ve bugünü kıyaslayarak kadınlara sahip oldukları hakları tek tek sıralar:

Hey, yüklük köşesinde oturmaktan başka bir şey bilmeyen kadınlar, haydi gelin okumaya, biriniz bir zengin beye ikinci eş oldunuz, biriniz ise köle oldunuz, biriniz kötü kocanın dayağından başka bir şey görmediniz. Bizim gibi horlanan kadınlara özgürlük verildi. Sovyet hükümeti kuruldu. Bu zamana kadar köle gibi yaşadığımız yeter. Boyun bükmeyi bırakın. Şurada sizin için açılmış olan Sovyet okuluna gidin, okuma ve yazma öğrenin, gözünüzü açın. Niye gelmek istemiyorsunuz, yoksa engel olan biri mi var, öyleyse açıkça anlatın. Okumak isteyen kadınlara engel olmaya kimsenin hakkı yok. Kanun onların cezasının verir. (Sıdıkbekov, 1962: 422)

Alıntılanan kısımda ve diğer bulgu örneklerinde de görüldüğü üzere Sovyet kadınları güçlü, eğitilmiş bir kadın olarak sosyal hayattaki statüsünü değiştirmiş, toplumun takdirini kazanarak gereksizden faydalıya doğru bir evriliş sürecine girmiştir.

Sonuç

Çağdaş Kırgız edebiyatında nesir türünün şekillenmeye ve gelişmeye başladığı dönemler, Sovyet rejiminin hâkim olduğu yıllar ile kesişmektedir. Bu sebeple de Kırgız nesri, sosyalist ideolojinin yerleşme propagandasının ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir. Sovyet hükümeti, bu amaçla kurmuş olduğu yazarlar birliği vasıtasıyla ortaya konulan tüm eserleri denetlemiş ve ideolojiye katkı sağlamayan hiçbir yapıtın hayat bulmasına izin vermemiştir. Bu doğrultuda yürütülen propagandanın ilk odağı halkın eğitilmesi ile kadınların omuzlarına yüklenen modernleşmenin gerçekleştirilmesi, ikincisi ise Bolşevik Devrimi'nin coşkuyla kabullenilerek, yerleşmesine uygun zemin oluşturmak olarak belirmiştir.

Çalışmada Sovyet hükümeti kurulmadan önceki feodal sistem içerisindeki bir Kırgız kadınının Sovyet hükümeti kurulduktan sonra zaman içerisinde nasıl değişim süreci geçirdiğinin gözlemlenebilmesi için Sovyetler Birliği'nin hüküm sürdüğü farklı yazarlara ve dö-

nemlere ait on eser, içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. Bu bağlamda eserlerde ilk dikkat çeken husus, Kırgız kadınlarının kendi özgürlüğe doğru adım adım ilerlemeleri ve hayatları için mücadele etmeleridir. Özellikle Sovyet hükümetinin ilk yıllarında yazılmış eserler eski ile yeni yönetimin kıyaslanmasına ve oluşan yeniliklere odaklanılmasına yönelmesiyle tamamen ideolojik anlam taşımaktadır. “Maryam ile Göl Kıyısında”, “Özgürlük Şafağında” eserlerinde de ifade bulduğu gibi yaşlı ve zengin adamların çok küçük kızlarla ve rızasız evlenmesi 1920’li yıllarda Kırgız edebiyatının ana temalarından biri olmuştur. Böylece Çarlık rejimi uygulamaları özgürlük bağlamında daha güçlü ortaya konulabilmiş ve sosyalist ideolojinin geleceğine ortam hazırlanmıştır. Sosyalist rejimin yerleşme ve Kırgız edebiyatının gelişim yollarını yansıtmaları düzleminde yazarlar, kadınları değişime-dönüşüme uğratarak başarılarını güçlü şekilde ortaya koymuşlardır. Tüm bu başarı süreçleri ve kadınların evrilişi; “Özgürlük Şafağında” eserinde yer alan Asılkan’ın eski yaşantısından Çarlık rejimi döneminden sıyrılıp yeni hayata sosyalist ideoloji dönemine ayak uydurmasında, şehirde oğlu ve geliniyle sinemaya, tiyatroya gitmesinde, ilk başlarda her ne kadar şaşırda da sonunda bunların hepsinin eğitimle başarılabilceğini anlamasında, köye tamamen değişerek yeni zamanın destekleyicisi şeklinde eğitim almanın önemli savunucusu bir kadın birey olarak dönmesinde; “Genç Kalpler” eserindeki komsomol Bübüş’ün çobanlarla beraber verdiği mücadelede; “Benim Kaderim” eserinin ana kahramanı Gülzat’ın eski Çarlık rejimi uygulamalarını savunan aileden kurtulup traktör sürücülüğü mesleği öğrenmesinde; “Zarılbübu” eserinde ise bir babanın kırsalda yaşayan eğitimsiz biri olmasına rağmen kızı Zarılbübu’nün eğitimini canı gönülden desteklemesi gibi örnekler üzerinde açık bir şekilde görülebilmektedir.

İncelenen eserlerde, Ekim Devrimi’nin gerçekleşmesiyle; kadınların gereksiz ve yok sayıldığı meta nitelikli gelenek ve göreneklerin tuzağından sıyrılarak kadınların erkeklerle eşit haklara, eğitim ve medeniyete ulaştıkları, sevdikleriyle evlenip, seçtikleri meslekleri yaparak mutlu yaşam sürdükleri, ana tema olarak okuyucuya ve topluma sunulmuştur. Yazarlar Kırgız nesrinin temelini atıldığı günlerden itibaren ellerine aldıkları kalemlerle, âdeta savaşta yer alan askerler gibi mücadele etmiş, eski hayatın Çarlık rejiminin tüm eksikliklerini ve kusurlarını ortaya çıkarmış, halkın eski hayattan nefret etmesini sağlamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda, yeni zamanın -sosyalist ideolojinin- özelliklerini yücelterek, ezilen emekçi halkın uyanmasını, özgürlüğün değerini bilmelerini, eğitim alıp kültürlü bireyler olabilmelerini sağlamak amacıyla durmaksızın çağrıda bulunmuşlardır. Rejimin manifestocusu gibi hareket eden yazarlar, kadın karakterler üzerinden Sovyet ideolojisini benimsetmek için örnek Sovyet kadınına idealize eden bir tarzı benimsemişlerdir. Sonuçta Sovyet rejiminin yerleşmesi ve devamı için eserlerde kadın karakterlerin temel unsur ve birer dayanak noktası olarak rol model olarak sunuldukları net bir şekilde görülmüştür. Ekim Devrimi’nden önce toplumun yok hükmünde olan kadınları, Sovyet rejimi ile birlikte mutluluk, özgürlük, eğitim, iş vb. hayatın vazgeçilemez değerlerine sahip olmaya başlamışlardır. Dönem eserlerinde, kadınların toplumda sadece yer edinmeleri değil onların tüm toplumu değiştirip dönüştürmelerine ve yeni ideolojinin geleceğini omuzlarında taşıyarak sosyal hayatta lokomotif güç olacak tarzda yer almalarına vurgu yapılmıştır

Research and Publication Ethics Statement: This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

Contribution rates of authors to the article: Both authors contributed equally to this article.

Yazarların makaleye katkı oranları: Bu makaleye her iki yazar da eşit oranda katkı sağlamıştır.

Ethics committee approval: The present study does not require any ethics committee approval.

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Financial support: The study received no financial support from any institution or project.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Conflict of Interest: The author declares no conflict of interest.

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Kaynakça

- Artıkbayev, K. (2004). *XX. Kılımdağı Kırgız adabiyatının tarihi*. Tas.
- Baytemirov, N. (1953). *Caş cüröktör*. Kırgızstan.
- Baytemirov, N. (1970). *Santa*. Mektep.
- Cantöşev, K. (2014). Menin tagdırım. *tandalma* çıgarmaların beş tomduk cıynagı. Uлуу Toolor.
- Cigitov, S. (1984). *20-Cıldardağı Kırgız adabiyatı*. İlim.
- Cigitov, S. (1991). *Keçekinin sabaktarı, bugünkünün talaptarı*. Adabiyat.
- Coldoşeva, Ç. (1981). *Sovremennaya Kirgizskaya povest i problemi perevoda*. Kırgızstan.
- Cumabayev, İ. (2020). *Algaçkı Kırgız prozasındağı körköm mezigil cana meykindik*. Turar.
- George St. G. (1987). *Sovyetler Birliğı'nde kadın*, El.
- Gökçe, O. (1994). İçerik çözümlemesi. Turkuaz.
- Henze, P. B. (1986). *Sovyet Müslümanları arasında ikinci dil olarak rusçayı yaygınlaştırmanın gittikçe artan önemi* (Y. T. Kurat, Çev.) Orta Doğu Teknik Üniversitesi.
- Hsieh, H. F. ve S. E. Shannon (2005). *Three approaches to qualitative content analysis. qualitative health research*, 15 (9), 1277-1288.
- Karaçev, S. (2015). Erik tañında. Karaçev Sıdık, Kasım Tınıstanov, Kökönöv Şarip, Kenensariyev Börübay, Kalpakov Bayserke (A. Kadırmanbetova, haz.) İmak-Ofset.
- Kovalenko, R. (1980). At assembly line. *Soviet Woman*, 1, 18-19.
- Kuzinen (1979). *Marksizim ve Leninizm İlkeleri IV, Sosyalizm ve Komünizmin Teorisi, El Kitabı*. (N. R. Çobanoğlu, Çev.) Yar.
- Mavlyanov, C. (2017). Turmuş. *Cunay Mavlyanov* (A. Kaçkınbay kızı, haz.) Kut-Ber.
- Ömürbayev, S. (217). Zarılıbü. *Sagındık Ömürbayev* (C. Turgunbayeva, A. Aliyeva, haz.) Kut-Ber.

- Özsoy, B. (2019). Türk cumhuriyetlerinde kadın sorunsalı: uluslararası raporlar ışığında türk cumhuriyetlerinde kadınların mevcut durumu. *Bilig*, 89, 171- 192.
- Ploskih, V. M. - Cunuşaliyev, D. D. (2009). İstoriya Kırgızov i Kırgızstana. İlim.
- Rosenberg, C. (1990). *Kadınlar ve perestroyka*. (O. Akınhay, Çev.) Pencere.
- Sıdıkbekov, T. (1962). *Batıyna*. Kırgızmambas.
- Sooronbayeva, Z. (2005). Çooçun kişi. Biyiktik.
- Tagızade, L. (2006). Sosyalist realizm: kökeni, oluşum süreci ve kavramı. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*. 3 (4), 7-24.
- Tınıstanov, K. (2015). Maryam menen köl boyunda. *Karaçev Sıdık, Kasım Tınıstanov, Kökönöv Şarip, Kenensariyev Börübay, Kalpakov Bayserke* (A. Kadıрманбетова, haz.) İmak-Ofset.
- Ubukeyev, A. (2017). Kız-cigit. *Aytkulu Ubukeyev* (N. Iysayeva, haz.) Kut-Ber.
- Uygur, E. (2011). Sovyetler döneminde Azerbaycan toplumunun yeniden yapılanmasında edebiyat adamlarının rolü. *Türk Yurdu*, 31, 156-159.
- Ükübayeva, L. (2013). Çıngız Aytmatov cana azırkı adabiy protsess. Turar.

Elektronik kaynaklar

- Geridönmez, O. (2017). *Ekim devrimi ve kadınlar. 2*. Erişim Adresi: <https://ekmekvegul.net/guncel-dosya/ekim-devrimi-ve-kadinlar-2>.
- Novikova, E. Ç. (1981). *Zabota partii o jenşçine - materi*. Erişim Adresi: <https://a-z.ru/women/texts>.
- Polenina, S. V. (1985). *Sovetskaya jenşçina v ovşçestve i seme*. Erişim Adresi: <https://a-z.ru/women/texts>.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2023; 29(4)-116. Sayı/Issue -Güz/Fall
DOI: 10.22559/folklor.2448

Araştırma makalesi/Research article

Kültür Turizminin Geleneksel Kıbrıs Türk El Sanatlarının Sürdürülebilirliği Üzerine Bir Araştırma*

A Study on the Sustainability of Traditional Cypriot Turkish
Handicrafts of Cultural Tourism

Burak Gökbulut**
Mustafa Yeniasır***

Öz

Kültür turizminde önemli olan kültürel miras-turizm-sürdürülebilirlik üçgenini doğru bir denkleme oturtmaktır. Aksi takdirde geçen süre içerisinde yoğun turist akışı özellikle küçük toplumların ve turizmin bir parçası olan kültürel unsurların

Geliş tarihi (Received): 03-02-2023 Kabul tarihi (Accepted): 20-10-2023

* Bu çalışma İstanbul'da düzenlenen IV. Uluslararası KIBATEK Kıbrıs Türk Edebiyatı ve Edebiyatçıları Sempozyumunda bildiri olarak sunulmuştur. Makale söz konusu bildirinin genişletilmiş şeklidir. (This study was presented as a paper at the IV. International KIBATEK Cyprus Turkish Literature and Writers' Symposium held in Istanbul. The article is the expanded version of the aforementioned paper.)

** Doç.Dr. Yakın Doğu Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı. Lefkoşa, Kıbrıs/ Near East University Atatürk Faculty of Education, Department of Turkish Education. Nicosia. Cyprus. burak.gokbulut@neu.edu.tr. ORCID ID: 0000-0003-3968-9207

***Doç.Dr. Yakın Doğu Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı. Lefkoşa, Kıbrıs/ Near East University Atatürk Faculty of Education, Department of Turkish Education. Nicosia. Cyprus. mustafa.yeniasir@neu.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-9196-1805

yapısını değiştirip bozabilmektedir. Bu araştırmada amaç, Lefkara işi, Lapta işi, koza işi, sele-sepet işi, oya, yemeni, dağarcık, sandık ve hasır sandalye yapımı vb. Kıbrıs Türk el sanatları içerisinde yer alan ürünlerin, güncel durumunu belirlemek ve bunların kültür turizmi faaliyetleriyle desteklenmesi için yapılması gerekenleri ortaya koymaktır. Günümüzde teknolojik olarak çok ileride bulunan toplumların dahi turizm gelirleri içerisinde önemli bir yeri bulunan geleneksel el sanatları ürünlerine sahip çıktıkları ve söz konusu kültürel unsurlardan turizm alanında etkin bir şekilde faydalandıkları bilinmektedir. Bununla birlikte el sanatlarının, sadece ekonomik anlamda değil aynı zamanda toplumun milli kimliğini de etkilediği ve bu bağlamda sürdürülebilirliğinin çok önemli olduğu unutulmamalıdır. Belirlenen amaç doğrultusunda araştırmada katılımcılarla yüz yüze görüşülerek kendilerine hem yapılandırılmış hem de yapılandırılmamış iki görüşme formu sunulmuştur. KKTC’de bulunan ve söz konusu el sanatlarının üretimi veya pazarlamasıyla uğraşan 30 katılımcının örneklemini oluşturduğu çalışmada, nitel araştırma desenlerinden olgubilim (fenomenoloji) deseni kullanılmıştır. Olgubilim deseni, bildiğimiz ancak ayrıntılı bir anlayışa sahip olmadığımız olgulara odaklanmakta ve söz konusu olgular; deneyimler, algılar, yönelimler, kavramlar ve durumlar gibi farklı biçimlerde karşımıza çıkmaktadır. Araştırmanın sonucuna göre KKTC’de el sanatları kültür turizmi içerisinde yeterince kullanılmamaktadır. Kıbrıs Türk kültürel kimliğin en önemli belgelerinden olan el sanatlarının, sağlıklı şekilde sürdürülebilmesi için gelecek kuşakların bilgilendirilmesi oldukça önemlidir.

Anahtar sözcükler: *SOKÜM, kültürel miras, sürdürülebilirlik, kültür turizmi, el sanatları, KKTC*

Abstract

The essence of cultural tourism is to place the triangle of cultural heritage – tourism – sustainability in a proper equation. Otherwise, the intense flow of tourists can change and degenerate the structure of cultural elements over time, which are a part of small societies and their tourism in particular. The objective of this study is to determine the current status of Cypriot Turkish handicraft products such as Lefkara work, Lapta work, cocoon work, saddle-basket work, needlework, yemeni (headscarf), leather bag, chest, and wicker chair making, and to display the necessary actions to support them through cultural tourism activities. It is known that today even societies that are technologically advanced, hold onto traditional handicraft works which play an important role in terms of tourism revenues, and make active use of these cultural elements in the field of tourism. However, it should be remembered that handicrafts affect not only economic status, but also the national identity of the society, and that sustainability is critical in this respect. In accordance with the chosen objective, face-to-face interviews were held with the participants who were given two interview forms, one structured and one unstructured. The sample of the study consisted of 30 participants dealing with the production and/or marketing of the said handicrafts in TRNC, and phenomenology, a pattern of qualitative research, was used in the study. Phenomenology focuses on phenomena which we know but do not have detailed understanding about,

and these phenomena appear in different forms such as experiences, perceptions, orientations, concepts and situations. According to the results of the study, handicrafts are not adequately used in cultural tourism in TRNC. It is essential that the future generations develop awareness so that handicrafts, which are among the most important documents of the Cypriot Turkish cultural identity, can be sustained vigorously.

Keywords: *ICH, cultural heritage, sustainability, cultural tourism, handicrafts, TRNC*

Extended summary

Background

With sea tourism reaching its saturation point, new types of tourism have begun to be discussed, and cultural tourism has come to the agenda as a result of an increasing interest people show towards historical and natural structures. Cultural tourism emerges as a value that receives attention globally, especially with its high economic returns for all countries. In addition to its economic returns, one of the most important instruments in terms of developing the cultural consciousness of people living in the country, transferring the cultural heritage of a nation to future generations, and helping nations look to the future with more confidence is cultural tourism, if it is developed in a controlled and planned manner. On the other hand, when cultural tourism is not developed in a controlled manner and tourism policies are not implemented properly, a nation's cultural values can be destroyed. What is important in cultural tourism is that the relationship between cultural heritage, tourism, and sustainability must be established properly. Otherwise, over time, intense tourist flows may change and disrupt the structure of small island communities and the cultural elements subject to tourism. The sustainability of tourism depends on its economic continuity, the quality of employment in tourism, visitor satisfaction, efficient use of resources and the protection of the environment, among others. Transforming culture into economic gain is related to the regulation of creative tourism activities in a professional and planned fashion. Handicrafts are closely related with tourism industry with their potential to attract the attention of tourists who visit different countries for their culture. For island countries, whose economy is mostly dependent on touristic activities, handicrafts stand out as an important source of income. In addition, with the development of technology and industrialization, handicraftsmen are gradually quitting their vocations and they begin to disappear, which poses a serious threat to the future of handicrafts, which have a very important place in terms of the cultural heritage of countries today.

Research Purpose

The purpose of this study is to identify the current status of Turkish Cypriot handicrafts such as Lefkara work, Lapta work, cocoon work, saddle-basket work, lace, scarf, reed, chest and wicker chair making, and to display the required actions to support them with cultural tourism activities.

Methodology

The sample for this research consisted of 30 participants residing in the Turkish Republic of Northern Cyprus who deal with the production or marketing of the abovementioned handicrafts. Criterion sampling and convenience case sampling, which are purposeful sampling types, were used to determine the participants. The research areas of the study consisted of seven districts throughout the island: Nicosia city walls, Büyük Han, Famagusta castle interior, North and South Mesarya, Kyrenia, and Guzelyurt. A structured interview form was used to obtain the data that would form the basis of the research. The interview form consisted of a total of 9 questions prepared by the researchers. In addition to the structured form, an unstructured interview form was also prepared to collect-depth data from the participants. The findings obtained in the research were tabulated and interpreted.

Findings

In particular, it is generally accepted that Lefkara work – Lapta work – cocoon work should be given priority in cultural tourism. Participants think that handicraft production is not at its desired level for a variety of reasons. In addition, manufactured handworks are not produced accurately and traditionally for several reasons, and the internal market of Cyprus, the residents, are not adequate for marketing these products.

Conclusions

According to the results obtained from this research, participants agree that all Cyprus handicrafts should be utilized in tourism. According to the artisans who contributed to the study, handicrafts are effective in recognizing the Turkish Cypriot folk culture and transferring it to the future generations; they are also among the most important documents of the cultural identity of the country. For this reason, according to the participants, in order to ensure the sustainability of traditional Turkish Cypriot handicrafts, the importance of this art should be explained to the new generation from a young age, and young people should be encouraged to engage in production. Prior to their use as a touristic commodity in the TRNC, local handicrafts' social status needs to be determined and strengthened. For this effect, firstly, scientific studies should be conducted on handicrafts, and they should be defined and revealed in all aspects. In parallel, it is also important to carry out educational and cultural transfer activities so as to ensure standardization in production (handicraft-machine work) with state support, to provide material and moral support to producers, and to spread this sensitivity to the society at large. After securing the preservation and sustainability of handicrafts in this manner, arguments can be developed pertaining to their employment in cultural tourism in a healthier manner. One of the first steps to be taken, in this regard, is to establish applied folklore museums and related workshops where both local and foreign tourists can get to know the handicrafts better, which will increase the demand for these products among incoming tourists. In order to preserve and sustain these cultural heritages, the intangible cultural heritage convention of UNESCO was signed by Türkiye in 2006; however, it was not signed by Turkish Republic of Northern Cyprus

(TRNC) as the TRNC it is not recognized as an independent country. Despite this setback, a similar “law” could be passed in Northern Cyprus with the support of the Republic of Turkey and the Turkish National Commission for UNESCO. The “National Inventory of Living Human Treasures” activities carried out in Turkey within the framework of the UNESCO Convention for the Protection of the Intangible Cultural Heritage can also be held on the island, as the sustainability of handicrafts is a function of supporting the masters and educating apprentices alongside the masters in the beginning. In addition, supporting and encouraging the establishment of various handicraft-themed NGOs should not be ignored.

Giriş

Türklerin yaşam biçimleriyle birlikte estetik değerlerini de yansıtan geleneksel Türk el sanatlarının Orta Asya’ya dayanan uzun bir geçmişi bulunmaktadır. Eski dönemlerde belirli fiziki ihtiyaçları karşılamak amaçlı üretilen bazı eşyalar zamanla ihtiyaç unsurunun yanında estetik değer de kazanmış, bazen de ihtiyaç unsuru tamamen kaybolarak estetik yön kalmıştır. Bu anlamda el sanatlarının bir ihtiyaca cevap vermesinin yanında estetik yönünü de saklı tutmaktadır (Ersöz, 2021: 11; Taş, 2021: 1247). Örneğin bir bakır kap kalaylanarak mutfak ihtiyaçlarını karşılarken üzerindeki yüzlerce yıllık kökeni olan motifler ve desenler de estetik yönü karşılamaktadır (Er ve Hünerel, 2012: 170; Bozkurt vd., 2016). Bu yönleriyle el sanatları halk kültürü içerisinde önemli bir yer tutan ve kültürel kimliği yansıtan folklor unsurlarından biridir.

Turistlerin el sanatlarına yakın ilgi duymaları kültür turizmi ile el sanatlarının birlikte anılmalarını da beraberinde getirmiştir. Özellikle Kıbrıs gibi turizmden önemli bir gelir bekleyen küçük ülkelerde el sanatları zaman içerisinde önemli bir pazar kaynağı olmuştur. Bununla birlikte söz konusu el sanatlarını icra eden ustaların günden güne azalması bu kültürün yaşayabilirliğini de tehlikeye sokmaktadır. Hassas bir yapıya sahip olan el sanatları gibi kültürel unsurların korunup, sürdürülebilmesinde turizm çok önemli bir rol oynamaktadır. Ancak el sanatlarının sadece turistik ve ticari kaygıyla üretilmesi de özünden kopmayı beraberinde getirmektedir. “Turizm merkezlerinde el sanatları ürünlerinin (özgün veya taklit) yoğun olarak satıldığı görülmektedir. Ancak, sanayileşen toplumlarda el sanatçıların sayılarının gittikçe azalması ve bazı geleneksel mesleklerin ve becerilerin unutulmaya, yok olmaya yüz tutması kültür mirası içinde önemli yer tutan el sanatlarının geleceği açısından risk taşımaktadır” (Öter, 2010: 177-178). Ulusal kalıtın en kolay küreselleşebilen görsel ürünlerinden olan el sanatları (Oğuz, 2002) yüzyıllardır gelişip çeşitlenen bir yapıya sahip olsa da günümüzde modern yaşam ve hızlı üretimin tehdidi altında olduğu da görmezden gelinmemelidir (Altuntaş, 2016: 176; Akpulat ve Polat, 2020).

El sanatları genel anlamda hammaddesi deri, taş, toprak, metal, ahşap olanlar, işlemler, kumaş ve dokumalar, resim ve süslemeler, cam işleri ve bitki örücülüğü gibi alanları kapsamaktadır (Arlı, 1190: 17). Kıbrıs’ta genel olarak Anadolu kültüründen beslenen el sanatları aynı zamanda ada kültürleriyle de yörgülerle günümüze kadar gelmeyi başarmıştır. Kıbrıs’ta, Osmanlıdan günümüze çeşitli el sanatlarının icrası gerçekleşse de son dönemde özellikle Lefkara işi, Lapta işi, koza işi, sele-sepet işi, oya, yemeni, dağarcık, sandık, ahşap oyma, bakırcılık, sele, sesta, sepet ve hasır sandalye yapımı vb. el sanatlarının daha çok ön plana çıktığı görülmektedir.

Günümüzde küreselleşmenin millî kültürlerin üzerinde olumsuz bir etki oluşturduğu görülmektedir. Küreselleşmeyle birlikte dünyada ulus devlet düşüncesi zayıflayarak, toplumsal belleğin birer taşıyıcısı durumunda olan yerel ürünlerin dolayısıyla kültürlerin değersiz olduğu düşüncesi insanoğluna aşılınmaya çalışılmaktadır. Küreselleşmenin yerel kültürler üzerindeki olumsuz etkisini yoğun olarak hissettiğimiz bu dönemlerde el sanatları gibi kültürel değerlerimizi korumak ve kültür turizminin de etkisiyle söz konusu sanat dalının sürdürülebilirliğini garanti altına almak millî varlığımız açısından büyük bir önem taşımaktadır (Kolaç, 2009: 22). Bundan dolayı söz konusu araştırmada amaç, Kıbrıs Türk geleneksel el sanatlarının (Lefkara işi, Lapta işi, koza işi, sele-sepet işi, oya, yemeni, dağarcık, sandık ve hasır sandalye yapımı vb.) güncel durumunu belirlemek ve bunların kültür turizmi faaliyetleriyle desteklenmesi için yapılması gerekenleri ortaya koymaktır. Özünü koruyarak sürdürülebilirliği sağlanacak olan geleneksel Kıbrıs Türk el sanatları aynı zamanda Kıbrıs Türkü'nün dünyaya sesini duyurmada da önemli bir araç olacaktır.

Araştırmanın Metodolojisi

Araştırma modeli

Araştırmada nitel araştırma desenlerinden olgubilim (fenomenoloji) deseni kullanılmıştır. Olgubilim deseni, bildiğimiz ancak ayrıntılı bir anlayışa sahip olmadığımız olgulara odaklanmaktadır. Olgular; deneyimler, algılar, yönelimler, kavramlar ve durumlar gibi farklı biçimlerde karşımıza çıkabilmektedir. Olgubilim, bize tümüyle yabancı olmayan aynı zamanda tam olarak kavrayamadığımız olguları araştırmada sık kullanılan bir desendir (Yıldırım ve Şimşek, 2008).

Olgubilim araştırmalarında veri kaynakları, araştırmanın odaklandığı olguyu yaşayan ve bu olguyu dışa vurabilecek veya yansıtabilecek bireyler ya da gruplardır

Çalışma grubu

Araştırmanın çalışma grubunu Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde bulunan ve söz konusu el sanatlarının üretimi veya pazarlamasıyla uğraşan 30 katılımcı oluşturmuştur. Katılımcıların seçilmesinde amaçlı örnekleme çeşitlerinden ölçüt örnekleme ve kolay ulaşılabilir durum örnekleme kullanılmıştır. Amaçlı örnekleme, zengin bilgiye sahip olduğu düşünülen durumların derinlemesine çalışılmasına olanak vermektedir. Bu anlamda amaçlı örnekleme yöntemleri, olgu ve olayların keşfedilmesiyle açıklanmasında yararlı olur. Ölçüt örnekleme yöntemindeki temel anlayış, önceden belirlenen birtakım ölçütleri karşılayan durumların çalışılmasıdır. Kolay ulaşılabilir durum örnekleme yönteminde araştırmacı, yakın ve erişilmesi kolay olan bir durumu seçtiğinden, araştırmaya hız ve pratiklik kazandırmaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2008). Çalışmanın araştırma sahalarıysa Lefkoşa sur içi ve Büyük Han, Gazimağusa kale içi, Kuzey ve Güney Mesarya, Girne ve Güzelyurt'tur.

Verilerin toplanması ve analizi

Araştırmaya dayanak oluşturacak verilerin elde edilmesinde yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme formu araştırmacılar tarafından hazırlanmış toplam 9 sorudan oluşmuştur. Yapılandırılmış forma ek olarak bir de yapılandırılmamış görüşme formu hazırlanarak katılımcılardan derinlemesine veriler toplanmıştır.

Yapılandırılmış görüşme formundaki sorular hazırlandıktan sonra biri halkbilimi biri de turizm alanından olmak üzere iki uzman kişiden görüş alınmış ve alınan görüşler doğrultusunda form yeniden düzenlenmiştir. Açık uçlu (yapılandırılmamış) araştırma soruları, araştırmacının incelemek istediği olguyu esnek ve açık uçlu bir yaklaşımla ele alması ve araştırma sorularının daha ayrıntılı hâle getirilmesi konusunda önemli bir kolaylık sağlamaktadır.

Elde edilen verilerin analizinde betimsel analiz ve söz konusu verilerin sayısallaştırılmasında ise betimsel istatistik kullanılmıştır. Araştırmada elde edilen bulgular, tablolarda gösterilerek yorumlanmıştır.

Bulgular

Tablo 1- Kültür turizminde kullanılabilir el sanatları hakkındaki görüşler

	f	%
Lefkara İşi, Lapta İşi, Koza İşi	6	20
Hasır Sandalye-Sele-Sepet-Sesta İşi	2	6,67
Oya, Yemeni	0	0
Dağarcık	1	3.33
Sandık, Ahşap Oymacılık	1	3.33
Hepsi	20	66.67

Tablo 1’de kültür turizminde kullanılabilir el sanatlarının öncelikli olarak neler olabileceği hakkında katılımcıların görüşü alınmış ve katılımcılar %66.67 oranında tercihlerde verilen tüm el sanatlarının (Lefkara İşi-Lapta İşi-Koza İşi, Hasır Sandalye-Sele-Sepet-Sesta İşi, Oya, Yemeni, Dağarcık, Sandık, Ahşap Oymacılık) kültür turizminde kullanılması gerektiğini belirtmişlerdir. Katılımcılar ikinci olarak (%20) “Lefkara İşi-Lapta İşi-Koza İşi”nin kültür turizminde kullanılabilirliğini söylemişlerdir. Hasır sandalye-sele-sepet-sesta işi, dağarcık, sandık, ahşap oymacılık sanatları çok düşük oranlarda (%6.67 ve %3.33) tercih edilirken, oya ve yemeni sanatı hiç tercih edilmemiştir.

Tablo 2- El sanatlarının yeterli derecede üretilip üretilmediği hakkındaki görüşler

	f	%	
Evet, üretiliyor.	9	30	
Hayır, yeterli üretilmiyor.	21	70	
Çünkü	Talep oldukça az.	3	10
	Piyasada sahte ürünler var.	0	0
	Devlet ve hükümet tarafından desteklenmiyor.	8	26.67
	Yerel yönetimler tarafından desteklenmiyor.	1	3.33
	Üretimi masraflı.	3	10
	Üretimi zor ve emek gerektiriyor.	6	20

Tablo 2’de el sanatlarının yeterli derecede üretilip üretilmediği hakkında katılımcıların görüşü alınmış ve %30 oranında kişi el sanatlarını yeterli üretildiğini belirtirken %70 oranında

da katılımcı yeterli üretilmediğini belirtmiştir. Yeterli üretilmeme sebeplerinin de sorulduğu bu soruda en önde gelen sebep (%26.67) el sanatları üretiminin “Devlet ve hükümet tarafından desteklenmemesi.” olarak belirtilmiştir. İkinci sebep ise (%20) “Üretim zor ve emek gerektirmesi” olarak gösterilmiştir. Talebin az olması ve üretimin masraflı olması seçenekleri sadece %10 oranında belirtilmiştir.

Tablo 3- El sanatlarının doğru ve geleneksel şekilde üretilip üretilmediği hakkındaki görüşler

	f	%	
Evet, üretiliyor.	14	46.67	
Hayır, doğru ve geleneksel üretilmiyor.	16	53.33	
Çünkü	Malzeme kaliteli kullanılmıyor.	0	0
	Sanatı usta bir kişiden öğrenmeyen acemi kişilerden dolayı geleneksel şekliyle üretilmesi mümkün olmuyor.	5	16.67
	Sadece para kazanma aracı olarak gördüğünden olması gerektiği kalite ve nitelikte üretilmiyor.	5	16.67
	Devlet ve hükümet tarafından denetlenmediği için üretime dikkat edilmiyor.	6	20

El sanatlarının doğru ve geleneksel şekilde üretilip üretilmediği hakkındaki görüşlerin alındığı Tablo 3’te %46,67 oranında kişi bunların doğru ve geleneksel üretildiğini belirtirken, %53.33 oranında katılımcı el sanatlarının doğru ve geleneksel üretilmediğini belirtmiştir. Katılımcılara doğru ve geleneksel üretilmeme sebepleri sorulduğunda ise %20 oranında “Devlet ve hükümet tarafından denetlenmediği için üretime dikkat edilmediği”, %16.67 oranlarında ise “Sanatı usta bir kişiden öğrenmeyen acemi kişilerden dolayı geleneksel şekliyle üretilmesi mümkün olmadığı” ve “Sadece para kazanma aracı olarak gördüğünden olması gerektiği kalite ve nitelikte üretilmediği” gibi sebepler belirtilmiştir.

Tablo 4- Kıbrıs pazarının ürünleri pazarlamak için yeterli olup olmadığına ilişkin görüşler

	f	%	
Evet, yeterlidir.	2	6.67	
Hayır, yeterli değildir.	28	93.33	
Çünkü	İnsanlara pahalı geliyor.	4	13.33
	Pazar küçük.	5	16.67
	İnsanlar değer vermiyor.	4	13.33
	Sadece yurt dışına götürülecek hediyelik bir eşya olarak görülüyor.	8	26.67
	Devlet ve hükümet (Kültür-Turizm Bakanlıkları) tarafından desteklenmiyor.	7	23.33

Tablo 4’te Kıbrıs pazarının ürünleri pazarlamak için yeterli olup olmadığı sorulmuş ve %93.33 oranında pazarın yeterli olmadığı söylenmiştir. Pazarın yeterli olmamasında “Sadece

yurt dışına götürülecek hediye bir eşya olarak görülmesi” en önde sebep (%26.67) olarak belirtilirken, “Devlet ve hükümet (Kültür-Turizm Bakanlıkları) tarafından desteklenmemesi” ise ikinci neden (%23.33) olarak belirtilmiştir.

Tablo 5- Kültür turizmi ile el sanatları ilişkisinin nasıl nitelendirilebileceğine ilişkin veriler

	f	%
Turistler ürünleri satın alarak üretimin devamlılığına katkı sağlar.	7	23.33
Turizm el sanatlarının yurt dışında tanıtımına katkı sağlar.	6	20
Turizm el sanatlarının maddi (ücret) ve manevi (değer görme) olarak tanınmasını ve değerlendirilmesini sağlar.	7	23.33
Değerli ve nadide el sanatlarının bölgeye turist akışını artırma potansiyeli vardır.	1	3.33
Turizm ve el sanatları arasında olumsuz bir ilişki olduğunu düşünüyorum. Hatta turizmden dolayı el sanatlarının sadece hediye bir eşya gibi algılanma riski olduğuna inanıyorum.	9	30

Tablo 5’te katılımcılara kültür turizmi ile el sanatları ilişkisinin nasıl nitelendirilebileceğine ilişkin bir soru sorulmuştur. %30 oranında katılımcı “Turizm ve el sanatları arasında olumsuz bir ilişki olduğunu düşünüyorum. Hatta turizmden dolayı el sanatlarının sadece hediye bir eşya gibi algılanma riski olduğuna inanıyorum.” seçeneğini tercih etmiştir.

Bunun yanında %23.33 oranında katılımcı “Turizmin el sanatlarının maddi (ücret) ve manevi (değer görme) olarak tanınmasını ve değerlendirilmesini sağladığını” ve “Turistlerin ürünleri satın alarak üretimin devamlılığına katkı sağladığını” da belirtmiştir.

Tablo 6- El sanatlarının sürdürülebilirliğinde (iç-dış) turizmin etkisinin ne olduğuna ilişkin görüşler

	f	%
Turistler ürünleri satın aldığı için oldukça büyük bir etkisi vardır.	7	23.33
Turistlere pahalı geldiği için turistler, ürünlere yeterli ilgiyi göstermemektedir.	2	6.67
Gelen turistler Kıbrıs’ın el sanatları hakkında bilgi sahibi olmadığından bunlara talep göstermemektedir.	5	16.67
Bize ait olmayan ihraç ürünler (Çin malı vb.) ucuz olduğu için tercih edilmektedir.	9	30
Devlet ve hükümet (Kültür-Turizm Bakanlıkları) yeterli desteği vermediği için turizm yeterli etkiyi yaratamamaktadır.	7	23.33

El sanatlarının sürdürülebilirliğinde iç ve dış turizmin etkisinin ne olduğunun irdelendiği Tablo 6’da en fazla yoğunlaşılan (%30) seçenek “Bize ait olmayan ihraç ürünler (Çin malı vb.) ucuz olduğu için tercih edilmektedir” seçeneğidir. Yani katılımcılara göre turistler ada kültürüne ait olmayan ucuz ürünleri tercih ettiklerinden bu durum Kıbrıs Türk el sanatları-

nın sürdürülebilirliğine zarar vermektedir. İkinci derecede tercih edilen seçenek (%23.33) de olumsuzdur. Buna göre katılımcılar “Devlet ve hükümetin (Kültür-Turizm Bakanlıkları) yeterli desteği vermediği için turizmin yeterli etkiyi yaratamadığını” belirtmektedirler.

Diğer yandan katılımcılar aynı oranda, (%23.33) turistlerin ürünleri satın aldığı için el sanatlarının sürdürülebilirliğinde turizmin oldukça büyük bir etkisi olduğunu belirtmişlerdir.

Tablo 7- Kıbrıs Türk halk kültürünün bilinmesinde ve gelecek kuşaklara aktarılmasında el sanatlarının etkililiği hakkındaki görüşler

	f	%
Evet, en az yazılı kaynaklar kadar etkili olduğunu düşünüyorum.	25	83.33
Hayır, yaşadığımız yüzyılda el sanatlarının kültür aktarımı açısından önemli olduğunu düşünmüyorum.	1	3.33
Kısmen etkili olduğunu düşünüyorum.	4	13.33

Tablo 7’de yüksek oranda katılımcı (%83.33) Kıbrıs Türk halk kültürünün bilinmesinde ve gelecek kuşaklara aktarılmasında el sanatlarının en az yazılı kaynaklar kadar etkili olduğunu belirtmiştir.

El sanatlarının kültür aktarımında etkili olmadığını (veya kısmen etkili olduğunu) belirten katılımcı sayısı oldukça düşük oranlardadır (%13.33 ve 3.33).

Tablo 8- El sanatlarının KKTC için önemini belirten cümlelerin seçilmesi

	f	%
KKTC’nin kültürel kimliğinin en önemli belgelerindedir.	19	63.33
Kıbrıs Türk kültürünün gelişmesinde en etkili unsurlardan biridir.	4	13.33
KKTC’de bir kısım insanın maddi kazanç sağladığı ürünlerdir.	4	13.33
KKTC’de hobi olarak yapılan bir üretim alanıdır.	0	0
El sanatlarının KKTC için pek fazla herhangi bir önemi yoktur.	3	10

Tablo 8’de katılımcılardan el sanatlarının KKTC için önemini belirten cümleyi seçmeleri istenmiş ve “el sanatlarının KKTC’nin kültürel kimliğinin en önemli belgelerinden” biri olduğu seçeneğinin en fazla tercih edilen (%63.33) niteleme olduğu görülmüştür. Bunun yanında daha düşük oranlarda (13.33) el sanatlarının “Kıbrıs Türk kültürünün gelişmesinde en etkili unsurlardan biri olduğu.” ve “KKTC’de bir kısım insanın maddi kazanç sağladığı ürünler olduğu” seçeneklerinin işaretlendiği belirlenmiştir.

Tablo 9- Geleneksel el sanatlarının KKTC’de sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi

İçin neler yapılabileceğine ilişkin görüşler

	f	%
Usta – çırak ilişkisi içerisinde üretim devam ettirilmelidir.	5	16.67
Kişilerin bunu meslek edinebilmeleri için iyi bir kazanç elde etmeleri sağlanmalıdır.	11	36.67
KKTC’de üretilen el sanatlarının dünyaya tanıtımlarının daha iyi yapılması gerekmektedir.	1	3.33
Siyasi bir sorun söz konusu olduğundan Türkiye üzerinden pazarlamanın daha sağlıklı bir şekilde yapılması gerekmektedir.	1	3.33
Gençlere bu sanatın önemi küçük yaştan anlatılmalı ve gençler üretim için teşvik edilmelidir.	12	40

Tablo 9’da katılımcılardan geleneksel el sanatlarının KKTC’de sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için neler yapılabileceğine ilişkin görüşler alınmıştır. Yüksek oranda (%40) katılımcı “Gençlere bu sanatın öneminin küçük yaştan anlatılması ve gençlerin üretim için teşvik edilmesi gerektiğini.” söylemişlerdir. Bunun yanında katılımcılara göre “kişilerin bunu meslek edinebilmeleri için iyi bir kazanç elde etmelerinin sağlanması” gerekmektedir (%36.67). Daha az oranda (%16.67) bir kesim de “Usta – çırak ilişkisi içerisinde üretimin devam ettirilebileceğini” savunmuştur.

10. Soru: El sanatlarının güncel durumunu ve turizm faaliyetleriyle desteklenmesi için yapılması gerekenleri nasıl değerlendirirsiniz?

Çalışmada yukarıdaki yapılandırılmış sorulara ek olarak katılımcılara yapılandırılmamış bir görüşme formu da sunulmuştur. Bu formda katılımcılara “El sanatlarının güncel durumunu ve turizm faaliyetleriyle desteklenmesi için yapılması gerekenleri nasıl değerlendirirsiniz?” sorusu sorulmuş ve derinlemesine veriler toplanmıştır. Araştırmaya katılanların bir kısmı açık uçlu soruyu cevaplamamıştır. Soruyu cevaplayan katılımcı sayısı 17’dir. Verilen bazı cevaplar araştırmanın amacına uygun olmadığından buraya 15 cevap alınmıştır. Katılımcıların kişisel bilgileri saklı tutulduğundan katılımcılar 1’den 15’e kadar (K1-15 şeklinde) numaralandırılmıştır. Verilen cevaplar ana temalar halinde kısaltılarak verilmiştir.

Katılımcılara göre el sanatlarının korunması, sürdürülebilmesi ve turizmde doğru kullanılabilmesi için; meraklı kişilerin el sanatlarını öğrenmesi için kurslar açılması (K1), Lefkara vb. işlerin orijinalinin bozulmaması için makine işinin satılmaması için denetim yapılması (K2), okullarda küçük yaşta çocuklara el sanatlarının tanıtılması ve öğretilmesi (K3), el sanatlarının turizmde pazarlamasını kolaylaştırabilmek için ürünlerin çeşitlendirilmesi (K4), ürünlerin ham maddelerinin ucuzlatılması, el sanatlarını geleneksel yöntemlere uygun olarak devam ettirebilmek için usta-çırak ilişkisinin tesis edilmesi, bunun için de gerçek ustalardan eğitim alabilecekleri çıraklık eğitim merkezlerinin kurulması (K5) gibi fikirler sunmuşlardır. Bunun yanında el sanatlarımızın tam manasıyla belirlenerek yozlaşmasını önlemek, bunları eğitimle yeni nesle öğretmek (K6), ve öncelikle Lefkara nakışının bir dünya markası olduğunun farkına vararak sahiplenmek gerekmektedir. Lefkara’nın ve el sanatlarının değerinin toplumca bilinmesi, Lefkara adının bir köye

vb. verilmesi, Lefkara'nın müzelerde yer alması hatta özel Lefkara müzesinin kurulması, bilimsel çalışmalarla standartlarının belirlenerek devlet eliyle bir standart belgesinin verilmesi bu yolla ticaretin kurallara bağlanması (K7), siyasi sıkıntılara bakılmadan (iç ve dış politikada) çözüm ve proje üreterek desteklenmesi sağlanmalıdır (K8). Bazı katılımcılara göre el sanatlarından yüksek oranda (%16) vergi alınmakta ve bu durum el sanatlarının üretimiyle satışını zorlaştırmaktadır. Bu nedenle gerçek sanatçıların el yapımı ürünleriyle alakalı bir vergi düzenlemesi yapılmalıdır (K9). Bir katılımcı iç piyasada satılan ürünlerin Çin'den ve Türkiye'den ucuza getirildiğini ve ürettikleri el işlerinin turistlere pahalı geldiğini belirtmiştir. Ona göre bu durumun devlet tarafından denetlenmesi önem arz etmektedir çünkü ihraç ürünler ucuz ve çeşitli olduğu için turistler daha çok tercih edilebilmektedir (K10). Verilen bir diğer cevaba göre tur operatörleri ile rehberler bu konuda bilgilendirilmeli ve el sanatları adayı ziyarete gelen turistlere tanıtılmalıdır (K11), ayrıca devlet sadece belirli fuarları ve aynı kişileri değil tüm esnaf ve üreticileri davet edip desteklemelidir (K12). Katılımcılardan biri de K11 ile yakın düşüncüyü paylaşmakta ve el sanatları kültürün bir parçası olduğu için turistik faaliyetlerde ve turlarda anlatılabileceğini belirtmektedir. Bu şekilde turistlerin ürünleri satın alması ve yurt dışında tanıtması sağlanabilecektir (K13). Diğer bir katılımcıya göre tüm satış yerlerinde aynı tür ürünler olduğu için benzer ürünlerde yığılma oluyor ve yeterli satış yapılamıyor bu da üretimin devamlılığını sekteye uğrattıyor. Bu yüzden devlet el sanatları ürünlerin çeşitliliğini artıracak önlemler almalıdır (K14). K15 numaralı katılımcıya göre ise Kültür ve Turizm Bakanlıklarının el sanatlarına olan ilgi ve alakası artmalı ve turistlere daha makul/standart fiyatlarla satılması için denetlemeler yapılmalıdır.

Sonuç

Kıbrıs Türk geleneksel el sanatlarının güncel durumunu belirleme ve bunların kültür turizmiyle desteklenmesi için yapılması gerekenleri ortaya koymanın amaçlandığı bu çalışmada hem katılımcıların el sanatlarıyla ilgili düşünceleri alınmış hem de bunların kültürdeki ve kültür turizmindeki yeri irdelenmiştir.

Araştırmadan çıkan sonuçlara göre katılımcılar Kıbrıs'a ait tüm el sanatlarının turizmde kullanılması gerektiği hususunda hemfikirdirler. Yani Lefkara İşi-Lapta İşi-Koza İşi, Hasır Sandalye-Sele-Sepet-Sesta İşi, Oya, Yemeni, Dağarcık, Sandık, Ahşap Oymacılık gibi el sanatları kültür turizminde kullanılmalıdır. Ancak özellikle Lefkara İşi-Lapta İşi-Koza İşinin kültür turizminde öncelikli olarak kullanımıyla ilgili genel bir kabul vardır. Katılımcılara göre çeşitli sebeplerle el sanatları yeterli derecede üretilmemektedir. Üretilen el sanatları da çeşitli sebeplerle doğru ve geleneksel üretilmemektedir. Ayrıca Kıbrıs'ın iç pazarı yani yerli halk ürünleri pazarlamak için yeterli olmamaktadır.

Turizm ise gerek ihraç ürünler gerekse devletin destek vermemesi gibi nedenlerle istenilen oranda bir etki yaratamamaktadır. El sanatları kültür turizminde kullanılırken devlet tarafından standardizasyonun sağlanması ve bunun için de denetlemenin artırılması el sanatlarının sadece hediyelik bir eşya olarak algılanma riskini de en aza indirecektir.

Araştırmaya katkı yapan sanatçılara göre el sanatları hem Kıbrıs Türk halk kültürünün bilinip gelecek kuşaklara aktarılmasında etkilidir hem de ülkenin kültürel kimliğinin en önemli belgelerindedir. Bu nedenle de katılımcılara göre geleneksel Kıbrıs Türk el sanatlarının

sürdürülebilmesi için yeni nesle bu sanatın öneminin küçük yaştan anlatılması ve gençlerin üretim için teşvik edilmesi gerekmektedir.

Öneriler

El sanatları turizmde kullanılmadan önce ilk olarak ait olduğu toplum içerisindeki durumu belirlenmeli ve sağlanmalıdır. Bunun için de ilk olarak el sanatlarıyla ilgili bilimsel çalışmalar yapılarak bunlar her yönüyle tanımlanıp ortaya konulmalıdır. Bu nedenle Kıbrıs Türk el sanatlarının korunup yaşatılabilmesi adına öncelikli olarak alınması gereken önlemler ve yapılması gereken belirli işler vardır. Yapılması gerekenlerin başında Kıbrıs Türk el sanatlarını belirleyen ve özelliklerini anlatan bir Kıbrıs Türk El Sanatları Ansiklopedisinin hazırlanmasıdır. Kıbrıs'ta bu alanda çeşitli kişilere ait kitap veya kitap bölümleri yayınlanmış olsa da el sanatlarının tümünün bir arada verildiği ve tanımlandığı bilimsel bir çalışma mutlaka hazırlanmalıdır. Bunun yanında Kıbrıs'ta üretilen el sanatlarıyla ilgili "terim, kavram ve araç-gereçleri fotoğraf ve çizimlerle destekleyen Kıbrıs Türk El Sanatları Terimleri Sözlüğü de hazırlanarak ürünler detaylı bir şekilde ortaya konulmalıdır. Ayrıca motif, desen veya nakışları teknik çizimleri ve kültürel tanımlamaları ile veren bir Kıbrıs Türk El Sanatları Motif İndeksinin de oluşturulması alana önemli bir katkı sağlayacaktır. Bütün bu çalışmaların yapılması ulusal kalıtın küresele sunulmadan önce ayrıntılı bir şekilde tespiti, tanımlanması ve ayrıntılandırılarak ortaya konulmasını sağlayacak ve sağlam bir bilgi birikimi oluşturacaktır. El sanatları ile ilgili bilimsel alt yapı kurgulanıp tamamlanmadan küresele açılmak kötü sonuçlar doğurabilecektir. Yapılacak bu bilimsel çalışmalarla birlikte devlet desteğiyle üretimde standardizasyonun sağlanması (el işi-makine işi), üreticilere maddi ve manevi desteğin verilmesi ve bu hassasiyetin tüm topluma yayılması için eğitim ve kültürel aktarım faaliyetlerinin gerçekleştirilmesi de önem kazanmaktadır.

Devletin bu kültürel mirasların korunmasında atabileceği en önemli adım, UNESCO SOKÜM Sözleşmesinin benzeri bir yasayı KKTC'de de bir an önce yürürlüğe koymasındadır. Buna bağlı olarak UNESCO Yaşayan İnsan Hazineleeri envanterinin de faaliyete geçirilmesi ve adada bulunan el sanatçıların bir an önce tespit edilerek, sanatını "doğru" icra eden kişilere destek verilmesi gerekmektedir. Böylece sanatçıların maddi ve manevi destek görmeleri sağlanarak yanlarında çirak yetiştirmelerinin de önü açılacaktır. Bunun yanında yine devletin öncülüğünde çirak yetiştirme programlarıyla gençler bu alanda yetiştirilebilecek ayrıca devlet Sivil Toplum Kuruluşlarının (STK) kurulmasını teşvik ederek ve var olanları da destekleyerek el sanatlarının sürdürülebilirliğine katkı sağlayacaktır.

Belirtilen yöntemlerle ülkede üretimi yapılan el sanatlarının korunup sürdürülebilirliği garanti altına alındıktan sonra söz konusu ürünlerin kültür turizminde daha sağlıklı şekilde kullanılması hususunda adımlar atılmalıdır. Bu konuda da yapılacak ilk iş hem yerli halkın hem de yabancı turistlerin el sanatlarını daha iyi tanıyabilecekleri uygulamalı halkbilimi müzeleri ve buna bağlı atölyeleri kurmaktır. Gelen turistin müzede el sanatını tanıması ve atölyelerde yaratıcı turizm faaliyetlerine katılabilmesi söz konusu ürünlere talebi arttıracaktır. Tabi ki talebin artmasıyla çeşitli riskler de doğacağından (sahte ürünler, ürün yığılması, pahalılaşıma vb.) bu noktada yine devlet organlarının devreye girerek kaliteli-geleneksel üretim ve fiyat standardi-

zasyonu sağlaması gerekecektir. Bunun yanında gelenekselliğe ve öze müdahale etmeden ürünleri belirli ölçülerde çeşitlendirmek de turizmde pazarlamaya etki edecektir. Ancak bu noktada ürünlerin üzerine asılacak etiketlerle (veya verilecek sertifikayla) “geleneksel ürün” ve “gele- nekselden çeşitlendirilen ürün” benzeri yazılarla alacak kişi doğru şekilde bilgilendirilmelidir. Bunun yanında ürünün makineyle mi yoksa tamamen el yapımı olarak mı üretildiği bilgisi de etikete konulacak bilgilerden olmalıdır. Üreten sanatçı ve üretimle ilgili diğer detaylar da ürünle birlikte verilecek sertifikada yer almalıdır. Bu sertifika ürünü satın alacak turiste güven verirken bir yandan da kültürün doğru tanıtılmasını sağlayacaktır.

Bütün bu önlem, planlama ve faaliyetler hem el sanatlarının tanıtımına katkı sağlayacak hem de ustanın maddi kazanç sağlayarak, değer görerek sanatına sıkı sıkıya sarılmasını, üretmesini sağlayacaktır. Toplumda değer gören, saygın bir yer edinen ve de maddi kazanç sağlayabilen el sanatı ustası buna bağlı olarak yanında yetiştirecek gönüllü çıracılar da bula- bilecektir. Bir ustanın yanında çirak yetiştirebilmesi de el sanatının bir sonraki nesle doğru şekilde aktarımını sağlayarak sanatın sürdürülebilirliğine büyük bir katkı sağlayacaktır.

Contribution rates of authors to the article: Both authors contributed equally to this article.

Yazarların makaleye katkı oranları: Bu makaleye her iki yazar da eşit oranda katkı sağlamıştır.

Ethics committee approval: Ethics committee approval is attached to the end of the article.

Etik komite onayı: Etik kurul izni makalenin sonuna eklenmiştir.

Financial support: The study received no financial support from any institution or project.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Conflict of Interest: The author declares no conflict of interest.

Kaynakça

- Akputat, N.A. ve Polat Üzümcü, T. (2020). Geleneksel Türk el sanatlarının yaratıcı turizm kapsamında değerlendirilmesi: Ödemiş yerel halkının bakış açısı. *Journal of Social and Humanities Sciences Research*, 7 (51), 584-597. <http://dx.doi.org/10.26450/jshsr.1794>
- Altınay, M. ve Dinçer, F.İ. (2017). Geleneksel el sanatlarının yaratıcı turizm kapsamında değerlendirilmesi. *Journal of Recreation and Tourism Research*, 4(Special Issue 1), 343-352. Retrieved from <https://www.jrtr.org/index.php/jrtr/article/view/252>
- Altıntaş, K.M. (2016). Kaybolmaya yüz tutmuş geleneksel Türk el sanatkarlarının karşı karşıya bulunduğu ticari sorunların analizi. *Bilig*, (77), 157-182. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/en/pub/bilig/issue/48704/619703>
- Altunel, M.C. ve Kahraman, N. (2012). Kültür turisti tipolojilerinin belirlenmesi: İstanbul örneği. *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi*, 23 (1), 7-18. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/en/pub/atad/issue/16803/174527>
- Arıoğlu, İ.E. ve Atasoy, Ö.A. (2015). Somut olmayan kültürel miras kapsamında geleneksel el sanatları ve Kültür ve Turizm Bakanlığı. *Electronic Turkish Studies*, 10 (16), 109-126. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9058>
- Arlı, M. (1990). *Köy el sanatları*. Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi.

- Bilgimöz, S. ve Gülcan, B. (2021). Yaşayan insan hazineleri deneyimsel turizmde nasıl bir rol üstlenebilir?. *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi*, 4 (12), 1141-1160. <https://doi.org/10.26677/TR1010.2021.898>
- Birnaz, E. ve Hünerel, Z.S. (2012). Bir iletişim aracı olarak el sanatları. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1(1), 169-177. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/en/pub/buyasambid/issue/29824/320866>
- Bozkurt, H., Kayabaşı, N. ve Özkoca, B. (2016). Çorum el sanatlarında kullanılan motifler ve anlamları. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9 (1), 39-61. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/en/pub/hititsosbil/issue/45202/566069>
- Celep, M., Kavlak, H.T., Gökçe, A. ve Altunöz, Ö. (2020). Kültür turisti tipolojilerinin belirlenmesi: Anadolu Medeniyetleri Müzesi örneği. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 2020, 8 (2), 958-970. <https://doi.org/10.21325/jotags.2020.589>
- Coşkun, N.Ç. (2018). Kültür turizmde uygulamalı halkbilim müzeciliğinin rolü ve Erdemli’de Açık Hava Müzesinin kurulmasıyla ilgili öneriler. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 11 (24), 1-12. Retrieved from <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=727620>
- Demir, S. (2012). Kültürel bellek, gelenek ve halk bilimi müzeleri. *Millî Folklor*, 24 (95), 184-193. Retrieved from <https://www.millifolklor.com/Yayin/95>
- Dursun, M.T. ve Karahan, S. (2019). UNESCO yaşayan insan hazinesine öneri: Örücü ve ağaç oymacı üzerine bir değerlendirme. *Journal of Travel and Tourism Research*, (14), 56-71. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/en/pub/ttr/issue/59443/643304>
- Ekici, M. (2018). UNESCO SOKÜM temsili listesinde Türkiye’nin çok uluslu dosyaları. *Millî Folklor*, 30(120), 81-89. <https://www.millifolklor.com/Yayin/120>
- Ela, T. (2021). Sakarya’da tespit edilen geleneksel el sanatları ve ustaları. *Sanat Tarihi Dergisi*, 30 (2), 1245-1279. <https://doi.org/10.29135/std.948208>
- Ersöz, D. (2021). *Turizm kenti Safranbolu’nun Osmanlı’dan günümüze gelen kültürel miras değerlerinden el sanatlarının araştırılması* [Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi]. Karabük Üniversitesi, Karabük. Retrieved from <http://acikerisim.karabuk.edu.tr:8080/xmlui/handle/123456789/1294>
- Karadaşlı, H. (2019). *Motivasyon temelli kültür turisti tipolojileri: Diyarbakır’a gelen yerli turistler üzerine bir araştırma* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Batman Üniversitesi, Batman. Retrieved from <http://earsiv.batman.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12402/2300>
- Koçak, E. (2020). Kültürel mirasın ülke turizmine ve ekonomisine katkısı “Yalvaç Keçeciliği”. Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi, 8 (2), 317-327. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/en/pub/karefad/issue/57785/821226>
- Kolaç, E. (2009). Somut olmayan kültürel mirası koruma, bilinç ve duyarlılık oluşturmada Türkçe eğitiminin önemi. *Millî Folklor*, 21(82), 19-31. Retrieved from <https://www.millifolklor.com/Yayin/82>
- Oğuz, M.Ö. (2002). Ulusal kalıtın küreselleştirilmesi ve Türk el sanatları. *Millî Folklor*, 14 (54), 5-10. Retrieved from <https://www.millifolklor.com/Yayin/54>
- Öter, Z. (2010). Türk el sanatlarının kültür turizmi bağlamında değerlendirilmesi. *Millî Folklor*, 22 (86), 174-185. Retrieved from <https://www.millifolklor.com/Yayin/86>
- Özbek, Ö. ve Çevik, S. (2018). Somut olmayan kültürel mirasın taşıyıcısı olarak geleneksel el sanatları: Gönen. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 6(4), 588-603. <https://doi.org/10.21325/jotags.2018.325>

- Saçlı, Ç. ve Avcıkurt, C. (2018). Destinasyon tercihinde somut olmayan kültürel miras değerlerinin önemi: Uluslararası kültür turistleri üzerine bir uygulama. *Türk Turizm Araştırmaları Dergisi*, 2 (4), 1-13. <https://doi.org/10.26677/tutad.2018.37>
- Serap, A. (2019). Sürdürülebilir turizm gelişimi ve yaratıcı turizm. *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(Ek sayı), 132-139. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/en/pub/gumus/is-sue/49769/613056>
- Türker, A. ve Türker, G.Ö. (2016). Deneysel pazarlamanın halk bilimi ürünlerinde kullanımı: Yaşayan müze örneği. *Akademik Bakış Dergisi*, 58(Kasım-Aralık), 702-716. Retrieved from <https://www.akademikbakis.org/akademikbakis/akademik-bakis-sayi-58-kasim-aralik-2016/>
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2008). *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Seçkin.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



BİLİMSEL ARAŞTIRMALAR ETİK KURULU

Sayın Burak Gökbulut ve Mustafa Yeniasır

Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu'na yapmış olduğunuz YDÜ/SB/2023/1517 proje numaralı ve **“Kültür Turizminin Geleneksel Kıbrıs Türk El Sanatlarının Sürdürülebilirliğine Olan Etkileri Üzerine Bir Araştırma”** başlıklı proje önerisi kurulumuzca değerlendirilmiş olup, etik olarak uygun bulunmuştur. Bu yazı ile birlikte, başvuru formunuzda belirttiğiniz bilgilerin dışına çıkmamak suretiyle araştırmaya başlayabilirsiniz.

Prof. Dr. Aşkın KIRAZ

Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu Koordinatörü



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2023; 29(4)-116. Sayı/Issue -Güz/Fall
DOI: 10.22559/folklor.2447

Araştırma makalesi/Research article

Antalya'da Definecilik ve Define Folkloru Üzerine

On Treasure Hunting and Treasure Folklore in Antalya

Erdal Taşbaşı*
Gökhan Tiryaki**

Öz

Müzelerin değerli eserleri saklamak için kabul edilebilir tek mekân ve arkeolojinin ise bu eserleri ortaya çıkarabilecek tek meslek grubu olarak tanımlanması 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu tarihten önceyse toprak altındaki değerli/değersiz kalıntılar antikacılar, koleksiyonerler ve define avcılarının ilgi alanını oluşturmaktaydı. Belirli bir zaman ya da dünyanın herhangi bir bölgesine özgü bir davranış biçimi olmadığı için evrensel bir kültürel fenomen haline gelmesi, defineciliğin iktisadi ve kültürel boyutlarının akademik çevrelerce de sahiplenilmesini teşvik etmiştir. Hem definecilik faaliyeti hem de definecilik kültürüne yönelik araştırmalar söz konusu olduğunda, eski eserler açısından ülkemizin önde gelen merkezlerinden biri olan Antalya kritik öneme sahiptir. Zira, geçtiğimiz yarım asırdan beri sahil kesimlerinden yüksek yayla bölgelerine değin Antalya'da gerçekleşen definecilik faaliyetleri bilimsel nitelikli arkeolojik kazı ve yüzey araştırma sayılarını misliyle aşmıştır. Bu durum, yakın geçmişte yayımlanan azımsanamayacak sayıda araştırmada adli

Geliş tarihi (Received): 13-01-2023 Kabul tarihi (Accepted): 20-10-2023

* Doç.Dr. Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü. Antalya-Türkiye/Akdeniz University Faculty of Letters Department of History. Antalya-Turkey. erdalt@akdeniz.edu.tr. ORCID ID 0000-0003-2062-8383

** Doç.Dr. Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü. Antalya-Türkiye/Akdeniz University Faculty of Letters Department of Archeology. Antalya-Turkey. gtiryaki@akdeniz.edu.tr. ORCID ID 0000-0001-5946-4369

boyutu ve/veya korumaya dönük zafiyetler ile kültürel yanları çerçevesinde ele alınmıştır. Bununla birlikte Antalya’da definencilik faaliyetlerini tarihten gelen örneklerle kültürel ve folklorik bağlamıyla konu edinen bir çalışma ile mevcut literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktayız. Burada çoğu ilk kez literatüre tanıtılacak bir dizi belge aracılığıyla Antalya’da definencilik folklorunda kullanılan bazı motifler ve onların sürekliliği üzerinde durduk. Seyahatnamelerde kaydedilen memoraatlar ve Osmanlı Arşiv belgelerinde nakledilen adli olaylar üzerinde yapılan incelemelerle temin ettiğimiz bilgilerin, herhangi bir definencilik faaliyetini yerel inanış ve uygulamaları tarif edecek şekilde aktardığını gördük. Bu özellikleri nedeniyle çalışma bir yandan farklı kaynaklar tarafından nakledilen definencilik anlatılarını okuma fırsatı sunarken öte yandan da söz konusu faaliyetlerin kültürel ve tarihî arka planlarını gözden geçirme şansı vermektedir.

Anahtar sözcükler: *Antalya, definencilik, motifler, inanışlar, folklor*

Abstract

The definition of museums as the only acceptable place to store valuable artifacts and archaeology as the only professional group that can reveal these artifacts emerged in the 19th century. Before this date, valuable/worthless remains under the ground were the area of interest for antique dealers, collectors, and treasure hunters. The fact that it has become a universal cultural phenomenon, since it is not a behavior specific to a particular time or region of the world, archaeology has encouraged the economic and cultural dimensions of treasure hunting to be embraced by academic circles. Antalya, one of the leading centers of our country in terms of ancient artifacts, has a critical importance when it comes to research on both treasure hunting and treasure hunting culture. Treasure hunting activities, that have taken place in Antalya, extending from the coastal areas to the high plateau regions since the last half century, the number of these activities have exceeded the number of scientific archaeological excavations and surface research. This situation has been discussed in a substantial number of studies published in the recent past within the framework of its judicial and/or protection-oriented weaknesses and cultural aspects. In addition, we aim to contribute to the existing literature with a study that deals with treasure hunting activities in Antalya with examples from history and in the cultural and folkloric context. Here, we focus on some motifs used in the folklore of treasure hunting in Antalya and their continuity, through a series of documents, most of which are introduced to the literature for the first time. We have seen that the information we obtained from investigations on the memoirs recorded in the travelogues and the forensic events recorded in the Ottoman Archive documents conveyed any treasure hunting activities in a way that describes the local beliefs and practices. As a result, the study not only provides the opportunity to read treasure hunting narratives transmitted from different sources, but also gives the opportunity to review the cultural and historical backgrounds of such activities.

Keywords: *Antalya, treasure, motifs, beliefs, folklore*

Extended summary

Background

Treasure hunting, which is an activity carried out to search and find valuable metals or items buried underground, has gained a popular cultural identity among the people by feeding on assumptions and various narratives for thousands of years. When the findings and records pertaining to the historical background of treasure hunting are examined, we can see that it has a very old place in human history. Indeed, when we look at the research, we can trace recorded incidents of treasure hunting, which has a very old history, back to the Middle Eastern civilizations and Ancient Egypt. Anatolian geography, where many ancient settlements were once located, is also one of the places where treasure hunting activities continue. When it comes to the ancient settlements that harbor historical artefacts, which are one of the most important search items in treasure hunting activities, we see that the ancient ruins in these places find a space of expression only within the interest of collectors and treasure hunters. This situation continued until the 19th century when museology emerged and gained importance. We see that treasure hunting, which has somehow continued its existence as a universal culture until this period, is now being embraced by academic circles.

Research purpose

When it comes to research on treasure hunting and its culture, Antalya, one of the most important centers in Turkey in terms of the abundance of historical monuments. Indeed, Antalya has become one of the most famous locations in our country for treasure hunting activities due to the presence of many ancient cities within its borders. However, many studies mostly draw attention to the forensic dimension of treasure hunting activities and the deficiencies in the protection of antiquities. Academic studies dealing with the social and cultural dimensions of the treasure culture are lacking. In this study, which was conducted to both eliminate this deficiency and contribute to the existing literature, we tried to reveal the social and cultural aspects of treasure hunting fed by history, using Antalya as an example.

Methodology

The sources we use in the article, which tries to trace the historical accumulation of the treasure culture in Antalya to the present day, consist of travelogues and archives from Ottoman records. Through some documents, most of which will be introduced to the literature for the first time, we have seen certain motifs, associated with the treasure culture that developed in Antalya and their continuity, need to be emphasized. From the information we obtained through memoranda's written in travelogues, judicial events, and inter-institutional correspondences we were able to identify from Ottoman archival documents, we have seen that treasure hunting activity has close links with local beliefs and practices and bears traces of all motifs belonging to the treasure hunting culture.

Findings and conclusions

In our study, the findings regarding the treasure culture and its features, can be evaluated the beliefs in the existence of treasure. These consist of the perception of written / embroidered artefacts as talismans or maps pointing to the treasure and narratives about hiding valuable things. There are many historical or contemporary narrative rituals that feed the belief that the treasure exists. These narratives are extensive and include the burial of the dead with their wealth in ancient beliefs, the placement of money in the foundations of temples or buildings built for charity in order to be used in the future, the ancestors hiding money in various ways for the welfare of their future descendants, the burial of valuable treasures that societies who had to leave their places of residence for various reasons could not take with them, and the burial of the wealth obtained by pirates and bandits. Due to these beliefs, ancient settlements, temples, and cemeteries in Antalya have been the target of treasure hunters throughout history. Again, as per the demand of Yörük communities and Seljuk rulers for narratives fed by the belief that their ancestors hid money for future generations, is an example of a treasure-seeking culture that has continued with a sociological and cultural past. In addition to this, the fact that the rumor about goods saved from a sinking ship being hidden in a cave is reflected in official documents can be transferred as the reflection of the narratives about the treasures belonging to pirates, on the beliefs and cultural aspects of treasure hunting.

The history of treasure hunting in Antalya, which shows that the treasure hunting culture in Antalya was not only due to economic conditions but also by cultural conditions, has spread over a wide area and time with stories that have exceeded the borders of the city. The treasure culture in Antalya, which is adorned with motifs related to treasure culture and has presented new examples to these motifs, has produced its continuity from its own accumulation. Based on the findings we have obtained from the records we have examined; we can say that we have revealed the deep-rooted accumulation of treasure folklore in both Antalya and Turkish folk culture.

Giriş: Definecilik folkloru ve araştırma birikimi

Define denilince ilk akla gelen unsurun gömülmüş veya saklanmış nesne olması, defineciliği genellikle toprak altında olduğu düşünülen değerli şeyleri kazı yoluyla çıkarma işi haline getirmiştir. Gizlenme nedenleri ile gizlenmiş olana ulaşma olanaklarını konu edinen varsayımlar ve çeşitli anlatılardan beslenen definecilik binlerce yıldır devam ederek, halk arasında popülerliğini hiç kaybetmeyen bir kültürel kimlik kazanmıştır.

Define kelimesi bir şeyi örtmek, gizlemek, gömmek anlamına gelen *defn* kelimesinden türemiştir ve yer altına gömülmüş altın ve benzeri değerli eşya anlamına gelmektedir (Devellioğlu, 2005: 171). Toprak altındaki ve değerli şeyler olarak *gömü*¹ isminin de kullanıldığı define *kenz*, *rikâz* ve *hazine* kelimeleriyle de ifade edilmektedir (Aktan, 1994: 87). Etimolojik kökeninin ötesinde somutlaştırıldığında, sahibinin kim olduğu bilinmeyecek kadar eski bir zamanda yer altına gömülmüş olan değerli madenler veya bu madenlerden

yapılmış olan eşya, para, silah ve alet gibi şeylere define dendiği söylenebilir. Bunlardan *kenz* çeşitli eşyaların saklandığı sandık, altın ve gümüş için kullanılırken, kaynaklar üç çeşit kenzden bahsetmektedir. Bunlar İslami dönem eserleri için *kenz-i İslâmî*, İslamiyet'ten önce veya İslami olmayan eserler için *kenz-i cahilî* ve hangi döneme ait olduğu anlaşılmayanlar için de *kenz-i müstebeh* şeklinde tasnif edilmektedir. Define anlamında kullanılan diğer kelime olan *rikâz* ise daha çok yeraltındaki değerli maden cevherleri ile İslamiyet öncesi gömülmüş olan hazineler için kullanılmaktadır (Akgün, 2012: 62). Ayrıca bir şeyin define sayılması için gerekli olan unsurlar vardır. Bunlar sözü edilen objenin gömülmüş veya saklanmış olması, taşınabilir olması, değerli olması ve sahipsiz olması şeklinde sıralanabilir.

Define toprağın altında bulunan ve değeri para ile ölçülebilen eski eser,² değerli maden ve taş gibi nesnelere ifade ederken (Konyar, 2009: 84; Akkuş ve Efe, 2015: 108) toprak altında yattığı düşünülen gömüyü bulmak umuduyla kazı yapan veya yaptıran kimseye de defineci³ denilmektedir. Defineciliğin yasal olan ve olmayan halleri mevcuttur. Ama genellikle de yasal olmayan yollarla yapıldığı düşünülmektedir. Gerçekten de çok eski bir uğraş olan definecilik deyince ilk akla gelen şeyler, söylentilere inanıp zengin olabilmek için girilen ve çoğunlukla yasadışı olarak yapılan kazılar ile tarihî yapılara veya eserlere zarar veren kaçakçılardır (Parladır, 2016: 214). Öte yandan hukuki yollara başvurarak Kültür ve Turizm Bakanlığı'ndan define arama izin belgesi alınarak veya bakanlığın görevlendirdiği kimseler gözetiminde yapılan define arama işlemi *yasal definecilik* (Kuşcu, 2019: 1107) olarak adlandırılırken, hiçbir resmî kuruma haber vermeden bireysel olarak yürütülen kazı faaliyetlerine de kaçak/yasadışı definecilik denilebilir.

Definecilik üzerine yapılan araştırmalar, toprak altında değerli şeylerin gömülü olduğu ve onların çeşitli ritüelistik davranışlarla güvenilir bir şekilde çıkarılabileceğine ilişkin anlayışın insanlık tarihi kadar eski olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, define arayıcılığıyla meşgul olan ilk tarihsel kimlik Yeni Babil Kralı *Nabonidus*'dur (M.Ö yak. 556-539). Günümüze ulaşan yazılı belgelerden anlaşıldığı kadarıyla Nabonidus definecilik illetine öylesine saplantılı bir şekilde bağlanmıştı ki, sonunda tahtını bırakıp ömrünü Güney Mezopotamya'nın kadim topraklarındaki eski yerleşim yerlerinde bulunan tapınaklarda kazılar yaparak geçirmişti (Schnapp, 1996: 29). Benzer bir durum, Eski Mısır ülkesi için de geçerlidir. Arkeolojik kayıtlar, Firavunlar ve yüksek devlet memurlarının bir yandan gösterişli mezarlar inşa ederken öte yandan bu mezarların define avcıları tarafından soyulmaması için oldukça çaba sarf ettiklerini göstermektedir (Trigger, 1996: 44). Ancak süregiden araştırmalar, Mısır topraklarında defineciliğin neredeyse günümüze değin hiç kesintiye uğramaksızın devam ettiğini ortaya koymaktadırlar. Hatta iş piramitlerin yıktırılması düşüncesine kadar gitmiş, bu konuda bir tasarı da hazırlayan Abbasi halifesi Me'mûn bunun için çok sayıda işçi toplamıştı. Piramidi delmeye başlayan işçiler duvarı aşırı başka bir duvarla arada boşluk olduğunu görünce yapıyı yıkmaya girişimine son vermişlerdi (İbn Haldun, 2009; 634). Ancak bu girişim ilerleyen zamanlarda halifenin söz konusu boşlukta hazine bulduğu söylentilerinin yayılmasına neden olmuş ve piramitler definecilerin sürekli

hedefi haline gelmiştir.

Okascha El-Daly (2005) Doğu Akdeniz'in kadim toprakları üzerinde serpilip gelişen İslami çevrelerde hem definecilik hem de antikacılık ve koruma anlayışının birbirleriyle eş zamanlı olarak serpilip geliştiğini ifade etmektedir. Buna göre, Mısır'da artan definecilik faaliyetlerine karşı kazıları belli bir düzene sokma girişimini yansıtan ilk resmî düzenleme İbn Tulun tarafından 9. yüzyılda yürürlüğe sokulmuştu. İzleyen Fatimi Dönemi'nde ise (10-12. yüzyıllar) saray memurları arasında definecileri ve bulunan defineleri kontrol etmekle görevli kimselerin yer aldığı görülmektedir. Bu dönemde aynı zamanda Arap İslam dünyasında define çıkarma usullerini etraflıca açıklayan eser sayılarında da muazzam bir artış yaşanmıştır. Örneğin, El-Maghrabi'nin *Fi Fath Al-Kumuz*'unda (=Definelerin Açılması Üzerine) define açılırken ifritlerden korunmak için yapılması gereken ritüeller, Al Maqrizi'de gizli definelerin nasıl tespit edilebileceği ve bugün Fransız Ulusal Kitaplığında korunan yazarı belirsiz MS Arabe 2765 numaralı el yazmasında ise başlıca define işaretleri etraflıca sıralanmaktaydı. Nihayetinde definecilik 12 ve 14. yüzyılı Mısır'ında o kadar yaygınlaşmıştır ki *Abdülatif El Bağdadi*'nin *El İfade* ve İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde, bu işle uğraşan kişilere yöneticiler tarafından daha güçlü yaptırımlar uygulamasının talep edildiği anlatılmaktadır. (El Daly 2005, 31-56).

Öte yandan Türkiye'de definecilik her zaman can yakıcı bir sorun olmuşsa da konuyu tarihsel ve kültürel bağlamlarıyla ele alan araştırmalar eksiktir. Halihazırdaki çalışmalar ağırlıklı olarak tarihî eser kaçakçılığı, kültürel miras bilinci ya da eski eser koruma mevzuatının definecilik engelleme hususundaki yeterliliği/yetersizliği üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu genel çerçeveyi aşarak definecilik bir kültürel fenomen olarak ele alan incelemelerden biri A.E. Uysal tarafından hazırlanan *Türkiye'de Halk Defineciliklerinde Folklor Unsurları* (1974) olmuştur. Uysal'ın giriş seviyesindeki bu bildirisi konuyu akademik gündeme taşıyor olması açısından önemlidir. Bununla birlikte, İ. Şenesen'in *Türkiye'de Define ve Definecilikle İlgili İnanışları ve Bu İnanışların Motif Index'e Göre Değerlendirilmesi* adlı çalışması saha araştırmalarından derlenen veriler analiz ederek *Motif Index of Folk Literature* çerçevesinde sınıflandırmıştır. Söz konusu çalışmada definenin oluşumuna dair inanç motifleri üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda ölümden sonra yaşamın devam ettiği inancına sahip olan kimi toplumlarda ölen kişinin sonraki yaşamında da rahat hayat sürmesi için servetiyle birlikte gömülmesi söz konusuydu. Yine hayır işleme amacındaki zengin kişilerin dinî yapılar inşa edilirken altlarına gömü yerleştirdikleri şeklinde anlatılar da mevcuttur. Buradaki gömünün varlık amacı herhangi bir nedenle mabet yıkılırsa yeniden inşası için kullanılmasıdır. İşte bu nedenlerle dinî yapılar ve mezarlıklar definecilerin hedefinde olan yerlerin başında gelmiştir. Bu nedenle Türkiye'de de define ve definecilik ile ilgili hikâyeler ve bunların buldukları yerlerle ilgili anlatılara olan inanç da bir hayli yaygındır⁴ (Şenesen, 2016: 284). Bu inanca Anadolu'da definecilik ve gizemli hikâyelere, belirli bölgelerde yoğun olarak yerleşmiş olan Ermeni ve Rumların Osmanlı döneminde sahip oldukları bitmez tükenmez zenginlikleri ve gömdükleri defineler ile ilgili hikâyelere (Karataş, 2021: 86; Kurt Çalışkan, 2019: 93) dair ilgi de eklenmiştir. Üstelik bu ilgi elde edilecek altın, sikke ve diğer değerli eşyaların büyük paralar kazandıracağına yönelik

umutla birleşmiştir. Bu durum ise toprak altında define arama temelli halk defineciliğini ortaya çıkarmıştır (Yolcu ve Karakaya, 2017: 118; Kuşçu, 2019: 1093).

Yolcu ve Karakaya'nın *Definecilik Folkloru* (Yolcu ve Karakaya, 2017) adlı incelemeleri gerçekten de oldukça ilgi çekici bir metodik yapıya sahiptir. Burada, kaynak koleksiyonu sözlü kaynaklar yanında efsane ve memoratlar ile genişletilerek Türk avcı inanış ve uygulamaları ile defineciler tarafından kullanılan bazı inanış ve uygulamalar arasındaki paralelliklere dikkat çekilmiştir. Araştırma birikimine yakın geçmişte eklenen bir diğer inceleme ise Kurt Çalışkan'ın hazırladığı *Bir Yeraltı Ekonomisi Olarak Definecilik: Van Örneği* (Kurt Çalışkan, 2019) başlıklı tez çalışmasıdır. Konuyu tarihsel süreklilik içerisinde ve farklı veçheleriyle ele alan bu çalışma son derece geniş ve doyurucu içeriğe sahiptir. Definecilik kültürü alanındaki özgün araştırmalardan biri de "*Azıcık Suçlu*": *Definecilik Folkloru* (Karataş, 2021) adlı eserdir. Eserde definecilik konusunu hukuki yanlarıyla da değerlendiren Karataş bu faaliyeti bir kültür kapsamında daha geniş perspektifte ele almaktadır. Eserinde ileri sürdüğü tezlerini folklorik yanları bakımından sözlü araştırmalar ile destekleyen yazar, Anadolu'nun kadim geçmişi, inanç çeşitleri, coğrafi özellikleri ve tarihî kalıntılarıyla âdeta definecilik kültürünün gelişmesine zemin hazırlayıcı özelliklerini ve kaçınılmaz olarak burada defineciliğin yaygın bir kültür halini aldığını gözler önüne sermektedir. Bu kadar güçlü ve eski temeller üzerine inşa edilen ve yasaların çizdiği çerçeveden çıktığında suç olan bu faaliyetin Anadolu halkı nezdinde "nasip, kısmet, kader, rızık" kavramlarına dayalı olarak gelişen bir meşruiyet kazanmış olmasına dair çıkarımlar sunan eser oldukça dikkat çekici bir folklor çalışmasıdır.

Antalya'da define ve definecilik anlatıları

Antalya eski eserler açısından ülkemizin önde gelen merkezlerinden biridir. Kentin sahip olduğu bu eşsiz zenginlik bir yandan onu gözde bir kültürel miras merkezi kılarken öte yandan definecilik faaliyetleri açısından da ülkemizin adı en çok duyulan yerlerinden biri haline getirmektedir. Nitekim geçtiğimiz yarım-asırdır sahil kesimlerinden yüksek yayla bölgelerine değin Antalya'da gerçekleşen definecilik faaliyetleri bilimsel nitelikli arkeolojik kazı ve yüzey araştırma sayılarını misliyle aşmıştır. Bu durum, yakın geçmişte yayımlanan azımsanamayacak sayıda araştırmada adli boyutu ve/veya korumaya dönük zafiyetler çerçevesinde ele alınmışsa da toplumsal boyutunu farklı bileşenleri ile ele alan araştırmalar bugüne değin hazırlanmamıştır. Başka bir deyişle, Antalya'da definecilik faaliyetlerini kültürel ve folklorik bağlamıyla konu edinen çalışmalar bütünüyle eksiktir.

Nitekim, bu çalışma bu eksikliğin giderilmesine dönük çabalara katkı sağlamak amacıyla hazırlanmıştır. Burada çoğu ilk kez literatüre tanıtılacak bir dizi belge aracılığıyla Antalya'da definecilik folklorunda kullanılan bazı motifleri ve onların sürekliliği üzerinde durulmaktadır. Çalışmada kullanılan belgeler seyahatnameler ve Osmanlı Arşiv belgelerinden temin edilmişlerdir. Bununla birlikte, belgelerin ortak özellikleri, tümünün belli bir definecilik faaliyetini yerel inanış ve uygulamaları tarif edecek şekilde aktarıyor olmasıdır.

Bu nedenle de bir yandan farklı kaynaklar tarafından nakledilen defnecilik anlatılarını gözden geçirme fırsatı sunarken öte yandan süreklilikleri ya da bazı değişiklikleri aşikâr kılma şansı vermektedir.

Bu bağlamda, elimizdeki belge koleksiyonu içerisinde en erken ve aynı zamanda en ilgi çekici olan İbn Bibi'nin, daha çok *Selçukname* olarak bilinen eseri el-Evâmirü'l-Alâ'îye fi'l-Umûri'l-Alâ'îye'de kayda geçirilen define anlatımıdır. Selçuklu Antalyası'nda Sultan II. İzzeddin Keykavus ile ilişkilendirilen söz konusu aktarım günümüz Kaleiçi'nde geçmektedir. İbn Bibi olayı şu şekilde nakletmektedir:

Sultan İzzeddin, Antalya'ya varınca yoksullukla karşı karşıya geldi. Bir gün efkâr dağıtmak için Antalya sarayı etrafında dolaşırken duvarda gözüne kare şeklinde bir yarık çarptı. Kendi kendine, 'Bana öyle geliyor ki, eğer bu yarık açılırsa, orada atalarımızın evlatlarının zor durumda kaldıkları zaman kullanmaları için koyduğu bol miktarda mal var' dedi. Sultanın emriyle uzun süre uğraşıp o kapıyı açtılar. Orada kurşunla kapatılmış sandıklar gördüler. Onları açınca 100 bin gümüş Alayi dirhem ve 10 bin kırmızı dinar buldular. Bunlardan başka, tomar halinde kağıtların; öd, abanoz, sandal ve şimşir dallarının hesabı yoktu. Sultan, o hazineyi maiyetine (havaşi u haşem) ve bütün hizmetçilerine (hadem) dağıttı. Sıkıntılı kullarının dualarını Alaaddin'in ruhu-na gönderdi. Oradan Ladik'e (Denizli) hareket etti. (İbn Bibi, 1996: 149)

Söz konusu aktarım, "Antalya", "geçmiş" ve "hazine/define" imgelemlerini bir araya getirir ve bize kentin Türk-İslam Dönemine ait yazılı kaynaklara geçmiş ilk "hazine arama/define bulma" anlatısını sunar. Nitekim, defnecilik folkloruna dahil tüm anlatılarda karşılaştığımız gibi burada da görünen dünyanın dışında ve ancak çeşitli işaretler yoluyla kendini dışa vuran gizil ya da örtülü bir geçmiş tasavvurunun çok katmanlı bir şekilde yeniden üretildiği görülmektedir. Bu bağlamda, anlatının mekânsal düzenini oluşturan Kaleiçi mevkii, bugün olduğu gibi 13. yüzyılda da antik Attaleai kentinin gösterişli kalıntılarının yoğun bir şekilde görünür olduğu bir tarihsel peyzaja sahiptir. Söz konusu tarihsel birikim elimizdeki aktarımda "atalarımız" göndermesiyle kendine yer bulurken, duvardaki-anormal- bir "işaret" onu okuma ya da ayırt etme becerisine sahip olan Sultan tarafından deşifre edilerek uzak geçmişe açılan metaforik bir kapı işlevi görmüş ve aslında tüm hikâyenin özünü oluşturan "hazineye/defineye" ulaşmayı mümkün kılmıştır.

Antalya defnecilik folklorunda kullanılan motifleri anlamamıza olanak sunan bir başka anlatı Osmanlı Arşivlerinde yer alan oldukça ilginç bir belgede karşımıza çıkar. Evrak, Küçük Değirmen Adası sakinlerinden Mihail isimli gayrimüslim vatandaşın 18. yüzyıl sonlarında Osmanlı Sarayı'na gönderdiği bir define alım-satım vukuatıyla ilgilidir. Anlaşıldığı kadarıyla Antalya limanından ayrılan ve Küçük Değirmen Adası civarına kadar gelen bir gemi burada fırtınaya yakalanmış ve parçalanarak batmıştır. Mihail batan gemiden kurtulan bir tüccardan garip bir define hikâyesi dinlemiştir. Tacirin anlattığına göre Antalya'dan dört saat mesafe uzaklıkta bir yerde bir grup denizci birtakım binalarla uğraşırken *yer altında bir kapı* bulmuşlardır. *Kapıyı açtıklarında bir mağara ile karşılaşmışlar ve bu mağarada çok kıymetli eşyalar ile altın sikkeler* bulmuşlardır. Antalya muhafızı bu denizcilerin eski işçilik ürünü kıymetli eşyalar bulduklarını duyunca defineyi bulan deniz-

cilerin elinden almıştır. Define meselesini duyan bölgedeki Fransa Konsolosu, muhafızın elde ettiği bazı değerli eşyaları 5000 kuruşa satın almış aldığı eşyaların arasındaki bir *sûr* (=üfleli müzik aleti) üzerinde yazan yazılardan bu aletin 2000-3000 yıl önce üretilmiş bir alet olduğunu anlamıştır. Bu aletin üzerindeki nakışları bal mumu ile kaplayıp kopyalamış ve elindeki eşyaları satmak üzere pazara göndermiştir. Rivayete göre konsolos 5000 kuruşa Antalya muhafızından aldığı eşyaları 100.000 kuruşa taliplerine satmıştır. Mihail, bahsedilen aletlerin bal mumu üzerine kopyalanmış nakışlarını bizzat kendi gözleri ile gördüğünü bildiren bir dilekçeyi padişahın huzuruna gönderilmiştir. Dilekçede, adı geçen Antalya muhafızının Tekeli Deli Bekir Paşa olduğu ve söz konusu defineinin bir kısmını hala elinde bulundurduğu aktarılmaktadır. Bu konuda gereğinin hızlıca yapılması zira vakit geçtikçe muhafızın durumu inkâr etmesinin kolaylaştığı belirtilmektedir (BOA., HAT., 113/4512). İnkâr edileceğine yönelik kaygısını dile getirmesi de dikkat çekici bir inanmışlığa dayalı definecilik hikayesi havası yaratmaktadır. Duyuma dayalı da olsa bu dilekçe bir taraftan define tabir edilebilecek eserlerle ilgili geniş mahiyette bilgiler içerirken bir taraftan da definecilik kültürünün hiç modası geçmeyen ve kalıplaşmış “şu kişi bulmuş” kavramına dair tarihî bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öte yandan ilgili belgenin devamı olmadığı için Mihail tarafından bildirilen bu sıradışı definecilik hikâyesinin ne ölçüde ciddiye alındığını ve defineye dair bir tahkikat yapıp yapılmadığını ne yazık ki öğrenemiyoruz. Ancak her halükârda, İbn-i Bibi'nin naklettiği hazineye açılan geçişi sağlayan metaforik “kapı” burada da tekrar etmektedir. Üstelik, Mihail'in anlatısı, bu geçişi “yer altı” ve “mağara” imgelemleriyle bütünleştirerek daha da zenginleştirmiş olmaktadır.

Geçmişte yaşayan ataların gelecek kuşakların zor günlerde kullanması için gizli bazı işaretler kullanarak çeşitli yerlere define bırakması Antalya'da tekrar eden bir motiftir. Nitekim aradan geçen yüzlerce yıla karşın halk arasında bu tür anlatıların canlı bir şekilde korunduğunu gösteren bir başka anlatı 19. yüzyılda Toros yüksek yaylalarını ziyaret eden arkeolog Theodor Bent'in bir dizi yayınında tekrar eden bir şekilde dile getirilir. Th. Bent, Likya, Pamphylia ve Kilikya'da yaşayan Yörükler'den bahsederken konuya ilişkin şunları kaydeder: “[Yörükler] size her zaman, yaşadıkları yıkıntıların arasında evvelden meskûn olanların soyundan geldiklerini ve müşfik cetlerinin örtüp sakladıkları hazinelere ilişkin, kendilerine haber vermek amacıyla duvarlara mektuplar astıklarını söyleyeceklerdir. Keza ben bir Yörük'ün, altın saklandığına emin olduğu bir kolona delik açmak için keski ile hararetle çalıştığını gördüm. Üstüne, Yörüklerin görünüşte aynı gayeyle Grek yazıtlarının dibine kazdıkları çukurları müşahade ettim” (Bent, 1891: 276; Kaftanlı, 2021: 239).

Yukarıdaki alıntıda yer alan birkaç göndermeyle Antalya'da definecilik folklorunun tekrar eden bazı anlatı kalıplarına yeni motifler eklenmektedir. Bu yönüyle, çeşitli antik kalıntıların, burada atıfta bulunulduğu şekliyle bir “sütunun”, gömülü olan hazinenin yerini gösterdiğine dair belli bir anlayışın bulunduğunu anlamaktayız. Diğer ise, olasılıkla Roma Dönemi'ne ait Eski Hellence yazıtlı taşların birer “tılsım” olarak algılanmasıdır. Bu son derece kritik öneme sahiptir ve anlaşıldığı kadarıyla bu tılsım çözüldüğünde aynı zamanda

hazineye giden yol da açılmaktadır.

Gerçekten de define arayıcılığında çalışmalar genellikle tılsım, şifa, efsane gibi hususlardan beslenerek yürütülmektedirler (Uysal, 1985: 107). Nitekim, üzerinde eski dönemlere ait yazıların bulunduğu taşların “tılsım” ya da “kötü ruhları uzaklaştırma” amacıyla kullanılmasına ilişkin 1908 yılında Demre’de vuku bulmuş bir olay kayıtlara geçmiştir. Buna göre, Antalya’nın Kaş kazasına bağlı Kumköy’de bulunan Sarısu İslam Mezarlığı içinde 2 metrelik ve üzerinde Rumca yazılar olan bir mezar taşının, başlarında bir papazın bulunduğu Hristiyan grup tarafından götürülüp manastıra konduğu ihbar edilmiştir. Ancak, Müslüman ahali bu duruma oldukça sert tepki göstermiş ve atalarının zamanında bu yana mezarlıkta bulunan bu taşın geri getirilerek yerine konulması için resmî makamlara başvurmuşlardır. (BOA., DH. MKT., 2667/70).

Öte yandan, üzerinde herhangi bir yazı bulunmayan çeşitli şekillerdeki taşların definenin yerini gösteren birer işaret olarak yorumu Antalya’da en çok karşılaşılan durumu oluşturur. Osmanlı dönemi belgelerinde Antalya merkeze dört saat mesafelik bir yerde olduğu ifade edilen Asar Kale (=Silyon) Mevkii’yle ilgili 1875 yılına ait bir belgede bu olgu olağanca berraklığı ile kayda geçmiştir. Buna göre, söz konusu alanda yer alan bazı eski taşlar burada geniş bir alana yayılan definenin bulunduğu dair söylentilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İlgili yazışmalardan anlaşıldığı kadarıyla Abdülatif isimli bir doktor söz konusu eserleri çıkarmak için bir dilekçe ile kazı izni talebinde bulunmuştur. (BOA., MF. MKT., 31/23). Benzer bir kayıt 1890 yılına aittir ve Sinan Mahallesi’nde (=Attaleia Nekropolü) Kırmızıoğlu bahçesi denilen mahalde çeşitli eski taşların burada bir definenin gömülü olduğuna delalet ettiğini aktarmaktadır (BOA., MF. MKT., 124/23). Bu belgelerden anlaşıldığı kadarıyla Antalya’daki antik yerleşimlerin definecilik kültürü kapsamında dikkat çekici olmasının yanı sıra özellikle ilk belgede görüldüğü üzere define arama izni başvurusunda bulunan kişinin bir doktor olması da definecilik kültürünün yelpaze genişliği adına oldukça dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir. Dönemin eğitim, sağlık koşulları ve tıp alanındaki olumsuz ve zor şartları düşünüldüğünde hem toplum içinde saygın hem de ekonomik anlamda üst tabakada yer alan bir doktorun define arayışına girmesi, definecilik kültürünün sadece iktisadi koşullardan değil kültürel koşullardan da beslendiğini gösteren bir örnektir.

Antalya defineciliğin yoğun olduğu bir yer olmasının yanı sıra Antalyalı definecilerin başka şehirlerdeki faaliyetlerine de şahit olmaktayız. Böylece Antalya ve çevresindeki gelişen definecilik kültürü ve hikâyelerinin başka kentlere taşındığı söylenebilir. Hem de sadece bir duyum üzerine. Buna dair dikkat çekici bir örneğe 1910 yılına ait bir belgede rastlanmaktadır. Belgeye göre Madenci Hüseyin Şükrü isimli bir Antalyalı definecinin Osmanlı başkentinde define arama girişimi söz konusudur. Bu kişi İstanbul’da Beyoğlu civarında bir araziye bundan 40-45 yıl önce eşkıyalar tarafından para gömüldüğüne dair aldığı bir duyum nedeniyle İstanbul’a gelmiş, gömülü olduğunu düşündüğü paraları bulması durumunda yarısını devlete vereceği vaat ederek, bir dilekçe ile kazı izni talebinde bulunmuştur (BOA., MF. MKT., 1162/76). İşin ilginç yanı ise Valilik, Müze Müdürlüğü,

Maliye ve Eğitim bakanlıkları arasında yapılan yazışmalardan anlaşıldığı kadarıyla resmî kurumların her yıl çok sayıda böyle başvurularla uğraştıkları ve bu tür söylentiye dayalı defnecilik işlerini ciddiye almadıkları görülmektedir. Hatta Müze Müdürlüğü zaten bir define bulunamayacağı, bulunsa bile dilekçede yazdığı gibi eşkıyalar tarafından 40-45 sene önce gömüldüğü rivayet edilen paraların tedavülde bulunan paralar olacağını ve eski eser sayılamayacağı için konunun kendilerini ilgilendiren bir yanının da olmadığını dile getirmektedir.

Sonuç

Çalışmadaki veriler bütün olarak değerlendirildiğinde definenin tanımlanmasında *toprağa gömülmüş veya farklı yerlerde saklanmış* olması düşüncesi dikkat çekici asıl noktayı oluşturmaktadır. Bu hususlar defnecilik denilen faaliyeti, var olduğu düşünülen değerli şeyleri kazı yoluyla çıkarma veya arayıp bulma işi haline getirmiştir. Özellikle toprak altında gömülü olduğu inancı söz konusu olunca buradaki asıl sorun toprak altında gömü olup olmadığı değil, olduğuna dair inançtır. Bu inançtan hareket edilirse akla gelen soru da bu gömü nasıl veya hangi şartlarda oluşmuş olabilir şeklindedir. Sürekli toplumun gündeminde olan ve çeşitli hikâyelerle toplum nazarındaki popülerliği hiç bitmeyen gömüler nasıl meydana gelmiş olabilir? Bu sorunun cevabı oldukça çeşitli şekillerde verilebilir. Örneğin eski dönemlerde insanların varlıklarını saklama yöntemi olarak toprağın altını kullanma olasılığı akla gelebilir. Bunun yanı sıra parasal değeri olan şeylerin gömü haline getirilmesine yol açan başka etkenler de söz konusu olabilir. Bu etkenler arasında savaş, salgın hastalıklar ve bazı sosyal kargaşalar nedeniyle yaşadığı yeri terk etmeye mecbur kalma sayılabilir. Öte yandan eşkıya ve korsanların elde ettikleri varlıklarını korumak amacıyla toprağa gömmüş olabileceklerine olan inanç da bunlara eklenebilir. Ancak Karataş tarafından etraflıca açıklandığı üzere bir gömüyü ortaya koyan nedenler her ne olursa olsun, defnecilik anlatıları bir sosyal güdü işlevi görmek suretiyle defnecilik kültürünün sürekliliğini yeniden ve yeniden üretirler.

İşte bu tür inançlardan beslenerek devam eden defnecilik folklorunun Antalya özelinde genel bir değerlendirmesi yapıldığında, oldukça geniş bir zamana yayıldığını söyleyebiliriz. Nitekim incelediğimiz kayıtlar kentin sahip olduğu tarihsel birikimin, bize en azından 13. yüzyıldan itibaren define arayışlarına odak olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, eldeki kayıtlar Türkiye'nin farklı bölgelerinde gerçekleştirilen saha araştırmalarında elde edilen sonuçlarla paralellik göstermektedir. Bu yönüyle, kentin barındırdığı eski yerleşim alanları ve Mihail örneğinde ise yer altı mağarası definelerin bulunduğu muhitler olarak tarif edilmişlerdir. Bu durum Uysal (1974), Şenesen (2016), Karataş (2021) ile Yolcu ve Karakaya'nın (2017), derlemeleriyle de örtüşmektedir. Öte yandan define yerinde ve çevresinde bulunan işaretler söz konusu olduğunda nispeten daha geniş bir repertuar bulunmaktadır. Onlardan İbn Bibi'nin aktarımında kullanılan “kare şeklinde yarı”, Yolcu ve Karakaya tarafından listelenen işaret ve semboller içerisinde kendisine yer buluyor olması açısından dikkat çeker. Nitekim Yolcu ve Karakaya'nın derlemesinde *Kare* ve *L* işaretleri hem mezar hem de odadan odaya geçişin sembolü olarak kaydedilirken *Ok* ve *Kare* de-

finenin yerini göstermektedir. Eski yazı veya kitabelerin bir tılsım ya da definenin yerini gösterdiğine dair bir işaret olarak kullanımı ise Uysal (1974) tarafından oluşturulan listede karşımıza çıkmaktadır.

Tüm bu örneklere atıfta bulunarak definecilik folklorunun hem Antalya hem de Türk halk kültüründe ne denli köklü ve çok katmanlı bir birikime sahip olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Osmanlı arşiv belgeleri sadece tarihsel bağlarıyla değil aynı zamanda içerdikleri bilgiler ile bize definecilikle ilgili inanış ve uygulamalar hakkında da eşsiz bilgiler vermektedir. Bu bilgiler günümüzde artarak devam eden ve tarihsel değerlerimizin yok olmasına sebebiyet veren definecilik faaliyetlerini tarihsel, toplumsal ve kültürel boyutlarıyla kavrama fırsatı verirken aynı zamanda onun engellenmesine dönük farklı söylem ve eylem alanları geliştirmemize de katkı sağlamaktadır.

Notlar

- 1 Defineciler arasında define için *gömi* kelimesi de kullanılmaktadır. Bu kelimenin kullanılması söz konusu değerli eşyanın/eşyaların yer altında geçirdiği süreye işaret etmektedir (Karataş, 2021: 81).
- 2 Eski eser kavramı ve bu kavramın kapsamı konusunda çeşitli tartışmalar vardır. Her şeyden önce bir eserin eski eserler kapsamında değerlendirilmesinin ölçütü nedir? Mumcu bu konuda eskilik niteliği taşıyan her eserin eski eserler hukuku kapsamına giremeyeceğini, bazı yeni eserlerin de bu hukuk kapsamında değerlendirilerek geleceğe eski eser olarak taşınması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre eski eserler kapsamında değerlendirilmesi gerekenler, eski dönemlerden günümüze intikal etmiş tarihi, arkeolojik veya sanatsal değeri olan eserler ile gelecekte bu şekilde değerler taşıyacağı kesin olan ve az sayıda bulunan eserlerdir. Mumcu, 1969: 50; Ayrıca bu görüşlerin derli toplu bir şekilde değerlendirilmiş hali için bkz. Nesli, 2018: 434-435.
- 3 TDK Türkçe Sözlük, “defineci”, (<https://sozluk.gov.tr/> erişim tarihi: 06.01.2023)
- 4 Definecilik ve definelerle ilgili bu inanışların çeşitleri ve folklorik özellikleri hakkında ayrıntılı bilgiler için Şenesen, 2016: 285-294; yine para veya parasal değeri olan şeylerin toprak altına gömülme nedenleriyle define olduğuna inanılan yerlerle ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kocaoğlu, 2021: 35-37. Bunların dışında defineciliğin sadece bir kazanç sağlama faaliyeti değil halk simyası boyutu dikkate alınarak değerlendirilmesi ile ilgili bir çalışma yapan H. Saim Parlador, daha yoğun bilgi bulunabilen ve daha etkili olabileceği düşünülen internet temelli sosyal gruplarla ilgili verileri analiz etmektedir. *Altın Peşindekiler: Simyanın Folk Görünümü Olarak Definecilik* isimli bildiri metni defineciliğin sosyolojik boyutlarına farklı bir bakış açısı sunması bakımından dikkate değer bir çalışmadır.

Yazarların katkı düzeyleri: Bu makaledeki yazarlar çalışmanın hazırlanması, veri toplanması, sonuçların yorumlanması ve makalenin yazılması aşamalarına ortak ölçüde katkı sağlamıştır.

Contribution Rates of Authors to the Article: Authors in this article contributed to the 50% level of preparation of the study, data collection, interpretation of the results and writing of the article.

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Ethics committee approval: Ethics committee approval is not required for the study.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Support Statement (Optional): No financial support was received for the study.

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Statement of Interest: There is no conflict of interest between the authors of this article.

Kaynakça

- Akgün, M.R. (2012). Osmanlı hukukunda definelerin mülkiyeti ve vergilendirilmesi. *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*. 13-14, 59-81.
- Akkuş, Z. ve Efe, T. (2015). Türkiye’de defneciliğin kültürel mirasın korunması bağlamında değerlendirilmesi. *Birey ve Toplum*. 5 (10), 105-131.
- Aktan, H. (1994). Define. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9, 87-88.
- Bent, Th. (1891). The yourouks of Asia Minor. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 20. 269-276.
- BOA (T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi Belgeleri), DH. MKT., 2667/70.
- BOA., HAT., 113/4512.
- BOA., MF. MKT., 31/23.
- BOA., MF.MKT., 124/23.
- BOA., MF. MKT., 1162/76.
- Devellioğlu, F. (2005). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lügat*. Aydın.
- El-Daly, O. (2005). *The missing millennium. Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*. UCL.
- İbn Bibi. (1996). *el-Evâmirü'l-‘Alâ’iye fi'l-umûri'l-‘Alâ’iye (Selçukname) 2*, (M. Öztürk, Haz.) Kültür Bakanlığı.
- İbn Haldun. (2009). *Mukaddime 2*, (S. Uludağ, Haz.) Dergâh.
- Kaftanlı, A.U. (2021). Küçük Asya’nın yörükleri. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 23, 219-254.
- Karataş, H. (2021). “Azıcık suçlu”: *Defnecilik Folkloru*. Doğu Kütüphanesi.
- Kocaoğlu, B. (2021). *Osmanlı Devleti’nde defnecilik (1781-1900)*. Berikan.
- Konyar, E. (2009). Türkiye’de defnecilik: eski eser yağması. *Toplumsal Tarih*, 185, 84-89.
- Kurt Çalışkan, K. (2019). *Bir yeraltı ekonomisi olarak defnecilik: Van örneği*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kuşcu, D. (2019). Hukuki olarak define arayıcılığı. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*. 25 (2) 1093-1130. doi: 10.33433/maruhad.667721
- Mumcu, A. (1969). Eski eserler hukuku ve Türkiye. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 26, 45-78.
- Nesli, A. (2018). Eski eserlerin korunmasının hukuk tarihi yönüyle incelenmesi. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 20 (1) 431-478.
- Parladır, H.S. (2016). Altın peşindekiler: Simyanın folk görünümü olarak defnecilik. *Lidya Altın Ülke Uluslararası Katılımlı Altın, Gemoloji ve Kuyumculuk Sempozyumu* içinde (ss. 210-219). Lidya Altın Ülke Uluslararası Katılımlı Altın, Gemoloji ve Kuyumculuk Sempozyumu’nda sunulan bildiri, Salihli: Salihli Belediyesi.
- Schnapp, A. (1996). *The discovery of the past: the origins of archaeology*. British Museum.
- Şenesen, İ. (2016). Türkiye’deki define ve defnecilikle ilgili inanışlar ve bu inanışların motif index’e göre değerlendirilmesi. *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 25 (2) 283-298.
- TDK Türkçe Sözlük. Defneci. (<https://sozluk.gov.tr/> erişim tarihi: 06.01.2023)

Trigger, B. (1996). *A History of Archaeological Thought*. Cambridge University.

Uysal, A.E. (1985). Türkiye’de gizli hazineler ile ilgili inançlar ve uygulamalar. *ERDEM İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. 1 (1) 107-110.

Uysal, A.E. (1974). Türkiye’de halk defineciliğinde folklor unsurları. *I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri*. Başbakanlık. 416-424.

Yolcu, M.A. ve Karakaya, H. (2017). Definecilik folkloru. *Karadeniz Araştırmaları*. 14 (54) 117-133.



Bu eser Creative Commons Atf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2023; 29(4)-116. Sayı/Issue -Güz/Fall
DOI: 10.22559/folklor.2525

Araştırma makalesi/Research article

Kültürel Miras Bağlamında Kırsal Kültürel Kimliğin Korunmasında Halkbilim (Folklor) Müzelerinin Rolü

The Role of Folklore Museums in the Preservation of
Rural Cultural Identity in the Context of Cultural Heritage

Abdurrahman Dinç*
Oğuz Diker**

Öz

Göç ve yerinden edilme gibi konuların yanında hızla değişen toplumsal şartlar kırsal kültür ve kültürel kimlik üzerinde negatif etki yaratmaktadır. Bu negatif etkilerin en önemlisi kırsal kültürel kimliğin dejenerasyonu ve kültürel kimlik bağlamında oluşan değerlerin yok olmaya yüz tutmasıdır. Kırsal kültürel kimliğin yok olması ya da zarar görmesi; gastronomik çeşitlik, tarım, etnobotanik, kırsal sürdürülebilirlik, kırsal kalkınma gibi birçok hususu doğrudan etkilemektedir. Bu açımdan kırsal kültürel miras ve kültürel kimliğin muhafazası, toplumsal öğrenme yoluyla

Geliş tarihi (Received): 12-06-2023 Kabul tarihi (Accepted): 20-10-2023

* Doç.Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Turizm Rehberliği Bölümü. Konya, Türkiye/ Necmettin Erbakan University, Department of Tourism Guidance. Konya, Turkey. a.dinc@erbakan.edu.tr ORCID ID: 0000-0002-7539-6084

** Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Müzecilik Bölümü. Çanakkale, Türkiye. Çanakkale Onsekiz Mart University Department of Museology. Çanakkale. Turkey. oguzdiker@comu.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-9538-1621

elde edilen kültürel kazanımların gelecek kuşaklara aktarılması açısından önemlidir. Müzeler, araştırma, toplama, muhafaza ve sergileme gibi işlevleri aracılığıyla kültürün ve kültürel kimliğin her bir unsurunun gelecek kuşaklara aktarılmasının evrensel yönüdür. Geleneksel kültür ve kültürel kimliğin oluşum süreci, etki alanları, etkilediği kitlenin toplumsal özellikleri gibi birçok husus halkbiliminin (folklor) konusudur. Halkbilim araştırmaları bağlamında elde edilen kültürel unsurların sergilendiği, kendine has müzeler olarak adlandırılan halkbilim müzeleri; folklor araştırmalarının toplum ile buluşturulması, muhafazası ve gelecek kuşaklara aktarılması açısından öne çıkmaktadır. Bu araştırmanın amacı halkbilim müzelerinin kırsal kültürel miras bağlamında kırsal kültürel kimliğin korunmasındaki rolünün incelenmesidir. Çalışma kaynak taraması ile elde edilen bilgilerin araştırma amacı doğrultusunda tasnifi şeklinde gerçekleştirilmiştir. Yapılan araştırma sonucunda elde edilen veriler bağlamında halkbilim müzelerinin kırsal toplumsal hafızanın korunması, böylece inşa edilen kültürel kimliğin ve bu kimliğin oluşmasını etkileyen ya da kimlik vasıtasıyla oluşan kültürel mirasın, araştırılmasında, unsurlarının toplanmasında, muhafazası ve sergilenmesine katkıları ile kimliğin dejenerasyonu, kültürel mirasın yok olması karşısındaki etkileri ile öne çıkmaktadır.

Anahtar sözcükler: *kırsal kültürel miras, kırsal kimlik, halkbilim müzeleri, koruma*

Abstract

Rapidly changing social conditions, along with issues like migration and displacement, have a negative impact on rural culture and cultural identity. The most significant of these negative effects is the degeneration of cultural heritage and the gradual disappearance of cultural values within the context of cultural identity. The disappearance or damage of rural cultural heritage and cultural identity directly affect various aspects such as gastronomic diversity, agriculture, ethnobotany, sustainability, and rural development. Therefore, the preservation of rural cultural heritage and cultural identity is important for the transmission of cultural achievements obtained through social learning to future generations. Museums, research, collection, preservation, and exhibition play a universal role in transmitting each element of culture and cultural identity to future generations. Folklore, which encompasses the formation process, scope of influence, and social characteristics of the affected population, addresses many aspects of traditional culture and cultural identity. Folklore museums, known as distinctive museums where cultural elements obtained through folklore research are exhibited, stand out in terms of bringing folklore research into contact with society, preservation, and transmission to future generations. The aim of this research is to examine the role of folklore museums in the preservation of rural cultural heritage and rural cultural identity. The study was conducted by classifying information obtained from a literature review in line with the research objective. Research findings highlight the contributions of folklore museums in the preservation of rural social memory, as well as the collection, preservation, and exhibition of cultural heritage elements that influence the construction of cultural identity or are formed through identity. They also emphasize the effects of these contributions on the degeneration

of identity and the disappearance of cultural heritage.

Keywords: *Rural cultural heritage, rural identity, folklore museums, preservation*

Extended summary

Cultural identity is defined as a unique identity and sense of self that an individual or a community tends to construct through the various cultural elements including values, beliefs, traditions, language, art, and other cultural characteristics inherited from the past. This identity is either an individual or collective identity that reflects a sense of belonging, cultural origins, values, and lifestyle.

Cultural identity is constructed by a society or ethnic group based on its own cultural characteristics and heritage. This identity is shaped under the influence of various factors, including language, history, traditions, art, religion, clothing style, cuisine, and other cultural practices. Cultural identity encompasses the distinguishing features that set an individual or a community apart from others.

Cultural identity is an important factor around which a society or ethnic group gathers to define itself, coexist, and generate common understanding. Preserving and transmitting cultural identity and making many elements belonging to a society accepted and continued is important. Rural cultural identity is quite significant for many communities. Rural culture plays a role in shaping many cultural elements such as agriculture, handicrafts, lifestyles, and beliefs, where rural cultural identity becomes important in preserving and transmitting these cultural elements across generations. Considering the relationship between the formation of cultural identity and cultural heritage, especially intangible cultural heritage, identity can undergo deformation and degeneration. Therefore, the use of “carrier tools” in the transmission of cultural heritage across generations is crucial. Among these carrier tools, museums tend to stand out.

Folk museums take on the responsibility of preserving, promoting, and transmitting the past and identities of societies by exhibiting traditional lifestyles, handicrafts, rituals, clothing styles, legends, folk music, and other cultural elements. For people living in rural communities, folk museums strengthen their emotional connections to the past. These museums help local communities remember their past and pass it on to future generations. Folk museums are also important sources for documenting local traditions and cultural expressions. Archives in these museums can be used as resources by scholars and researchers.

By exhibiting cultural elements, these museums can attract the interest of cultural tourists, thereby creating tourism activities. Thus, they contribute to local economic development by promoting tourism. Folklore museums collect objects and documents from rural communities and surroundings. These collections represent an important part of rural cultural heritage. These objects and documents provide information to visitors about the lifestyles, traditions, and beliefs of the past. Folklore museums also create cultural awareness by narrating the richness and diversity of rural cultures. In return, they can also serve as valuable resources for schools, universities, and other educational institutions.

When considered in the context of folk science museums, they can be explained in terms of their collecting function. Just like in all museum operations, folk science museums begin with the process of understanding the elements related to the region or culture they belong to, which allows for the emergence of the context of identity elements.

When examined in terms of the research areas and topics of folk science museums and considering their impact on cultural memory and cultural identity, the importance of these museums in institutionalizing cultural identity is clear, especially in the context of rural cultural identity. It is a well-known fact that rural cultural memory, like rural cultural identity, is vulnerable to erosion. Considering these characteristics, folk science museums are important in the current period for the institutionalization, dissemination, research, and appropriate organization of rural cultural memory and identity, as well as for introducing identity and culture to society.

As with all elements of cultural identity, it is important to identify, materialize, preserve, and institutionalize all the elements of rural cultural identity. In addition to this, raising awareness about these elements is crucial. The creation of such awareness involves presenting the layers of rural cultural identity, conveying the stages of identity, and portraying its reflections in daily life. In this context, it is observed that exhibition stands stand out among the elements of museology. By bringing together the elements of rural cultural identity in meaningful wholes and presenting the stages it has gone through and its reflections in daily life, the display of identity as a whole is important not only for creating awareness but also for sustaining its existence, increasing its societal prevalence, preserving it, and ensuring its sustainability.

In conclusion, folklore museums play a crucial role in preserving and sustaining rural cultural identity. These museums fulfill important tasks such as transmitting the heritage of the past to future generations, keeping the cultural memory alive, and providing education and awareness while contributing to local economic development and supporting the efforts of rural communities in preserving their cultural heritage.

Giriş

Kültür bir toplumdaki bireylerin, doğumdan ölüme kadar geçen süredeki, ilişkileri, yaşam tarzları, hayatı algılama biçimleri ve hayata karşılık geliştirdikleri bütün davranışlarını içerir (Altugan, 2015: 1160). Kültürün toplum içerisinde yerleşmesi ve özdeşleşmesi kimlik oluşturma süreci ile ilgilidir. Kimlik ve kültüre yönelik ilişkinin anlaşılması, farklı olguların değerlendirilmesini içermektedir (Diker ve Deniz, 2017: 191). Bireyin kendisini tanımlamada kullandığı; cinsiyet, din, milliyet, etnik grup gibi çeşitli kategorilerden kendini ait hissettiği grup ve bu gruba yönelik özelliklerden benimsedikleri kültürel kimlik ile açıklanır (Chen, 2014: 2).

Toplumsallaşma ile başlayan, bireyden topluma bütün yaşamı, hayata bakışının yanında tüm yaşamsal faaliyetlerini etkileyen süreç kültürel kimliği oluşum sürecini ifade eder (Assman ve Czaplicka, 1995: 129). Kültürel kimlik, bir toplumun ortak tarihi deneyimleri, insanı

bir bütün haline getiren paylaşılan kültürel kodlarını içerir (Hall, 1989: 70). Bu kültürel kodlar; semboller, nesnelere ve araçlar vb. ile yaygınlaşır ve böylece aktarılır.

Kültürün ve kültürel kimliğin muhafazası, sürdürülebilirlik kavramı ile doğrudan ilişkilidir. Kültürel sürdürülebilirlik, kültürün kuşaklar içi ve kuşaklar arasında geçişinin sağlanması ve erişilebilir olmasıdır (Axelsson, vd., 2013: 215). Kültürün somut olmayan unsurlarının muhafazası ve sürdürülebilirliği somut unsurlara nazaran daha zayıftır. Bu somut olmayan kültürel mirasın sürdürülebilirliği açısından çok daha büyük sorun teşkil etmektedir. Somut kültürel miras ile kıyaslandığında somut olmayan kültürel miras daha dinamikdir (Basat, 2013: 62). Bu özelliğiyle ele alındığında somut kültürel mirasa nazaran somut olmayan kültürel miras; deformasyona, değişime, ve dejenerasyona daha uygundur (Diker, 2019: 678). Kültürel kimliğin oluşumunun da kültürel miras ve özellikle somut olmayan kültürel miras ile olan ilişkisi göz önüne alındığında, kimliğin söz konusu deformasyon ve dejenerasyona uğrayabilir. Bu nedenle kültürel mirasın kuşaklar arasında aktarılmasında “ taşıyıcı araç” kullanımı oldukça önemlidir. Müzeler, söz konusu taşıyıcı araçlar içerisinde öne çıkanlarıdır.

Müzeler, kültür ve kültürel kimliğin sürdürülebilirliği, gelecek kuşaklara aktarımı açısından etkili bir araçtır (Loach ve Rowley, 2022: 54). Müzeler, somut ve somut olmayan kültürel mirasın doğrudan yansıtıldığı öğelerin yanında, bu mirasın yansımaları olan semboller vb.’ni barındırma ile kültürün taşıyıcısı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Teknolojinin gelişmesi, doğal afetler, ekonomik nedenler gibi bir çok faktör kırsaldan şehirlere göçleri mecbur kılmakta, bu durum ise kırsal nüfusun azalması ve kırsal kültürel hafızanın ortadan kalkması sonucunu doğurmaktadır. Bu da toplumun kırsal bölgelerde yaşayan kesiminin kültürel kimliklerinin zayıflaması ya da kültürel mirasın yozlaşması sonucunu doğurur. Bu durumun ortadan kalkmasının en önemli aracı yine müzelerdir. Daha önce de belirtildiği üzere özellikle somut olmayan kültürel mirasın ve beraberinde kimliğin dejenerasyona uğramaması adına, kültürü ve kimliği yansıtacak unsurların gelecek kuşaklara hikayeleri ile birlikte aktarılması elzemdir. Bu noktada karşımıza çıkan en önemli araç, halk kültürü ile kimliğini inceleyen ve bulguları sergileyen halkbilim (folklor) müzeleridir.

Bütün bu bilgiler ışığında bu çalışmanın amacı, kırsal kültürel kimlik ile kültürel mirasın korunmasında halk bilim müzelerinin etkisini araştırarak ortaya koymaktır. Çalışma nitel araştırma tekniklerinden kaynak tarama yöntemi kullanarak hazırlanmış, konuya ilişkin ikinci kaynaklardan elde edilen güvenilirliği ve geçerliliği tespit edilmiş verilerin ele alınmasıyla konunun kavramsal çerçeve bağlamına oturtulmuştur.

1. Halkbilim müzeleri

Bir toplumda, yazılı ve sözlü geleneklerde yer alan, toplumda ortak kabul gören somut ve somut olmayan değerlerin tümü toplumsal kültürü oluşturur (Yıldırım,1998: 16). Kültürün kökenleri, etkilediği toplumun özellikleri, kültürün yarattığı etkileşim ve diğer hususların incelenmesi bir çok farklı bilim dalının çalışma alanı olsa da doğrudan halk ve kültüre yönelik araştırmaları içeren esas disiplin halkbilimdir. Aralarında bağ bulunan bir toplumsal gruba ait somut ve somut olmayan alandaki değerleri esas alan, bunları belirli bir bilimsel

metot çerçevesinde ele alan, derleyen ve yorumlayan, bunlarla ilgili derin bilgi elde etmeye çalışan bilim dalı halk bilim olarak ifade edilmektedir (Kara, 2018: 262).

Halkbiliminin konu aldığı kültürel ürünler konusu farklı çalışmalarda farklı şekilde ele alınmıştır. Michalopoulos ve Xue (2021) halkbilimini, geleneksel inanışlar ile nesilden nesle, ağızdan ağıza aktarılan hikâyelerin bütünü olarak ifade etmektedirler. Başka bir çalışmada ise Ben-Amos (1971) halkbiliminin kapsamını, gelenek, görenek, atasözleri gibi topluma mal olmuş değerlerden oluşan; bilgi bütünlüğü, düşünce tarzları ve sanatsal çıktılar şeklinde ele almıştır.

Halkbilimi, kapsamında yapılan araştırmalar ve elde edilen sonuçlar ile oluşan bilgi bütünlüğü, bilimsel bilgi oluşumuna katkısı kadar toplumsal yaşama yönelik pratik çıktıları ile de önem taşımaktadır. Bu pratik çıktı, kimi zaman yaşama dair bir sorunsalın çözümüne yönelik kadim bir çözüm olurken, kimi zaman da halkın bir arada yaşaması ile oluşan kolektif aklın sembolleri şeklinde oluşmaktadır. Halkbilimi çerçevesinde elde edilen verilerin bilimsel bilgi dışında oluşturduğu bütünlüğün yine halka ulaştırabilmedeki önemli unsurlardan birisi de halk bilim müzeleridir.

Müze, araştırma, tespit etme, toplama, koruma, yorumlama gibi işlevlerinin yanında somut ve somut olmayan kültürel mirasın sergilemesini sağlayan, kar amacı gütmeyen ve topluma hizmet veren kuruluşlardır (ICOM,2023). Müzeler, kültürel çeşitlilik ile kültürel sürdürülebilirliği teşvik eden, erişilebilir, kapsayıcı ve kamuya açık mekanlardır.

Müze tanımında da görüldüğü üzere, kavram temel fonksiyonları ile birlikte açıklanmaktadır. Alexander vd. (2017) genel kabul gören müze fonksiyonları bağlamında kendi yaklaşımları ile de konuyu ele aldığı çalışmasında fonksiyonları; toplama, koruma, sergileme, yorumlama ve tescilleme, hizmet etmek ve hareket etmek olarak sınıflandırmaktadır. Müzelerin esas faaliyet konularını oluşturan hususlar, yerine getirdikleri fonksiyonlardır.

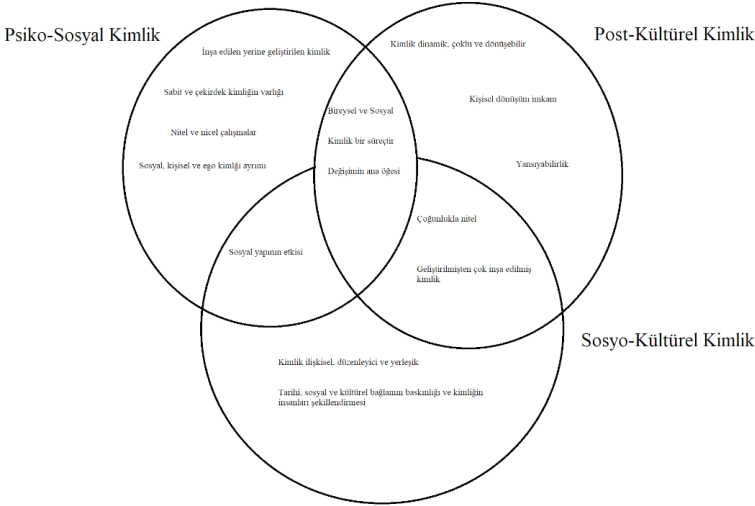
Halk müzesi (folk museum), halkbilimi müzesi (folklore museum), açık hava müzesi (open air museum), eko müze (eco-museum), canlı müze (living museum) gibi farklı adlarla anılan, antropoloji, sosyoloji, halkbilimi dalları ile ilişkili müzeleri halk bilim müzelerinin ilk örnekleridir. Türkiye’de ise etnografya müzeleri halk bilim müzesi olarak kabul edilmektedir (Demir, 2013: 1112).

Halkbilim müzeleri, etnolojik çalışmaların sonucunda ortaya çıkmıştır (Alcock, 1954: 101). Hem bilimsel felsefenin özünü teşkil eden hem de müzelerin en temel fonksiyonu olan araştırma, toplumlara ve toplumlara ait kültürün bütün unsurları ile araştırılmasının yanında elde edilen bulguların sergilenmesi halkbilim müzelerinin oluşmasında ki temel amaçlardır.

Sonraki süreçte halk bilim müzeleri yerel kültürün ve yerel tarihin korunmasındaki kilit rolü ile öne çıkmıştır (Anevlavi vd., 2017: 252). Halkbilim müzesi, halkın kültür izlerini taşır. Belirli bir kültürel ya da sosyal ihtiyaca cevap olarak belirli bir zamanda ve yerde yapılır. Bunun yanında da sosyal ya da kültürel açıdan anlamlı bir işlevi yerine getirir. Tasarım, süsleme ve yaratıcılık yoluyla değerleri ifade ederek belirli bir kültürel geleneğin parçalarını sunar (Mahmud, 2013: 14).

2. Halkbilim müzesi ve kırsal kültürel kimlik ilişkisi

Halkbilim ve kültürel kimlik ilişkisi arasındaki ilişkinin incelenmesi için öncelikle öz kimliği oluşturan sosyo-kültürel kimliğin oluşum süreci ile özelliklerini değerlendirmek gerekir. Fisher vd. (2020), sosyo-kültürel kimliğin oluşum sürecinin psiko-sosyal ve post-kültürel kimlik oluşum süreçlerinden bağımsız olmadığını ifade etmektedirler. Sosyo-kültürel kimlik; sosyal yapının etkisinin hissedildiği, değişimin ana ögesi olan, inşa edilmiş, ilişkisel, düzenleyici ve yerleşik olarak tanımlanmaktadır.



Şekil 1. Sosyo-Kültürel Kimlik Oluşum Süreci

Kaynak: Fisher vd., 2020: 452.

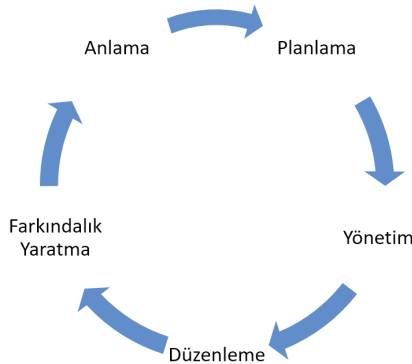
Şekil 1 incelendiğinde, sosyo-kültürel kimliğin, tarihi, sosyal ve kültürel bağlamın baskınlığı ile insanları şekillendirdiğinin ifade edildiği görülmektedir. Bunun yanında sosyo-kültürel kimlik, post-kültürel kimlik, psiko-sosyal kimlikten farklı olarak geliştirilmiş değil, inşa edilmiş olarak ifade edilmektedir. Başka bir ifadeyle, sosyo-kültürel kimlik, belirli bir süreç içerisinde ortaya çıkan kültürel öğelerin birer yapı taşı şeklinde oluşturduğu, kültürü benimseyen toplumlar tarafından inşa edilen bir yapıdır. Bu yapı benimsendiği yerlere ya da temsil ettiği değerlere göre kentsel kimlik ya da kırsal kimlik şeklinde değerlendirilebilir. Kimliği sınıflamada, kimliğin nerede benimsendiğinden ziyade, temsil ettiği değerlerin baskınlık derecesi daha etkilidir. Şöyle ki, ait olduğu kırsal kültürel kimliği temsil eden kıyafetleri giyen bir kent sakininin ya da göç ettiği şehirde kültürel kimliğinin sembollerini iş yerinde kullanan bir müteşebbis düşünüldüğünde kimliğin nerede benimsendiğinin öneminin kalmadığı görülmektedir.

Kırsal yerleşimler, kültür ile doğa ilişkisi ve etkileşimi neticesinde ortaya çıkan pratikleri ve birikimleri barındırmasından ötürü önem arz etmektedir (Kayın, 2012). Söz konusu birikim ve geleneklerin tamamı kültürel kimliğin bir yansıması olarak kırsal kültürel kimliği oluşturmaktadır. Sosyo-kültürel kimliğin bir alt türü olan kırsal kimliği oluşturan öğeler, üç temel başlık altında toplanmaktadır (Mısırlı vd., 2019: 72);

- **Doğal kimlik bileşenleri;** Topoğrafya, jeoloji, su varlığı, bitki örtüsü, yaban yaşamı, iklim,
- **Yapay kimlik bileşenleri;** Yerleşimin fiziksel yapısı, üretim peyzajı, geleneksel yapı tipi, fiziksel biçimlenişi, arazi ile ilişkisi, geleneksel yapı malzemesi, dış mekân kurgusu (sokak dokusu, peyzaj elemanları), ulaşım/iletişim, kültürel bitki dokusu, çevresel kontrol önlemleri
- **Sosyo-kültürel kimlik bileşenleri;** yerel ekonomik yapı, etnik-dini-köken, geleneksel yapı, yönetim politikaları, arazi yönetimi, sosyal yapı.

Kırsal kültürel kimlik, şehirleşme öncesi insan yaşamının yoğunlukta olduğu yaşam bölgeleri olması nedeniyle, esasında toplumsal kimliklerin temelini oluşturmaktadır. Bunun yanında kırsal kültür “etnisite” kavramını da içerdiği için etnik kimlikleri de içerisinde barındırmaktadır. Yapılanma ve yapılaşmaları açısından gittikçe birbirlerine benzeyen kentlerin tek düzeliklerine karşın, bölgeden bölgeye hatta aynı bölgede köyden köye farklılık gösteren kırsal yerleşmelerin kendilerine özgü çevre özellikleri ve yaşam biçimleri mevcuttur (Erdem, 2012: 85). Bu farklılık ve çeşitlilik, özgün ve farklı kültürel kimlik yapılarının yansımaları ile oluşmaktadır. Yoğun kentleşmeden kaçan yerli turistlerin oluşturduğu baskılar, kentlere göç verilmesine sebep olan eksik uygulamalar ve yönetsel anlamda yapılan değişiklikler nedeniyle kırsal kimlik tehdit altındadır (Gökçe, 2018: 7). Kırsal kültürel kimlik de diğer bütün sosyo-kültürel kimlik türlerinde olduğu gibi belirli bir süreç içerisinde, belirli yapı taşları ile inşa edilerek oluşturulur. Bu nedenle diğer bütün kültürel kimlik tiplerinde olduğu üzere kırsal kültürel kimliğin korunmasında da bütün yapı taşlarını muhafaza etmek gerekir. Diğer yandan kırsal kültürel kimlik olgusunu anlamak ya da oluşum sürecini gözlemleyebilmek için yapının her bir yapı taşını gözlemleyebilmek gerekmektedir.

Marshall (1977), halkbilim müzelerinin kültür ve kültürel kimliğin günlük yaşama ait kayıtlarını koruması, kültürdeki değişimleri yansıtarak müzeye gelen insanların kültüre yönelik fikirlerini oluşturması gerektiğini ifade etmektedir. Kültürün ve kimliğin korunması ve sergilenmesi halk bilim müzelerinin kuruluşunun temel nedenleridir. Halkbilim müzeleri sayesinde aynı zamanda kültürel kimliğin yönetimi gerçekleştirilmektedir. Bir kültürel miras olan kültürel kimliğin yönetimi, kültürel miras yönetimi ile benzerlik göstermektedir.



Şekil 2. Kültürel Miras Yönetim Süreci

Kaynak: Manatū Taonga, 2022: 8

Şekil 2'deki kültürel miras yönetim süreci incelendiğinde ilk aşamanın anlama olduğu görülmektedir. Manatü Taona (2022), anlama sürecini, kültürel mirasın araştırılmasını, kültürel unsurların tespitini ve envanterlenmesi ile ifade etmektedir. Sosyo-kültürel kimliğin oluşum süreci değerlendirildiğinde, tarihi, sosyal ve kültürel bağlamın ortaya çıkarılması aşama olduğu görülmektedir. Yönetim sürecinin ikinci aşaması planlamadır. Kültürel miras unsurlarının planlanması, koruma prosedürlerinin geliştirilmesi ile koruma önlemlerinin belirlenmesi bu aşamanın önemli unsurlarıdır. Bir sonraki aşama olan yönetim, değer yaratma, şartları oluşturma ve değerlendirme, geliştirilecek hususları belirleme ve kültürel sürdürülebilirliğine yönelik faaliyetleri organize edilmesini içerir. Düzenleme aşamasına kadar kültürel mirasın yönetim süreci aşamaları, genel çerçevenin belirlenmesi ve yönetsel prosedürlerin belirlenmesine yönelik operasyonel süreçleri içerir. Düzenleme aşaması ile kültürel mirasın kurumsallaşması, bütün katmanları ile bir bütün haline getirilerek aktarımının sağlanmasını kapsar. Son aşama olan farkındalık yaratma ise kültürel mirasa yönelik farkındalığın yaratılması, günlük hayata yansımalarının ortaya konulmasını içerir. Kültürel miras olarak da değerlendirilen kültürel kimliğin yönetim süreci de benzerlik taşımaktadır. Söz konusu yönetsel sürecin, halkbilim müzeleri ve kırsal kültürel kimliğe etkileri ile birlikte değerlendirilmesiyle tablo 1 oluşturulmuştur.

Tablo 1. Halkbilim Müzesi ve Kırsal Kültürel Kimlik İlişkisi

Müze Fonksiyonu (Halkbilim Müzeleri)	Kültürel Miras Yönetim Süreci	Kırsal Kültürel Kimliğe Etkisi
Toplama	Anlama	Tarihi, sosyal ve kültürel bağlamın ortaya çıkarılması
Belgeleme	Planlama	Kırsal kültürel kimlik unsurlarının belirlenmesi ve koruma önlemlerinin tespiti
Koruma	Yönetim	Korunması, değer yaratılması, sürdürülebilirliğine yönelik çalışmalar
Eğitim	Düzenleme	Kültürel kimliğin kurumsallaştırılması ve aktarılması
Sergileme	Farkındalık Yaratma	Kültürel kimlik katmanlarını ortaya koyarak, kimliğin geçirdiği aşamaları ve kimliğin günlük hayata yansımalarının aktarılması.

Kaynak: Araştırmacılar tarafından oluşturulmuştur.

Halkbilim müzeleri açısından değerlendirildiğinde toplama fonksiyonu bağlamında açıklanabilir. Şöyle ki, tüm müze işleyişlerinde olduğu üzere, halkbilim müzeleri de ait olduğu bölge ya da kültüre ilişkin öğeleri anlama ile başlayan süreci değerlendirerek kimlik unsurlarının bağlamının ortaya çıkarılmasını sağlar.

Kırsal kültürel kimlik bileşenlerinin çeşitliliği ve farklılıkları göz önüne alındığında, bu bileşenlerin belirlenmesi, sınırlarının çizilmesi ve koruma önlemlerinin alınması, kültürel miras yönetim süreci açısından etkin bir planlamayı gerektirir. Halkbilim müzeleri açısından ise söz konusu sürecin belgeleme fonksiyonu bağlamında değerlendirildiği açıkça görülebilmektedir. Daha önce de belirtildiği üzere yoğun bir deformasyon baskısı altında bulunan kırsal kültürel kimlik unsurlarının sürdürülebilirliğinin sağlanması, korunması ve bu vesileyle değer yaratılması süreci etkin bir yönetsel sistem dahilinde gerçekleştirilebilir. Müzeler, ortak kültürün korunduğu ve nesiller arasında görünür kılındığı yerlerdir (Dewhurst, 2014: 251). Buradaki koruma somut ya da somut olmayan kültür varlığı olduğu fark etmeksizin, sadece fiziksel olarak muhafaza edilmesi değil, aynı zamanda onarılmasını, aslına uygun hale getirilmesi, sürdürülebilirliğinin sağlanması gibi hususların tamamını kapsar. Halkbilim müzeleri koruma fonksiyonları ile kültürel miras yönetiminin yönetim boyutuna ek olarak kırsal kültürel mirasın korunması, değer yaratılması, sürdürülebilirliğine yönelik çalışmaların gerçekleştirilmesini sağlar.

Kültürel kimliğin en önemli fonksiyonlarından birisi toplumsal ve kültürel hafızanın oluşturulmasıdır. Toplumsal hafıza, bireyin yaşadığı topluma, mekâna ve şehre ait olma anlamında işlevsel bir özelliğe sahiptir. Toplumsal hafızayı inşa etmek kadar toplumsal hafızayı korumak, yaşatmak ve gelecek nesillere aktarmak da esastır (Tayanç ve Yeniçırak, 2022: 12). Heller (2001) kültürel hafızayı, toplumsal hafızanın günlük rutinleri etkileyen, düzenli olarak tekrarlanan uygulamalar ile somutlaştırılarak önemli bir olay düzeni olarak tekrar eden hali ile ifade etmektedir. Kültürel hafıza, kimliğin kurumsallaşması ve kimlik unsurlarının gelecek kuşaklara aktarılmasının temel taşıyıcısıdır. Kültürel hafıza sadece toplumsal hafızanın değil aynı zamanda da kültürel kimliğin de somutlaştırılmasında da etkilidir. Müzeler, korudukları, sergiledikleri materyaller sayesinde, kültürel hafızanın aktarımında önemli role sahiptir (Black, 2011: 421). Müzelerin kültürel hafızanın somut unsurlarının araştırılması, tespit edilmesi ile gün yüzüne çıkarılması, bunların tekrarlandığı ve somutlaştırdığı değerleri de içerecek şekilde düzenlenmesinin yanında mevcut şekliyle belirli bir zamanda insanlara aktarılmasında görev almaktadır.

Halkbilim müzelerinin araştırma sahaları ve konuları açısından ele alındığında, kültürel hafıza ve kültürel kimlik üzerindeki etkileri de düşünüldüğünde özellikle kültürel kimliğin kurumsallaşmasındaki etkisinin de önemi açıktır. Kırsal kültürel kimlik gibi kırsal kültürel hafızanın da bozulmaya açıklığı bilinen bir gerçektir. Bu özellikleri bakımından değerlendirildiğinde halkbilim müzelerinin, kırsal kültürel hafıza ve kimliğin kurumsallaşması, yaygınlaştırılması, araştırılması ve aslına uygun olarak düzenlenmesi ile mevcut dönem içerisinde topluma kimliğin ve kültürün tanıtılması için önemlidir.

Kültürel kimliğin bütün unsurlarında olduğu gibi kırsal kültürel kimliğin bütün unsurlarının tespiti, somutlaştırılması, korunması ile kurumsallaştırılmasının yanında bu unsurlar ile ilgili farkındalık yaratılması önemlidir. Söz konusu farkındalığın yaratılması, kırsal kültürel kimlik katmanlarını ortaya koyarak, kimliğin geçirdiği aşamaları ve kimliğin günlük hayata yansımalarının aktarılması ile olacaktır. Burada müzecilik unsurlarından sergilemenin öne çıktığı görülmektedir. Kırsal kültürel kimlik unsurlarının anlamlı bütünlükler ile bir araya

getirilerek, geçirdiği aşamaları ve günlük hayata yansımalarının aktarılması vasıtasıyla kimliğin bir bütün olarak sergilenmesi, farkındalığın oluşmasının yanında kimliğin varlığının sürdürülmesi, toplumsal yaygınlığının artırılması, korunması ve sürdürülebilirliğinin sağlanması adına önemlidir.

Sonuç ve değerlendirme

Kırsal kültürel kimliğin özellikle göç, şehirleşme ve popüler kültür baskısı altında oluşan kültürel deformasyon ile tehlike altında olduğu açıktır. Her ne kadar söz konusu tehditlerin kültürel kimlik unsurlarının tamamında etkisi olduğu varsayılrsa da kırsal kültürel kimliğin yaygınlığı ve etki alanı açısından daha hayatidir. Kırsal kültürel kimlik, sosyal yaşamın her sahasında ve günlük pratikleri içerisindeki her hususu etkilemektedir. Kırsal kültürel kimlik; tarımsal kültür, gastronomik kimlik, geleneksel yaşam biçimleri, örf-adet ile kültürel hafızanın tamamı ile direkt ilgilidir. Kırsal kültürel kimliğin ve unsurlarının korunması ile gelecek kuşaklara aktarılmasının iki temel yöntemi mevcuttur. Bunlardan ilki, kırsal kültürel kimliğin, kimliği yaşayan toplumların günlük yaşamları içerisinde muhafaza ederek yok olmasının engellenmesine yönelik korumadır. Buradaki muhafaza, kültürel kimliğin üzerinde etki edebilecek bütün unsurlardan izole edilmesini içermektedir. Korumadaki ikinci yöntem ise kimliği ve unsurlarını detaylıca araştırmak, bunları somutlaştırarak anlamsal bütünlüğü içerisinde farkındalığının oluşturulması, yaygınlaştırılması ve bu şekilde gelecek kuşaklara aktarımının sağlanmasını içermektedir. Bu süreç yoğun bir inceleme, araştırma, bulguları elde etme, toplama, belgeleme, bütünleştirme, koruma süreçlerini beraberinde taşımaktadır. Bu noktada bilimsel bir disiplin olarak halkbilim karşımıza çıkmaktadır. Fakat kimliğin yaygınlaştırılması sürecinde salt bilimsel faaliyetlerin dışında kolektif etkinin yaratılması adına elde edilen bulguların toplumun her kesimi ile buluşturulması gerekmektedir. Böylece müzelerin süreçteki rolleri ortaya çıkmaktadır. Bir müze türü olarak halkbilim müzeleri, bir toplumun günlük yaşamları, gelenekleri, örf-adetleri, inanış biçimleri gibi kimliği temsil eden birçok somut ve somut olmayan unsurun tespiti, toplanması, belgelenmesi, korunması, sergilenmesi ile bu konularda eğitim faaliyetlerini yürüten kar amacı gütmeyen kuruluşlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kırsal kültürel kimliğin yerinde korunması, yaygınlaştırılması ve sürdürülebilirliğinin sağlanması açısından halkbilim müzeleri önemlidir. Aynı zamanda kültürel miras olan kültürel kimliği anlama, planlama, yönetme, düzenleme ve farkındalık yaratma açılarından da önemlidir. Halkbilim müzelerinin dünya genelinde yaygın olduğu görülmektedir. Etnografya, etno-müze gibi kavramlarla da iç içe geçmiş olmasına karşın taşıdığı içeriğinin genişliği bakımından halkbilim müzesi adıyla daha fazla örneği bulunmaktadır. Özellikle Asya toplumları açısından kırsal kültürel kimliğin korunması açısından kullanıldığı görülmektedir (Japonya, Kore, Hindistan vb.).

Türkiye halkbilim müzeleri açısından değerlendirildiğinde yeterli yaygınlığa sahip olmadığı görülebilir. Sınırlı örneklerinin yanı sıra kuruluş aşamasında birçok girişiminde yarıda kaldığı görülmektedir. Kırsal yaşamın günümüzde de yaygın olduğu Türkiye, özellikle

yerleşik kültürlerin kırsaldan şehre doğru yayıldığı gerçeğinden hareketle halihazırda kırsal kültürel kimliğin muhafazası açısından halkbilim müzelerine ihtiyaç duyulduğu açıktır. Söz konusu müzelerin Türkiye'deki mevcut örneklerinde olduğu gibi yerel yönetimlerin turistik talebi doğurmaya yönelik gerçekleştirdikleri amatör girişimlerin ötesinde kimliği ve unsurlarını bütün katmanlarıyla, süreç içerisindeki gelişimiyle ortaya koyabilecek, farkındalık yaratarak yaygınlığını ve korunmasını sağlayacak planlı örnekleri ile birlikte oluşturulması gerekmektedir.

Research and Publication Ethics Statement: This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

Contribution rates of authors to the article: Both authors contributed equally to this article.

Yazarların makaleye katkı oranları: Bu makaleye her iki yazar da eşit oranda katkı sağlamıştır.

Ethics committee approval: The present study does not require any ethics committee approval.

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Financial support: The study received no financial support from any institution or project.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Conflict of Interest: The author declares no conflict of interest.

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Kaynakça

- Alcock, F. J. (1954). Folklore studies at the National Museum of Canada, *The Journal of American Folklore*, 67 (264), 99-101
- Alexander, E.P., Alexander and M., Decker, J. (2017). *Museums in motion: An Introduction to the History And Functions of Museums*, Third Edition, Rowman & Littlefield.
- Altugan, A. S. (2015). The relationship between cultural identity and learning. *Procedia-Social And Behavioral Sciences*, 186, 1159-1162.
- Anevlavi, V., Fragkou, A., Mavropoulou, E. And Antoniou, A. (2017). Integrating technological means in small museums: The case of the historical & folklore museum of Kalamata, Greece, *International Journal of Scientific Management and Tourism*, 3(4), 231-253
- Assmann, J. and Czaplicka, J. (1995). Collective memory and cultural identity, *New German Critique*, 65, 125-133.
- Axelsson, R., Angelstam, P., Degerman, E., Teitelbaum, S., Andersson, K., Elbakidze, M. and Drotz, M. K. (2013). Social and cultural sustainability: criteria, indicators, verifier variables for measurement

- and maps for visualization to support planning. *Ambio*, 42, 215-228. DOI 10.1007/s13280-012-0376-0
- Basat, E. M. (2013). Somut ve somut olmayan kültürel mirası birlikte koruyabilmek. *Milli Folklor*, 25(100), 60-71.
- Ben-Amos, D. (1971). Toward a definition of folklore in context, *The Journal of American Folklore*, 84(331), 3-15.
- Black, G. (2011). Museums, memory and history, *Cultural and Social History*, 8(3), 415-427, DOI: 10.2752/147800411X13026260433275.
- Chen, V. H. H. (2014). Cultural identity, *Key Concepts in Intercultural Dialogue*, 22, 1-2.
- Demir, Z. S. (2013). Halkbilimi müzeciliğinde deneysel yaklaşımlar: Yaşayan müze, *Electronic Turkish Studies*, 8(9), 1111-1125.
- Dewhurst, C. K. (2014). Folklife and museum practice: An intertwined history and emerging convergences American folklore society, *The Journal of American Folklore*, 127(505), 247-263.
- Diker, O. (2019). Somut olmayan kültürel miras ile ilişkisi bağlamında etnik turizm. *Itobiad: Journal of the Human & Social Science Researches*, 8(1). 672-684.
- Diker, O. ve Deniz, T. (2017). Kars kültürel ve gastronomik kimliğinde kaz, *Doğu Coğrafya Dergisi*, 22(38), 189-204.
- Erdem, Meltem (2012). *Kırsal yerleşim peyzaj kimlik özelliklerinin tespiti, korunması ve geliştirilmesi-ne yönelik değerlendirme matrisi önerisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Fisher, L., Evans, M., Forbes, K., Gayton, A., and Liu, Y. (2020). Participative multilingual identity construction in the languages classroom: A multi-theoretical conceptualisation. *International Journal of Multilingualism*, 17(4), 448-466.
- Gökçe, G. C. (2018). *Kültürel peyzaj-turizm ilişkisine yönelik kırsal kimlik koruma modeli: nallihan-beydili örneği*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bartın Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Bartın.
- Hall, S. (1989). Cultural identity and cinematic representation. *Framework: The Journal Of Cinema And Media*, 36, 68-81.
- Heller, A. (2001). Cultural memory, identity and civil society. *Internationale Politik Und Gesellschaft*, (2), 139-143.
- Kara, B. A. (2018). *Halkbilimi el kitabı. Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 11(23), 262-267.
- Loach, K. and Rowley J. (2022). Cultural Sustainability: A perspective from independent libraries in The United Kingdom and The United States, *Journal of Librarianship and Information Science*, 54 (1), 80-94.
- Mahmud, F. (2013). Folklore and the museum. *Saarc Culture*, 4, 3-18.
- Manatū Taonga (Ministry for Culture & Heritage) (2022). Policy for government management of cultural heritage places, *Ministry for Arts, Culture and Heritage New Zealand*.
- Marshall, H. W. (1977). Folklife and the Rise of American Folk Museums. *The Journal of American Folklore*, 90 (358), 391-413.
- Mısırlı, N., Kiper, T. ve Korkut, A. (2019). Kırsal kimlik değerlerinin tespiti ile kalkınma odaklı stratejilerin belirlenmesi: Edirne İli Keşan İlçesi Gökçetepe Köyü Örneği. *Artium*, 7(1), 70-81.
- Michalopoulos S. and Xue M. M. (2021). Folklore, *The Quarterly Journal of Economics*, 136 (4), 1993-2046.

Tayanç, M. and Yeniçirak, H. (2022). Museums as spaces carrying social memory. *Msgsü Sosyal Bilimler*, 2022, 1.25: 11-19.

Elektronik Kaynaklar

ICOM (2023). <https://icom.museum/en/resources/standards-guidelines/museum-definition/>

Kayın, Emel (2012) Bir ‘‘Kültürel Manzara-Kültürel Peyzaj’’ Ögesi Olarak Kırsal Yerleşimlerin Korunmasına Yönelik Kavramsal ve Yasal İrdelemeler, Mimarlık.367. <http://www.mimarlikdergisi.com/index.cfm?sayfa=mimarlik&dergisayi=381&recid=2998> adresinden ulaşılabilir.

Yıldırım, D. (1998). Sözlü Kültür ve Folklor Kavramları Üzerine Düşünceler, *Milli Folklor* <https://www.millifolklor.com/pdfviewer.aspx?sayi=3&sayfa=17> adresinden erişilebilir.



Bu eser Creative Commons Atf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2023; 29(4)-116. Sayı/Issue -Güz/Fall
DOI: 10.22559/folklor.2505

Araştırma makalesi/Research article

Renan Demirkan'ın *Üç Şekerli Demli Çay* Romanında Türk ve Alman Kültürü Yansımaları

Turkish and German Cultural Reflections in Renan Demirkan's
Black Tea with Three Lumps of Sugar

Zennube Şahin Yılmaz*

Öz

Sinema ve tiyatro oyuncusu ve aynı zamanda göçmen yazınında ikinci kuşak yazarlar arasında bulunan Renan Demirkan, kendisi de Türkiye'den Almanya'ya göç etmiş biri olarak oradaki problemleri bizzat yaşamış, deneyimlemiş ve bu gözlemlerini, deneyimlerini yapıtlarında kaleme almıştır. Yer yer gerçekten beslenen yapıtları kurmaca figürler, olaylar, mekânlar ile çeşitlendirilerek gerçek-kurmaca bir düzlemde ortaya çıkmıştır. Yazarın kendi hayatından esinlenerek ve anlatıya yer yer kurmacayı dahil ederek kaleme aldığı yapıtları, gerek gerçek olaylar ve kurmaca figürler gerekse gerçek figürler ve kurmaca olaylarla harmanlanarak Almanya'da yaşayan Türklerin hayatlarını örneklendirmiştir. Çalışmamızda ele aldığımız *Üç Şekerli Demli Çay* romanı da yazarın otobiyografisinden kesitler su-

Geliş tarihi (Received): 12-06-2023 Kabul tarihi (Accepted): 26-10-2023

* Doç.Dr. Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü. Erzurum-Türkiye/ Atatürk University, Faculty of Letters, Department of German Language and Literature. Erzurum-Turkey. zshahin@atauni.edu.tr. ORCID-ID; 0000-0001-9482-7567

nan bir yapıt olma özelliği taşımaktadır. Almanya'ya göç eden bir ailenin yaşadıklarını aktardığı bu romanda, ben-anlatıcı perspektifinden Almanya'daki Türkler'in yaşadığı sorunları temel almıştır. Almanya'da yaşayan Türklerin kültürel ikilemine ışık tutan roman, bu ikilemin kaynaklarına ve sonuçlarına yoğunlaşmıştır. Dışarıdan görünen ile iç dünya arasındaki uyumsuzluğun birey üzerindeki etkisine de dikkat çeken yazar, bu bağlamda figürlerini yoğun bir içsel kritik ile karşımıza çıkarmıştır. Yazar, ayrıca kültürel yozlaşmanın esiri olmuş göçmenlerin dünyasını oldukça başarılı bir biçimde yansıtmıştır. Genç bir Türk kadının hastanede doğumu beklediği kısa bir zaman diliminde Türkiye'de bir Anadolu köyünde geçirdiği çocukluk anılarına geri dönerek, ardından da Almanya'daki hayatına dönüş yaparak karmaşık bir çizgide gelişen romanda, sadece göçmenlerin sıkıntıları değil, arada kalmışlığın yarattığı ruhsal sıkıntılara da yer verilmiştir.

Anahtar sözcükler: *göç, göçmen yazını, kültür çatışması, ötekilik, yozlaşma*

Abstract

Renan Demirkan, a cinema and theater actress as well as a second-generation writer in the field of immigrant literature, migrated from Turkey to Germany and personally experienced the problems there, which she reflected in her works based on her observations and experiences. Her works, which are sometimes nourished by reality, emerge in a realm of reality and fiction, incorporating fictional characters, events, and locations. Drawing inspiration from her own life and incorporating elements of fiction into her narratives, the author exemplifies the lives of Turks living in Germany by blending real events and fictional characters, as well as real characters and fictional events. The novel we are discussing, "Black Tea with Three Lumps of Sugar" also has the characteristic of presenting glimpses from the author's autobiography. In this work, which portrays the experiences of a family who migrated to Germany, the author focuses on the problems faced by Turks in Germany from the perspective of a first-person narrator. The novel sheds light on the cultural dilemma of Turks living in Germany and delves into the sources and consequences of this dilemma. The author also highlights the impact of the discrepancy between the external appearance and the inner world on individuals, presenting her characters with intense internal criticism. Additionally, the author successfully reflects the world of immigrants who have fallen victim to cultural decay. In this complexly developed novel, which takes place in a short period of time when a young Turkish woman awaits childbirth in a hospital, she reflects on her childhood memories spent in a village in Anatolia, Turkey, and then returns to her life in Germany, depicting not only the struggles of immigrants but also the psychological distress caused by being caught in between.

Keywords; *migration, migrant literature, cultural conflict, otherness, corruption*

Extended summary

The Turkish-German cultural interaction, which began with Turkish migration to Germany in the 1950s, has seen significant growth in the following years. Especially after the 1950s, labor migration has turned into a mass movement, giving rise to a literary genre that explores the cultures, lifestyles, problems, and interactions of migrants with foreign people and cultures. In those years, Germans referred to the migrants from Turkey as “guest workers” (Gastarbeiter), implying that Turks had come to Germany solely for work and emphasizing their reasons for migrating to Germany. The literature that focused on the issues of this group became known as “guest worker literature” or “Gastarbeiterliteratur.” This concept and field gradually expanded, forming a broader term, “migrant literature.” Common themes in migrant literature include bilingualism, integration, social adaptation, identity search, cultural assimilation, loneliness, and alienation (Çavuş, 2020; 294). The reasons that drive people to migrate have increased in recent times, leading to the expansion of the field of migrant literature. Many Turkish or German writers who write in Turkish or German have addressed migration from various aspects in their narratives. Some of the authors who focus on the phenomenon of migration, its causes, and consequences in their literary works include Nedim Gürsel, Yüksek Pazarkaya, Emine Sevgi Özdamar, Zafer Şenocak, Renan Demirkan, Selim Özdoğan and Feridun Zaimoğlu (Tilbe, 2019; 13)

Renan Demirkan, a writer who emigrated from Turkey to Germany, has personally experienced and encountered the problems there, and she has captured these observations and experiences in her works. As a film and theater actress and a second-generation writer, Demirkan is an important figure in Turkish-German literature. She acknowledges being greatly influenced by German philosophers and believes that she can express herself better in the German language. She sees herself not only as a Turkish citizen but also as a citizen of the world.

Demirkan, who was greatly influenced by German philosophers and believed that she could express herself better in the German language, expresses that she sees herself not only as a Turkish citizen but also as a citizen of the world. Demirkan grew up in a family with parents who held different views. Her father easily adapted to Germany, while her mother, with a strong attachment to Turkish traditions and customs, struggled to fit into German society. Demirkan’s mother had a personality opposite to her father’s. She was deeply rooted in her traditions and had a strong affinity for Turkish culture. Even though she worked in Germany with the desire to return to Turkey after her daughters completed their education, her mother played a significant role in the writer’s life. In fact, the writer tried to express the difference between her parents by likening it to growing up between Kant and the Quran. While Demirkan’s mother wanted to raise her daughters according to Turkish customs, the girls were more influenced by the lifestyle of the Germans. Her mother represented the image of a migrant woman who wanted to spend the rest of her life in Turkey. Indeed, in her work “Üç Şekerli Demli Çay” (Three Sugared Strong Tea), which we have examined in our study, Demirkan conveys this aspect of her life to the first-person narrator and has infused autobiographical elements into her novel accordingly. In her works in general, the writer portrayed the difficulties she observed in her own family and consciously aimed to show

that these difficulties existed not only in her own family but also in other families who had migrated from Turkey to Germany. She experienced the challenges of living on one side while being connected to another side.

The Turkish-German cultural dilemma has always been among the popular topics in our country. This topic, which has maintained its popularity since the 1950s, has presented itself to readers in the context of changing social, economic, and political conditions within the framework of reality and fiction. Demirkan's novel has appeared before the reader in a manner perfectly aligned with its purpose and has truly unfolded in the realm of fiction, drawing inspiration from reality.

In the novel, the experiences of a Turkish family who immigrate to Germany are narrated by the pregnant daughter of the family, who is both the main character and the first-person narrator of the story. The novel exemplifies the inner struggles of the character, highlighting that the challenges that arise when an individual finds themselves caught between two significantly different cultures and, naturally, different environments not only remain on a societal level but also, and perhaps more importantly, leave deep emotional imprints in the individual's inner world.

The novel paints a portrait of the problems faced by the characters as they try to live in Germany without fully belonging to either Turkey or Germany while attempting to preserve their traditional values. The mother figure, who strives to maintain traditional values, the father figure who behaves more relaxed compared to the mother, and the two sisters who want to adapt to Germany and live like Germans, all find themselves in a dilemma as they try to navigate between the two cultures. The novel concretizes this dilemma when the first-person narrator's lifestyle changes after becoming pregnant by her boyfriend before marriage, an action not well-received in Turkish culture, leading to a transformation in their way of life and highlighting the dichotomy between Eastern and Western lifestyles. In the novel, the concepts of "otherness" and the feeling of being a foreigner are realistically emphasized from cultural, religious, social, and moral perspectives.

Giriş

1962 yılında henüz 7 yaşındayken annesi, babası ve kız kardeşi ile birlikte Türkiye'den Almanya'nın Hannover kentine göç eden Renan Demirkan, Almanya'da öğrenim görmüş ve Nürnberg, Dortmund, Köln ve Bonn'da Alman devlet tiyatrolarında oyuncu olarak görev yapmıştır. Sinema – tiyatro oyuncusu ve ikinci kuşak yazarlarından olan Demirkan, Türk-Alman yazınında önemli bir isimdir. 1982 yılında ilk filmi çeviren Demirkan, birçok tiyatro oyunu ve filmde başrol oyuncusu olmuştur. Alman Televizyonunda Reporter adlı dizide Gazeteci Azade rolüyle büyük bir üne ulaşmıştır. 1991 yılında Schwarzer Tee mit drei Stück Zucker (Türkçe Çev. Üç Şekerli Demli Çay), 1994 yılında Die Frau mit Bart (Türkçe Çev. Sakallı Kadın), Der Mond, der Kühlschrank und ich. Heimkinder erzählen (2001), Es wird Diamanten regnen vom Himmel (2001), Über Liebe, Götter und Rasenmähn (2003), Septembertee oder das geliehene Leben (2008) adlı eserleri yayınlanmıştır (Asutay, Çarıkcı, 2015: 20-22).

Alman filozoflardan oldukça etkilendiğini ve kendisini Alman dilinde daha iyi ifade edebildiğini düşünen Demirkan, kendisini sadece Türk vatandaşı olarak değil bir Dünya vatandaşı olarak gördüğünü dile getirir (Sağlam, 2006: 59). Türklüğün bir parçası olduğunu savunan Demirkan, 2002 yılında dört yıl süren bir mücadelenin sonucunda Almanya’da çifte vatandaşlık hakkını kazanır (Yalçın, 2011: 14).

Demirkan, iki farklı ebeveynle yetişen bir genç kız olarak bu farklılığı hem kendi hayatında deneyimlemiş hem de kaleme aldığı “Üç Şekerli Demli Çay” romanındaki Ben-Anlatıcıya yaşatmıştır. Demirkan’ın ailesi sadece Türklüğe ve Türk Kültürüne bağlı olan anne ve diğer milliyetlere açık olan bir baba figürü ile dikkat çeker. Babası sadece çalışıp para kazanmak için değil, aynı zamanda kızlarının iyi eğitim almasını isteyen bir kişi olduğu ve Alman filozoflarına ilgi duyduğu için Almanya’ya göç etmeyi tercih etmiştir. Bu yüzden Almanya’ya uyum sağlamada hiç zorlanmamıştır. Annesi ise babasının tam tersi bir kişiliğe sahiptir. Geleneklerine ve büyüklerine oldukça bağlı olan anne, Türk kültürüne düşkündür. Kızları eğitimlerini tamamladıktan sonra Türkiye’ye geri dönme aşkıyla Almanya’da çalışan anne, yazarın hayatında büyük bir role sahip olmuştur. Hatta yazar, annesi ve babasının arasındaki farkı Kant ve Kuran arasında büyüdüğünü belirterek dile getirmeye çalışmıştır. Almanya’ya göç ettiklerinde kendisi ve kız kardeşi komşuları ve okul arkadaşları tarafından dışlanmışlardır. Bu dışlanmadan kurtulmak için Almanlar gibi olmaya çalışmışlardır. Anneleri, onları Türk adetlerine göre büyötmeyi istese de kızlar, Almanların yaşam biçiminden daha çok etkilenmişlerdir (Yalçın, 2011: 9-14). Nuran Özyer, “Üç Şekerli Demli Çay” adlı romanı Almanya’da doğup büyümüş, çocuk ya da genç yaşta Almanya’ya gitmiş olan ikinci kuşağın önemli sorunlarından olan kimlik sorunu açısından değerlendirmiştir (Özyer, 1994: 159). Demirkan, Almanya’da yetişmiş birinci kuşağın hayatlarının geri kalanını Türkiye’de geçirmek istediklerini ileri sürer. Annesi de hayatının geri kalanını Türkiye’de geçirmek isteyen göçmen bir kadını temsil etmektedir. Nitekim annesinin bu durumunu, romanda hikâyenin içine araya serpiştirdiği kendi hayatından kesitlerle somutlaştırır ve yazar, aslında kendi hayatına bir geri dönüş yapar (Fachinger, 2001: 62-63).

Demirkan, genel olarak yapıtlarında kendi ailesinde gördüğü sıkıntıları yansıtmış ve bu sıkıntıların sadece kendi ailesinde değil Türkiye’den Almanya’ya göç eden diğer ailelerde de var olduğunu bilinçli bir şekilde göstermek istemiştir. Bir tarafa bağlı kalarak başka bir tarafta yaşamının zorluklarını deneyimlemiştir.

I. Türk-Alman göçmen yazını

Türklerin 1950’li yıllardan itibaren Almanya’ya göçle başlayan Türk-Alman etkileşimi, ilerleyen yıllarda büyük bir artış göstermiştir. Özellikle 1950’lerden sonra başlayan iş göçü, kitlesel bir hareket haline gelmiş ve göçmenlerin kültürlerini, yaşam biçimlerini, sorunlarını, yabancı insanlarla ve kültürle etkileşimini ele alan bir yazın türü ortaya çıkmıştır. Almanlar, Türkiye’den gelen göçmenlere o yıllarda misafir işçi (Gastarbeiter) şeklinde bir tanımlama yapmışlardır. Bu kavram ile Türklerin sadece çalışmak için geldiğine bir göndermede bulunarak, Türkler’in Almanya’ya gelme nedenlerine vurgu yapmışlardır. Bu kesimin sorunlarına eğilen yazına da misafir işçi yazını ya da konuk işçi yazını (Gastarbeiterliteratur) denilmiş,

kavram ve alan, giderek genişlemiş ve göçmen yazını şeklinde daha hacimli bir üst kavram ortaya çıkmıştır. Göçmen yazınında genel olarak iki dillilik, bütünleşme, toplumsal uyum, kimlik arayışı, kültür bozulması, yalnızlık, yabancılaşma gibi konular öne çıkmaktadır (Çavuş, 2020: 294). Hatta bu tanımlamalara zamanla şunlar da eşlik etmiştir; “Konuk (Misafir) İşçi Edebiyatı (Gastarbeiterliteratur), Azınlık Edebiyatı (Minderheitsliteratur), Gurbetçi Edebiyatı (Ausländer Literatur), Yabancı Edebiyatı (Literatur der Fremde), Göç-men Edebiyatı (Migrantenliteratur), Kültürlerarası Edebiyat (Interkulturelle Literatur), Kültür- aşırı Edebiyat (Transkulturelle Literatur)” (Zengin, 2010: 332-333).

Göçün toplumsal, siyasal, kültürel ve ekonomik bir arka planı söz konusudur. İnsanları göçe iten nedenler son dönemlerde arttığı için göçmen yazını alanı da giderek genişlemiştir. Anlatılarda çeşitli yönleriyle göçü ele alan çok sayıda Türkçe ya da Al-manca yazan yazar yetişmiştir. Nedim Gürsel, Yüksel Pazarkaya, Emine Sevgi Özdamar, Zafer Şenocak, Renan Demirkan, Selim Özdoğan, Feridun Zaimoğlu, yazınsal üretimlerinde göç olgusuna ve göçün nedenlerine ve sonuçlarına odaklanan konuları ele alan isimlerden bazılarıdır (Tilbe, 2019: 13).

Almanya’daki Türkler’in sorunlarına değinen Gürsel Aytaç, kültür sorununu öne çıkarır; “Özellikle Almanya’daki ikinci kuşak denilen Türklerin iki kültür dünyasıyla sürekli alışveriş içinde olması söz konusu. Türk kültürü ana-babalarının, ailenin sürdürdüğü hayat üslubunda egemenken, “dışarıda” Alman kültürüyle yüz yüze olan gençler bunlar. Yazdıklarında bu azınlık, kimlik vb. problemler ön sıradaysa da salt evrensel, salt insana ilişkin konuların dile geldiği de oluyor. “ (Aytaç, 1991: 159)

Amin Maalouf ise göçmenlere dair şu şekilde bir tespitte bulunur; “(...) göçmen gerçekten iki kişidir, kendini de öyle görür. İki farklı topluma aittir ve her iki toplumda aynı statüye sahip değildir. Örneğin, sürüldüğü kentte alt düzeyde çalışmaya boyun eğen diplomalı biri, anayurdunda saygın bir kişi olabilir” (Maalouf, 2009: 179).

Çalışmamızda ele aldığımız göç ve kültür sorunuyla karşımıza çıkan Renan Demirkan’ın “Üç Şekerli Demli Çay” adlı romanı, Türk ve Alman Kültürü ikilemi bağlamında sadece konu olarak değil yazarın anlatım biçimiyle de dikkat çeken önemli bir yapıt niteliği taşımaktadır.

II. Romanda Türk-Alman kültürü yansımaları

Köln’de bir çocuk kliniğinin doğum odasına başlayan roman, daha ilk satırlarda hastaya uygulanan muamelenin oldukça negatif bir tabloda gerçekleştiğinin sinyallerini verir; “Uyan! Uyanın hadi! (...) Uyanın! Hadi uyanın artık!” (Demirkan, 1991: 7) Bu iteleminin ardından kadın “Kolların kopsun emi! (...) Parmakları kopasıcıl!” (Demirkan, 1992: 7) diye içinden geçirir. Kadının doğumhanede bulunduğu kesitler aktarılırken saatler dakikası dakikasına verilir. Herhangi bir Temmuz sabahı saat 08.05’te başlayan roman, doğumhane anlarını kaydederek hem doğumhaneyi hem de kadının hayatını aktarır. Kadının yaşadıkları doğumhane saatlerinin arasına serpiştirilerek verilir. Bu yüzden romanda tek düze bir anlatı biçimi değil zaman çizelgesi olarak geri-ye dönüşlü bir anlatım söz konusudur. Zamanın sürekli değişmesi doğal olarak mekânın da değişmesine yol açar. Doğumhane mekânından başlayan roman, kadının ve ailesinin hayatı ile birlikte çeşitli mekânlara uzanır.

Kadın, doğumhaneye giderken kırk haftanın sonundaki bu duruma yoğunlaşmak ister, ama birden kendisi için en büyük değişikliğin on hafta önce olduğu gelir aklına; “Ama kendisi için en önemli değişiklik on hafta önce başlamıştı: Her şeyden önce - kendisi için sorumluluk taşımaya hazırdı nihayet. Fazlalık veya vazgeçilebilinir olmamak, güçlü, aynı zamanda aydınlık ve ferah bir duyguydu bu.” (Demirkan, 1991: 10) Annesi ve babası onun kararını onaylamasa dahi kadın kendisiyle gurur duyar. Kırk hafta boyunca içinde taşıdığı, koruduğu ve baktığı varlığın hayatını düşünerek övünç duyar.

Romanda ilk kez Türkiye ifadesi şu kesitte geçmektedir; “Türkiye’de hamile kadınlara güzel insanlara bakmaları öğütlenir. Böylece o da tüm moda dergilerini almış ve günlerce harika resimlenmiş mankenlerin, o güzelliklerin bulunduğu sayfaları yutarcasına çevirip durmuştu.” (Demirkan, 1991: 11) Türkiye’de hamilelere söylenen cümleden yola çıkarak kendisinin de genç kızlığında diğer kızlar gibi olmak istemesine gönderme yapılır. Diğer kızlar gibi olmak, onlar gibi hoplayıp zıplamak, oynamak, kıkırdamak isteyen kadın, hiçbir gruba dahil edilmemiştir. Ailesinin sürekli göç etmek zorunda kalması, arkadaşlarıyla hep tekdüze bir ilişkisinin olmasına neden olmuştur. Onlarla paylaşımının az olması ve özellikle de kendisine güvenilmediğini düşünmesi onu oldukça incitir.

Doğumhanedeki düşüncelerinden ailesinin göç etmesine giden geriye dönük bir anlatım biçimi ile karşı karşıya kalırız romanda. Kalın giysilerle, evraklarla, fotoğraflarla ve birkaç baharatla dolu yedi adet bavul ile ülkelerinden göç edip Almanya’ya gelmişlerdir. Babasının bir devlet işletmesinde mühendis olması bile onların rahat bir yaşam sürmelerini sağlamamıştır. Bu yüzden daha çocuk yaşta babasından ayrı kalmak zorunda kalmıştır. Anlatıcı veda anını betimlerken anne ve babanın vedalaşma biçimine de dikkat çekmiştir; “Kaçamak öpüvermişti mendilini sessizce çekiştiren, gözleri şişmiş karısını. Afallamış çocuklar sımsıkı paçalarına sarılmışlar, o gizli kucaklayışı anlamıyorlardı.” (Demirkan, 1991: 10) Kaçamak öpücükle vedalaşma, aslında Türk kültüründe eşlerin vedalaşırken birbirlerine çok yakınlardan sarılmalarına bir gön-dermedir. Romanın yazıldığı dönem ile günümüz arasında büyük bir zaman farkı olmasına rağmen Türkiye’de Doğu kültüründe şu an hala Batı’ya göre bu vedalaşma şekli geçerlidir. Eşler, başkalarının yanında –ki çoğunlukla aile büyükleri- vedalaşırken birbirlerine yakın bir biçimde sarılmamaktadırlar. Romanda da söz konusu bu kültüre bir göndermede bulunulmuştur.

Anlatıcı, anne ve babası çalışırken kız kardeşine bakar ve birlikte düzenli ve uslu bir şekilde ödevlerini yaparlar. Almanya’daki tekdüze yaşamları ve onlara olan bakış açısı anlatıcının şu cümlelerinde somutlaşır;

“Burada iş vardı, nitekim çocukların okulu bitince, ülkelerine dönmek niyetiyle çalışıyorlardı. Basit şartlarda, eğlenceye düşmeden, sessiz ve saygılı yaşıyorlardı. Kendi dört duvarları arasındaki bu yaşam, izleyenleri şaşırtmış olmalı. Çünkü tüm bunlara karşın Almanlar için “Sarımsakobur” ve “Cimri Türkler” diler. Diğer kızların sınırlarına ortak edilmemişti. Anne ve babası “Yabancı” ydılar, dolayısıyla kendisi ve kız kardeşi de.” (Demirkan, 1991: 15)

Ailenin Almanya’daki durumu ve onlara olan genel bakış açısı anlatıcının yukarıdaki cümleleri ile örneklendirilmiştir. Burada aktarılan aile, kendi halinde bir yaşam sürmesine

rağmen yabancılar tarafından hor görülmüş ve Türkler, genel olarak incitici birtakım ifadeler ile karşı karşıya kalmışlardır.

Romanda geriye dönerek aktarılan göçün başladığı zaman dilimi, birden yerini doğumhanedeki zamana bırakır. Kadın, birden doktorun “Olumlu düşünmeye çalışın!” (Demirkan, 1991: 16) cümlesini hatırlar. Ardından yeniden eski hatırlara dalar ve Ankara’dan Orta Anadolu’ya, Göreme’ye yaptıkları bir yolculuğu anlatmaya başlar. Sarının tüm tonlarını içeren arazi karşısında “Belki burası bir yasak ülke, ben de devlerin tabağında yem olarak oturuyorum bile.” (Demirkan, 1991: 18) şeklinde düşünerek yoluna devam eder. Tekrar doğumhane kesitine dönen anlatıcı, saat 08.16’da kadının hala beklediğini ve her zamankinden daha sessiz bir ortamın olduğundan bahseder. Bu kısa bilgiden sonra yeniden kadının hayatı aktarılır ve bu kez de kadının hamileliği ve kayınpederinin ve kayınvalidesinin ona karşı olan tutumları verilir. Bebeği için küçük yaratık benzetmesi yapan kadın, hamile olduğu dönemde güzel olduğunu ve aldığı kilolara rağmen kendisinden memnun olduğunu hatırlar. Kayınpederinin onun çocuk yapabileceğine inanmadığını ve onun için “Bu kız makarna çubuğunun içinde bile üstünü değiştirebilir!” (Demirkan, 1991: 20) şeklinde dalga geçtiğini söylerken kayınpederi için “Yaşlı Viyanalı” ifadesini kullanır. Kayınpederinin ve kayınvalidesinin yaşadıkları evden hoşlanmayan kadın, onların hayata bakışlarını ve artık ölümü beklediklerini düşünür. O sırada kadının dışarı çıktığını belirtirken ilginç bir biçimde isim vermeden çocuğunun babasıyla ilgili şu şekilde bir tanımlamada bulunur; “Evden caddeye çekip çıkarıvermişti çocuğunun babası onu.” (Demirkan, 1991: 20)

Doğumhanede doktorunun “Derin nefes aliverin, böyle devam edin, sakın olun.” (Demirkan, 1991: 22) cümlesi kulaklarında çınlar ve her şeyin komplikasyonsuz gitmesine şaşırır. Komplikasyonsuz hayatında hiçbir şeyin olmaması gelir aklına. “Ne-den bu kez farklı olsun. Sen yamuksun işte ve yamuk düz değildir.” (Demirkan, 1991: 22) Kendisi için yamuk tanımlaması yapan kadın, aslında bu cümlesiyle kendisine duyduğu öfkeyi açığa çıkarmış olur. Onu sakinleştirmeye çalışan Türk arkadaşı Almanya’da büyümüş ve çeşitli hastalıklar geçirmiş ve şimdi de beyin tümörü ile boğuşmak zorunda kalan bir hukuk öğrencisidir. Romanda yer alan figürlerin hemen hemen hepsinin negatif bir özellikte donatılması yazarın romanda kurguladığı atmosfere bir göndermedir. Yazar, olumlu bir atmosfer yerine olumsuz bir roman dünyası kurgulamış ve bunu da sadece konu seçimiyle değil donattığı figürler üzerinden de okura hissettirme konusunda oldukça başarılı olmuştur. Arkadaşının “Tombul yüzündeki büyük kırmızı gözlüğüyle bu ufak şişman Türk kıızı, (...)” (Demirkan, 1991: 24) şeklinde tombul yüzlü, şişman ufak bir Türk kıızı olarak tanıtılması, romanda uzun boylu, zayıf, sarışın olarak tanıtılan Alman kızları ile bir kıyasa işaret etmektedir. Hatta bu Türk kıızı Etopyalı bir kıızı ile özgürlük ve vatan hakkında bir tartışma içine girer ve Türk kıızının vatan konusunda yaptığı benzetme oldukça ilginçtir; “Vatan meyveli bir dondurmaya benzer, yaladığın sürece seni ferahlatır, belki tadını da kestirebilirsin, ama sonra su istersin bu tatlı balçıktan dolayı!” (Demirkan, 1991: 26) Vatanı meyveli bir dondurmaya benzeten Türk kıızı, vatandan kurtulma isteğini de dondurmanın üzerine içilen su içme isteği ile özdeşleştirir ve bıraktığı iz için balçık benzetmesi yapar.

Çocukken ailedeki görevleri babasının yemeğini tarlaya taşımak, kuyudan su çekmek, iliyle çamaşırları yıkamak, inekleri sağmak ve ahırını temizlemektir. Köydeki çocuklar da

kendisiyle aynı görevlere sahiptir. Çocuklar çizilmiş kadere inanır ve babaları da bu durumu onaylar; “(...) sofı baba da bunu Kuran’dan ayetlerle onaylıyordu: Her şey alın yazısıdır. Kızın da, gerçi daha sonra ama, öbür dünyada daha mutlu bir yaşama kavuşmak için görevlerle dolu bu yolu gitmek gerektiğinden kuşkusı yoktu.” (Demirkan, 1991: 28) Babasının sofı olarak tanımlanması, aslında zihniyetine bir göndermedir. Amcalarından birisi onu okula yazdırır ve evdeki görevlerini ihmal et-memesi şartıyla beş yıl boyunca okuluna devam eder. “Üstelik sevinçle aynı anda hem derslerini çalışabilmeyi başarmış, hem de evdeki işlerini yapabilişti. Kuyudan su çekmek, eliyle çamaşırları yıkamak, mısır öğütme, ekme pişirmek, yağ yapmak, hayvanları yemlemek.” (Demirkan, 1991: 28) Okula gidebilmesi onun için büyük bir mutluluk kaynağıdır. Derslerini başarıyla yürütmesine rağmen kendisini ilk kez Almanya’da yetersiz hisseder. İş arkadaşları 8,50 mark kazanırken o, aynı işi yapmasına hatta zor işlerin hep onun elinden geçmesine rağmen 5,05 mark kazanır. Ancak on iki yıl sonra diğer iş arkadaşlarıyla aynı ücreti alabilir.

Annelerinin Türkiye’ye yaptığı yıllık seyahatlerden sonra çok fazla durgunlaştığını hisseden kızlar, onun sürekli “Burada biz yabancıyız.” (Demirkan, 1991: 29) cümlesinden sıkılırlar. Orada yabancı olma duygusu ve yabancı kelimesi, romanda sık sık vurgulanmaktadır. Anne, kızlarına sürekli “uslu” olmaları gerektiğini söyler. Uslu kelimesi de romanda geçtiği kesitler hep tırnak içerisinde verilmekte ve tekrarlanan bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. “Zamanla anlayacaksınız. Bir insan hiçbir zaman kökünü terk etmemeli. Burada hep yabancı olarak kalacağız.” (Demirkan, 1991: 28) Almanya’ya göç etmeleri ve Almanya’da yaşamak zorunda kalmaları anne için oldukça zor bir durumdur. Bu zorluğu kızlarına da anlatmaya çalışan anne, yabancı kelimesindeki hüznü ve zorluğu onlara da hissettirmiştir. Bu durum anlatıcının cümlelerine şu şekilde yansımıştır; “Bu yalnızca kendini burada yabancı hissettiğinden değil, yerliler tarafından yabancı olarak gerçekte onay görmemesinden ve kendi ülkesinde de giderek yabancılaşmasındandı.” (Demirkan, 1991: 30) Mekke’ye gitmiş bir hacının sofı kızı olarak tanımlanan anne figürü, Almanya’da dindar çevresinin olmamasından dolayı kendi kendisine dua eden, oruç tutan, Ramazan ve kurban bayramlarını Arap takvimiyle yaşayan bir kadın olarak betimlenir.

“Yenerek asla bitmeyen bir düzine bayram yemeğini tek başına hazırladı. Tüm gücüyle bugüne karşı direniyor, yeşil atlasa sarmalanmış Kuran’ın Arapça surelerine sığınıyordu. –Biz namusumuzu koruduk. Geri döndüğümüzde kimse bizi parmağıyla gösteremessin.–“ (Demirkan, 1991: 30)

Oradaki yaşam tarzını “günahkâr” gören anne, geri döndüklerinde sıfırdan bir hayat istemektedir. Kızlarını o dönemde sapasağlam kurtarma derdinde olan anne, dönemin Almanya’sını eleştirir; “Bu kılıkta ortalıkta dolaşanlar normal insan değildir!” (Demirkan, 1991; 30) Kızlarını bu insanlardan korumaya çalışan anne, zor bir işin içinde olduğunun da farkındadır. Ailede sadece o, dini değerlerini bu denli korumaya çalışmaktadır.

Hamile kadın karnındaki bebeğiyle konuşur ve ona dinler hakkında şu cümleleri dile getirir; “İkimiz için de bir sürü tanrı seçtim.-dedi karnını sıvazlayarak. -Yalnızca birisinin insanları akıllandırabileceğini sanmıyorum. Bir gün hepsinin beraberce oturup barış çubuğu içeceğinden eminim. Sonra hepsi teker teker, tek gerçek olma isteklerinden vazgeçip bizim için her dinin en iyi yönlerini seçecekler. Tabii ki bu seçimde epey tütün tüketip devamlı

çubuk tüttürecekler. Ama göreceksin, anlayacaklar ve sonuçta çok güzel onurlu bir tanrılar birliği oluşacak, öncesine oranla daha az yükümlülük, daha çok haklar getiren yeni bir din. Ve biz de Hristiyan çalışma hevesiyle uyanıp, sevgi dolu Müslüman sakinliği, akıllı Yahudi bilgeliğiyle yaşayıp, akşamları da tekrar doğmak ümidiyle Buda'nın dizlerinde uykuya dalacağız. Bu güzel düşlere ne dersin. Meleğim.” (Demirkan, 1991: 31)

Tek bir dinden memnun olmayan kadın, bebeği için birkaç dinin bir arada olmasını ister. İnsanların daha az yükümlülüğünün olacağı ama daha çok hak elde edeceği dinler birliğini ister. Hristiyanların çalışma hevesine, Müslümanların sevgi dolu sakinliğe ve Yahudilerin de bilgeliğe sahip olduğundan bahsederek bu özelliklerin tek bir dinde olmasını ister.

Doğumhanede saat 8,46 olmasına rağmen çocuğun babası hala gelmemiştir. Anlatıcı, doğumhanedeki saati aktarırken kadının baba evinde her yerde bir saat olmasına ve ardından da baba figürüne geçer. Kadının babası inşaat mühendisi olarak çalışır, eşinin aksine değişik bir kültüre daha kolay adapte olabilir. Çünkü onun vatana dair görüşü şu şekildedir; “Vatan, daha aranıp bulunması gereken bir yer de olabilir.” (Demirkan, 1991: 35) Babası için hayatta sürprizlere yer yoktur. Ona göre, kızları üniversiteyi bitirip, ülkelerinin sosyal ve politik kalınması için çalışmalılardır.

Her iki kültür arasındaki fark anneleri tarafından onlara sürekli söylenir. Kızlar da sürekli kendilerini Alman kızlar ya da diğer yabancı gençler ile kıyaslar;

Anne sadece –artık kadınsınız- diyordu. Tehdit edici bir şey vardı bu sözde. Komşu çocuklarıyla hoplayıp zıplayamıyorlar, banyo yaparken kapıyı kapatmaları gerekiyor, kısa etekler uzatılıyor ve şimdiye kadar alıştıkları gibi, artık çekinmeden babalarının kolları arasına atılmıyorlardı. Gittikçe daha kapalı ve daha utangaç oluyorlardı. Onlar ancak en yakın çevrede bisikletle turlayabilirken, okul arkadaşları flört ederek, da-ha da kısa eteklerle, utanmadan gençlerle okul bahçelerinde ve caddeler-de koşuşturuyorlardı. Bu bisiklet turlarında pek konuşmuyorlardı. Kendilerindeki bu garip olayları hiç anlamıyorlardı ki. (Demirkan, 1991: 36)

Kızlar, diğer aileleri kendi aileleriyle kıyaslarlar ve yeni aile hayalleri kurarlar. Gittikçe utangaç bir yapıya bürünen kızlar, annelerinin uslu olun baskısıyla içlerinde kıpırdayan heyecanlara ve başka çevrelere gitmeyi daha çok arzu ederler. Onlar için kendi evlerindeki yaşam biçimi, tekdüze ve sıkıcıdır. Yabancı baskısını sürekli hissetti-ren annelerinden dolayı da kimseyle yakınlık kuramayan kızlar, anne ve babalarının kendilerine yardımcı olamamalarından yakınırırlar ve onların bilgisizliğinden utanırlar. Almanya'daki hayatlarını oldukça rutin bulurlar; “Geçmiş hakkında konuşulmazdı, buradaki yaşamın günü birinde biteceğiymiş yalnızca bilinen. Bir sonraki gün de bilini-yordu. Okul, pencere, uyku. Daha sonrası karanlık. Buna karşın şimdi büyük şehirde kendilerini bir yıl boyunca yaşadıkları taşra köyünden daha mutlu hissediyorlardı.” (Demirkan, 1991: 38) Kızlar, bu rutinliğe rağmen Almanya'daki hayatlarını ebeveynlerinin aksine daha çok severler. Orada okula gitmeye başlarlar. Kızlardan biri ailesinin denetiminden kurtulmak ister. “(...) kızlar evi ancak evlenerek terk ederler,” (Demirkan, 1991: 39) düşüncesinin aksine her ne kadar gurbette ailesini satmış anlamına bir evlat olarak görünse de başka bir yön çizer kendisine. Ailesi de bu karara tamamen sessiz kalır. Anlatıcı, bu durumu şu şekilde yorumlar; “Ufacık mayıs böceklerinin kabuklarına çekildikleri, hiçbir şeyin devinmediği bir

deprem öncesinin sessizliğiydi bu. Anne ve baba öylece, duruyorlardı orada: Gafil avlanmış, şaşkın, ümitsiz.” (Demirkan, 1991: 42) Kızları ilk kez aşık olmuş ve evden ayrılma fikri aşkın ona verdiği güçle hiç de zor olmaz. Küçük bir tavan arası odaya taşınır. Ailesiyle özel günler de dahil olmak üzere görüşmesi yasaktır. Aile de kızlarının evden ayrılmasını akrabalarından ve tanıdıklardan gizli tutmaya çalışır. Kızkardeşi ile de gizli bir şekilde buluşur. Bu buluşmaların birinde annesinin hasta olduğunu öğrenir ve annesinin istediği şekilde giyinerek an-nesini ziyarete gider, ancak annesi kızını görür görmez örtüyle yüzünü kapatır. Büyük bir hayal kırıklığı içinde hastaneden ayrılan kız, “Suçluyum! Ben suçluyum! Suçlu-yum!” (Demirkan, 1991: 43) Onu ilk kez aşık olduğu ve ailesinden ayrılmasına neden olan erkek arkadaşı teselli etmeye çalışır. Ailesinin her zaman bir Türk istemesine karşın, kızları ailenin bu isteğini hiç önemsememiştir. Erkek arkadaşı ile doğduğu köye bir gezi yaparlar. Ancak yolda lastikleri patlayan çifte bir Türk genci yardım eder ve onları kalacakları bir yere getirir. Uzanır uzanmaz uykuya dalarlar, ancak yardım eden genç, kıza tacizde bulunur ve kızın uyanmasıyla birlikte genç, “Bir Alman’la yapabiliyorsan, benimle de yaparsın. Hadi gel nazlanma. Sen bir Türk değilsin artık.” şeklinde söyleyerek kıza saldırmaya devam eder. Apar topar oradan ayrılırlar ve kız, erkek arkadaşının bu kadar sakin kalmasına şaşırır. “Bir şey yapamazdım ki. (...) Peki ne yapmalıydım?” (Demirkan, 1991: 52) diyen erkek arkadaşından bu olay üzerine Almanya’ya döndüklerinde ayrılır.

Bitirme sınavlarını kazanmasıyla birlikte ailesinin yanına gidip gelmeye başlar ve bazı günlerde orada kalır. Küçük kız kardeşi ile sohbet eder. Annesi ve babası kızlarının kendilerine ihanet ettiğini düşünür. Ancak onların bu düşüncesine kızlarının tepkisi oldukça serttir;

Neye ihanet etmişim? Aslımıza mı? Öyleyse onlar da ihanet ettiler orayı terk ettiklerinde. Biliyorsun ki Türkiye’de on üç yaşına geldiğimizde, bizim de aileyle birlikte para kazanmamız gerekirdi. Ne olursa olsun vatana karşı bir sorumluluğumuz var. Türkiye’deki Güçler sorumluluk bilinciyle davransalardı, insanlara iş olasılığı yaratır, onları adam başı 640 Mark’a satmazlardı. Şilili darbecilerin sorumluluk bilinci olsaydı binlerce insanı stadlara doldurup öldürmezlerdi, Amerikalılar’ın Vietnam, Hiroşima, Nagazaki... (...) Vatanın ne olduğunu bilmiyorum. Belki düşmemek için bir tutanak. (Demirkan, 1991: 53)

Ailesini terk etmesiyle ailesinin Türkiye’yi terk etmesini kıyaslayan kız, Türklerin 640 Mark için ülkelerinden Almanya’ya göç etmek zorunda kalmalarına sitem eder. Güçler ke-likesinin özellikle romanda italik yazılması, aslında Türkiye’nin başında bulunanlara bir göndermedir ve onların eylemlerinin sonucunda Türkler’in göç etmek zorunda kalmasına işaret edilir.

Hamile kadın, Suriye sınırında Türkiye’nin Güneydoğusundan olan bir arkadaşı ile sohbet ettiği dönemi anlatırken, arkadaşının yaşadığı talihsiz olaylara da vurgu yapar. 1969 yılında Almanya’ya göç eden arkadaşı, tren garındaki halini şu şekilde anlatır;

1969 yazının ortasında silme dolu küçük bir bavulla elim amcamın elinde, Köln’de trenden indim. O gün de bugün gibi sıcaktı. Terlediğim için kendimden utanyor, utandıkça daha da terliyordum. İnsanlar son derece büyük ve temiz görünüşlüydüler. Tanımadığım bir takım hemşhçriler bizi trenden alarak garın o kalabalığı arasından dışarıya çıkardılar. Dom’u gördüğümde başım döndü, bavulun üzerine çöktüverdim. Amcam kolumdan kavrayıp bağırıldı: “Hiç mi utanma duygusu yok sende.” Bir eşek gibi çekip götürdü beni ardı sıra. (Demirkan, 1991: 55)

Amcasıyla istediği gibi bir hayatın mümkün olmayacağını tren garındaki o cümlesinden anlar. Amcası ona tecavüz eder ve hamile kalır. Ondan kurtulmak için kendisini tuvalete kilitler ancak amcası kapıyı zorla açıp bütün anahtarları saklar. Hollanda’da kürtaj yapıldığını öğrenir öğrenmez de evden kaçır. Anlatıcının arkadaşının anlattığı bu kesitte amcasının yeğenine tecavüz etmesi, kızın hayatının nasıl zorlu geçtiğine bir işarettir. Anlatıcının hayatı zaten kötü bir şekilde giderken arkadaşının da aynı kaderi paylaşması ilginç ama bir o kadar da yazar tarafından bilinçli seçilmiş bir durum olarak değerlendirilebilir.

Noel zamanı geldiğinde evde iki kız kardeş heyecanla annelerine ve babalarına hediye verdikleri için anneleri tarafından oldukça sert bir biçimde uyarılır;

-Ne yapıyorsunuz? Mutlu bayramlar da ne demek oluyor? Kimin bay-ramı?- Diye çıkıvermişti kızın annesinin ağzından. Çocukların Hristiyan-din derslerine katılmasına karşı olmamasına rağmen, bu kadarını da istemiyordu. Çam ağacına evet, ama bayramı kutlamaya hayır. Kendilerinin başka bayramları vardı! -Kim armağan eder? Hristiyanlar yapar onu. Biz Müslümanız!- Diye açıklamaya çalışıyordu anne. (Demirkan, 1991: 83)

Annelerinin bu tepkisi üzerine iki kız kardeş ağlamaya başlarlar. Almanya’ya geleli iki yıl olmasına rağmen onlar için biz ve onlar sınırı kalkmıştır. İsa’nın doğum günü olduğunu söyleyen kızlar, babaları tarafından teselli edilir. Noel bayramında da aile için Hristiyan -Müslüman ayrımı yeniden gündeme gelir.

Hamile kadın saatler geçmesine rağmen anestezi uzmanı gelmediği için hala beklemektedir. Bu bekleyişinin nedeni olarak inançsız birinden çocuk yapması olduğunu düşünür. Müslümanların kutsal Cuma gününde dini programları izleyen annesinin yaşamda kimsenin alın yazısından kaçamayacağına dair cümlesi gelir aklına. Sonra kendi kendisine “Çocuğunda bir suçu olamaz ki!” (Demirkan, 1991: 86) şeklinde söyler ve büyükannesi ve büyükbabasının bir insanın günah işlediğinde neler olabileceğine dair söyledikleri cümleleri hatırlar;

Öyle sıcak taşların üzerinde kavrulursun ki, tenin yapışıp kalıverir taşlara. Kılıçların üzerinde yürürsün, bir saç kadar ince ve bir kasap bıçağın-dan daha keskin. Paramparça ederler seni. En zehirli yılanlar kollarını, bacaklarını, kafanı ve vücudunu havasız kalıp boğulana kadar burarak sıkırlar, hiç ölmezsin ama, her zaman ve sonsuza kadar çile çekersin. (Demirkan, 1991: 86)

Hala doğum yapamamasını, anestezi uzmanının gelmemesini inançsız birisinden çocuk yapmasına bağlar ve dinle ilgili büyüklerinden duyduğu bilgileri hatırlar, hayatı bir film şeridi gibi gözünün önünden geçer.

Babası Almanya’da geçirdikleri 12 yıl boyunca bir kez dahi Türk müziği dinlememiş ve Türkiye’ye kısa bir yolculuğa gerek duymamıştır. Annesi düzenli olarak kendi ailesiyle görüşürken, babası kitapların arasında daha da dalgın bir hal almıştır. Ancak 20 yıl sonra eşiyle birlikte Türkiye’ye gitmeye cesaret eder. Bir yarım bavul ilaçla çıkacakları üç aylık Türkiye tatilinde kesin dönüş yapacaklardır. Ancak Türkiye’ye gittiklerinde gördüğü manzara on u tedirgin eder;

Dışsöz dilencilerin ve eskicilerin, yalınayak ayakkabı boyacılarının ve su satıcılarının sayısı artmıştı. Minarelerden yükselen haykırırlar yeni, yüksek yapıların beton duvarlarını dövüyordu biteviye. Kaçak, derme-çatma binaların biri üzerine yıkılır korkusuyla durmadan kaldırım değiştiriyordu. Hasta oluverdi sonunda. Düzensiz kalp atışları, kan basıncı yetersizliği ve düşük tansiyon. (Demirkan, 1991: 98)

Rahatsızlığının üzerine babası bir hafta sonra Almanya'ya geri döner. Türkiye, onun için yaşanması zor bir ülke haline gelmiştir. Annesi ise taşralı bir genç kız olarak taşranın kural-larını yerine getirmeyi kendisine görev bilmiş biridir. Anne, ailesine ve aynı şekilde kocasına da hizmet etmek zorunda olan bir kadın olarak birlikte oturdukları görüncesinin de çamaşır-larını yıkayan, ütöleyen, sevdiği yemekleri yapan ve odasını temizleyen biridir. Akraları geldiğinde bir büyüğü otur diyene kadar ayakta kalır ve çay ikram ederken kesinlikle ba-kışlarını yere yöneltir. Biri soru sorduğunda uzatma-dan kısa cevap vermesi gerekir. Çünkü uzun uzadıya konuşmak orada bir tür kusur olarak değerlendirilir. Türkiye'de temelli kalma düşüncesiyle gelen kadın, akraları ile aralarındaki soğukluğu hissedince yabancı bir duy-guya kapılır ve birden Almanya'ya geri döner. "Torunlarımıza Hacivat'la Karagöz'ün esprili hikayelerini anlatmalıyız." (Demirkan, 1991: 100) diyen baba, eşiyile birlikte Almanya'nın ışıklı caddelerinde yürüyüş yaparlar.

Herhangi bir Temmuz sabahı saat 08.05'te başlayan soman saat 09.57'de son bulur. Bekleni-len anestezi uzmanı, saat 09.57'de gelir ve onun gelmesi, artık doğumun başladığına işaret eder ve kadın gözlerini küçük bir yaygara kopana kadar kapalı tutma isteği içinde roman son bulur.

Sonuç

Türk-Alman kültürü ikilemi ülkemizde her zaman popüler olan konular arasında yer almaktadır. 1950'li yıllardan itibaren de bu popüleritesini koruyan konu, değişen toplumsal, ekonomik, politik şartlarla gerçek -kurmaca boyut çerçevesinde okurun karşısına çıkmakta-dır. Demirkan'ın bu romanı da tam da amacına uygun bir biçimde okurun karşısına çıkmış ve gerçekten beslenerek kurmaca bir düzlemde gerçekleşmiştir.

Romanda, Almanya'ya göç eden bir Türk ailesinin yaşadıkları, romanın hem başkışisi hem de ben anlatıcısı olan ailenin hamile kızı tarafından aktarılır. Bireyin birbirinden oldukça farklı iki kültür ve doğal olarak farklı çevreler arasında kalmasıyla başlayan sıkıntıların sade-ce toplumsal boyutta kalmadığı aynı zamanda ve daha da önemlisi bireyin ruhsal dünyasında derin izlere neden olduğu romanda figürün içsel hesaplaşmalarıyla örneklendirilmiştir.

Geleneksel değerlerini korumaya çalışan annenin, anneye göre daha rahat davranan ba-banın ve Almanya'ya ayak uydurmak ve Almanlar gibi yaşamak isteyen iki kız kardeşin Almanya'da ne Türkiye'ye ne de Almanya'ya ait olmadan yaşamaya çalışırken arada kal-maları sonucunda karşılaştıkları sorunların bir portresi çizilir romanda. Ben anlatıcının Türk kültüründe ve geleneğinde hoş karşılanmayacak bir biçimde evlenmeden önce erkek arkada-şından hamile kalmasıyla birlikte yaşam tarzının değişmesi ve Doğu-Batı yaşam tarzları ara-sındaki ikilem somutlaştırılmıştır. Romanda öteki olma ve yabancılık kavramları, kültürel, dini, sosyal ve ahlaki açıdan oldukça gerçekçi bir biçimde vurgulanmıştır.

Romanda yabancı olanın kültürü, kültürel çeşitliliği ortaya çıkarmış olsa bile yabancı bir top-lumda özgürleşme süreciyle anlatıcı için yeni ve karmaşık bir yaşamın başlangıcı olmuştur. Ro-manın konusunu daha çok kendi deneyimlerine dayandıran Demirkan, romanda Türk ve yabancı kültürünün etkilerini ortaya koymuştur. Anlatıcının Türkiye'deki ve Almanya'daki izlenimleri, gözlemleri ve yaşadıkları, kimlik sorununu beraberinde getirmiş ve arada kalmış bir figürün bakış açısından hareketle öteki olma ve bir yere ait hissetmeme durumu somutlaştırılmıştır.

Yazarların Katkı Düzeyleri: Birinci Yazar %100.

Contribution Rates of Authors to the Article: First author %100

Etik Komite Onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Ethics committee approval: Ethics committee approval is not required for the study.

Finansal Destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Financial Support: No financial support was received for the study.

Çıkar Çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Conflict of Interest: The author declares no conflict of interest.

Kaynakça

- Aytaç, G. (1991). *Edebiyat yazıları II*, Gündoğan yayınları.
- Yalçın, N. (2011). “Renan Demirkan’ın “Üç Şekerli Demli Çay” romanında kültürlerarasılık”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Batı Dilleri ve Edebiyatları (Alman Dili ve Edebiyatı) Anabilim Dalı.
- Asutay, H., Çarıkcı, T., (2015). Göçün ellinci yılında Almanya’da yükselen değer: Türk-Alman göçmen yazını, *Humanitas*, (5) Bahar / Spring.
- Çavuş, B. (2020). Dış göç romanlarında temel izlekler, (Edit. H. Yaparık Civelek, Nihan Bozok), *Göç Dergisi*, 7 (2).
- Demirkan, R. (1991). Üç şekerli demli çay, (Çev. M. Kemal Okan), Real Yayıncılık.
- Fachinger, P. (2001). *Rewriting Germany from the Margins: “Other” German Literature of the 1980s and 1990s*, McGill-Queen’s University Press.
- Maalouf, A. (2009). Çivisi çıkmış dünya, uygarlıklarımız tükendiğinde, (Çev. Orçun Türkay) Yapı Kredi Yayınları.
- Özyer, N. (1994). *Edebiyat üzerine*, Gündoğan Yayınları.
- Sağlam, F. (2006). Renan Demirkan’ın Üç Şekerli Demli Çay adlı eserinde yer alan Türk ve Alman imgelerine karşılaştırmalı bir bakış, *Millî Folklor*, 18 (72).
- Tilbe, A., (2019.) Türk göç yazını üzerine, Göç, kültür ve yazın, (Editörler; Ali Tilbe, Tuncay Bilecen, Efnan Dervişoğlu), Transnatioanl Press London.
- Zengin, E., (2010). Türk- Alman edebiyatına tarihsel bir bakış ve bu edebiyata ilişkin kavramlar, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2010 Bahar (12).



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



Ahmet Gazioğlu ve Andreas Onoufriou'nun Romanlarında “Öteki” İmajları: Kıbrıs, Milliyetçilik ve Savaş

The “Other” in Gazioğlu’s and Onoufriou’s Novels: Cyprus,
Nationalism and War

Şevki Kıralp*

Öz

Bu çalışmada, Kıbrıs'ta yaşayan iki toplum (Rumlar ve Türkler) için oldukça önemli bir dönüm noktası olan 1974 yılını konu alan iki eserdeki, Kıbrıslı Türk yazar Ahmet Gazioğlu'nun *Kıbrıs'ta Aşk ve Savaş* romanı ile Kıbrıslı Rum yazar Andreas Onoufriou'nun *İ Gi Pou Mas Egennise* (Bizi Doğuran Toprak) romanındaki “öteki” imajları karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Her iki roman da milliyetçi anlatılar içermektedir. Onoufriou'nun romanındaki “ötekilerin” Türkiye, Yunan Cuntası, ABD, İngiltere ve fanatik milliyetçi Rum terör örgütleri olduğu saptanmıştır. Gazioğlu'nun romanında ise Yunanlılar (özellikle darbeci Yunan subayları) ve Kıbrıslı Rumlar “ötekilerdir”. İki roman arasındaki temel farklardan biri Onoufriou'nun

Geliş tarihi (Received): 02-04-2023 Kabul tarihi (Accepted): 20-10-2023

* Doç. Dr. (Associate Professor), Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü. Lefkoşa-Kıbrıs/Cyprus International University department of Political Science and International Relations. Nicosia-Cyprus. e-mail: skiralp@ciu.edu.tr ORCID ID: 0000-0003-1969-2257

Kıbrıslı Rum “ötekileri” varken Gazioğlu’nun Kıbrıslı Türk “ötekileri” bulunmamasıdır. Onoufriou, romanında Kıbrıslı Rumlar ile dostluk bağlarına atıf yaptığı Kıbrıslı Türkleri, “Kıbrıs halkı” olarak kurguladığı grubun bir parçası şeklinde yansıtmakta, fakat “azınlık” olduklarını vurgulamaktadır. Gazioğlu’nun romanında ise Kıbrıslı Rumlar Kıbrıslı Türklere yapılan haksızlıklar ile özdeşleşirken Türkiye Kıbrıslı Türklere verdiği güven ile özdeşleşmektedir. Edebiyat literatüründe, romanlardaki “öteki” imajlarını incelemek son yıllarda artış gösteren eğilimlerdendir. Bununla birlikte, Kıbrıs Türk ve Kıbrıs Rum romanlarından örnekleri karşılaştırmalı olarak ele alan “öteki” imajı incelemeleri henüz yeterli sayıda değildir. Bu çalışma vasıtasıyla literatürdeki bahse konu boşluğun doldurulmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktayım. İki romanı incelerken doküman analizi yönteminden yararlanılarak nitel, betimleyici ve mukayeseye dayalı bir metodoloji takip ettim.

Anahtar sözcükler: *Enosis, kimlik, 1974, Kıbrıs Türk edebiyatı, Kıbrıs Rum edebiyatı*

Abstract

This paper examines the images of “others” in Turkish Cypriot author Ahmet Gazioğlu’s novel *War and Love in Cyprus* and Greek Cypriot author Andreas Onoufriou’s novel *The Native Land* in a comparative perspective. Both novels focus on the war in 1974 that constituted a significant threshold for the two communities. Both novels comprise nationalist narratives. While for Gazioğlu, Greeks (particularly the coup makers) and Greek Cypriots are the “others”, for Onoufriou the “others” are Türkiye, Greek Junta, USA, UK and Greek Cypriot terrorist organizations. Onoufriou characterizes Turkish Cypriots as a friendly group constituting a part of the “people” yet emphasizes that they are a “minority”. In Gazioğlu’s novel, for Turkish Cypriots the trustworthy actor is Türkiye and Greek Cypriots are identified with the suppression that made Turkish Cypriots suffer. In the literature, there is a growing trend to analyze novels based on the image of the “other” they present. Nevertheless, the number of studies comparatively analyzing the “others” in Greek Cypriot and Turkish Cypriot novels is not yet satisfactory. This paper aims to fill this gap. This paper utilizes documentary analysis as its main research method. It follows a qualitative, descriptive and comparative methodology.

Keywords: *Enosis, identity, 1974, Turkish Cypriot literature, Greek Cypriot literature*

Extended summary

Research questions and purpose: This paper focuses on the novel *Kıbrıs’ta Aşk ve Savaş* (War and Love in Cyprus), written by Turkish Cypriot author Ahmet Gazioğlu and the novel *İ Gi Pou Mas Egennise* (The Native Land), written by Greek Cypriot author Andreas Onoufriou. The main goal of this paper is to analyse the image of “other” in the two novels. In other words, this paper illuminates the way Gazioğlu portrayed the Greek side and Onoufriou the Turkish side in their novels. Therefore, the paper has two research questions as “*how did Gazioğlu portray the Greek side?*” and “*how did Onoufriou portray the Turkish side?*”. Both novels focus on the Greco-Turkish conflict in Cyprus with particular interest to the 1974.

Literature review: Milas (2000) and Türkeş (2003) analysed the image of Greek “other” in various Turkish novels. The authors concluded that the image of “other” varied from novel to novel. Demirözü (2003) followed a same path for the image of Turkish “other” in Greek novels. Her analysis led to a similar conclusion as her findings indicated that the image of Turks in Greek novels varied from novelist to novelist. Kallousia (2007) examined the image of Turks in Greek Cypriot novels and reached to the conclusion that mainland Turks were generally identified with “negative” images while Turkish Cypriots were reflected as more “reasonable” figures in these novels. Aylanç (2018) focused on different approaches towards the Greco-Turkish conflict among Turkish Cypriot novels and concluded that there prevail various attitudes. Furthermore, Kınacı (2013), Udasmoro (2018) and Dündar & Bulut (2022) examined the image of “other” in only one novel. Akpınar & Şahin (2017) and Angin (2022) focused on the image of “other” in multiple novels of one specific novelist. On the other hand, Mushtaq (2010) and Gökçek (2022) investigated the “other” image in various novels of various novelists. The number of comparative analyses working on the images of “other” in a Turkish Cypriot novel and a Greek Cypriot one is relatively limited. As this paper comparatively examines the images of “others” in a Greek Cypriot and a Turkish Cypriot novel, this very point will constitute its particular contribution to the literature.

Methodology: This paper utilised a qualitative, descriptive and comparative methodology. It examined the images of “others” in two different authors’ novels that pay special attention to the crisis of 1974 in Cyprus. The paper followed a phenomenological path as it was interested in the portrayal and not the essence of the “others”. The paper argued that the image of “others” in novels are constructed and they are not static. So, it followed a constructivist ontology. Its basic research method was documentary analysis. The paper focused on the contents of the two novels with the image of the “other” (Greeks in Gazioğlu’s novel and Turks in Onoufriou’s novel). Personalities of the “others”, dialogues between characters and the plots were therefore analyzed with special attention. The political messages delivered by the two novels were also investigated. The paper also tried to explore whether there had been a form of “hierarchy” between cultures, religions, nations and ethnic groups in the two novels. Another point that the paper tried to figure out was whether the two novels created “extra-ordinary” characters among the “others”.

Results and Conclusion: One of the main differences between the two novels was the fact that Gazioğlu makes no significant reference to friendships between Greek Cypriots and Turkish Cypriots while Onoufriou on many occasions highlights the territorial ties and friendship between the two communities. While Onoufriou labels the Greek Junta and Greek Cypriot extremists/terrorists as “others”, Gazioğlu has no “internal other” within the Turkish side in his narrative. Occasionally, Onoufriou follows the post-colonial discourse and accuse British rulers because of the “divide and rule” tactics they utilized on the island. Gazioğlu appears to have no such tendency. In both novels, the entire difference between the “other” and “us” is based on national identity and nationalism. One might argue that these differences and similarities between the two novels have been shaped due to the fact that both correspond to nationalist ideologies. In addition to this, class, gender equality, social gender equality and

religion are among the determinants both authors tend to ignore in their narratives. In other words, these variables do not constitute sources of conflict in the two novels. Importantly, the main characters of the novels, Aral and Fotis do not have patriarchal images and their girlfriends Christina and Tanya are self-sufficient libertarian women. Comparative analyses examining images of the “others” in novels with different political sensitivities on social justice, gender equality, social gender equality, peace and even nationalist-conservative tendencies exceeding official ideologies are likely to be attractive research targets for future studies.

Giriş

Kıbrıs'ta Aşk ve Savaş (1975) romanının Kıbrıslı Türk yazarı Ahmet Gazioğlu ve *İ Gi Pou Mas Egennise* [Bizi Doğuran Toprak] (1989)¹ romanının Kıbrıslı Rum yazarı Andreas Onoufriou arasında ilgi çekici bazı benzerlikler vardır. Her ikisinin de doğum yerleri savaş nedeniyle “karşı tarafın” elinde kalmıştır. Bunun yanında her iki roman da yazarlarının 40’lı yaşlarına ait ürünlerdir. Romanlar 1974 yılına özel önem atfederek adadaki Türk-Yunan mücadelesini konu almaktadır. 1974 yılında adada yaşananlar, her iki romanda da milliyetçi anlatılarla ele alınmaktadır. Andreas Onoufriou 1942 yılında Mağusa’da doğmuştur. Romanları ve öyküleriyle tanınmıştır. Eserleri Güney Kıbrıs, Yunanistan ve diğer ülkelerde çok sayıda ödül almıştır. Uzun yıllar PIK (Güney Kıbrıs’taki devlet radyo ve televizyon kurumu) bünyesinde çalışmalar yürütmüştür. Yunanistan ve Güney Kıbrıs’ta çeşitli yazar ve edebiyat derneklerinde faaliyetlerde bulunmuştur (Onoufriou, 2007). Ahmet Gazioğlu² ise 1931 yılında Larnaka’da doğmuş, 2020 yılında vefat etmiştir. 1962-1966 yıllarında Londra’da Kıbrıs Türk Toplum Bürosu’nda toplum temsilciliği görevinde bulunmuş, 1966-1972 yıllarında ise gazetecilik yapmıştır. Rauf Denктаş döneminde Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı’nda siyasal danışmanlık görevine atanmıştır. Kıbrıs Sorunu konusunda uzmanlaşmış, çok sayıda tarih kitabı yazmıştır (Gazioğlu, 2000; Kata, 2019: 105; Yeniasır, vd., 2020: 149).

Milliyetçi dil ve anlatıda millet ya da halk “biz” olarak, onun “meşru/haklı amaçlarını” ulaşmasını engelleyenler, ona karşı saldırı halinde olanlar ya da onun aleyhine faaliyet yürütenler ise “ötekiler” olarak ele alınmaktadır.³ “Öteki” dışarıda (başka bir millet ya da halk) olabileceği gibi, bazı özelliklerinden dolayı milletin/halkın “içinde” yaşasa da “bizden” sayılmayıp dışlanan grup ya da bireyler de “öteki” olarak nakledilebilmektedir (Prizel, 1998; Wodak, vd. 2009). Edebiyat halklara etkili biçimde hitap edebilme özelliği ile milliyetçilik şuru geliştirmede faydalı bir sanattır. Milliyetçi anlatıya sahip romanlarda yazarlar genellikle “biz” güzellemesi ve “öteki” kötülemesi yaparlar. Bu noktada edebiyat resmî ideolojiye katkı sağlamış olur. Bir romanı incelemek bazen bir devletin resmî ideolojisini incelemeye denktir. Resmî ideolojiler ve toplumsal belleklerde Türk ve Yunan milliyetçilikleri arasında yüzyıllardır devam eden bir uyumsuzluk söz konusudur. Örneğin, 1453 Türk tarafı için “İstanbul’un fethini”, Yunan tarafı için “Konstantinopolis’in düşüşünü” simgeler. 1821 Yunan tarafı için “ulusal diriliş”, Türk tarafı içinse “kadir kıymet bilmez Yunanlıların isyanı” anlamına gelir. 1922 Yunan tarafında bir tür felaketin ve hezimetin simgesi iken Türk tarafı için zaferin simgesidir. Bu uyumsuzluk iki tarafın romanlarında karşılıklı ötekileştirme şeklinde karşımıza çıkabilmektedir (Demirözü, 2003: 169-173). Yunan romanında “antik Yunan ve Bizans’ın va-

risi” olan Yunan ulusunun Osmanlı topraklarını hedef alan yayılcı siyasetini meşrulaştırma, Yunanlıları “uygar” Türkleri ise “barbar” olarak nakletme eğilimleri yaygındır. Bu açıdan, milliyetçi anlatıma sahip Yunan romanlarında Türkler genellikle “ötekilerdir” (Milas, 2000). Benzer bir durum Türk romanı⁴ açısından da söz konusudur. Modern Türk ulusunun doğuşunu hazırlayan en önemli tarihsel dönüm noktalarının başında, Anadolu’yu istila eden Yunanlılara, yani “ötekine” karşı verilen Kurtuluş Savaşı gelmektedir (Türkeş, 2003:17-18).

Yunan ulus-devletinin kurulması sonrasında yazılan erken dönem (1834-1880) Yunan romanlarını inceleyen Damla Demiröz’ü’ne göre Yunan resmî ideolojisi Türklerle karşı suçlayıcı bir yaklaşım sergileyerek “antik Yunan’ın ve Bizans’ın torunu olan büyük bir uygarlığın” Türkler tarafından “esaret altına alınıp soylu geçmişinden koparıldığı” iddia etmektedir (Demiröz, 2003: 173-175). Türk imajının “öteki” olarak sunulduğu eserlere Yunan romanında ilk dönemden itibaren (1834-1880) rastlanmaktadır. Bu döneme ait romanlardaki ötekileştirme yöntemleri farklılık gösterdiği gibi aralarında Türkleri ötekileştirmeyen eserler de mevcuttur (Demiröz, 2003: 169). Türk imajı Panagiotis Soutsos’un⁵ *Leandros (1834)* romanında geçmiş Hristiyan olan İstanbul’da okunan ezanı duyan Yunan karakterlerin yaşadığı hüznü ortaya çıkarmaktadır. Aynı romanda Yunanlıların vatan topraklarını genişletme mücadelesinde karşılarına çıkacak temel engel olarak da Türklerle işaret edilmektedir. Türkler İakovos Pitzipios’un *Orfani tis Xiou-Thriamvos tis Aretis* [Sakız Adasının Öksüzü-Erdemin Zaferi] (1839) romanında Yunanlılara zulmeden bir unsur olarak görülmektedir (Demiröz, 2003:178-183). Aleksandros Soutsos’un *Eksoristos tou 1831-Komikotragikon Istorima* [1831 Sürgünü-Trajikomik Anlatı] (1835) romanında ise Türkler ötekileştirilmemekte, hatta romanın yazarı Yunan bağımsızlık mücadelesi esnasında iktidara gelen Ioannis Kapodistrias’ın yönetiminden Türk yönetimini yeğlediğini ortaya koyan mesajlar vermektedir (Demiröz, 2003: 180-181).

Türk romanı matbaanın, okur-yazarlığın ve milliyetçiliğin yaygınlaştığı koşullarda bir modernite ürünü olarak doğmuştur. Dolayısıyla Türk romanı da tıpkı Yunan romanı gibi, resmî milliyetçilikle birlikte gelişmiştir (Kaya, 2019: 389). Türk ve Yunan milliyetçilikleri arasındaki mücadele Türk Edebiyatı’nda da kendine yer bulmuş ve çok sayıda romana yansımıştır. 1920-1950 yılları arasında yazılan, aralarında Halide Edip Adıvar’ın *Vurun Kahpeye (1926)*⁶, Reşat Nuri Güntekin’in *Yeşil Gece (1928)*⁷ ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun *Yaban*⁸ (1932) adlı eserlerinin de yer aldığı, Kurtuluş Savaşı’nu konu alan “birinci dönem romanlarda” Yunanlılar genellikle Türklerin vatan topraklarını istila eden “ötekiler”, Türk topraklarında yaşayan Rumlar ise onların “suç ortakları” durumundadırlar. Öte yandan, bu romanlarda düşmanların yerli (Türk/Müslüman) işbirlikçileri, “gericiler”, cehalet, yoksulluk, milli mücadeleye katkıda bulunmayan köylüler ve Anadolu’daki feodal yapılar da o dönemki resmî ideolojiyle uyumlu olarak ötekileştirilmektedir (Türkeş, 2003:15-18). Türk-Yunan ilişkilerine bu romandakilerden farklı pencerelerden bakan yazarlar arasında Türk-Yunan rekabetini milliyetçiliği de aşarak ırkçı tonlarda ele alan Nihal Atsız’a ilaveten (Milas, 2000: 67-75), iki ulus arasında yeşerebilecek dostluğu ve barışı önemseyen Nazım Hikmet Ran⁹, Orhan Kemal ve Aziz Nesin gibi isimler de yer almaktadır (Milas, 2000: 153-167; 172-207). Nazım Hikmet Ran Anadolu’nun istila edilmesine karşı çıktıkları için Yunan devleti tarafından katledilen ya da hapse atılan Yunan komünistlere atıfta bulunurken (Ran, 1967: 9) Barbaros Baykara (1973: 60-63) Yorgo adlı roman

kişisinin ağzından İstanbul Rumlarının Türkleri zor durumlarında arkalarından vurduklarını, ancak bunun “emperyalistlerin” suçu olduğunu dile getirir. Talip Apaydın¹⁰ (2016: 79-80) ise Molla Mahmut ile Haceli arasındaki diyalog vasıtasıyla İzmir’e giren Yunan ordusundan Türk milletinin “ırzını namusunu iki paralık edebilecek”, “dinini ayaklar altına alabilecek” ve “camiye hayvan doldurabilecek” bir düşman olarak bahsetmektedir. Görüldüğü üzere, Türk romanında farklı Yunan imajlarına rastlamak mümkündür. Öte yandan, ifade etmekte yarar vardır ki dış Türklerin (Balkanlar’dan Çin’e uzanan geniş bir coğrafyada) verdikleri mücadele ve hem Türklük ile hem de Türkiye ile olan bağları (kültürel ve siyasal) da Türk dünyasında çok sayıda yazara ve romana ilham kaynağı olmuştur (Kolcu, 2002; Bozdoğan, 2008).

Türk romanında Kurtuluş Savaşı çok sayıda yazara ilham kaynağı olurken Kıbrıs Türk romanında¹¹ da toplumun adadaki milli mücadele dönemi (1963-1974) kendisine yaygın biçimde yer bulmaktadır. Kıbrıs Sorununun yarattığı siyasal belirsizlik (kaos) ve bu belirsizliğin insan yaşamında yarattığı trajedi kendisine Kıbrıs Türk romanında geniş biçimde yer bulmaktadır. Ayrıca, Kıbrıs Türk romanı, dünya edebiyatlarında da görüldüğü şekilde tarih, kültür ve kimliği birbirleriyle bağlantılı biçimde ele almaktadır (Aylanç, 2017: 261). Mihrican Aylanç (2018: 56) aralarında Konur Alp’in *Kıbrıs Anemonları* (1966), Özker Yaşın’ın *Mücahitler* (1970) ve Ahmet Gazioğlu’nun *Kıbrıs’ta Aşk ve Savaş* (1975) başlıklı romanlarının da bulunduğu erken döneme ait eserler arasında ulusal bilinci güçlendirmek ve resmî ideolojinin yaygınlaşmasına katkıda bulunmak gibi amaçların gözlemlendiğini, bu eserlerin siyasal ve kültürel mücadelelere ışık tutan “tezli romanlar” olduğunu ortaya koymaktadır. Aylanç (2018: 56) bu yılları konu alan Numan Ali Levent’in *Sen De Direneceksin* (1977) romanı ile Oğuz Yorgancıoğlu’nun *Köklerimiz Nasıl Sallandı* (2007) ve *Köklerimiz Tek Tek Sökülüyor* (2009) gibi eserlerinin milli mücadele dönemindeki kanlı olayları tasvir ederek milliyetçi duygulara hitap ettiklerini, buna ilaveten Kıbrıs Türk romanında resmî ideoloji ile ters düşen yazarların da mevcut olduğunu ifade etmektedir. Aylanç’a göre (2018: 59) Havva Tekin’in savaş ortamında yeşeren dostlukları anlattığı *Yeşil Ada’nın Çocukları* (1998) ve barış kültürünün önemine vurgu yapan Neşe Yaşın’ın *Üzgün Kızların Gizli Tarihi* (2002) ile Mehmet Yaşın’ın *Sınırdışı Saatler* (2003) romanları milliyetçi resmî ideolojiye ters düşen örnekler arasındadır. İsmail Bozkurt’un *Bir Gün Belki* (2002) romanı ise bir Rum genç ile bir Türk gencin arasındaki aşkın adadaki çatışmaya ve milliyetçiliklere kurban gidişini konu almaktadır (Aylanç, 2016: 48). Bunun yanında, Meral Demiryürek “Hasan Bulliler destanı”¹² üzerinden iki toplumun sanatçılarının aynı konuya farklı bakış açılarını ele almakta, (Demiryürek, 2009), Sadie Jones’un *Small Wars* [Küçük Savaşlar] (2008) romanından hareketle Kıbrıs sorununun İngiliz edebiyatında bulduğu yeri (Demiryürek, 2011) ve Türk dünyasındaki birliktelik bilincinin gelişmesinde (örneğin Kıbrıs’taki milli mücadele konusunda farkındalığın artması) romanların rolünü incelemektedir (Demiryürek, 2016).

Kıbrıs Rum romanındaki Türk ve Kıbrıslı Türk imajlarını inceleyen Maria Kallousia (2007: 289) Ivi Meleagrou’nun *Proteleftea Epohi* [Sondan Bir Önceki Çağ] (1981) romanındaki Kıbrıslı Türk karakterlerin anavatan Türklerinden “bizi mahvettiler” ve “onlar yüzünden köyümüzü terk ettik” gibi suçlayıcı ifadelerle bahsettiklerini ortaya koymaktadır. Yorgos Filippou Pieridis’in *Proskarteria* [Bekleyiş] (1978) başlıklı romanında da Kıbrıslı Türk karakterler anavatan Türklerini “adayı bölmekle” suçlarlar (Kallousia, 2007: 289). Rina Katselli’nin *Prosfigas*

ston *Topo mou: Kıpros 1974* [Kendi Vatanımda Mülteci: Kıbrıs 1974] (1979) ve Christakis Georgiou'nun *Arhipelagos: İ Pagida* [Takımada: Tuzak] (2002) isimli romanlarında da Türkler ile Kıbrıslı Türkler arasındaki uyuşmazlıklar ön plana çıkarılmakta, Türkler "öteki" Kıbrıslı Türkler ise "biz" kategorisinde sunulmaktadır¹³ (Kallousia, 2007: 290). Ayrıca, Kallousia'ya (2007: 291-293) göre adanın Rum ve Türklerinin "aynı vatanın çocukları" olduklarından bahsedilmesi ve aralarındaki barışın "Türkiye ile Yunanistan yüzünden" bozulduğunun iddia edilmesi Kıbrıs Rum romanında ender rastlanmayan bir eğilimdir ve Andreas Onoufriou'nun bu çalışmanın ele aldığı *İ Gi Pou Mas Egennise* [Bizi Doğuran Toprak] (1989) isimli romanı da bunun bir örneğidir. Bu tür romanlarda Kıbrıslı Türkler "bizim" ("Kıbrıs halkının") bir parçası olarak sunulurken Türkiye ve Türkler "ötekiler" olarak uzaklaştırılmaktadır.

Literatür taraması

Romanlardaki "biz" ve "öteki" arasındaki kurgusal ayrım milli kimlik, uygarlık (kültür), din ve ideoloji gibi bileşenler üzerinden şekillenebilmektedir. Romanlardaki "öteki" imajlarını inceleyen çalışmalar "biz" ve "öteki" arasındaki ayrımın/çatışmanın hangi bileşenlere dayanılarak kurgulandığını saptamakta ve bu ayrımın "ötekini" hangi bağlamda "farklı", "yanlış", "düşman" ya da "aşağı" olarak yansıttığını çözümlemektedirler. Literatürde romanlardaki "öteki" imajlarını ele alan çalışmalar arasında farklı eğilimler mevcuttur. Kınacı (2013), Udasmoro (2018), Dündar (2021) ve Bulut (2022) "öteki" imajını belirli bir yazarın belirli bir romanını incelemekle sınırlı kalacak şekilde ele almaktadırlar. Karşılaştırmalı çalışmalarda Milas (2000), Türkeş (2003), Demiröz (2003) ve Kallousia (2007) aynı toplumdans/ulustan farklı yazarlarının romanlarındaki "öteki" imajlarını incelemektedirler. Literatürdeki diğer bir eğilim Akpınar ve Şahin (2017) ve Angın'da (2022) görüldüğü gibi, aynı yazarın farklı romanlarındaki "öteki" imajlarının incelenmesidir. Mushtaq (2010) ve Gökçek (2022) ise farklı yazarların farklı romanlarındaki öteki imajlarını karşılaştırmalı olarak incelemektedirler ki bu çalışma da benzer bir eğilim içerisindedir.

Kınacı (2013), Kazak yazar Sabit Mukanov'un *Adaskandar* [Aldananlar] (1928) romanında "biz" ve "öteki" arasındaki ayrımın etnik köken ve kültür üzerinden şekillendirildiğini, "biz" (Kazak) olmanın "ötekiden" (Rus) farklı olmak çerçevesinde kurgulandığını saptamaktadır. Udasmoro (2018), Michel Houellebecq'in *Soumission* [Teslimiyet] (2015) isimli romanındaki "öteki" imajını ele alarak yazarın İslam'ı ve Müslümanları "ötekiler" olarak resmettiğini, "stereotip" bir Müslüman imajı çizerek İslam'ın Fransa'yı hem siyasi hem de sosyo-kültürel açıdan "tehdit ettiğini" savunduğunu saptamaktadır. Dündar (2021) Halide Edip Adıvar'ın *Ateşten Gömlek* (1922) romanını ele alarak kurtuluş mücadelesi veren Türk milletinin "bizi", bu mücadeleye katkıda bulunmayan (veya ihanet edenlerin), yabancı istilacıların ve istilacılarla iş birliği yapan Rum ve Ermenilerin "ötekiler" olarak sunulduğunu saptamaktadır. Bulut (2022) ise Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Sodom ve Gomora* (1928) romanını incelemektedir. Bahse konu romanda Birinci Dünya Savaşı sonrasında Anadolu'yu istila eden yabancı askerlerin "ötekiler" olduklarını, "Batılılar" olarak "Doğuluları" küçük görme eğilimine sahip olduklarını, fakat vatanını kurtaran Türk milletinin başarısı karşısında bu algının yanlışlığının ortaya çıktığını belirtmektedir.

Akpınar ve Şahin (2017) Orhan Pamuk'un romanlarındaki "öteki" hususunun biz-zat Türkiye halkının kendisi içindeki kültürel farklılaşmalara (örneğin kentli-kırsal bölgesi farklılaşması) ışık tutacak şekilde tasarlandığını ortaya koymaktadır. Angın (2022) Peyami Safa'nın romanlarında Doğu'nun, Müslümanların ve Türklerin "bizi", Batı'nın, Avrupalıların ve kendi kimliğini/kültürünü unutan Türklerin ise "ötekileri" temsil ettiği saptamaktadır. Karşılaştırmalı çalışma yaparak iki farklı yazarın romanlarını inceleyen çalışmalar göz önüne alındığı zaman ise, Mushtaq (2010) Joseph Conrad'ın *Heart of Darkness* [Karanlığın Kalbi] (1899) ve John Maxwell Coetzee'nin *Waiting for the Barbarians* [Barbarları Beklerken] (1980) romanlarındaki "ötekileştirme", "stereotip yaratma" ve "hibrid özellikler" gibi öğeleri inceleyerek sömürge ile sömürgeci arasındaki kültürel çatışmaya ışık tutmaktadır. Gökçek (2022) Timothy Mo'nun *Sour Sweet* [Ekşi-Tatlı] (1982) ve Kazuo Ishiguro'nun *When We Were Orphans* [Çocukluğumuzu Ararken] (2000) isimli romanlarındaki öteki imajlarını karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Ulaştığı sonuçlara göre hem Doğu hem de Batı kültürlerinde "ötekileştirici" eğilimler bulunabilmektedir ve "ötekileştirmek" sadece Doğu'ya mahsus bir davranış biçimi değildir. Bahse konu karşılaştırmalı analizin bir diğer sonucu olarak hem Batı'da hem Doğu'da bazı bireyler kendilerini içerisinde yaşadıkları topluma ait hissedeme durumlarını yaşamaktadır ve bu romanlarda da yer bulmaktadır.

Görüldüğü üzere, romanlarda "biz" ve "öteki" arasındaki kurgusal ayrım farklı bileşenler üzerinden şekillenebilmektedir. Batı ile Doğu arasındaki, iki millet arasındaki ya da bir milletin kendisi içindeki kültürel, etnik, dini ya da ideolojik çatışmalar romanlardaki "öteki" imajlarına yansımaktadır. Bu tür imajları incelemeye dönük olarak, literatürdeki ilgi son on yıllarda artmış durumdadır. Ayrıca bu incelemeler arasında karşılaştırmalı çalışmalar da mevcuttur. Bununla birlikte, birbirleriyle çatışan iki toplumdaki romanları ele alarak "öteki" imajlarını karşılaştırmalı şekilde inceleyen çalışmaların sayısı oldukça sınırlıdır. Kıbrıs Rum ve Kıbrıs Türk romanlarındaki "öteki" imajları ve bu imajların karşılaştırmalı analizi literatürde henüz tatmin edici bir oranda yer bulmuş değildir. Çalışma bu boşluğun doldurulmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bu çalışma birbirleriyle etnik çatışma yaşayan iki toplumdaki (Kıbrıslı Rumlar ile Kıbrıslı Türkler) birer romanı ele alarak bu eserlerdeki "öteki" imajlarını karşılaştırmalı olarak incelemektedir. İncelenen iki eserin, Ahmet Gazioğlu'nun *Kıbrıs'ta Aşk ve Savaş*'ı ile Andreas Onoufriou'nun *İ Gi Pu Mas Egennise*'sini [Bizi Doğuran Toprak] karşılaştırmalı olarak incelemeye değer kılan noktaların başında, her ikisinin de adadaki toplumlar arasındaki çatışmanın yoğunlaştığı 1974 olaylarına (Yunan darbesi ve Türk harekâtı) odaklanmaları gelmektedir.

Yöntem

Bu çalışmada nitel, betimleyici ve karşılaştırmalı bir metodolojiden yararlanılarak, bahse konu iki yazarın her ikisi de 1974 yılındaki olayları konu alan romanlarındaki "öteki" imajları analiz edilmiştir. Çalışmada "ötekinin" özüne değil, iki yazarın bilinçlerindeki kavramına odaklanılmış ve *fenomenolojik* bir yol izlenmiştir. Çalışma, "karşı taraf" imajının statik olmadığı, aksine sosyal olarak inşa edildiği (özellikle toplumlararası etkileşim ve iki yazarın bu etkileşimleri yansıtır biçimleri tarafından) teziyle, yapılandırmacı (*constructivist*) bir ontolojiye dayanmaktadır. Çalışmanın temel araştırma yöntemi doküman analizidir. Çalışma romanların içeriklerine

odaklanarak yazarların kendi toplumları aleyhine faaliyetler yürüttüklerini savundukları aktörleri, yani “ötekileri” nasıl sunduklarını ele almıştır. Romanlarda “karşı taraftan” olan kişilerin üzerinde önemle durulmuş, sahip oldukları özellikler ile olay örgüsüne ve romanların vermeye çalıştığı genel mesajlara olan katkılarına odaklanılmıştır. Gerek roman kişilerinin birbirleriyle olan diyalogları, gerekse de anlatıcıların (yazarlar) ifadeleri “öteki” imajlarının saptanması için ele alınmış, milletler, etnik gruplar, uygarlıklar ya da dinler arasında bir tür “hiyerarşiye” yer verilip verilmediği incelenmiştir. İki romanın “karşı taraftan” bahsederken “istisnai kişiler” yaratma eğilimi sergileyip sergilemedikleri özel önem atfedilerek incelenmiştir. İki romandaki “ötekilerin” hangi özelliklerinden ötürü “zararlı” ya da “aşağı” görüldüğü mercek altına alınmıştır. İki yazarın adada birbirleriyle çatışan unsurların milli kimlik, uygarlık (Doğu-Batı) ya da din (Hristiyan/Müslüman) gibi özelliklerinden hangilerini ön plana çıkardıkları tespit edilmiştir.

1. Türk-Yunan çekişmeleri ve Kıbrıs Sorununa tarihsel bir bakış

1821’de başlayan Yunan isyanı neticesinde Yunan Krallığı 1832 yılında bağımsız bir devlet olarak doğdu (Katsikas ve Dimitriadis, 2022: 299-301). *Megali İdea* (büyük fikir) Yunan-Ortodoks halkları ve üzerinde yaşadıkları toprakları Osmanlı’dan koparıp Yunanistan’a dâhil etme projesi olarak ortaya çıktı (Kazamias 2022). 19’uncu yüzyılda giderek güç kaybeden Osmanlı İmparatorluğu¹⁴ 1878’de Kıbrıs’ı İngiltere’ye kiralamak zorunda kaldı (Kornioti, 2020: 112). Yunanistan ise Türk Kurtuluş Savaşı’nda (1919-1922) aldığı askeri yenilgi neticesinde *Megali İdeayı* uzun yıllar rafa kaldırdı (Demirözü, 2007: 14-16; 291). Kıbrıs Lozan Antlaşması ile İngiltere’ye bırakıldı (Şahin, 2019: 451). 1930’larda Kıbrıslı Türkler Atatürk devrimlerini yakından takip ederek uyguladılar ve Türkiye ile kültürel bağlarını korudular (Kızılyürek, 2002: 219-223). Kıbrıslı Rumlar 1931 yılında Enosis için, kısa sürede İngilizler tarafından bastırılan bir isyan başlattılar (Kıralp, 2014: 121-123). 1955 yılında EOKA (*Ethniki Organosi Kiprion Agoniston*-Kıbrıs Savaşçılarının Ulusal Örgütü) Enosis talebiyle İngilizlere karşı silahlı mücadeleye başladı. Şiddet ilerleyen yıllarda Türklere de sıçrayarak iki toplum arasında etnik çatışma halini aldı. Türk tarafı TMT’yi (Türk Mukavemet Teşkilatı) kurarak direndi ve adanın Türkiye ile Yunanistan arasında paylaşılmasını (Taksim) savundu. 1958’de gerçekleşen ateşkes 1960’ta Kıbrıs Cumhuriyeti’nin kurulmasını sağladı (Balıkcıoğlu, 2021). 1963’te Rum tarafı Enosis’e ulaşmak için anayasal değişiklik vasıtasıyla Kıbrıslı Türkleri azınlık haline getirmeye çalıştı. Türk tarafı buna rıza göstermedi. Aralık ayında Rum tarafının saldırıya geçmesiyle adada yeniden etnik şiddet baş gösterdi ve çatışmalar 1964’te yoğunlaştı (Ioannou, 2022). 1967 Eylül’ünde Atina’daki Albaylar Cuntası Türkiye’den Enosis talebinde bulundu ve karşılığında Kıbrıs’tan bir üs teklif etti. Ankara buna olumsuz yanıt verdi. 1967 Kasım’ında General Grivas komutasındaki Rum birlikleri Köfünye isimli Türk köyüne saldırarak yoğun can kayıplarına sebep oldu. Türkiye Yunan tarafına sert bir ultimatom verdi (Kıralp, 2018: 447-450).

Makarios Türkiye’nin askeri gücü karşısında Enosis’e ulaşamayacağına kanaat getirerek Kıbrıslı Türklerin fiilen azınlık statüsünde olacağı koşullarda bağımsızlık için toplumlararası müzakerelere başladı. Atina destekli fanatik milliyetçi Kıbrıslı Rumlar Makarios’u devirip yeniden Enosis yoluna çıkabilmek için terör eylemlerine başladılar. Yunan Cuntası 15 Temmuz 1974 günü adada darbe yaparak Makarios’u devirince Türkiye garantör ülke olarak

askeri müdahalede bulundu (Jackson, 2021: 528). İki tarafın toplumsal belleklerini ve resmî ideolojilerini inceleyen çalışmalar ortaya koymaktadır ki Güney Kıbrıs'taki resmî ideoloji Türkiye'yi "öteki" haline getirmiştir. Bunun yanında, Rum toplumu içerisinde 1974 savaşının müsebbibi olan Yunan Cuntasına ve yerli işbirlikçilerine (Rum terör örgütleri) karşı ciddi tepkiler mevcuttur. Rum resmî ideolojisi 1974 sonrasında Kıbrıslı Türklerin adanın bir parçası olduğunu kabullense de onları "azınlık" olarak değerlendirme eğilimini sürdürmüştür. İngilizlerin "ötekiler" olduğu 1950'li yıllardaki EOKA döneminden övgüyle söz eden Rum resmî anlatısı 1960'lı yılları "yok saymayı" ya da "Türk isyanı" olarak nitelendirmeyi seçmektedir. Kıbrıs Türk resmî ideolojisi ise *Megali İdea* ve Enosis gibi kavramları 1963'te bozulan huzurla özdeşleştirmektedir. 1963-1974 arasına travmatik, karanlık bir dönem, 1974'e ise kurtarıcı Türkiye ile kavuşma anlamlarını yüklemektedir. Kıbrıslı Rumları (ve bir ölçüde de Yunanlıları) "Enosis'i gerçekleştirmekte kararlı neferler" olarak gören Kıbrıs Türk resmî ideolojisi bu unsurları "ötekiler" olarak yansıtmaktadır (Papadakis, 1993; Kızılyürek, 2005; Loizides, 2007; Peristianis, 2008; Kıralp, 2014; Killoran, 2021; Drousioti, 2022). Gözden kaçırmamakta yarar vardır ki, Makarios'u destekleyen Kıbrıs Rum solunun Moskova yanlısı, Makarios karşıtı Grivas gibi aktörlerin ise NATO yanlısı olmasından dolayı Soğuk Savaş'ın ideolojik kamplaşması Kıbrıs Rum toplumuna da yansımıştır (Kıralp, 2019). Ayrıca, Güney Kıbrıs'ta uzun yıllar devam eden, 1974'te yaşananların sorumluluğunun bir kısmını Washington'a yükleme eğilimiyle kendini gösteren bir Amerikan karşıtlığı da oluşmuştur (Güney, 2004: 34).

2. Kıbrıs'ta Aşk ve Savaş romanında "öteki" imajı

Ahmet Gazioğlu'nun *Kıbrıs'ta Aşk ve Savaş*'ı, Kıbrıslı Türklerin millî mücadelesine ışık tutması açısından önemli kabul edilen bir romandır (Aylanç, 2017: 39-40; Yeniasır, vd. 2020). Bahse konu eseri inceleyen Yeniasır vd. (2020: 155) Gazioğlu'nun Türk tarafını "tematik değerler", Yunan tarafını ise "karşı değerler" içeriğiyle sunduğunu saptamaktadır ki bu çalışmada ulaşılan sonuçlar bu saptama ile örtüşmektedir. *Kıbrıs'ta Aşk ve Savaş* 1974 yılını anlatmaktadır. Romanın ana karakteri Aral isimli genç Kıbrıslı Türk'tür. Aral'ın babası kayıp-şehittir. 1963-64 yıllarındaki çatışma döneminde silahlı Kıbrıslı Rumlar tarafından esir alınmış, katledilerek bilinmeyen bir yere gömülmüş ve mezarı bulunamamıştır. Aral Londra'da tıp eğitimi alan bir doktordur. Arabası ile Avrupa'dan Türkiye'ye, oradan da Kıbrıs'a gelmek üzere yola çıkan Aral, bu yolculuk esnasında annesi İngiliz babası İtalyan olan Tanya isimli genç kız ile tanışır. Tanya yakın dönem Türk kültürü ve tarihi üzerine uzmanlaşmış bir öğrencidir ve doktora tezini Türklerin son yüzyıldaki reformları konusunda yazacaktır. Tanya doktora tezi için araştırma yapmak amacıyla İstanbul'a gidecektir ve yolu İstanbul'dan geçen Aral'a eşlik etmeye karar verir. Tanya ve Aral önce İstanbul'da sonra ise Kıbrıs'ta birlikte zaman geçirerek birbirlerine âşık olurlar. Kıbrıs'taki tatilleri esnasında Yunan Cuntası ve Kıbrıs'taki işbirlikçilerinin (Nikos Sampson ve EOKA B) Makarios'u devirerek yönetime el koymasından dolayı adada savaş başlar. Türkiye Kıbrıs'a askeri müdahalede bulunur. Aral Türk harekâtına hekim olarak katılır. İki âşık savaşta sağ kalmayı başarırlar ve sonunda kavuşurlar. Kıbrıs'a da artık huzur ve güven egemendir. Ahmet Gazioğlu'nun romanında Yunan milliyetçiliğine dair ön plana çıkarılan temel unsur *Megali İdea* ve tarihsel arka planıdır. Roman Yunanlıları/Kıbrıslı Rumları *Megali İdeaya* olan tutukları ile ve Kıbrıslı Türklere zulmeden¹⁵ "ötekiler" şeklinde ele almaktadır.

Romanda Aral, Tanya'ya *Megali* İdea'yı şu sözlerle anlatır: “Bu büyük Rum ideali, İstanbul'u, Ege bölgesini, Kıbrıs da dahil tüm Ege ve Doğu Akdeniz adalarını içine alan ve eski Bizans İmparatorluğunun canlandırılmasını öngören bir Yunan genişlemesini hedef almaktadır”. *Megali* İdeanın Yunanlıların İzmir'i, İstanbul'u ve Kıbrıs'ı Yunanistan'a katma hayallerine ilham kaynağı olduğunu, genç Yunanlıların Türk düşmanlığıyla yetiştirildiğini dile getiren Aral, 1919'daki İzmir istilasının da *Megali* İdea uğruna gerçekleştirildiğini belirtir. Türk tarihini bilen Tanya, Aral'a “*Megali İdeayı* Mustafa Kemal, İzmir'de denize gömmüştür” diyerek cevap verir. Bunun ardından Aral'a “Türk'ün 1922'de indirdiği büyük şamardan gerekli dersi alıp, *Megali İdeanın* ne kadar tehlikeli ve boş bir hayal olduğunu anlamadı mı Yunanlılar?” diye sorar. Aral ise Kıbrıs'ta güdülen Enosis politikasına ve 1963'teki saldırı ve katliamlara atıfla karşı tarafın tarihten ders almadığını söyler (Gazioğlu, 1975: 17-19). Çalışmada daha önce ifade edildiği üzere, 1922 Türkler için zafer, Yunanlılar için hezimet anlamına gelen bir tarihsel dönüm noktasıdır. Romanın karakterlerinden Yunan Binbaşı Pascal, aslarından biriyle diyalogunda “Yunan ordusu, İzmir'deki yenilgisinin öcünü Kıbrıs'ta alacak” sözlerini sarf eder (Gazioğlu, 1975: 149).

Romanda “öteki” imajına dair göze çarpan diğer bir unsur, Kıbrıs Rum propagandasının samimiyetsizliğidir. Tanya, Kıbrıs'a ilk kez geldiği zaman binaların üzerinde Yunan bayrakları görür ve Aral'a “Burası bir Yunan adası mı, bağımsız Kıbrıs Cumhuriyeti mi?” diye sorar. Bu noktada, Yunan bayrağı Kıbrıslı Rumların “gönlünden geçeni”, yani Enosis'i simgeler. Aral 1960'lı yılları anlatmaya başlayarak Kıbrıslı Rumların 11 yıldır anayasayı ihlal ettiklerini, Türklerin ortaklığını fiilen sona erdirdiklerini ve dış dünyayı aldattıklarını dile getirir. Aral Tanya'ya Rumların Kıbrıslı Türklere adada yaşam hakkı dahi tanımadan Enosis yolunda ilerlemeye çalıştıklarını ancak bunun günün birinde Türk-Yunan savaşına sebep olabileceğini anlatır. Gazioğlu, Aral aracılığıyla Makarios'un uyguladığı diplomasiyi de yorumlayarak Rum liderin üçüncü dünya devletlerine “Biz Kıbrıslılar bağımsızlığımızın korunmasını isteriz, başka devletlerin iç işlerimize karışmalarına karşıyız” dediğini ancak binlerce Yunan askerini adaya gizlice sokanın da kendisi olduğunu belirtir. Yunan tarafının Enosis hazırlıklarından örnekler verirken Rumların sürekli silahlandığını, Grivas, Sampson, EOKA B ve Milli Muhafız Ordusu gibi aktörlerin faaliyetlerinin Makarios'un barış ve bağımsızlık söylemlerinin propagandadan ibaret olduğunu gösterdiğini dile getirir. Aral, Kıbrıs'ı “korkunç bir Yunan trajedisinin oynandığı” ülke olarak tanımlar (Gazioğlu, 1975: 52-54).

Gazioğlu romanda Kıbrıslı Rumların devleti ele geçirdikten sonra yarattıkları rejimi ırkçılık ile örtüştürür. Aral ve Tanya Mağusa'dan Lefkoşa'ya doğru seyahat ederken Rum gümrük memurları, askerler ve polisler Aral'a ve diğer Kıbrıslı Türklere sürekli olarak zorluk çıkarırlar. Aral ve diğerleri uzun süre bekletilirler ve “potansiyel suçlu” muamelesi görürler. Araçları, çantaları ve üzerleri Rum barikatlarında didik didik aranır. Tanya bütün bu muameleyi Güney Afrika'da uygulanan “apartheid” politikalarına benzetir. Bu rejimin Batı ülkelerinde de protesto edilmesi gerektiğini savunan Tanya, Aral'a “inanılacak gibi değil, Nazi Almanya'sında mıyız yoksa?” şeklinde bir soru da sorar (Gazioğlu, 1975: 56-63). Bunun yanında, romanda Türkleri ırkçı kodlamalarla aşağılayan Rumlara da sık rastlanmaktadır. Örneğin, Lefkoşa'nın Rum bölgesindeki barikatta bir Rum kadın polis, Tanya'ya “Türkler barbardır, korkmuyor musun?” diye sorar (Gazioğlu, 1975: 65). Romanda, Makarios'un devrilmesi sonrasında “Cumhurbaşkanı” olarak göreve getirilen Nikos Sampson'un “Türklere karşı büyük bir yok etme hareketine ge-

çeceği” haberleri ön plana çıkarılır (Gazioğlu, 1975, 139). Bunun yanında, Yeniasır vd. (2020: 175) tarafından da ortaya konulduğu üzere, “hilekârlık”, “kalleşlik” ve “korkaklık” *Kıbrıs’ta Aşk ve Savaş*’taki Rumlar/Yunanlılar arasındaki yaygın kişilik özellikleri arasındadır.

Kıbrıs’ta Aşk ve Savaş’taki Kıbrıslı Türklerden biri olan Kemal Bey, 15 Temmuz darbesinden sonra eline esir düştüğü Yunan subayla tartışır ve Yunan subay kendisine “burası, bir Yunan adasıdır artık; ya bize boyun eğer yaşarsınız, ya çeker gidersiniz Türkiye’nize!” sözlerini sarf eder (Gazioğlu, 1975: 157). Aynı subay, elinde esir bulunan Aral ve Kemal Bey’e “bu Yunan adasına, hele bir delilik yapıp, çıkmaya çalışsınlar; köpek Türkleri denizde boğarız” diyerek bağırır (Gazioğlu, 1975: 158). Romanda Girne’de yaşanan çarpışmalarda bir Rum askeri bacağından vurularak yaralanır. Türk birliklerinin yaklaştığını fark eden Yunan subayı, yaralı Rum askerinin kolundaki saati ve cebindeki paraları çalarak hızla uzaklaşır. “Yunanlı teğmenin bu vefasız ve alçakça davranışı, yaralı Rum askerinin yüreğinde, bacağımanın sızısını unutturacak kadar derin bir yara, büyük bir acı yaratmıştı”. Yaralı Rum askeri Yunan subaya “Kalamara”¹⁶, “kahpe Yunanlı” ve “bütün Kıbrıs’ı ateşe attınız!” diye bağırır (Gazioğlu, 1975: 209). Romanın sonlarına doğru, yazar Kıbrıslı Rumların “*Megali İdea* ve Enosis emellerinin bir daha dirilmeyecek şekilde yedi kat derinlere gömüldüğüne” tanık olarak kaçtıklarını ifade eder. Yunan subaylar tarafından Rumların “rahat yaşantılarına, özgürlüklerine ve zenginliklerine” kastedildiğini ve Rumların “kilisenin ve okulların Enosis tahriklerine yıllarca kapılmış olmanın yarattığı felaketi” acı bir şekilde gördüklerini dile getirir (Gazioğlu, 1975: 240).

Ortaya koymakta yarar vardır ki, *Kıbrıs’ta Aşk ve Savaş*’ta “büyük güçlere” yapılan atıflar merkezi bir konumda olmayıp bu güçler Türkiye’nin Kıbrıslı Türkleri kurtarmasını engellemekle suçlanmaktadırlar. Bunun gözle görülür bir örneği, Aral ile ablasının eşi arasındaki sohbettir. Cunta ve Kıbrıs’taki işbirlikçilerinin Makarios’u devirerek Enosis’e kapı aralayacakları yönündeki duyumları değerlendiren Aral ve eniştesi “büyük güçlerin” oynayacağı olası role de değinirler. Aral’ın eniştesi darbeden sonra “yeni bir Johnson mektubu gönderir Amerika; 6. filoyu tekrar Kıbrıs açıklarına doğru yola çıkarır. Rusya dıştan müdahale olmasın; Kıbrıs’ın bir iç meselesidir bu, diye nota yollar. İngiliz, zaten kalleş, ben karışmam der” sözlerini sarf ederek “büyük güçlere güven olmayacağı” mesajını verir (Gazioğlu, 1975: 70). Gazioğlu benzer bir mesajı bir grup Yunan subayının 15 Temmuz ile 20 Temmuz arasındaki günlerde kendi aralarında geçen bir konuşma vasıtasıyla da vermektedir. Yunan subaylardan biri Türklerin Kıbrıs’a müdahale etmesinin büyük güçler tarafından engelleneceğini “büyük devletler Türklerin heyecanını yatıştırmasını bilir” diyerek ifade eder (Gazioğlu, 1975: 148).

Kıbrıs’ta Aşk ve Savaş’ta Kıbrıslı Rumlar/Yunanlılar adada Türklere ve Türklüğe saygısız olmayan “ötekiler” olarak resmedilirken istisnai Kıbrıslı Rumlar da mevcuttur. Örneğin, Aral ve diğer Kıbrıslı Türklerin Mesarya’daki kontrol esnasında Rum askerlerle yaşadıkları tartışmayı yatıştıran, Türkçe konuşan Rum polis çavuşu sağduyusu ile karşımıza çıkar (Gazioğlu, 1975: 59-60). Olumlanan diğer bir Kıbrıslı Rum ise, yanında çalışanlardan birinin kendisi hakkında “bizim müdür Kalamaraları hiç sevmez” sözlerini sarf ettiği otel müdürüdür (Gazioğlu, 1975: 119). Otel müdürü Aral ve arkadaşlarının düşmandan kaçmasına yardımcı olur ve onlara “Kıbrıs’ı bu duruma sokan Kalamaralara sizi teslim etmeyeceğim” diyerek güven verir. Otel müdürünün Makarios yandaşı olan kardeşi darbeciler tarafından alıkonmuştur, akıbeti

bilinmemektedir ve böylelikle “kendi tarafının” (Yunanlılar) mağdur ettiği bu roman kişisi “karşı tarafa” (Türkler) yardım eder (Gazioğlu, 1975: 175-177). Gazioğlu, yarattığı “makul kişiler” aracılığıyla bilinçli ya da “iyi” Rumların Kıbrıslı Türklere zulmetmeyeceğini, hatta zulmeden diğer Rumlara ve Yunanlılara alet olmayı da reddedeceğini ortaya koymaya çalışır.

3. *İ Gi Pu Mas Egennise* romanında “ötekiler”

Andreas Onoufriou'nun *İ Gi Pu Mas Egennise* [Bizi Doğuran Toprak] isimli romanının merkezi kişisi Fotis askerden yeni çıkmış, ailesiyle birlikte Mağusa'da yaşayan ve bir devlet dairesinde iş bulan genç bir Kıbrıslı Rum'dur. Asker iken Köfünye baskınında (1967) görev yapmış ve bu kendisinde üzücü hatıralar bırakmıştır. Fotis dahil olduğu sosyal ortamlarda Makarios yönetiminin altını oymaya çalışan, gerçekçi olmayan Enosis politikaları uğruna “ülkeyi ateşe atmaya hazır”, terör örgütlerini destekleyen fanatik milliyetçi Rumlarla karşılaşmaya başlar. Bu cenahın Kıbrıs'ı felakete götüreceğini öngören Fotis'in ağabeyi Neofitos Rum Milli Muhafız Ordusu'nda subaydır. Fotis, Makarios destekçisiyken ağabeyi “vatan haini” olarak gördüğü Makarios'tan nefret etmektedir. Yunan Cuntasını ve Kıbrıs Rum toplumundaki fanatik milliyetçileri destekleyen Neofitos, terör örgütü EOKA B'nin üyesidir. Fotis'in hayatına Hristina adlı genç bir kız girer. 1974'teki savaş esnasında Fotis ve nişanlısı Hristina ayrı ayrı Türklere esir düşerler. Fotis Adana'ya götürülür fakat sonunda esir değiş-tokuşu vesilesiyle serbest bırakılarak ailesine ve Hristina'ya kavuşur. Romanda Türkiye “adayı bölmek için sabırsızlanan” ve beklediği an gelince bunu “Kıbrıslı Rumlara acılar yaşatarak” yapan “ötekidir”. Romanda “adayı bölmesi için” Türkiye'ye zemin hazırlayan “büyük güçler” (ABD ve İngiltere) de “ötekiler” arasındadır. Ayrıca, “Türkiye ile danışıklı dövüş içerisinde hareket eden” Yunan Cuntası ve “adanın bölünmesine dünden razı” Makarios karşıtı Kıbrıslı Rum fanatikler/teröristler de romanda ötekileştirilmektedir.¹⁷ Kıbrıslı Türklerin imajı Türklerden daha karmaşık bir niteliktedir. Onoufriou Kıbrıslı Türklere dair düşman yaratıcı bir dil kullanmamakta, iki toplum arasındaki dostluk ve “ortak vatan” bağlarına vurgu yapmaktadır. Ancak, Türklerin adada “azınlık” olduklarını da vurgulamaktadır. Bu “azınlık” olma hali ise, Tüm dostluk ve “ortak vatan” bağlarına rağmen Türklerin adanın siyasetinde Rumlar ile eşit söz derecede söz sahibi olmalarına bir “engel” olarak sunulmaktadır.

İ Gi Pu Mas Egennise'de “dedelerimiz eskiden [Kıbrıslı] Türkler ile birbirlerine düşünlüklerde kumbaroluk [sağdıçlık] ederlerdi” (Onoufriou, 2007: 44) gibi ifadeler iki toplumun dostluğundan örnekler olarak sunulmaktadır. Bu dostluğu ilk olarak Kıbrıslı Türklere “uyanın bre Mehmetler.. Grekler EOKA diye bir şey kurdular, adayı size sormadan Yunanistan'a bağlayacaklar... Amaçlarına ulaşırlarsa sizin talihiniz kara olacaktır...” diyen İngiliz sömürgeciler bozmuştur (Onoufriou, 2007: 51). Onoufriou romanın genelinde “Kıbrıslı Türklerin bazı yanlışlar yaptığını” savunsa da bu yanlışlara “Türkiye ve İngiltere tarafından sürüklendiklerini” iddia ederek “hoşgörü” mesajları vermeye çalışır. Fotis ve beraberindekiler bir otobüs yolculuğu esnasında Kıbrıslı Türklerin taşlı saldırısına uğrarlar ancak Fotis yanındaki yolcuya “bu onların suçu değil, onları üzerimize Türkiye'nin yörükleri sürüyor” yorumunu yapar (Onoufriou, 2007: 63-64). Annesi Fotis'in Kıbrıslı Türkler ile arkadaşlık etmesine “ya bizimkiler duyarsa? Binbaşı Neofitos'un kardeşi Türklere casusluk yapıyor

demeleri hoşuna mı gider?” diyerek karşı çıkırsa da Fotis’in Hüseyin İnce isimli öğretmen bir arkadaşı vardır (Onoufriou, 2007: 160-163). Romanda “Kıbrıslı Rumlar ve Türkler, ne alıp veremediğimiz olabilir ki? Aynı toprağın insanları değil miyiz?” benzeri sorular soran yazar iki toplum arasındaki “ortak vatan” bağını vurgular (Onoufriou, 2007: 273). Öte yandan, Onoufriou eserinde iki toplum arasında nüfus yoğunluğu üzerinden siyasette söz hakkı hiyerarşisi oluşturmuş ve Rumları yukarıya, Türkleri aşağıya yerleştirmiştir.

İ Gi Pou Mas Egennise'nin temel “ötekisi” sert biçimde olumsuzlanan Türkiye’dir. Romanda Türkiye “adayı bölme planları yapan” bir aktör olarak sunulmaktadır (Onoufriou, 2007: 283). Onoufriou romanında “dişlerini bileyip duran, kana susamış Atilla’nın” hedefine ulaşmak için vaktin gelmesini “sabırla beklediğini” dile getirir (Onoufriou, 2007: 85). Romanda Türklerin “Yunanlılara/Rumlara duyduğu nefreti” anlatmak için “Kin” şiirine atıf yapılmakta ve “gavur sözü lügatlerde durdukça bu kin benden vallahi de gidemez, bin gavur kellesi bir kin ödemez” dizelerine yer verilmektedir (Onoufriou, 2007: 423). Yazar Türk ordusunun 1974 yılında adadaki ilerleyişini tankları görüp saklanmaya çalışan bir çocuğun çaresizliğiyle ve savaş esnasındaki kanlı ölümlerle, korku ve dehşet temalarıyla aktarmaktadır (Onoufriou, 2007: 517; 534-535). Romanın başkahramanı Fotis harekât esnasında esir düşer ve birlikte yakalandığı Kıbrıslı Rum’un ölümüne tanık olur. (Onoufriou, 2007: 535-540). Türk askerleri, esir aldıkları Rum ve Yunan askerlere korku dolu anlar yaşatır (Onoufriou, 2007: 587-588). Fotis ve çok sayıda savaş esiri Kıbrıslı Rum Adana’ya götürülür. Fotis hastalanır ve hastaneye kaldırılır. Hastanede hakarete uğrar. Kendisini tedavi etmeye gelen doktorun şiddetine maruz kalır (Onoufriou, 2007: 623-625). Romanın son sayfaları, “Atilla’nın kılıcının” Kıbrıslı Rumlar arasında “göçmenler” ve “göçmen olmayanlar” şeklinde iki kategori yarattığını (Onoufriou, 2007: 634), yani kuzeyden güneye göç edenlerin sayısının çok fazla olduğunu dile getirir.

İ Gi Pu Mas Egennise’de Türk imajı açısından istisnai olan ve olumlanan iki Türk karakter mevcuttur. Bunlar esir düşen Fotis’e ve Hristina’ya yardımcı olan iki gençtir. Fotis’e hastanede yardımcı olan Türk kendini “bir zamanlar öğrenciydim ancak şimdi bir hiçim, senin gibiyim, bir numaradan ibaretim. Senin kurtulma umudun var, benim o umudum da yok” şeklinde tanıtır. Muhtemelen 12 Mart 1971 muhtırası sonrasında cezalandırılmış ve hapiste yatmakta olan bu genç Fotis ile olan diyalogunda “bize bozulmuş yemek veriyorlar, o yüzden hasta oldum” ve “ben de bu gaddarların esiriyim” ifadelerini kullanmaktadır. Esasen “kendi tarafını” eleştirmek üzere kurgulanmış bir roman kişisidir (Onoufriou,2007: 620-625). Olumlanan diğer bir Türk olan Erol ise savaş günlerinde Fotis’in nişanlısı Hristina’ya ve ailesini koruyan bir Türk subayıdır. Erol Güzel Sanatlar mezunu, Yunanca bilen, dünyanın farklı ülkelerinde zaman geçirmiş, açık görüşlü bir gençtir (Onoufriou, 2007: 500-504). Onoufriou, çizdiği genel Türk imajıyla örtüşmeyen bu iki karakter vasıtasıyla yine “ötekine” dair bir anlatı üretmektedir. Erol sanatla uğraştığı, Yunanca bildiği ve “dünyalı” bir vizyona sahip olduğu için genel Türk imajından farklıdır. Dolayısıyla, yazar Erol karakterini Türklerin sanatla uğraşarak dünya vizyonuna sahip olmaları halinde “acımasız” olmayacaklarına dair verilen bir mesaj olarak değerlendirmek mümkündür. Hastanedeki genç ise rejimle başı dertte olan bir muhaliftir ve romanda yazar tarafından kendisine yüklenen misyon Türklerin “bilinçli ve duyarlı” olanlarının Türkiye’deki rejime karşı oldukları mesajını aktarmasıdır.

Onoufriou, Yunan Cuntası ve onu destekleyen Rum terör örgütlerini de “ötekiler” kategorisine yerleştirmiş durumdadır. Milli Cephe’nin yüzünden “düşmanın artık dışarıda değil içeride olduğunu” ortaya koyar. Sol görüşlü bir sendikaya yapılan bombalı saldırı ile duvarlara yazılan “yaşasın Patakos”¹⁸, “yaşasın 21 Nisan”¹⁹ ve “komünistlere ölüm” sloganlarının arkasında bu örgüt bulunmaktadır (Onoufriou, 2007: 66). Fokas isimli küçük kardeşi Fotis’e “faşist ne demek? Türk gibi, düşman gibi bir şey mi?” diye sorar. Fotis ise “onlardan da beter” cevabını verir (Onoufriou, 2007: 91). Yazar, romanın genelinde Yunan Cuntasının “büyük güçlerin isteği doğrultusunda” Türkiye ile aynı hedefe odaklandığını ve yaptıklarıyla Türkiye’nin ekmeğine yağ sürdüğünü savunur (Onoufriou, 2007: 85). 15 Temmuz 1974 darbesini “Cuntanın, EOKA B’nin ve Türkiye’nin aday bölme planlarının bir parçası” olarak nitelendirir (Onoufriou, 2007: 283). Cunta tarafından beyinleri yıkanmış bazı Rum askerler, aralarındaki bir konuşmada Girne ve Karpaz’ın adanın geri kalanının Yunanistan’a bağlanabilmesi için Türkiye’ye bırakılması gerektiğini savunurlar (Onoufriou, 2007: 105). Grivas’ın 1971 yılında Kıbrıs’a dönmesini arkadaşı Hüseyin ile değerlendiren Fotis bazı Kıbrıslı Türklerin bu durumu Denktaş’a sorduklarını, “bu kez Rumları kesecek ve biz çok şey kazanacağız” şeklinde bir “cevap” aldıklarını öğrenir (Onoufriou, 2007: 184). Romanda Cunta yanlısı Kıbrıslı Rumlardan biri Patakos’un “Türkiye Balkanlar’daki en büyük orduya sahiptir ve bu Yunanistan’ın komünistlere karşı güvende olmasını sağlamaktadır” şeklindeki açıklamasını aktararak (Onoufriou, 2007: 108) Ankara ile Atina arasındaki “iş birliğine” vurgu yapar. Yazar Cunta ve Rum işbirlikçilerinden “ne Amerikalılar ne İngilizler ne Yahudiler ne de Türkler bu adadan Cuntanın Yunan-iyicileri kadar nefret ediyordu” şeklinde bahsetmektedir (Onoufriou, 2007: 199). Fotis, Türk harekâtı esnasında esir düştüğü zaman yanındaki diğer Rumlara “buradan kurtulursam elime geçen ilk EOKA B üyesini mahvedeceğim” diyerek 1974 olaylarında Rumlar içerisindeki terör örgütlerinin sorumluluğunun büyük olduğunu altını çizer (Onoufriou, 2007: 550-551).

Onoufriou *İ Gi Pu Mas Egennise*’de yoğun bir “büyük güçler” (özellikle İngiltere ve ABD) olumsuzlaması yapmaktadır ve bu aktörler romanın “ötekileri” arasındadır. Yazar Washington’un Türkiye’ye Kıbrıs’a çıkarma yapma “izni” vermekten yana olduğunu ve bunun için “doğru zamanı” beklediğini savunmaktadır. Türk jetlerinin 1964 operasyonunda kullanarak “Kıbrıs’ı yaktıkları” bombaların “ABD ürünü” olduğuna dikkat çeker (Onoufriou, 2007: 54). ABD’nin Kıbrıs’ı bölmek için Ball, Acheson, Vance²⁰ ve daha niceisini görevlendirdiğini ancak Kıbrıslı Rumların buna “hayır dediğini” aktarır. Romanda 1964’te adaya çıkarma yapmaya hazırlanan Türkiye “büyük güçlerden cesaret bulmuş, ordusunu icabımıza [Kıbrıslı Rumların] bakması için göndermek üzereyken” araya giren Washington tarafından “Mehmetçiğim sen şimdilik usluca otur, Grekler de adaya çok sayıda asker çıkardı ve planlarımız bozuldu. Adaya şimdi ayak basmaya kalkışırsan sonu kötü olur” uyarısıyla vazgeçirilmiştir (Onoufriou, 2007: 54-55). Öte yandan, kendisi de Köfünye harekâtına katılan merkezi kişi Fotis orada yaşananlardan dolayı BM bünyesinde barış gücü olarak görev yapan İngiliz askerleri suçlar. Fotis’e göre “Rumların telsiz konuşmalarını dinleyip Türklere silah taşıyan ve talimat veren” İngilizler olmasaydı bölgedeki Kıbrıslı Türkler erkenden teslim olacaklar ve çok daha az can kaybı yaşanacaktı (Onoufriou, 2007: 121-127). Yazar buna ilaveten Yunan Cuntası ve Türkiye’nin “büyük güçlerin emrinde” oldukları iddiasını sıklıkla dile getirir (Onoufriou, 2007: 213). Fotis ile arkadaşları arasındaki bir sohbette “Taksim” vurgusu vardır ve “nüfusun %30’unu ancak

oluşturan Yahudilerin İngilizlerin yardımıyla Filistin'e yerleştirilerek Araplara üstünlük kurması" Kıbrıs'a benzetilmektedir. "İngilizler yıllarca, her yerde aynı şeyi yapmışlardır" (Onoufriou, 2007: 185). Anlaşılabacağı üzere, Onoufriou ABD ve İngiltere'yi Kıbrıs'ın toprak bütünlüğüne ve Kıbrıslı Rumlara karşı komplolar kuran "ötekiler" şeklinde ele almaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada Kıbrıs'taki Türk-Yunan mücadelesinin *Kıbrıs'ta Aşk ve Savaş* ile *İ Gi Pu Mas Egennise* isimli romanlardaki "öteki" imajlarında önemli bir yere sahip olduğu saptanmıştır. Romanlardaki "biz" kurgusu merkezi kişiler odağında oluşturulmuş durumdadır. Ahmet Gazioğlu'nun merkezi kişisi Aral'ın Kıbrıs Türk toplumunu, Andreas Onoufriou'nun merkezi kişisi Fotis'in ise Kıbrıs Rum toplumunu temsil ettiği düşünülmektedir. Her iki karakter de milliyetçi şura sahip, iki milliyetçilik arasındaki mücadeleye kendi tarafı lehine katılmış ve 1974 savaşından paylarına düşeni almıştır. Benzer biçimde, her ikisinin de geleceğe dair umutları çok büyük ölçüde kendi toplumlarının Kıbrıs'taki mücadeleden galip çıkmasına dayanmaktadır. Bu bağlamda, her iki roman da kendi taraflarının resmî ideolojilerinden gözle görülür izler taşımaktadırlar. Bu iki romanda bir tarafı diğerine din, kültür ya da milliyet gibi özellikler çerçevesinde üstün tutma eğilimi görülmemiştir. Aralarındaki farklardan biri, Gazioğlu'nun romanında sadece iki ideoloji (Türk milliyetçiliği ve Yunan milliyetçiliği) bulunması karşısında Onoufriou'nun romanında solcu, demokrat ve "faşist" Kıbrıslı Rumların yer almasıdır. Onoufriou'nun romanında solcular ve demokratlar "bize", "faşistler" ise "ötekilere" dahil olup romanda ideolojiye gözle görülür bir önem atfedilmektedir. Bunun yanında, iki romanda sınıf kimliği ve benzeri öğeler ön plana çıkmamakta, zengin-fakir (patron-işçi) ayrımının üzerinde durulmamaktadır. Literatürde Kıbrıs Türk milli davasının haklılığını anlatmaya katkıda bulunan bir duruşu olan Gazioğlu'nun romanının tezli roman olarak nitelendirildiği bu çalışmada daha önce ifade edilmiştir. Bu açıdan, Kıbrıs Rum milli davasının haklı olduğunu ortaya koymaya çalışan Onoufriou'nun romanı da tezli roman kategorisine dahil edilebilir.

İncelenen romanlarda Kıbrıs'taki Türk-Yunan mücadelesinin bir tür "Doğu ile Batı arası medeniyet çatışması" ya da "Müslümanlık ile Hristiyanlık arasında bir savaş" olarak sunulduğunu iddia edebilmek mümkün değildir. Romanların "Biz" ve "öteki" kurguları çok büyük oranda milli kimliğe ve milliyetçiliğe dayanılarak oluşturulmuştur. Bu, resmî ideolojilere yakın duruşları olan Türk yazar Halide Edip Adıvar'ın *Vurun Kahpeye*²¹ ve Yunan yazar Panagiotis Soutsos'un *Leandros* adlı romanlarında da rastladığımız bir eğilimdir. İncelenen iki romanı birbirinden ayıran temel farklardan biri, Gazioğlu Kıbrıs'ta Rum-Türk dostluğu ya da "ortak vatan" gibi kavramları ele almamışken Onoufriou'nun bu kavramları vurgulu biçimde sunmasıdır. İki roman arasındaki bir diğer fark, Onoufriou'nun romanında sömürgeci-sömürge çatışmasına dair, sınırlı da olsa bazı izler bulunmaktayken Gazioğlu'nun bu konuyu işlememesidir. Onoufriou, romanında adadaki sömürge dönemine atıflarda bulunmakta, İngiliz sömürgecilerin Kıbrıslı Türkleri Rumlara karşı kıskırttıklarını ve iki toplumu birbirine düşürdüklerini savunmaktadır. Bunun yanında, Gazioğlu'nun Kıbrıslı Rum (ve Yunan) roman kişilerinin neredeyse tamamı "*Megali İdea* tutkunu" ve "Türk düşmanı" olarak sunulmaktayken Onoufriou'nun Türklerinin yine neredeyse tamamı "acımasız Rum düşmanları" olarak resmedilmektedir.

Kıbrıs'ta Aşk ve Savaş ile İ Gi Pu Mas Egennise'nin milliyetçi anlatıları arasındaki temel farklardan biri, Gazioğlu'nun kendi tarafının mücadelesini milli kimlik temelinde yücelterek "Türklüğün var oluş kavgası" halinde sunması iken Onoufriou'nun, romanının adından da anlaşılacağı üzere kendi tarafının milliyetçiliğini sadece milli kimlik üzerinden değil, aynı zamanda Kıbrıs adasının tamamına bağlılık üzerinden kurgulamakta oluşudur. Onoufriou'nun bu yaklaşımının Kıbrıs Rum resmî ideolojisinin ve toplumsal belleğinin adadaki sınırları kabullenme eğilimiyle²², Gazioğlu'nun yaklaşımının ise Kıbrıs Türk resmî ideolojisinde ağır basan, Güney'deki yaşanmışlıklardan ziyade Kuzey'deki kimliğe önem verme eğilimiyle²³ örtüştüğü görülmektedir. Onoufriou'nun "biz" kurgusu "Rum çoğunluk" ve "Türk azınlıktan" oluşmakla birlikte "bizi doğuran toprak" ifadesiyle bir vatan olarak Kıbrıs adasını anlatmaktadır. Ancak Kıbrıslı Türklerin "bize" dahil edilmesi, sayıca az olan toplumun bu özelliğinden dolayı adanın siyasetinde söz söyleme hakkına Kıbrıslı Rumlar kadar sahip olamayacağı savıyla birlikte sunulduğu için etrafındaki dostluk mesajlarına rağmen "karşı tarafı eşit görme" eğiliminden tamamen soyutlanmış değildir. Gazioğlu'nun romanındaki Türkler ve Kıbrıslı Türkler milli bilince sahip, milletleri için "doğru şeyler yapan" kişiler olarak resmedilmektedirler. Dolayısıyla Gazioğlu "hain" ya da "işbirlikçi" profilinde bir Kıbrıslı Türk roman kişisi yaratmamıştır. Onoufriou ise gerek Atina'da gerekse Kıbrıs Rum toplumunda "büyük güçlere ve Türkiye'ye hizmet eden hainler/gafiller" olarak resmettiği kesimlere (Yunan Cuntası, Rum teröristler ve Rum teröristlerin fanatik destekçileri) romanında geniş yer vermektedir. İki roman arasındaki bu farklılığın 1974 savaşının Rum toplumunun kendi içindeki derin bir siyasal ayrışmanın etkisiyle patlak vermiş olması karşısında Kıbrıslı Türklerin kendi aralarında birliği sağlamayı başarmış olmaları nedeniyle doğduğu düşünülebilir.

İki yazarın benzeştikleri bir nokta, "karşı taraftan" bazı "makul kişiler" yaratmalarındır. Kardeşi darbeciler tarafından alıkonmuş olan ve "Kalamaraları sevmediği" için Aral ve yanındaki-lerin düşmandan kaçmasına yardım eden otel müdürü Gazioğlu'nun "makul Kıbrıslı Rum'u" olarak karşımızdadır. Fotis'e hastanede yardım eden, siyasi bir nedenden ötürü hapiste yatmakta olan Türk ise Onoufriou'nun romanında "makul Türk" olarak resmedilmektedir. Bu iki roman kişinin ortak özellikleri, "kendi taraflarının" yaptıklarından dolayı mağdur olmalarıdır. Öte yandan, savaş esnasında Hristina ve ailesini koruyan, Yunanca bilen Türk subayı Erol Onoufriou'nun, Aral ile Rum askerler arasındaki tartışmayı yatıştıran, Türkçe bilen Rum polis çavuşu ise Gazioğlu'nun "karşı tarafın makulleri" olarak sunduğu roman kişileridir. Erol ile polis çavuşunun önemli bir ortak özelliği "karşı tarafın" dilini bilmeleridir. Altı çizilmelidir ki Onoufriou'nun romanında Kıbrıslı Türk Hüseyin sadece "makul" bir karakter olarak değil, merkezi kişi Fotis'in dostu olarak karşımıza çıkar. Gazioğlu ise yarattığı sınırlı sayıda "makul Kıbrıslı Rum" haricinde iki toplum arasında herhangi bir dostluk ya da barış arayışı görüntüsü çizmemektedir. Gazioğlu'nun romanında güven duyulan aktör Türkiye iken Onoufriou'nun romanında bu yoğunlukta bir Yunanistan olumlamasına rastlanmamaktadır. Buna Yunan Cuntasının yaptığı darbe ile 1974 savaşının çıkmasına sebebiyet vermesinin neden olduğu tahmin edilebilir.

Öneriler

Bu çalışmanın takip ettiği karşılaştırmalı yaklaşım, *Kıbrıs'ta Aşk ve Savaş ile İ Gi Pu Mas Egennise* arasındaki bazı nüans ve yaklaşım farklılıklarının (ve benzerliklerinin) net biçimde saptamasına katkıda bulunmuştur. Örneğin, Ahmet Gazioğlu Kıbrıslı Türklerin Türkiye'ye

duydukları güveni vurgulu bir biçimde ön plana çıkarırken Andreas Onoufriou'nun romanında bu unsur göz ardı edilmektedir. Gazioğlu'nun romanında Kıbrıslı Rumların kendi aralarındaki ayırışma ve Yunan Cuntası ile yaşadıkları zıtlaşma yüzeysel biçimde ele alınırken Onoufriou'nun romanında bu ilişkiler ideolojik derinlik içerecek şekilde anlatılmaktadır. Gazioğlu ve Onoufriou'nun romanlarında "büyük güçlere" duyulan tepkinin, karşılaştırmalı olarak ele alındığı zaman "ya benden yanasın ya düşmandan" anlayışının her iki tarafta da benimseniyor oluşunun bir tezahürü olduğu kavranabilmektedir. Onoufriou Kıbrıslı Türkleri "bizimle eşit olmayan (nüfustan dolayı) ama bizden olan" bir grup olarak ele alırken Gazioğlu Kıbrıslı Rumları "bizimle eşit olan ama bizden olmayan" bir grup olarak ele almaktadır. Bahsi geçen nüans farkları ve benzerlikleri ancak karşılaştırmalı bir çalışma neticesinde kavranabilecek niteliktedir. Böylesi incelemeler, yazarların duruşlarına da bağlı olarak çatışan tarafların resmî ideolojilerine dair önemli veriler elde edilmesini sağlayarak edebiyat-siyaset ilişkisinin belirli boyutlarına dair aydınlatıcı olabilmektedir. Her romanın bir tür kendini ifade etme aracı olduğu varsayılırsa, birbiriyle çatışma yaşayan toplumlardan/uluslardan yazarların eserlerine odaklanan karşılaştırmalı roman incelemelerinin kendini ifade etmeyi "diyalog" seviyesine ulaştırdığını iddia etmek mümkündür çünkü bu tür çalışmalarda "birbirlerinden bahseden" iki "anlatıcıya" yer verilmiş olur. Bu çalışmanın amacı yazarların çizdikleri "öteki" imajları üzerinden "biz" kurgusunu kavramak olmamıştır. "Öteki" üzerinden "biz" okuması yapacak çalışmalar, karşılaştırmalı olsun ya da olmasın, literatüre katkı yapmaya adaydır. Romanlarda "öteki" kurgusunun "bizi" kurgulamak için bir araç olarak kullanılmaya açık olduğu literatür tarafından bilinmektedir ve bu nokta da yeni çalışmalara açıktır.

Gelecekteki çalışmalar açısından, sadece Kıbrıslı Rum ve Kıbrıslı Türk yazarların romanlarındaki "öteki" imajları değil, birbiriyle çatışma yaşayan diğer toplumlardan/uluslardan yazarların romanlarındaki "öteki" imajları da karşılaştırmalı biçimde incelenmeye adaydır. Bu tür çalışmalarda büyük olasılıkla dil engeli ile karşı karşıya gelinecektir. Bu noktada, karşılaştırmalı "öteki" incelemelerinin iki farklı ülkeden/toplumdan araştırmacılar (örneğin bir Türk araştırmacı ile bir Yunan araştırmacı) tarafından ortaklaşa gerçekleştirilmesi de bir seçenek olarak belirmektedir. Ayrıca, "öteki" imajlarına dair karşılaştırmalı roman incelemeleri aynı toplumun/ulusun içerisindeki sınıfsal, kültürel ve ideolojik farklılıklara ışık tutabilecek nitelikte de olabilir. Bu konuların ele alınacağı çalışmalarda aynı toplumdan/ulustan farklı eğilimlere sahip yazarların romanları karşılaştırmalı olarak incelenebilir. "Ötekini" inceleyecek çalışmalarda ise aynı toplumdan/ulustan farklı eğilimlere sahip roman yazarlarının "karşı tarafı" sunma biçimleri de karşılaştırmalı olarak incelenebilecek niteliktedir. Milas, Demiröz ve Türkeş gibi yazarlar bu tür incelemeleri gerçekleştirmişlerdir. Kıbrıs Türk ve Kıbrıs Rum romanları konusunda, sadece "öteki" imajlarına odaklanmış çalışmalar değil, bu çalışmada incelenen iki yazardan daha farklı bakış açılarına sahip olup cinsiyet eşitliği ya da savaş karşıtlığı gibi değerlere öncelik verme eğilimleri olan Kıbrıslı Türk ve Rum roman yazarlarının eserleri de karşılaştırmalı incelemeler için cazip olabilecektir. Literatürde bu tür romanları karşılaştırmalı olarak inceleyen çalışmaların sayısı oldukça sınırlıdır. Bunun yanında, literatürde hem Kıbrıs Rum hem Kıbrıs Türk romanında "karşı tarafa" dair farklı eğilimleri saptamaya dönük çalışmaların sayısı fazla değildir. Örneğin, Aylanç ve Bozkurt vd. gibi yazarlar Kıbrıs Türk romanında iki toplum arasındaki

ilişkilere dair farklı eğilimleri ortaya çıkaran çalışmalar yapmış, Kallousia ise Kıbrıs Rum romanındaki Türk/Kıbrıslı Türk imajlarını incelemiştir. Ancak, benzer konulara ışık tutan yazarların sayısı henüz gözle görülür biçimde artmış değildir. Bu çalışmada ele alınan iki romanın genel çizgileri kendi taraflarının resmî ideolojileri ile uyumludur. İki taraftan resmî ideolojiler ile çelişen romanların incelenmesi de literatür açısından anlamlı olacaktır.

Notlar

- 1 Roman'ın Türkçe tercümesi mevcut olmayıp, çalışmanın yazarının Yunanca bilmesi vesilesiyle eserin özgün hali incelenmiştir. Roman ilk kez 1989 yılında Theopress tarafından basılmış olup bu çalışmada yararlanılan baskısı 2007 yılına aittir.
- 2 Yazar ve Kıbrıs Türk edebiyatının diğer önde gelen isimleri hakkında bilgi için bkz: Hakeri (2004).
- 3 Romanlarda “öteki” ile “biz” kurguları genellikle birbirleriyle bağlantılıdır. “Bizim” kim/ne olduğu “ötekinin” kim/ne olmadığı üzerinden kurgulanarak geliştirilir. Ayrıca, “öteki” imajı “biz” bilincini güçlendiren bir unsur olarak araçsallaştırılabilir. Bu husustaki Ayrıntılar için bkz: Biricik (2021).
- 4 Osmanlı romanı üzerine bir inceleme için bkz: Gökalp (1999).
- 5 Panagiotis Soutsos'un Yunan edebiyatına olan katkıları hakkında ayrıntılar için bkz: Akyay (2022).
- 6 Bahse konu eserin Latin harfleriyle baskısı 1943 yılında Remzi Kitabevi tarafından yayınlanmıştır.
- 7 Bahse konu romanın Latin harfleriyle baskısı 1945 yılında Semih Lütfi Kitabevi tarafından yayınlanmıştır.
- 8 Roman hakkında güncel bir çalışma için bkz: Anık (2019).
- 9 Nazım Hikmet Ran'ın romanlarına dair genel bir inceleme için bkz: Bakır (2022).
- 10 Yazarın bir diğer romanının incelenmesi için bkz: Karabulut (2020).
- 11 Kıbrıs Türk edebiyatı üzerine kapsamlı incelemeler için ayrıca bkz: Atun ve Fevzioğlu (2004), Atun (2010) ve Bozkurt vd. (2019).
- 12 Hasan Bulliler destanı için ayrıca bkz: Gümüştam (2013).
- 13 Kıbrıs Rum romanında yaygın olarak görülen bu eğilimin Kıbrıs Rum resmî ideolojisinin Kıbrıslı Türklerin anavatan Türklerinden “farklı” oldukları yönündeki propagandasıyla örtüştüğü düşünülebilir. Kıbrıs Rum resmî ideolojisi hakkında detaylar için bkz: Kızılyürek (2005), Loizides (2007) ve Peristianis (2008).
- 14 Osmanlı İmparatorluğu'ndaki son dönem düşünce akımları ve Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkma süreci için bkz: Demirağ, 2005; Çete, 2017. Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Batılılaşma çabaları-ninedebiyattaki yansımaları için bkz: Korkmaz (2014).
- 15 Gaziöğlü'nun romanında Yunan/Rum “ötekinin” Türklere uyguladığı şiddetin bir grubu bir amaç karşısında yıldırarak dirençsiz bırakma amacını güden türde bir şiddet olarak resmedildiğini iddia etmek mümkündür. Bu türden şiddetin ve ona yönelik direncin edebiyattaki çeşitli yansımaları için bkz: (Karadağ, 2016: 9-10).
- 16 Kalamaras" Kıbrıslı Rumlar arasında, Yunanlıları tanımlamak için “lüzumsuz masa başı işlerde çalışan kişi” anlamında kullanılan aşağılayıcı bir kelimedir (Ioannidou, 2004: 47). “Kalamara” ise bu kelimenin seslenme halidir.
- 17 Tarihsel olgulara baktığımız zaman, Türkiye ile Yunan Cuntasının Kıbrıs Sorununun çözülmesi için çeşitli görüşmeleri olmakla birlikte Ankara bu görüşmelerde temkinli ve Atina'ya karşı güvensizdir. Ayrıca, 1974 çarpışmaları ve sonrasında Cuntanın çöküşü böyle bir birlikteliğin olmadığına dair göstergeler olarak değerlendirilebilir (ayrıntılar için bkz: Kıralp, 2018). Dolayısıyla Onoufriou'nun “Cunta ile Ankara'nın birlikte hareket ettiklerine” dair ifadeleri olgusal olmaktan ziyade tepkisel olarak değerlendirilebilir.
- 18 Stilianos Patakos Yunan Cuntasının Başbakan Yardımcısı olarak görev yapan, darbenin önde gelen isimlerindedir. Ayrıntılar için bkz: Pechlivanis (2021).
- 19 Yunan Cuntasının darbesi 21 Nisan 1967 tarihinde gerçekleştirilmiştir. Darbecilerin siyasal yönelimleri için bkz: Klapsis vd. (2020).
- 20 George Ball, Dean Acheson ve Cyrus Vance ABD hariciyesinin önde gelen isimlerinden olup Kıbrıs'ta NATO istikrarını ve Türkiye-Yunanistan barışını gözetken çözümler bulmaya çalışmışlardır (bkz: Kıralp, 2019).
- 21 Romanın güncel bir incelenmesi için bkz: Göz (2020).
- 22 Detaylar için bkz: Papadakis (2000).
- 23 Toplumların 1974 sonrasındaki yurt ve kimlik algıları için bkz: Kızılyürek (2002) ve (2005).

Yazarların katkı düzeyleri: Makale tek yazarlıdır.

Contribution Rates of Authors to the Article: The article is single-authored.

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Ethics committee approval: Ethics committee approval is not required for the study.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Financial support: No financial support was received for the study.

Çıkar çatışması: Yazar herhangi bir çıkar çatışması bildirmemiştir.

Conflict of Interest: The author declared no conflict of interest.

Kaynakça

- Adivar, H. E. (1943). *Vurun kahpeye*. Remzi.
- Adivar, H. E. (2014). *Ateşten gömlek*. Can.
- Akpınar, S., & Şahin, B. (2017). Orhan Pamuk romanlarında “öteki”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 5(11), 330-344.
- Apaydın, T. (2016). *Toz duman içinde*. Literatür.
- Akgün, S. (2012). 1942-1943 arası dönemde Kıbrıs Türk kimliğinin ilk kurumsallaşmahareketleri. *Electronic Turkish Studies*, 7(3).
- Akyay, B. (2022). Yunan şair Georgios Zalokostas ve 1826 Mesolongi kuşatması hakkındaki şiiri: “To Mesologgion”. *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi-Trakya Üniversitesi*, 11(2), 311-380.
- Alp, K. (1966). *Kıbrıs anemonları*. Ada Tepe.
- Altıntaş, Ö. (2021). İlk Türk popüler edebiyat eserlerinde çeviri yoluyla milli kimlik inşası. *Folklor/Edebiyat*, 27(107), 839-855.
- Angın, Z. (2022). Peyami Safa’nın eserlerinde “biz” ve “öteki” kavramlarına karşılaştırmalı bir bakış. *Kare*, (14), 21-30.
- Anık, M. (2019). Halka karşı entelektüel, entelektüele karşı halk: Birbirine ‘Yaban’ iki kesim. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (BUSBED)*, 9(17), 165-188.
- Athanasopoulos, H. (2001). *Greece, Turkey and the Aegean Sea: A case study in international law*. McFarland.
- Atun, S., & Fevzioglu, B. (2004-2008). *Kıbrıs Türk edebiyatında öykünün 107 yıllık kronolojik-antolojik tarihsel süreci, Cilt I, II, II*. Samtay.
- Atun, S. (2010). *Kıbrıs Türk edebiyatı*. Samtay.
- Aylanç, M. (2016). İsmail Bozkurt’un romanlarında realist roman kişileri ve karakterizasyon. *Folklor/Edebiyat*, 22(87), 43-52.
- Aylanç, M. (2017). *Kıbrıs Türk romanında eserler sözlüğü*. Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi.
- Aylanç, M. (2018). Kıbrıs Türk romanında savaş karşıtlığı ve hümanist yaklaşımlar. *Journal of International Social Research*, 11(55), 54-65.
- Bakır, S. (2022). Nâzım Hikmet’in romancılığı. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (74), 296-304.
- Balıkçioğlu, E. (2021). İngiliz emniyet raporu ışığında Türk Mukavemet Teşkilâtı’nın (TMT) örgütsel nitelik ve yapısının değerlendirilmesi (1957-1958). *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 6(Spec. Iss.), 116-144.

- Ballıkaya, N., & Uğurlu, S. B. (2022). Görev duygusu ve soy takıntısı: Murtaza ve Zebercet tiplerine karşılaştırmalı bir bakış. *Folklor/Edebiyat*, 28(111), 769-790.
- Balyemez, M. (2022). Kıbrıs Sorunu'nda önemli bir girişim: Kıbrıs Türktür Partisi ve Demokrat Parti ile ilişkileri. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 9(3), 1709-1728.
- Baykara, B. (1973). *Kanayan toprak*. Milliyetçi.
- Biricik, I. (2020). Romanlarda ötekileştirilen kimlik: Dış Türkler. *Türkoloji Dergisi*, 24(1), 8-28.
- Bozdoğan, A. (2008). *Romanda Türkiye Dışındaki Türk Dünyası*. Akçağ.
- Bozkurt, İ. (2002). *Bir gün belki*. Cem.
- Bozkurt, İ., Karakartal, O. & Solak, N. (Ed.) (2019). *Kıbrıs Türk edebiyatı tarihi (1571-2017), Dördüncü Cilt: Roman*. KİSBU.
- Bulut, B. (2022). “Ben ve öteki” bağlamında Yakup Kadri'nin Sodom ve Gomore romanında yabancı askerler. *İstanbul University Journal of Sociology*, 42(1), 237-259.
- Coetzee, J. M. (1980). *Waiting for the Barbarians* [Barbarları Beklerken]. Secker & Warbug.
- Conrad, J. (1899). *Heart of Darkness* [Karanlığın Kalbi]. Blackwood's Magazine.
- Çete, A. (2017). Rigas Velestinlis ve Namık Kemal'de Osmanlıcılık düşüncesi. *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4(2), 113-128.
- Demirağ, Y. (2005). Pan-ideologies in the Ottoman empire against the West: From pan-Ottomanism to pan-Turkism. *The Turkish Yearbook of International Relations*, (36), 139-158.
- Demirözü, D. (2003). İlk dönem Yunan romanında (1834-1880) öteki imajı. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 43(1), 169-194.
- Demirözü, D. (2007). *Savaştan barışa giden yol: Atatürk-Venizelos dönemi Türkiye-Yunanistan ilişkileri*. İletişim.
- Demiryürek, M. (2009) Hafız Cemal ve Christodoulos Tsiapouras'a göre Hasan Bulliler (1894-1896), *Turkish Studies*, 4(8), 1044-1054.
- Demiryürek, M. (2011) A novel on the Cyprus problem: Small wars, *LAÜ I. Uluslararası Tarih Kongresi*, 469-476.
- Demiryürek, M. (2016) Türk dünyasını tanıtıcı ve birleştirici rolü bağlamında roman, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 39, 93-113.
- Drosiotti, K. (2022). Anti-ethnic hegemony, identity construction and political complicities. *European Education* [early access]. DOI: 10.1080/10564934.2022.2135103.
- Dündar, F. (2021). Halide Edib Adıvar'ın Ateşten Gömlek adlı romanında “biz” ve “ötekiler”. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (5), 344-353.
- Gazioğlu, A. (1975). *Kıbrıs'ta aşk ve savaş*. Efes.
- Gazioğlu, A. (2000). *İngiliz yönetiminde Kıbrıs II (1878-1952), Enosis çemberinde Türkler: Bugünlere gelmek kolay olmadı (1)*. CYREP.
- Georgiou, C. (2002). *Arhipelagos: İ Pagida* [Takımadada: Tuzak]. Livani.
- Gümüşatam, G. (2013). Kıbrıs Türkleri'nin eşkıyalık destanı Hasan Bulliler'in metindilbilimsel tutarlılık ve bağdaşıklık görünümüleri. *Electronic Turkish Studies*, 8(13).
- Gündüz, O. (2007). Yakın dönem tarihsel romanlarda çatışma alanları ve tarihsel romanların “ulusal kimlik” edinmedeki rolü. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 14(35), 135-156.

- Güney, A. (2004). The USA's role in mediating the Cyprus conflict: A story of success or failure?. *Security Dialogue*, 35(1), 27-42.
- Güntekin, Y. N. (1945). *Yeşil gece*. Semih Lütfi.
- Gökalp, G. G. (1999). Osmanlı dönemi Türk romanının başlangıcında beş eser. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 16, 185-202.
- Gökçek, A. (2022). Timothy Mo'nun Ekşi-Tatlı (Sour Sweet) ve Kazuo Ishiguro'nun Çocukluğumu Ararken (When We Were Orphans) Romanlarının Edward Said'in Öteki Kavramı Bağlamında İncelenmesi. *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 10(28), 227-242.
- Göz, K. (2020). *Vurun Kahpeye* ve *Cemile* bağlamında tip ve karakterlerin karşılaştırmalı incelemesi. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(1), 539-551.
- Hakeri, H. B. (2004). *Kültürümüzde sanatçılar ve yazarlar isimler sözlüğü*. Hakeri.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (Ed.). (2012). *The invention of tradition*. Cambridge University Press.
- Houellebecq, M. (2015). *Soumission* [Teslimiyet]. Flammarion
- Ioannidou, E. (2004). On language and ethnic identity among Greek Cypriot students. *Cyprus Review*, 16(1), 29-52.
- Ioannou, G. (2020). *The normalisation of Cyprus' partition among Greek Cypriots: Political economy and political culture in a divided society*. Springer.
- Jackson, C. M. (2021). Ethnic protection rackets: Turkish Cypriot statebuilding before 1974. *Civil Wars*, 23(4), 520-544.
- Jones, S. (2008). *Small wars*. Random House.
- Kallousia, M. (2007). Strangers at home: Images of Turkish-Cypriot 'others' in contemporary Greek-Cypriot fiction. *Études helléniques/Hellenic Studies*, 15(2), 287-296.
- Karabulut, M. (2020). Talip Apaydın'ın "Sarı Traktör" romanında yapı ve izlek. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (25), 24-33.
- Karadağ, M. (2016). Peter Weiss'deki mitik direnme eyleminin halk edebiyatımızdaki ortak yanları. *Folklor/Edebiyat*, 22(86), 9-28.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (1932). *Yaban*. Muallim Ahmet Halit.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (1966). *Sodom ve Gomora*. Bilgi.
- Kata, M. (2019). Ahmet Gazioğlu. İçinde: Bozkurt, İ., Karakartal, O. & Solak, N. (der.) *Kıbrıs Türk edebiyatı tarihi (1571-2017)*, Dördüncü Cilt: Roman. KİSBU.
- Katsikas, S., & Dimitriadis, S. (2021). Muslim converts to Orthodox Christianity during the Greek War of Independence, 1821–1832. *European History Quarterly*, 51(3), 299-323.
- Katselli, R. (1979). *Prosfigas ston Topo mou: Kypros 1974* [Kendi Vatanımda Mülteci: Kıbrıs 1974]. Hrisopolitissa.
- Kazamias, A. (2022). Dependence and transposition: Orientalist representations of the Arabs in modern Greek culture. *Journal of Greek Media & Culture*, 8(2), 161-184.
- Kaya, Ş. (2019). Türk roman eleştirisinde iki kadın: Suat Derviş ve Behice Boran'ın Tatarcık roman eleştirilerinin karşılaştırmalı analizi. *Folklor/Edebiyat*, 25(98), 387-404.
- Kıralp, Ş. (2014). *National identity and elite interests: Makarios and Greek Cypriot nationalism (1967-1974)*. [Doctoral dissertation] Keele University.

- Kıralp, Ş. (2018). 1967-1974 Döneminde Kıbrıs sorunu ve Türkiye ile Yunanistan'ın Kıbrıs politikaları/ The Cyprus question in the period 1967-1974: Turkish and Greek policies on Cyprus. *Journal of History Culture and Art Research*, 7(2), 444-460.
- Kıralp, Ş. (2019). Defending Cyprus in the early postcolonial Era: Makarios, NATO, USSR and the NAM (1964–1967). *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 21(4), 367-386.
- Kızılyürek, N. (2002). *Milliyetçilik kaskacında Kıbrıs*. İletişim.
- Kızılyürek, N. (2005). *Birleşik Kıbrıs cumhuriyeti: Doğmamış bir devletin tarihi*. İletişim.
- Kınacı, C. (2013). Kazak Sovyet edebiyatında Adaskandar (Yolunu Şaşırınlar) ve Möldir Mahabbat (Saf Aşk) romanları ekseninde gerçeğin kurgulanması ve Sovyet gerçekçiliği. *MTAD*, 11 (2), 95-111.
- Killoran, M. (2021). Nationalism and embodied memory in Northern Cyprus. In *Cyprus and its people* (pp. 159-170). Routledge.
- Klapisis, A., Arvanitopoulos, C., Hatzivassiliou, E., & Pedaliu, E. G. (Ed.). (2020). *The Greek Junta and the international system: A Case Study of Southern European Dictatorships, 1967-74*. Routledge.
- Kolcu, A. İ. (2002). Türk dünyasında roman. *Hece (Türk Romanı Özel Sayısı)*, 65(67), 89-99.
- Korkmaz, R. (Ed.). (2014). *Yeni Türk edebiyatı el kitabı: 1839-2000*. Grafiker.
- Kornioti, N. (2020). The island of Cyprus, sovereignty, and international law in the early decades of British rule (1878-1923). *Cyprus Review*, 32(2), 105-128.
- Levent, N. A. (1977). *Sen de direneceksin*. Işık.
- Meleagrou, I. (1981). *Proteleftea ora* [Sondan bir önceki saat]. Kedros.
- Milas, H. (2000). *Türk romanı ve "öteki": ulusal kimlikte Yunan imajı*. Sabancı Üniversitesi.
- Mukanov, S. (2009) *Adasqandar*. Jazuşşı.
- Mushtaq, H. (2010). Othering, stereotyping and hybridity in fiction: A Post-colonial analysis of Conrad's Heart of Darkness (1899) and Coetzee's Waiting for the Barbarians (1980). *Journal of Language and Literature*, (3), 25-30.
- Onoufriou, A. (1989). *I gi pou mas egennise* [Bizi Doğuran Toprak]. Theopress.
- Papadakis, I. (1993). *Perceptions of history and collective identity: A study of contemporary Greek Cypriot and Turkish Cypriot nationalism*. [Doctoral dissertation] University of Cambridge.
- Papadakis, Y. E. (2000). Memories of walls, walls of memories. *MOM Éditions*, 31(1), 231-239.
- Pechlivanis, P. (2021). An uneasy triangle: Nicolae Ceauşescu, the Greek Colonels and the Greek Communists (1967-1974). *The International History Review*, 43(3), 598-613.
- Peristianis, N. (2008). *Between nation and state: nation, nationalism, state, and national identity in Cyprus*. [Doctoral dissertation] Middlesex University.
- Pipitziou, I. (1995). *Orfani tis Xiou-Thriamvos tis aretis* [Sakız adasının öksüzü-Erdemin zaferi]. Kosta kai Eleni Ourani.
- Prizel, I. (1998). *National identity and foreign policy: Nationalism and leadership in Poland, Russia and Ukraine*. Cambridge University Press.
- Ran, N. H. (1967). *Yaşamak güzel şey be kardeşim*. Adam.
- Soutsos, P. (1996). *O Leandros*. Kosta kai Eleni Ourani.
- Soutsos, A. (1994). *Eksoristos tou 1831 Komikotragikon Istorima* [1831 Sürgünü-Trajikomik Anlatı]. Kosta kai Eleni Ourani.

- Tekin, H. (1998). *Yeşil adanın çocukları*. T.C. Kültür Bakanlığı.
- Türkeş, Ö. (2003). *Genel bir bakış*. İçinde: Balabanlılar, M. (Der.). *Türk romanında Kurtuluş Savaşı*. Türkiye İş Bankası.
- Udasmoro, W. (2018). Othering and selfing: Reading gender hierarchies and social categories in Michel Houellebecq's novel *Soumission*. *Humaniora*, 30(1), 1-9.
- Wodak, R., Cillia, R., Reisigl, M., Liebhart, K. (2009). *The discursive construction of national identity*. Edinburgh University Press.
- Yaşın, Ö. (1970). *Mücahitler*. Savaş.
- Yaşın, M. (2003). *Sınırdışı saatler*. Adam.
- Yaşın, N. (2002). *Üzgün kızların gizli tarihi*. İletişim.
- Yeniasır, M., Gökbulut, B., & Tamer, İ. (2020). Ahmet Gazioğlu'nun Kıbrıs' ta aşk ve savaş adlı romanına 1974 Kıbrıs Türk Barış Harekâtı'nın yansımaları. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (43), 149-182.
- Yorgancıoğlu, O.M. (2007). *Köklerimiz nasıl sallandı*. Umay.
- Yorgancıoğlu, O. M. (2009). *Köklerimiz tek tek sökülüyor*. Canbulat.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



Antropolog Lloyd A. Fallers'in 1960'lardaki Türkiye Çalışmaları

Anthropologist Lloyd A. Fallers' Research in
Turkey during the 1960s

Ali Sipahi*

Öz

Antropoloji disiplini Soğuk Savaş dönemi Amerikan sosyal bilimlerinin temel yapıtaşı olan modernleşme paradigmasının etkisiyle 1950'lerden itibaren ilgi odağına ilkel toplumların yanı sıra geliştirmekte olan ulus-devletleri de dahil etmeye başlamıştı. Bu bağlamda, dönemin siyaset bilimi literatüründe özgün bir demokrasi örneği olarak görülen Türkiye Batılı antropologların analiz nesnesi olmaya aday 'yeni ulus'lardan biriydi. Böylece Amerikan antropoloji tarihinde ilk defa 1960'larda bir seri Türkiye etnografileri ortaya çıktı. Bu yeni yönelimin yoğunlaştığı kurum ise Chicago Üniversitesi Antropoloji Bölümü'ydü. Bu makale, Chicago'da antropoloji profesörü olan Lloyd A. Fallers'in akademik portresini ve Türkiye çalışmalarını gün ışığına çıkarmaktadır. Fallers on yıldan uzun bir süre Türkiye üzerine çalışmış, toplamda iki yıl Türkiye'de yaşayarak derinlikli alan araştırması yapmış ve dok-

Geliş tarihi (Received): 12-04-2023 Kabul tarihi (Accepted): 20-10-2023

* Dr. Öğretim Üyesi, Özyeğin Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü.İstanbul. Türkiye/ Özyeğin University Department of Humanities and Social Sciences. Istanbul-Turkey. ali.sipahi@ozyegin.edu.tr. ORCID ID: 0000-0001-6160-2601

torla tezlerine danışmanlık yapmıştır. Erken ölümü sebebiyle Türkiye araştırması büyük ölçüde yayınlanmamış kalan Fallers'ın çalışmaları, Chicago Üniversitesi kütüphanesinde korunan arşivlere ve yazarın Fallers'ı tanıdığı kişilerle yaptığı sözlü tarih görüşmelerine dayanarak analiz edilmiştir.

Anahtar sözcükler: *Antropoloji tarihi, Lloyd A. Fallers, Soğuk Savaş, siyasal hayat, kasaba*

Abstract

Due to the influence of the modernization paradigm, as the main axis of the American social sciences during the Cold War, and since the 1950s, the field of anthropology has shown interest in the developing nation-states in addition to primitive societies. Within this context, Turkey was one of the 'new nations' to become a potential object of analysis for Western anthropologists as Turkey was already praised as an exemplary democracy in the political science literature. As a result, for the first time in the history of American anthropology, a series of ethnographies pertaining to Turkey were generated in the 1960s. This article brings to light the academic portrait of the anthropology professor Lloyd A. Fallers at Chicago University and his studies on Turkey. Fallers worked on Turkey for more than ten years, did long-term fieldwork during his residences in Turkey for a total of two years, and supervised dissertations about Turkey. Fallers' work, which has mostly remained unpublished due to his early death, is analyzed by relying on the archives deposited in the Chicago University library and on oral history interviews conducted by the author with people who had known Fallers.

Keywords: *History of anthropology, Lloyd A. Fallers, Cold War, political life, town*

Extended summary

In the history of social sciences, the Cold War era is considered to be unique. Post-war academia in the United States was marked by rising political and scientific interest in human nature and non-Western social systems as well as by unprecedented funding opportunities for scholars in humanistic disciplines. Influenced by political science and sociology, anthropology also began to shift its focus from the so-called primitive societies to more 'complex' civilizations, particularly to the developing countries and the newly founded nation-states. One of the flagship institutions of this orientation was the New Nations Committee founded at the University of Chicago in 1960. This interdisciplinary Committee was initiated by political scientist and sociologist Edward Shils, yet it was practically led by younger faculty members in anthropology and sociology departments, especially by Clifford Geertz, Morris Janowitz, and Lloyd A. Fallers. Thanks to the generous funding granted by the Carnegie and Rockefeller Foundations to the Committee, anthropologists Geertz and Fallers embarked upon their new fields for comparative purposes. In 1964, Indonesia specialist Geertz went to Morocco and Uganda expert Fallers flew to Turkey. Drawing on unpublished correspondence

and manuscripts in the university archives and on oral history interviews, this article brings to light the little-known Turkey research of Professor Lloyd A. Fallers (1925-1974).

Fallers worked on Turkey from the early 1960s until he died in 1974 at the age of 49. Due to his early death from cancer, he did not have the opportunity to publish his extensive research on Turkey and remained as an Africanist in the existing literature. However, besides short visits, he lived in Konya for three months in 1964 and conducted a year-long ethnographic fieldwork in Edremit in 1968-69. In his last ten years of life, he drafted essays, made presentations, and provided expert reviews on Turkey relying on the findings of his research project, which was funded by the National Science Foundation. Moreover, he supervised the doctoral research of Bahattin Akşit, Michael E. Meeker, Peter Benedict and Alan Duben on Turkey, thereby establishing a *de facto* Turkey focus in Chicago's anthropology graduate program.

Fallers' ethnographic research in Turkey in the late 1960s coincided, on the one hand, with political rebellion on university campuses and in streets both in the U.S. and in Turkey, and concurrent radical criticism in the discipline of anthropology on the other. In Turkey, he established academic friendships with critical scholars such as Mübessel B. Kıray, who was prosecuted for her leftist stance. Moreover, he experienced daily -and sympathized with -the growing reaction among the Turkish public against the patronizing American foreign policy and against the right-wing Demirel government in Turkey. Furthermore, Fallers and his students faced refusals of research permits and expulsion orders in 1967-69. The article situates Fallers' work in the context of the 1968 movements and analyzes the challenge of the political criticism within the discipline to his scholarship. It argues that, although Fallers always kept the New Left at arm's length, Fallers' experience in the field as well as on the Chicago campus significantly transformed his theoretical orientation. By the end of the 1960s, he did not shy away from openly debunking the modernization paradigm, within which frame he had chosen to work on Turkey in the first place.

In addition to the axis of politics of fieldwork, the article investigates Fallers' quest in individual and social ethics through analyzing his thoughts and academic work on religion. Fallers was the only member of his family who obtained a higher education and he gradually distanced himself from the Methodist environment in Nebraska where he grew up. Nevertheless, during his doctoral research in Kampala in the 1950s, he was influenced by the English Church and began developing an intellectual, non-puritan Christian worldview. Meanwhile, the 1950s was marked by conservative 'religious revivalism' in both the U.S. and Turkey. Thus, in the 1960s, Fallers was caught between his secular academic environment and his personal journey to define a life ethics, between science and religion. In his research in Turkey, he decided to focus on the everyday instantiations of Islam and compared the Islamic thought with the Christian life in the U.S. In his church sermons, he tried to formulate a synthesis between theology and anthropology.

In the beginning of the 1970s, the Turkey focus at the University of Chicago began to fade away. On the one hand, the political atmosphere in Turkey —both the anti-imperialist Left and the nationalist Right— turned foreign ethnographers into unwanted guests. It became much more difficult to obtain research and residence permits. On the other hand, the theoretical

postulates of the Cold War anthropology were challenged within the discipline in the late 1960s, causing Turkey to lose its appeal as the successfully modernizing Muslim country. Hence, this article investigates the Cold War entanglements in the discipline of anthropology as well as the challenge of the 1968 movements through a case study of Lloyd A. Fallers' research on Turkey. It relies on in-depth research in the Lloyd A. Fallers Papers archived by the Hanna Holborn Gray Special Collections Research Center at the University of Chicago Library and on oral history interviews with Fallers' daughter, colleagues, and students.

Giriş

Antropolog Lloyd Ashton “Tom” Fallers (1925-74), 1960’lı yılların başından itibaren on yıldan uzun bir süre Türkiye üzerine çalışmış, toplamda iki yıl Türkiye’de yaşayarak derinlikli alan araştırması yapmış ve Chicago Üniversitesi Antropoloji Bölümü’nde Bahattin Akşit, Peter Benedict, Alan Duben ve Michael Meeker’ın doktora tezlerine danışmanlık yapmıştır. Ne var ki, 49 yaşında kansere yenilerek hayatını kaybetmesinden dolayı olgunluk dönemi çalışmalarının çok azını yazıya dönüştürebilmiş, bu sebeple de Türkiye sosyal bilimlerde tarihinde hak ettiği yeri alamamıştır. Bugün Fallers’ın 1950’lerdeki Uganda çalışmaları birer klasik sayılsa da kendisinin Türkiye ile bağlantısı çok az bilinir. Bu makalede, Chicago Üniversitesi kütüphanesinde korunan ve çoğu kişisel mektuplarından oluşan arşivler ile kendisini tanımış olan kişilerle yapılan sözlü tarih görüşmelerine dayanarak Fallers’ın biyografik bir portresi oluşturulmakta ve Türkiye araştırması gün ışığına çıkarılmaktadır.

Fallers’ın hikâyesi, Amerika ve Türkiye’de Soğuk Savaş dönemi sosyal bilimler tarihini fon sağlayıcı kurumlar ya da hâkim siyasi yönelimler üzerinden genellemeler yapmak yerine somut kişiler ve araştırmalar üzerinden analiz etmemize imkân vermektedir. Genç bir akademisyen olduğu 1950’lerde Soğuk Savaş Amerika’sının modernleşmeci ve bilimci bakış açısını gönülden benimsemiş bir kişiyken, 1960’lardaki entelektüel arayışında hem bilimciliği hem de modernleşme modellerini eleştirmiştir. Bir yandan bir Demokrat olarak sağ siyasetin karşısında bulunmuş, diğer yandan ise 60’ların yükselen solu ile hiç barışmamıştır. Çocukluğundan itibaren tutuculukla savaşmış, ama olgunluk çağında cevabı içinde bulunduğu seküler sosyal bilim akademisinin tersine yine de Hıristiyanlıkta bulmuştur. Bütün bu paradokslarıyla Fallers’ın akademik portresi bize 1960’ların toplumsal ve akademik dönüşümünü kişisel bir kariyer üzerinden anlatır. Tarihsel bağlam ile biyografik tekilliği yek diğerine feda etmeden kurulan bu hikâye, genel olarak antropoloji disiplininin 1968 devrimleri ile imtihanını Fallers’ın Türkiye çalışmaları üzerinden anlatmayı amaçlar.

Nebraska taşrasından Chicago Üniversitesi’ne

Ailesi ve arkadaşları tarafından kullanılan adıyla Tom Fallers, ülkesinin taşrası sayılan Orta-Batı Amerika’da Nebraska şehrinde dar gelirlili ve muhafazakâr bir çevrede yetişmişti. Ailesinin yüksek eğitim almış tek üyesi olacak, bilim ve modernleşme tutkusuyla çocukluk dünyasından kendisini koparacaktı. Liseyi Utah Eyaleti’nde Salt Lake City’de bitirdi ve Utah Üniversitesi’ne kaydoldu. Fakat bir sene sonra Deep Springs College’a davet edilince

Kaliforniya'nın Nevada sınırındaki çöllere kurulmuş bu müstesna okula geçti. Deep Springs College, Türkiye'deki köy enstitüleriyle benzer bir mantıkla bir çiftlikte kurulmuş, uygulamalı ile teorik eğitimi birleştiren, doğaya yabancılaşmamış entelektüeller yetiştirmeyi amaçlayan elit bir kurumdu. 100 km²'lik bir alana yayılmış çiftlik-kampüse en fazla 25 civarında öğrenci kabul ediliyordu (ki bugün de böyledir). Öğrenciler teorik derslerin yanında makine tamirinden süt sağmaya, koyun gütmekten marangozluğa kadar birçok beceriyle donanırlardı. Mezunlarının Cornell Üniversitesi'ne burslu olarak girme hakları olmasına rağmen Fallers sonradan hayatını geçireceği Chicago Üniversitesi'ne girmeyi kafasına koymuştu. Sınavları geçip üniversiteye kaydoldu, bir sene içinde lisans diploması için gerekli yeterlilikleri sağladı ve 1946'da yüksek lisans programına kabul edildi. İlk başta tıp ile ilgilenmesine rağmen kısa süre sonra sosyal bilimler ve antropoloji alanına kayd. 1948 yılında antropoloji profesörü Sol Tax'ın yürütücülüğündeki Amerikan Fox Yerlileri araştırma grubuna katıldı ve bu toplumdaki gruplaşma ve kültürel etkileşim üzerine yazdığı tez ile 1949'da yüksek lisans derecesini aldı.¹

İkinci Dünya Savaşı'nın bitimiyle ABD'de muazzam bir eğitim seferberliği başlamıştı. Örneğin, Fallers'ın en yakın arkadaşlarından olacak antropolog Clifford Geertz'in akademiye girişi savaştan dönen askerlere sağlanan üniversite bursu sayesinde olmuştu (Handler, 1991). Fallers ise bu seferberliğin uluslararası ayağını oluşturan yeni Fulbright programı ile 1949-50 akademik yılını London School of Economics'te (LSE) geçirmeye hak kazandı. Yüksek lisansta tanıştığı ve yeni evlendiği Margaret Chave ile birlikte gittiği Londra'da Edmund Leach ve Raymond Firth gibi İngiliz sosyal antropoloji geleneğinin duayenleriyle çalıştı. Üzerinde en çok etkisi olan kişi ise Malinowski'nin öğrencilerinden Audrey Richards idi. Richards o sırada İngiltere Kolonyal Sosyal Bilimler Araştırma Kurumu'ndan aldığı maddi destek ile Kampala'da (bugün Uganda'nın başkenti) 'The East African Institute of Social Research'ü (EAISR) yeni kuruyordu ve Fallers'a Basoga yerel halkını çalışmak üzere iki senelik bir burs teklif etti. Aynı zamanda, Firth'ün Robert Redfield'e gönderdiği övgü dolu referans mektubunun da katkısı ile Fallers Chicago'da doktora programına girmişti. Böylece Fallers ailesi, yeni doğmuş kızları Winnifred ile birlikte 1950'de Kampala'ya taşındı ve iki sene orada yaşadılar. 1952'de Chicago'ya döndüklerinde artık dört kişilik bir aileydiler, küçük kızları Beth de aralarına katılmıştı. Fallers Chicago'da kaldığı bir sene içinde bir yandan üniversitede okutmanlık yaptı, diğer yandan da EAISR'deki çalışması üzerine yazdığı ve sonradan *Bantu Bureaucracy* adıyla yayımlanacak olan doktora tezini tamamladı.²

1953-54'te doktoralı genç bir akademisyen olarak Princeton Üniversitesi'nde bir sene ders verdi. Ardından Carnegie Vakfı'nın desteklediği yeni bir projenin sağladığı burs imkânı ile yeniden Kampala'ya döndü. İki sene araştırmacı olarak çalıştıktan sonra Richards'ın önerisi ile EAISR'in direktörü oldu - ki bir İngiliz kurumunun başına Amerikalı bir akademisyenin getirilmesi istisnai bir durumdu. 1957'de ise Afrika'dan Amerika'ya dönerek Berkeley Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak işe başladı. San Francisco'da geçireceği üç sene kariyerindeki önemli bir dönüm noktası olacaktı. Bir buçuk senede doçentliğe terfi etmiş ve Chicago ile Princeton üniversitelerinden teklifler almaya başlamıştı. Hatta Princeton'dan doğrudan profesörlük kadrosu dahi teklif edilmiş, oradaki arkadaşı Marion Levy Jr.'a "33 yaşında profesör olmamalıyım ... şimdiden büyük adam olursam korkarım düşünmeyi bırakırım" diye yazmıştı.³

Bu kısa San Francisco döneminde ileriki kariyerini en çok etkileyecek olay ise Stanford Üniversitesi bünyesindeki prestijli *Center for Advanced Studies in the Behavioral Sciences* (CASBS) araştırma merkezine bursiyer (*fellow*) olarak seçilmesi oldu. 1958–59 senesi bursiyerleri bugünden bakıldığında bir ünlüler geçidi gibiydi.⁴ Fallers’ın Chicago ve LSE’den hocaları Edward Shils, Fred Eggan ve Raymond Firth buradaydılar, fakat kariyerinin başındaki gençler daha ilgi çekiciydi. Örneğin Thomas Kuhn (*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 1962), Daniel Bell (*İdeoloji’nin Sonu*, 1960) ve Morris Janowitz (*Profesyonel Asker*, 1960) yirminci yüzyıl literatürüne damgasını vuracak eserlerini muhtemelen burada yazıyorlardı. Diğer bir genç ise Harvard mezunu antropolog Clifford Geertz idi. İşte tam bu sırada, Shils ile David Apter Chicago’da kurmayı planladıkları disiplinlerarası *Committee for the Comparative Study of New Nations*’ın (kısaca ‘Yeni Uluslar Komitesi’) temellerini atıyordu ve Berkeley’deki üç parlak antropoloğu transfer ettiler: David Schneider, Fallers ve Geertz. Bu üç isim sonraki on yıl boyunca Chicago Antropoloji Bölümü’nün yeni yaklaşımlarda öncü olmasını sağlayacak, özellikle de Geertz ve Schneider disiplini aşan bir üne kavuşacaklardı. Ayrıca Geertz, Fallers ve bir sene sonra Michigan’dan gelen Janowitz çok yakın arkadaş olacak ve Yeni Uluslar Komitesi’ni sırtlanacaklardı (Warner, 2011).

Türkiye macerası

Fallers’ın Türkiye üzerine çalışmaya karar vermesinin arzû sebepleri olmakla birlikte 1950’ler Amerikan siyaset bilimi ve sosyolojisinin temel odağı “karşılaştırmalı çalışmalar”a (*comparative studies*) başından beri ilgisi olduğunu biliyoruz. Aslında Fallers kuramsal ilhamını antropolojiden ziyade bu iki disiplinden alıyordu; antropoloji onun için etnografi yönteminden ibaret gibiydi. Örneğin, Berkeley Antropoloji’deki daha ilk senesinde siyaset sosyoloğu Reinhard Bendix ile iki bölümün öğrencileri için ortak bir ders tasarlamıştı. Keza bundan on beş sene sonra Chicago’da Sosyoloji Bölümü’nün davetiyle iki bölümde de kadrosu olan (*joint appointment*) ender akademisyenlerden biri olmuştu.⁵ 1940-50’ler Amerikan sosyal bilimlerinin Talcott Parsons ve Edward Shils gibi önde gelen Weberci figürleri karşılaştırmalı ulus-devlet çalışmaları üzerinden sosyoloji ile siyaset bilimi kuramlarını harmanlıyor ve modernleşme paradigmasını tanımlıyorlardı. Fallers’ın gençlik dönemi tam olarak bu yönelimlerle özdeşleşmişti. Daha 1953–54’te Princeton’da okutmanlık yaparken, siyaset bilimci Marion Levy Jr. ile modernleşme kuramının temel uygulama merkezlerinden biri olacak *Committee for Comparative Politics*’in kuruluş toplantısına katılmıştı (Gilman, 2003: 122). CASBS bursiyer listesinde ise araştırma alanları şüpheye yer bırakmayacak şekilde ‘karşılaştırmalı siyasal sistemler’, ‘karşılaştırmalı hukuk’, ‘karşılaştırmalı din’, ‘karşılaştırmalı aile ve akrabalık sistemleri’ olarak sıralanmıştı.⁶

Fallers’ın Uganda ile karşılaştırmayı planladığı yer ilk başta Etiyopya’ydı. 1962-63 dönemi için planı Etiyopya ile Batı Afrika’yı ziyaret etmek ve Fransız antropologları ile ilişkiye geçmekti (ne de olsa Doğu ve Güney Afrika’yı ve İngiliz antropolojisini zaten iyi tanıyordu).⁷ Gerçekten de 1962 yazının iki ayını Fransa’da geçirdi, fakat sonrasında Etiyopya’ya gitmedi. Onun yerine Chicago’daki yeni meslektaşları Nur Yalman ile iki haftalık bir Türkiye turuna çıktı. Görünen o ki Fallers, bir sene önce Chicago’ya gelen Yalman’ın etkisiyle bu

seyahatten önce Türkiye üzerine çalışmayı kafasına koymuştu.⁸ Asıl olarak İslam ve siyaset arasındaki ilişki üzerine çalışacaktı ama ilk etapta eski usul bir köy etnografisi ile başlamayı doğru buluyordu. İşte bu gezi araştırma mekanını belirlemek için bir ön ziyareti. Yalman ile Karadeniz tarafını ciple dolaştıktan sonra otobüslerle Orta ve Güney Anadolu'yu gezdiler.⁹ Türkiye ziyaretinden kararlı dönen Fallers, Geertz ve siyaset bilimci Leonard Binder ile New York'a fon aramaya gitti; üçü de yeni bir ülkede sahaya başlayacaktı.¹⁰ Nihayetinde Yeni Uluslar Komitesi, Yalman'ın da dahil olmasıyla dört akademisyeni üç sene boyunca desteklemek üzere Rockefeller Vakfı Yakın Doğu ve Kuzey Afrika fonundan 60 bin dolarlık bir destek kazandı.¹¹ Böylece Fallers ile Geertz karşılaştırmalı çalışmalarını somutlaştıracak olan yeni sahalarına aynı anda, 1964'te başladılar. Daha önce Endonezya üzerine çalışmış Geertz Sefrou'ya (Fas), Uganda uzmanı Fallers ise güçlü bir İslamî gelenek ile modernleşme trendlerinin karşı karşıya geldiği Konya şehrine doğru yola çıktı.¹²

Fallers 1964 Eylül'ünde Konya'ya sadece üç aylığına ve ailesini yanına almadan gitti. Bu yepyeni ülkedeki araştırmasının uzun yıllara yayılacağını biliyordu, acele etmeye niyeti yoktu. Amacı Türkçesini geliştirmek, sahayı tanımak ve ailesiyle geleceği sonraki ziyaretleri planlamaktı. İlk önce uçakla Londra'ya gitti; orada Kampala'da beraber çalıştığı Richards'a uğradı, Türkiye antropoloğu Paul Stirling ve Orta Doğu tarihçisi Albert Hourani ile görüştü. Ardından Roma'ya geçip önceden (araştırma bütçesiyle) ısmarlamış olduğu Volkswagen marka arabayı teslim aldı ve Napoli'den feribot ile İstanbul'a devam etti. İstanbul'da birkaç gün Nur Yalman'ın Boğaz'daki evinde misafir olduktan sonra (amcası Ahmet Emin Yalman ile de tanıştı) arabasını Ankara'ya sürdü. Yolda bir otostopçu dahi almıştı! Bir-iki gün içerisinde de Konya'ya geçti ve 2 Ekim'de yılbaşına kadar kalacağı Başak Palas Oteli'ne yerleşti.¹³ Odasındaki ilk akşamında karısı Margaret'e şöyle yazdı:

İnsan yalnız kalınca tefekküre fırsat buluyor. Artık bir düzen oturttuk. Bundan sonraki seneleri birlikte zevk alacağımız şekilde geçirmeliyiz. Kendi açımdan tabii ki yapmak istediğim işler var, ama artık koşuşturmalı bir hengâme içine girme niyetim yok. ... Daha sakın bir yaşamın bence çalışmalarına da olumlu etkisi olacak. Bu Türkiye macerasından ne çıkarsa çıksın, Uganda'da olduğu gibi beraber mutlu olacağımız şekilde bir şeyler yapabilmeyi umuyorum. İşin özü, seni derinden özledim. (Fallers - M. C. Fallers, mektup, 2 Ekim 1964, LAFP 44/7)

Fallers Konya'da kaldığı yaklaşık üç buçuk ay boyunca neredeyse her gün karısına mektup yazdı. Hem gününü tüm ayrıntısıyla anlatmaya çalışıyor, hem de devamlı şehir veya kıta değiştirdikleri ve iki çocuk büyüttükleri on beş senelik birlikteliklerinde pek konuşmaya fırsat bulamadıkları konularla yüzleşiyordu. Ne de olsa bazı şeyler mektupla daha kolay yazılıyordu. Mesela Margaret, bu kısa süreli uzak kalışın kendisine iyi geldiğini yazabilmişti. Fallers da aile planlarının hep kendi akademik amaçlarına göre yapılageldiğini fark ediyor ve artık böyle olmayacağını vurguluyordu. Bu tefekkür aylarında, marangozluk, gitar ve tenis gibi hobilerini ne kadar boşlamış olduğuna da hayıflanıyordu.¹⁴ Etnografinin sadece başka kültürü öğrenmek değil kendini de tanımak olduğunu söyleyen klişe belki de Fallers için doğrudu. İlerideki bölümlerde göreceğimiz gibi, Konya'dayken onu en çok içine alan modern din konusu dahi kişisel hayatındaki bir dönemece işaret ediyordu.

Konya ziyaretinin temel amacı bir sene sonra ailecek gelmeyi planladıkları gerçek alan araştırması öncesinde sahayı keşfetmek ve gerekli düzenlemeleri yapmaktı. Öncelikle hemen Margaret’ın Noel’deki gelişini planlamaya başlamıştı; bir hafta kadar gezip eve birlikte döneceklerdi. Aynı zamanda da bir sene sonrasındaki kalışlarını düşünüyordu. Daha şehirdeki ikinci gününde Türkçe-İngilizce eğitim veren Konya Maarif Koleji’ni ziyaret etmişti; seneye çocuklar bu okula gidebilir, hatta Margaret da İngilizce öğretmenliği yapabiliirdi. Küçük kızı Beth’e yazdığı Koleji’den övgüyle bahseden bir mektubunda, okulda çıkan yoğurtlu kebab ve biber dolmasının çok lezzetli olduğundan dahi söz etmişti. Diğer yandan yaşayacakları evi de düşünüyordu. Hatta Amerikan Barış Gönüllüleri’nden biraz kendini beğenmiş bulunduğu birinin yemek davetini sadece şehirdeki kaloriferli az sayıdaki evden birinde oturduğu için kabul etmişti; gelecek sene için de evi gözüne kestirmişti.

Gelecek planlarının yanında günlük rutini sabah Türkçe çalışmak, öğlenden sonra sosyalleşmek, akşam yemekten sonra ise odasında mektuplarını yazmaktı. Maarif Koleji’nden Mesut Yılmaz adlı bir öğretmen ile haftada üç gün özel Türkçe konuşma dersi için anlaştı. Yılmaz onu vali ve birçok kişiyle de tanıştıyordu. Öğle yemeği yediği restorandaki garsonlarla da yakınlılaşmış ve kısa zamanda kendisini beklediğinden fazla bir sosyallığın içinde buldu. Bazen yalnız kalmayı ve *Cumhuriyet* okumaya çalışmayı tercih dahi ediyordu. Zaman zaman (özellikle deyimler konusunda) umutsuzluğa kapılsa da günlük konuşmayı kapmaya başlamıştı.¹⁵

Fallers Konya’daki Amerikalı Barış Gönüllüleri ve Fulbright’lı öğretmenlerle de ara sıra görüşüyordu. Bu gençler için bir “amca” gibiydi; Amerika’daki seçimler vesilesi ile onları yemeğe çıkarmış, arabaya ihtiyaçları olduğunda onlara yardım etmişti. Çoğunluğu genç kadın olan bu grubu idealistlikleri için takdir ediyor, zaman zaman da eleştiriyordu. Örneğin bir partide sarhoş olup kendilerini burada görevli Amerikan askerlerinin “kollarına atan” iki genç kadın onu çok rahatsız etmişti. Bu gibi şeylerin küçük şehirde duyulmasından endişe ediyor olması bir yana, belli ki kendi muhafazakâr ahlaki duruşuna göre de onları yargılıyordu. Hatta, hep çok daha liberal olan karısının mektuplarda Fallers’ı bu konuda eleştirdiğini de hissedebiliyoruz. Aslında Fallers’ın gençler hakkındaki rahatsızlığı Konya’daki Amerikalılarla sınırlı değildi. Bu vesile ile 1960’lar Amerikasındaki üniversite sisteminin “ahlaki bir boşluğa” düştüğünü, bazı gençlerin artık hiçbir ideale ve amaca sahip olmadığını, bunun toplumsal bir çözülmeye işaret ettiğini düşündüğünü anlıyoruz.¹⁶ Bu düşünceleri, aşağıda göreceğimiz üzere, Fallers’ın takip eden senelerde üniversitede başlayacak eylemler ve 1968 protestolarına tutucu bakışında da yankı bulacak.

Konya döneminde Fallers’ın ileriki çalışmalarına yön verecek önemli bir gelişme Ankara akademik çevresiyle tanışması oldu. Ankara’ya ilk gidişi Ekim sonunda bankaya uğramak ve arabasıyla ilgili bürokratik konuları aydınlatmak içindi. Devlet dairesinde bardaklarca çay içmek zorunda kalsa da araba meselesini (Yalman’dan yardım istemeden) kendi başına çözebildiği için gururluydu: Amerika’ya dönerken arabayı İstanbul gümrüğünde bırakabilecek ve seneye geldiğinde oradan teslim alabilecekti. Kasım ortasındaki ikinci Ankara ziyareti ise Fallers’ı yepyeni bir ortama soktu. Üst düzey kişilerin ve politikacıların uğrak mekânı olan Bulvar Palas’ta kaldığı birkaç gün, Nur Yalman’ın da şehirde olması ve onu geniş akademik ve siyasi çevresi ile tanıştırmak istemesiyle fazlasıyla sosyalleştiği zevkli bir

koşuşturma içinde geçti. En önemlisi de Kemal Kurdaş, Erdal İnönü ve Aptullah Kuran başta olmak üzere ODTÜ çevresi ile tanışması oldu. “Dün üç saat içinde Türkiye toplumu hakkında Konya’da iki ayda öğrendiğimden daha fazlasını öğrendim” diye yazmıştı karısına.¹⁷ Bu ziyaret Fallers’a iyi gelmiş, onu canlandırmıştı. Hatta seneye Konya yerine Ankara’ya yerleşerek ODTÜ’de ders vermenin birçok açıdan daha mantıklı bir plan olduğunu düşünmeye başlamıştı. Çocuklar ve Margaret için Ankara’ya ve oradaki okullara uyum sağlamak çok daha kolay olurdu; Fallers ise burada çevre edinebilir, öğrencilerle çalışabilir ve kütüphaneden yararlanabilirdi. Ayrıca kendi araştırma bütçesini kullanıp para almadan ders vererek bir anlamda Türk misafirperverliğine karşı borcunu ödeyeceğini düşünüyordu.

Dönem sonunda Margaret’ı karşılamak için tekrar Ankara’ya gittiğinde ODTÜ’ye uğradı ve Sosyal Bilimler Bölümü başkanı Mübeccel Kıray ile görüştü. Böylece seneye Afrika ve toplumsal değişim üzerine birer ders vermesi üzerine anlaştılar. Ailecek Ankara’da yaşayacaklar, Fallers zaman zaman Konya’ya araştırma ziyaretleri yapacaktı. Margaret 19 Aralık’ta Ankara’ya vardı; yanında hediye olarak Fallers’ın bankacı arkadaşı Ömer Dinçer için bir caz plağı ve Barış Gönüllüleri için büyük bir paket neskafé vardı. Konya’da geçirecekleri üç-dört gün için yemek planları çoktan yapılmıştı – hatta bir Noel organizasyonu bile vardı. Fallers çifti 25’inde Konya’dan ayrıldı. Kısa bir Ege gezisi yapıp Pamukkale, İzmir ve Bursa’da birer gün kaldıktan sonra İstanbul’da dört gün geçirdiler. 1 Ocak’ta Londra’ya uçtular, ertesi sabah kahvaltıda eski arkadaşları Ann ve Ralph Gibson’ı görüp öğleden sonra uçağıyla Chicago’ya döndüler. Planları dokuz ay sonra çocuklarla beraber geri gelip bir sene kalmaktı, her şey ayarlanmıştı.

Ne var ki bu planların ertelenmesi gerekecekti. Aslında Türkiye dönüşünde ilk aylar verimli geçti; Fallers bir ilerleme raporu yazmış ve araştırma konusunu netleştirmişti. Küçük köylü dünyası ile ulus-devlet bilinci arasındaki düğüm olarak gördüğü taşra kasabası üzerine çalışarak modernleşme sürecinin sorunlarını araştıracaktı.¹⁸ Ayrıca artık Türkiye çalışan biri olarak bilinmeye de başlamıştı. Kemal Karpat, 27–29 Mayıs 1965’te New York’ta düzenlediği, İlhan Başgöz’den John Kolars’a, Bülent Ecevit’ten Dankwart Rustow’a dönemin Türkiye uzmanlarını bir araya getiren “Türkiye’de Toplumsal Gelişme ve Demokrasi” temalı konferansa Fallers’ı da tartışmacı olarak davet etmişti.¹⁹ Fakat New York dönüşünde fenalaştı, hastaneye yatırıldı ve acilen beyin tümörü (menenjiom) ameliyatına alındı. Operasyon başarılı geçmiş olsa da doktor bu sene Türkiye planından vazgeçmelerini salık verdi, tam olarak iyileşmesi bir seneyi bulabilirdi.²⁰ Ertesi sene Fallers kendisini gayet iyi hissediyordu ama Türkiye ziyaretinin biraz daha beklemesi gerekecekti. Yılın bir kısmını İsviçre’de geçiren kızları lisenin son senelerine geçmek üzerelerdi ve memleketlerinde olup sınıf arkadaşlarıyla mezun olmak istiyorlardı.²¹ Çocukların üniversite ve gelecek planlarının belirginleşeceği bu kritik dönemde aile Chicago’da kalmayı tercih etti. Tom ve Margaret Fallers üç sene rötarla ancak 1968 Eylül’ünde, çocukların ikisi de üniversiteye başladıktan sonra Türkiye’ye gidebildiler. Arada, 1967 baharında, Fallers ODTÜ’de söz verdiği dersi vermek amacıyla bir dönemliğine Ankara’ya yalnız gitti. Aşağıdaki iki bölümde kronolojiyi bozarak bu iki ziyareti Fallers’ı 1960’larda meşgul eden iki ana tema üzerinden ele alacağım: din ve siyaset.

Din ve modernite: Bir uyum arayışı

Fallers'ın Türkiye ile ilgilenmeye başlaması, ülkenin Soğuk Savaş dönemi sosyal bilimlerdeki modernleşmeci bakış ve karşılaştırmacı yöntem için iyi bir örnek teşkil etmesi ile açıklanabilir. Ayrıca, 1950'lerde ABD'de de zirve noktasına ulaşan ve komünizm tehdidinde bir panzehir olarak da görülen “dinî uyanış” (*religious revivalism*) bağlamında Türkiye’de Demokrat Parti’nin iktidara gelmesi ile başlayan muhafazakarlaşma birçok Batılı gözlemcinin ilgisini çekmekteydi (B. Lewis, 1952; Reed, 1954; Stirling, 1958). Fakat Fallers’ın Uganda çalışmalarında hiç merkezî yeri olmayan din konusuna eğilmeye başlamasının kişisel sebepleri de oldukça, hatta belki de daha belirleyiciydi.

Fallers, Amerika taşrasında tutucu (Methodist) işçi sınıfı bir ailede yetişmişti. Olgunlaşma sürecinde çocukluk ortamındaki püriten dinî eğilimlerden uzaklaştı ve kendisini her zaman modern bir bilim insanı olarak gördü. Yine de düşük eğitilmiş, dar gelirli, mümin Amerikan taşra insanına saygısını hep korudu; bu onun ileride klasik liberal görüşe mesafeli durmasına sebep olacaktı. Asıl ilginç gelişme ise (kızı Winnifred Fallers Sullivan’ın anımsadığı kadarıyla) 1950’lerde Kampala’da yaşadığı dönemde oradaki İngiltere Kilisesi çevresinin etkisi ile dine dönüş yaşaması oldu. Ama bu sefer geride bıraktığı ve gündelik hayatla ilgili sofu kurallara dayalı Amerikan Methodist geleneği yerine, felsefî ve entelektüel İngiliz Hıristiyan geleneğine yakınlaşmıştı.²² İsevi öğretilerle ilgili tartışmaları, aynı felsefî klasikleri okurken olduğu gibi güncel dünyayı anlamlandırmak için önemsendi. 1960’larda Chicago’dayken sanki iki Fallers vardı: seküler-liberal sosyal bilim akademisinde bir modernist demokrat ile yakını olmayanların pek farkında olmadığı, arada kiliselerde konuşmalar yapan ve ilahiyatla sosyal bilimlere barıştırmak isteyen bir mümin. Bu zor bir konumdu çünkü ne 50’lerde yükselen Amerikan dinî uyanış akımının anti-komünist, muhafazakâr gelenekçiliğini paylaşıyor, ne de 60’larda popülerleşen ve dinî ‘inanç’a indirgeyen liberal görüşü kabul ediyordu.

1960’lar Amerika’ında klasik ritüellerin modern dünyayla uyumlu olmadığını iddia eden “dinsiz Hıristiyanlık” (*religionless Christianity*) gibi yeni ruhanî akımlar özellikle gençler ve eğitilmişler arasında popülerleşiyordu (Flowers, 1984). Fallers her ne kadar sofu aile geçmişinden kopmuşsa da dinin liberal bakış tarafından inanca indirgenip sekülerleştirilmesini sorunlu buluyordu. 25 Şubat 1966’da günlüğüne “din savunusu” adlı bir başlık açıp “dinsiz Hıristiyanlık, kavramsız düşünce gibidir” diye yazmıştı: “semboller, mitler, ritüeller yetersiz ya da anlamsızsa, onları yeniden düşünmek gerekir, ama insan onlarsız yapamaz.” Altı ay sonra “çocuklara, din hakkında” başlığı altına, kızının tahminine göre dini ritüellere biraz alayla yaklaşan karısıyla içinden diyaloga girerek şöyle yazmıştı: “Eğer bu birisinin zararına olacaksa ... kiliseye gitme [tabii ki]. Ama, iman paradigmasının eyleme dönüşmesinin sağladığı öz-disiplin olmadan gerçek anlamda Hıristiyan olamayız. ... Sadece azizler ‘dinsiz’ yaşayabilir”²³

Bu sebeplerle, sol-liberal çevrelerde sükse yapmış, LGBTİ haklarını, Vietnam Savaşı karşıtı isyanı, doğum kontrolünü savunan piskopos James Pike’ı değil, muhafazakâr Amerikalıların idolü, birçok Amerikan başkanının danışmanı vaiz Billy Graham’ı daha çok önemsiyordu. Pike onun için bir pop şarkıcısı gibiydi; uyuşturucudan, cinsellikten, isyandan bahsediyor ve sol-entelektüel takipçilerini memnun etmekle yetiniyordu. Sivil haklar hareketini destekleyen, Martin Luther King ile beraber vaazlar veren Graham ise, Fallers’ın annesi-ba-

bası gibi alt ve orta sınıf takipçilerinin hafif solunda bir pozisyon olarak kendi kitlesinde bir farkındalık yaratıyordu.²⁴

Fallers'ın felsefi olarak ise liberal bakışa taviz vermeyen üç İslam uzmanından ilham aldığını biliyoruz. Wilfred Cantwell Smith'in 1963'te yayınlanan *Dinin Anlamı ve Sonu* kitabı, gerçek İslam'ın ne olduğu konusuna sapan doktrin tartışmalarını reddedip dindarca yaşamayı toplumsal bir kültürel pratik olarak yorumlamış, dinler tarihini de bu bakışla yeniden yazmıştı. Fallers bu eserden bir antropoloji dergisinde kitap değerlendirmesi yayınlayacak kadar etkilenmişti (Fallers, 1967). İkinci kişi Chicago Üniversitesi'nden Marshall Hodgson'du. Erken ölümü sonrasında *İslam'ın Serüveni* adıyla yayınlanan ve hemen klasikleşen ders notları, Batı tarafından ötekileştirerek yazılan İslam tarihleri yerine, Müslüman halkların bakış açısına önem vererek yazılmış, İslam medeniyetini dünya tarihinin merkezine alan yeni bir anlatı yaratmıştı.²⁵ Son olarak 1965'te Chicago'da bulunmuş olan, günümüzün İslam felsefesi profesörü Hüseyin Atay ile muhabbetlerini çokça önemsedğini biliyoruz.

İşte Fallers'ı 'Türkiye ve İslam' üzerine çalışan diğer akademisyenlerden ayıran da tam olarak onun İslamî hareket ya da uyanış ile değil, sıradan gündelik dindarca yaşam ile ilgilenmesiydi. Bir kültür sosyoloğu olarak kendisine yakın hissettiği Şerif Mardin ile ayrıştığı nokta da buydu. Mardin 1968'de Fallers ile din ve siyaset üzerine yazılarını paylaştığında, Fallers onu kibarca eleştirmekten çekinmemiş, muhafazakâr Anadolu kitleleri ile seküler elit arasında yaptığı, sonradan merkez-çevre olarak kavramsallaştırdığı ayrımını kabul etmemişti. Yine Mardin'in işçilerin sol partilere oy vermemelerinin altında dindarlığın yattığını iddia ettiği İzmir araştırmasını da sorgulamış, insanların Müslüman olmak ile sendikaya üye olmak arasında bir çelişki görmediğini vurgulamıştı.²⁶ Fallers, dini son kertede işlevselci bir şekilde manevi boşluk doldurma mekanizması olarak gören Mardin'dense, bugün İslamcı çevreler tarafından el üstünde tutulan ama liberal akademisyenler tarafından az okunan yukarıdaki üç isme çok daha fazla önem veriyordu.

1960'lar ve 70'ler Türkiye'sinde din üzerine yazılmış tarihsel incelemelerin tamamının İslamcı hareketler veya Erbakan üzerine yoğunlaştığını, İslamcı olmayan muhafazakâr-modernist halk üzerine akademik çalışma olmadığını göz önünde tutarsak Fallers'ın çalışmasının orijinalliği daha iyi anlaşılabilir. O, siyasî İslam'ı ya da tutucu akımları değil, çoğunluğu merkez sağ seçmeni olan sıradan, eğitilmiş kentlilerin gündelik hayatlarında ilerlemeci Kemalizm ile ılımlı Müslüman muhafazakarlığı çelişki görmeksizin birleştirebilmesinden etkileniyordu. Konya'da bir restoranda gördüğü siyah çarşafly büyükanne, Batılı tarzda sade bir elbise giymiş anne ve dönemin dünya gençliği ile aynı şekilde giyinmiş kızlarından oluşan bir geniş aile masası onun için modernleşme ile din arasındaki uyumu sembolize ediyordu. Aralık ayı başındaki Mevlâna anma etkinliklerini düzenleyenler için "Bu [dindar şahıslar] çok modern, iyi eğitilmiş entelektüeller" diye yazmıştı. Ülkeyi eğitilmiş laik elit ile muhafazakâr halk arasındaki bölünmenin karakterize ettiğine katılmıyor; tersine, teorik olarak "'kutsal' ile 'seküler' arasında kalın bir çizgi çizmenin zorluğunu gösteren örnekler" parmak basıyor ve zaten bunun "dünyanın her yerinde modern ve aslında yapay bir ayrım" olduğunu yazıyordu.²⁷ Bu çerçevede İmam-Hatip Okulları'nı da İslamcı eğitim kurumları olarak değil, seküler/Kemalist/modernist eğitim ile İslamî eğitimin bir füzyonu olarak görüyordu.

Fallers seküler elitleri ise ülkelerine fazlasıyla yabancılaşmış buluyordu. Örneğin, Fransız eşiyile birlikte yakınlardaki bir köprü inşaatı için Konya’da olan Ankaralı bir mühendis burada geçirdiği günleri sürgün hayatı olarak görüyor, katlanabilmek için sürekli içiyordu. Diyarbakırlı bir Türk Hava Kuvvetleri subayı da farksızdı, sürekli Konya taşrasından kaçmaktan bahsediyordu. Ayrıca, bunlar gibi “kozmpolitan, büyük şehir” insanları bir aşağılık kompleksi içinde devamlı Türkiye’yi Avrupa ile karşılaştırıyorlardı.²⁸ Fallers’ın ilgisini çeken insanlar ise bankacı arkadaşı Ömer Dinçer gibi hem muhafazakâr hem de eğitimli ve modernist olanlardı. Bir keresinde Dinçer, Fallers’ın İslam hakkındaki sorularını tartışabilmesi için iki hoca ile buluşma ayarlamıştı. Ticaret işinde olan baba-oğul Mehmet ve Halim Parlayan’ın evinde, Yüksek İslam Enstitüsü’nden Arif Bek ve özel bir din okulu işleten Mustafa Özçelik ile bir araya geldiler. Fallers, klasik bir hoca gibi giyinmiş ve konuşan Özçelik’tense Batılı tarzda giyinmiş ve bir din felsefecisi yorumları yapan Bek’ten etkilenmişti. Şeriat hukukundan Nurcu harekete kadar birçok konunun konuşulduğu geceden sonra Fallers notlarında yine uyuma dikkat çekti: Atatürk reformlarına doğrudan bir direnç yoktu, ayrıca bu kişiler tarafından Nurculuk gibi radikal akımlar önemsenmiyordu. Fallers ile Bek’in derdi ortaktı: modernite ile dini uzlaştırmak.²⁹

Fallers dört yıl sonra karısıyla birlikte bir senelik (1968–69) asıl alan araştırması için Türkiye’ye geldiğinde Konya’ya değil Edremit’e yerleşti.³⁰ İslamî gelenek ile özdeşleşmiş Konya ilk bakışta modernleşen Türkiye’de din çalışmak için en uygun yerlerden biri gibi görünebilirdi belki ama Fallers İslamcı gruplar ya da gelenek ile değil girişimci orta sınıfların Müslümanlığı ile ilgileniyordu. Konya, halı dokumacılığı dışında pek bir zanaatı olmayan tarımsal bir kasabaydı; dolayısıyla gelişmiş bir orta sınıfa sahip değildi. İslamî bir özelliği olmayan, endüstrileşme derdinde bir Ege kasabası olarak Edremit ise ilk izlenimin tersine Fallers için biçilmiş kaftandı. Asıl burada gündelik dinsel (lived religiosity) ile modernitenin harmanlanmış haline ulaşılabilirdi.

Bu sebeple Fallers Edremit çalışmasında esnafa odaklanmaya karar verdi. Bu sınıf ülkedeki dinî geleneğin en başat temsilcilerindendi ama gelenekçi değil girişimci bir iş adamı karakteri vardı; ayrıca siyasi olarak da etkin bir gruptu.³¹ Böylece, yerleşir yerleşmez Edremit esnafının analitik bir envanterini çıkarmaya girişti. Kendi tabiriyle “eski moda etnografi yöntemini” takip ederek tek tek dükkânları kayda geçirmeye başladı. Dükkân sahiplerine zanaatları, kullandıkları aletler, ekonomik durumları, akrabalık ilişkileri ile ilgili sorular sorarak veri işliyordu. Muhabbetin koyulaşmasıyla birlikte siyaset, ekonomi ve din konuları zaten kendiliğinden açılıyordu.³² 1969 baharına doğru Fallers çifti artık Edremit’in sosyal ortamına intibak etmişlerdi. Şubat’ta “alan araştırmasında bilginin özümseyebileceğimizden, hatta kaydedeceğimizden daha hızlı akmaya başladığı bir faza geçtik. Heyecan verici olmasının yanında çok yorucu.” diye yazmıştı.³³ Nisan geldiğinde daha da coşkuluydu: “Edremit her geçen gün daha da etkileyici - ve öngördüğümünden daha kompleks - bir hale bürünüyor. Gözümün önünde bir endüstri kasabası doğuyor.” Sabun fabrikası gibi eski işletmelerdense yeni, “gerçek girişimcilik” faaliyetleri onu heyecanlandırıyordu. Kâğıt, tarım aletleri, plastik torba fabrikaları açılmış, bazı küçük atölyeler tesisleşmeye başlamıştı. “Burada bir hayat boyu sürecek” araştırma gündemi vardı.³⁴

Modernleşme ve ilerleme karşısındaki bu heyecanı “yaşayan İslâm”a merakıyla çelişmiyordu. Fallers, Edremit orta sınıfında sofı olmayan bir ahlakçılığın örneğini bulmuştu. Şehrin müftüsü ile dostça bir ilişki kurdu ve müftü onu cemaate takdim ederek Müslümanmış gibi görünmeden ama saygılı bir şekilde camide bir köşede gözlem yapabilmesinin yolunu açtı. Ramazan ayında da namazlara ve akşam namazından sonra minberden yapılan konuşmalara katıldı.³⁵ Kumarın kötülüklerinden asgari ücrete uzanan bir yelpazedeki konulara değinilen bu konuşmalardaki ahlaki içerik Fallers’ı derinden etkiledi.³⁶ Ahlakçılık (*moralism*) üzerine birkaç farklı yerde tekrarladığı örnek ise Ramazan’dan önce Berat Gecesi’nde müftünün anlattığı bir hikâye oldu: bir asker uzun yıllar evinden uzak kaldıktan sonra eve döner ve karısını genç bir adamla bulur, onu öldürmek ister, fakat kendini tutar ve sonunda işin görüldüğü gibi olmadığını, ikisinin de masum olduğunu anlar. Müftü bunu anlatırken cemaatte ağlayanlar olmuştu. Hikâye aceleci yargıya karşı uyarıyor ve cemaatten bir kişinin Fallers’a söylediği üzere, kadının iffeti gibi çok önemli bir konunun bile abartılı bir takıntı haline gelebileceğini vurguluyordu.³⁷ Bu dünyevî esneklik kitaplarda okuduğu İslâm’dan farklıydı. Aynı şekilde Ramazan’da da öne çıkan tema öz-disiplin değil, Noel’deki gibi keyif ve muhabbetti.³⁸ Komşuları çamaşırcı kadın ile diyalogları da ahlaki ciddiyet ile toplumsal esnekliği iyi ifade ediyordu: “[karşılaştığımızda] hep bir ağızdan (futbol tezahüratı gibi) lâ ilahe illâllah diyoruz, sonra o Muhammedü’r-resulu’llah! diye devam ederken ben susuyorum. O zaman yarı ciddi ‘Söyle Tom Bey, söyle!’ diyor. Sanırım baya canlı bir cehennem nosyonu var.”³⁹

Fallers’ın düşüncelerinin kanımca en özgün yanı, sahada insanlarla kurduğu bu ilişkilerin dinî boyutu ile etnografik boyutunu aynı düzlemde düşünmeye çalışmasıydı. Ancak 2000’li yılların literatüründe tartışılan antropoloji ile teolojinin öteki ile ilişki üzerinden ortaklaştığı fikrini (Robbins, 2006) Fallers elimize ulaşan iki kilise vaazı ve bazı yazı taslaklarında açıkça öne sürmüştü: İsa’nın geldiği dünya kültürel olarak çeşitliydi ve bu sebeple de farklı anlama biçimleri doğurdu. Bu (sofuların iddiasının aksine) bir eksiklik değil bir fırsattı çünkü insanlık disiplinli bir uğraş ile öteki kavramsallaştırma biçimlerini kendi diline çevirme ve anlama kapasitesine sahipti. Dolayısıyla, antropoloji ve teolojinin görüldüğünden çok daha fazla ortak noktası vardı. Kültürel çeşitlilik bilimi olarak antropoloji kiliseyi genelde saplandığı kültürel putperestlikten koruyabilir, teolojik tefekkür ise sosyal bilimlerin içine düştüğü ideolojik dogmaları bertaraf edebilirdi.⁴⁰ İkisi de dünyayı radikal olarak farklı anlama biçimleri arasında anlam köprüsü kurmayı mümkün kılan sosyal ve entelektüel uğraşlardı. Kendisi gibi mümin olan öğrencisi Abdul Hamid el-Zein’in kitabına yazdığı önsözde belirttiği gibi, bir din antropoloğunun aynı zamanda bir ilahiyatçı olması gerekirdi (el-Zein, 1974, p. xvi).

Siyaset ve akademi: Eski toprak bir demokratın 1968’le imtihanı

1960’larda Fallers bir yandan yeni bir araştırma sahasına giriş yapar diğer yandan hayattaki etik duruşunu Hıristiyanlık ve bilimciliği birleştirerek formüle etmeye uğraşırken, dünya siyaseten tepe taklak oluyordu. 1965’i takip eden beş yılda dünya tarihinin en yoğun toplumsal eylemlilik dönemlerinden biri yaşanmış, kampüsler öğrenci işgalleriyle sarsılmış, antropoloji disiplini Batı sömürgeciliği ile ilişkisini masaya yatırmış ve Türkiye’de Amerikan karşıtlığı zirveye ulaşmıştı. Tam bu dönemde Fallers, eylemlerin en yoğun yaşandığı

kampüslerden birinde çalışıyor, antropoloji bölümünde hocalık yapıyor ve Türkiye’de alan araştırmasına başlıyordu. Daha iyi denk gelemezdi!

Üniversite kampüslerinde Vietnam Savaşı karşıtı protestolar 1965 yılında başladı, 1966’da ise yeni askere alma kanunu ile kitleselleşti. Önceden bütün öğrenciler okul bitene kadar askerliğini erteleme hakkına sahip iken şimdi not ortalaması düşük olanların silah altına çağrılabilmesinin önü açılmıştı. Tabii bu aynı zamanda okul yönetimlerinin öğrenci özlük verilerini hükümet ile paylaşmak zorunda bırakılması da demektir. Bu gelişmeyle birlikte artan kampüs protestoları oturma eylemlerine (*sit-in*) dönüşmeye başladı ve ülkedeki ilk öğrenci işgallerinden biri 12 Mayıs 1966’da Chicago Üniversitesi’nde gerçekleşti. Öğrenciler üç gün boyunca İdari Bina’yı işgal altında tuttular.

Fallers bu eyleme mesafeli davranmış, hatta bu sebeple bazı öğrencileri tarafından suçlanmıştı.⁴¹ İleriki senelerde de genel tavrı işgaller dahil olmak üzere zora başvuran her türlü eylem yöntemine karşı çıkmaktı. Keza Vietnam Savaşı’na da toptan karşı değildi. O tam olarak 1940’lar Amerika’sının insanıydı: ABD’nin dünyaya demokrasi götürme misyonunu destekliyor (muhtemelen Sovyetleri diktatörlük olarak görüyor) ve üniversitelerin saygı ilişkileri içinde işleyen ideal bilim yuvaları olması gerektiğine inanıyordu. 1968 Hareketi ise onun jenerasyonuna bir meydan okumaydı. Solcu ve feminist genç sosyoloji hocası Marlene Dixon’ın sözleşmesinin yenilenmemesi üzerine Şubat 1969’da Chicago kampüsündeki İdari Bina yeniden (bu sefer iki haftalığına) işgal edildiğinde ne Yalman ne de Edremit’teki Fallers bu “çocuksu saçmalığa” sempati duymuşlardı.⁴² Binaların tahrip edilmesi, rektörün evine girilmeye çalışılması, ya da hocalara göz dağı verilmesi bu jenerasyonun kabul edebileceği davranışlar değildi. 15 Mayıs’ta polislin Berkeley’deki People’s Park eylemcilerine ateş açarak saldırması hakkında “[tabii ki] öfkelenim, ama bu diğer üniversiteleri yıkmak istememe sebep olmadı” diye yazmıştı.⁴³

Fallers öğrenci hareketine sempati duyan yazar ve akademisyenlere de tepkiliydi. “Öğrenciler üniversiteyi yakıp yıkarken, ‘gençler bize bir şey söylemeye çalışıyor’ diyen” bir New York Times köşe yazarı gibi liberal entelektüelleri öğrenci hareketini sorgulamadan destekledikleri için eleştiriyordu.⁴⁴ Antropoloji dünyasında da disiplinin sömürgeci geçmişinin sorgulandığı ve Vietnam Savaşı’na tavrı alındığı bir dönemdi. 1965’te Michigan Üniversitesi’nde başlayan ve hemen diğer kampüslere yayılan açık-ders eylemlerinde (*teach-in*) Marshall Sahlins gibi genç antropologlar başı çekiyordu (Sahlins, 2009). Aynı yıl hükümet destekli Camelot Projesi’nde antropologların da yer aldığı da haber olması sonucunda Amerikan Antropoloji Derneği’nin yıllık konferansına antropolojinin Amerikan emperyalizmi ile ilişkisi tartışmaları damgasını vurmuş ve ertesi sene derneğin Vietnam Savaşı’na karşı ilk resmî bildirisi yayınlamıştı (H. S. Lewis, 2018). Bu konferansa katılan Fallers ise, Marx’ın erken dönem eserlerinden esinlenen hümanist görüşü savunuların emperyalizm ile bağdaştırılan bilimselciliğe saldırmasından rahatsız olmuş, günlüğüne “eski-moda (‘materyalist’) Marksistler, pozitivistler, [ve] ‘hümanistler’ ortak bir yabancılaşma içinde” diye not almıştı.⁴⁵

Fallers kendisini Yeni Sol ya da 1968 Hareketi’ne yakın hissetmemekle birlikte karşı tarafta da değildi. Eylemcilerin eleştirilerinden biri sosyal bilimlerin herhangi bir değer yargısı taşımadan tarafsız (*value-free*) bir bilim olarak yapılabileceği yanılmasıydı. Bu bilimcilik

(*scientism*) söylemiyle her türlü sömürgecilik ve ırkçılık ya görmezden gelinmiş ya da meşrulaştırılmıştı. Fallers buna katılıyor, bilimci, sistemci ve siyaseten steril akademiye kendisi de total görüyordu. Ona göre bu, üniversitelerin genel krizinin bir parçasıydı. Bilimsellik nosyonu pratik faydaya indirgenmiş, insanlığa dair temel felsefi sorularla uğraşmaktan vazgeçmişti. Sosyal bilimlerin etik bir boşlukta (*moral vacuum*) yapılabileceği varsayılıyor. Buna çözüm olarak Fallers, üniversite sistemini topyekûn reddeden eylemcilerin tersine kendi gençliğinin kampüslerinde var olduğuna inandığı “ne propagandacılığa ne de apolitik pasifliğe” kayan düzeyli tartışma kültürünü işaret ediyordu.⁴⁶

Bilimci paradigmayla arasında mesafe koyması kendi entelektüel kökenleriyle de bir mücadeleye girmesine sebep oldu. 1950’lerin Fallers’ı kuramsal olarak Soğuk Savaş sosyal bilimlerinin modernleşmeci perspektifini özümsemiş, Parsons ve Shils gibi teorisyenleri takip etmişti. Fakat 1960’larda modernleşme kuramından uzaklaşmaya ve Parsons’ın temsil ettiği yapısalcı sosyolojiyi eleştirmeye başladı. Hatta Parsons’ı dersine davet etmiş, ve sonrasında derste söylediklerinin pozitivist çağrışımları hakkında ona kibar ama eleştirel bir mektup yazmıştı.⁴⁷ Yazı ve konuşmalarında Parsons’ın sistemci bakışını eleştirmiş, Weber’in (ve erken dönem Parsons’ın) öznelliğe ve gönüllü eyleme öncelik veren yanını öne çıkarmıştı (Fallers, 2017, pp. 117–142).⁴⁸ Hatta yaşadığı bu entelektüel dönüşüm sonucunda Parsons’ın öğrencilerinden arkadaşı Marion Levy ile küskünlüğe varacak bir polemige dahi girecekti. Yazdığı eleştiri yazısındaki sert tavrından dolayı özür dilediği mektubunda Fallers “benim için her zaman özel bir dost oldun, ama entelektüel olarak uzaklaştık ve ben bu konuda ne yapacağımı bilemedim. ... Korkarım sosyal bilimlerin ne olduğuna dair kökten farklı düşünüyoruz.”⁴⁹

Fallers’ın 1960’ların ikinci yarısındaki toplumsal eylemlilik karşısında siyasi-etik pozisyonunu tanımlamaya çalıştığı dönem Türkiye araştırması ile birebir örtüşür. Bu yıllar Türkiye’de de sol hareketlerin ivme kazandığı ve hem Demirel hükümetinin hem de ABD emperyalizminin muhalefetin hedefinde olduğu dönemdi. Fallers tam da Johnson Mektubu’nun ülke gündemine oturduğu 1964 yılında Konya’da yaşadığından Amerika’ya karşı kamuoyunda yükselen tepkiye aşinaydı (ve katılıyordu). Bahar 1967’de ODTÜ’de ders vermek için üç aylığına yalnız Ankara’ya geldiğinde ise siyasi krizlerin kendisine olmasa da tez öğrencilerine doğrudan yansıtıldığını gördü. Nisan’da doğuda İsrail ile Arap devletleri arasındaki gerginliğin yükselmesi, batıda da Yunanistan’daki darbe ve Kıbrıs sorununun tekrar gündeme gelmesiyle ulusal güvenlik birimleri alarma geçmişti. Bunun bir sonucu, o zamana kadar uzaktan gözlemlenen de pek dokunulmamış olan antropologlar Berkeley’den Laura Nader’ın öğrencisi June Starr ile Chicago’dan Fallers’ın öğrencileri Michael E. Meeker ve Peter Benedict’in taşra bölgelerindeki araştırmalarına son verildi ve ülkeden çıkmaları emredildi. Türkiye istihbaratının ‘ajan’ gibi görülebilen yabancıların küçük kasabalarda fink atmasından her zamankinden daha fazla rahatsız olduğu günlerdi. Sonuç olarak üç doktora öğrencisi de bürokrasiyle pazarlıklar yapıp araştırmalarını bitirebilecek kadar ülkede kalabildiler. Bu süreçte Fallers hem Amerika’daki konumu ve kıdemi hem de Ankara’dakilerle tanış olması sayesinde gençler için iletişim noktasıydı. Krizi aşabilmek için Kıray, Mardin ve Shorter ile görüşmüş, bir çözüm olarak Meeker ve Benedict’e bir sonraki sene için ODTÜ’de ders ayarlamıştı (Sipahi, 2021, 2022).

Türkiye’deki ABD karşıtlığı Fallers ve öğrencilerinin yerel halkla ilişkilerini hiç olumsuz etkilememişti; insanlar devletler düzeyindeki rahatsızlıklarını gündelik dostluk ilişkilerine yansıtıyordu. O nedenle Tom ve Margaret Fallers yaklaşık bir sene sonra etnografik araştırma için Edremit’e gelirken huzurluydular — hatta belki de evlerinde olduklarından bile huzurlu. Chicago’dan ayrılmadan hemen önce kent tarihinin en şiddetli sokak çatışmalarından birine tanık olmuşlardı. Ağustos 1968’deki Demokrat Parti Ulusal Kongresi Chicago’da düzenlenmiş ve (yakın tarihte *Şikago Yedilisi’nin Yargılanması* (2020) filmine konu olan) protesto gösterilerine polis sert bir şekilde müdahale etmişti. Fallers, Demokrat Partili olmasına rağmen Cumhuriyetçi sağ şiddete bahane verdikleri gerekçesiyle kendi partisini reforma zorlayan radikal gençliği suçlamadan edemiyordu. Depresif bir ruh hali içinde Edremit’e geldiğinde Türkiye’nin politik atmosferi ona görece sakin göründü.⁵⁰ Evindeki kaotik siyasi olaylardan uzaklaşmaya ihtiyacı vardı; küçük bir Ege kasabasında yaşamak iyi gelecekti.

Birkaç ay sonra bunun “fırtına öncesi sessizlik” olduğunu anladı.⁵¹ Yalman’a kinayeye “Her gece Amerika’nın Sesi radyosunda ‘Chicago Üniversitesi’nde oturma eylemi devam ediyor’, her sabah [Türkiye’deki] gazetelerde ‘fakültede işgal devam ediyor’ [haberleri] ... Monoton değil mi?” diye yazmıştı.⁵² 16 Şubat 1969’da ABD donanmasına mensup 6. Filo’nun Türkiye ziyaretini protesto gösterisine karşı sağcı-İslamcı gruplar bir saldırı örgütlemişlerdi. İki kişinin bıçaklanarak öldürüldüğü ve yüzlercesinin yaralandığı, tarihe “Kanlı Pazar” olarak geçen bu saldırıda polisin ve hükümetin saldırganlar lehine tavır aldığı görülmüştü. Bundan kısa bir süre önce ise, Vietnam’daki pasifizasyon programının mimarlarından, sol basında “Vietnam kasabı” olarak bilinen Robert W. Komer’in Amerikan Büyükelçisi olarak atanması ülke genelinde tepki çekmiş, solcu öğrenciler Komer’i havaalanında protesto ile karşılamışlardı. 6 Ocak’ta ise ODTÜ’yü ziyaret eden Komer’in arabası eylemci öğrenciler tarafından ateşe verilmişti. Takip eden bahar aylarında da özellikle üniversite kampüsleri işgal ve eylemlerle sarsıldı (Turan, 2019).

Fallers’ın bu olaylar karşısında genel tavrı, şiddete eğilimli radikal sağ ve sol eylemliliğe mesafeli duran liberal-demokrat duruşu ile uyumluydu. Bir yandan Edremit’te de gördüğü ırkçı-milliyetçi grupları “tiksendirici” buluyor, diğer yandan solcu öğrencilerin “memnuniyetsizlikleri meşru” olsa da devrimci “romantik şiddet” fikrine kapılıp bindikleri dalı kestiklerini düşünüyordu (aynı Chicago’daki eylemciler için düşündüğü gibi). Kendisini radikal sağdan kurtaracak bir Adalet Partisi ile sendikaların desteğini alacak bir CHP’den oluşan sağlıklı bir demokrasi hayal ediyordu.⁵³ ABD konusunda ise eylemcilerden pek de farklı düşünmüyordu. Hükümetinin buradaki varlığını azaltması, Türkiye’nin bağımsız bir şekilde gelişmesinin önünü açması gerektiğini yazıyordu. Muhafazakâr Türklerin dahi Komer’in atanmasını bir hakaret olarak gördüğünü biliyordu.⁵⁴ İşte bu noktada Fallers, ilk bakışta sola mesafeli tavrıyla çelişkili gözükken bir şey yapıp Komer’i ABD hükümetine resmen şikâyet etti.

ODTÜ’deki araba yakma eyleminden yaklaşık on gün sonra Fallers Edremit’ten Amerikan Dışişleri Bakanı William P. Rogers’a, Komer’in Türkiye’den geri çağrılmasını tavsiye eden bir mektup gönderdi. Mektupta, Türkiye halkı tarafından bir diplomattan ziyade kolonyal vali olarak görülen Komer’in büyükelçi atanmasının ABD-Türkiye ilişkileri adına bir “felaket” olduğunu açıkça belirtti. Sadece radikal siyasi grupların değil, Edremit’teki ılımlı kasabalıların da bu

atamayı gurur kırıcı bulduklarını, az görülen bir başarı hikâyesine sahip Türkiye ile iyi ilişkilere bu şekilde gereksiz yere darbe vurulmasının anlamsız olduğunu açıkladı.⁵⁵ Mektubunda eleştirisinin Komer'in şahsına yönelik olmadığını, buradaki varlığının sembolik olarak yanlış olduğunu vurguladı. Daha ilginç, Fallers "naif bir hata yaparak" mektubun bir kopyasını "nezaket icabı" Komer'e de iletti ve cevap olarak "hayatında aldığı en nahoş mektup" geldi.⁵⁶ Komer, Fallers'ı "entelektüel küstahlık"la, kasaba izlenimlerinden hareket ederek yanlış genellemelere varmakla ve sonuç olarak ajitasyonu kışkırtan grupların uydurma iddialarını desteklemekle itham etti. Atanmasını "dikkatsiz" bir diplomatik hamle olarak yorumlayan Fallers'a meydan okuyarak kendisinin birçok hükümet döneminde bu bölgeden sorumlu olarak çalıştığını, Türkiye hakkında muhtemelen kendisinden daha fazla akademik uzmanlığı olduğunu vurguladı. Nihayetinde Fallers'ın Vietnam Savaşı karşıtlığını bilimsel bir çıkarım gibi göstererek akademik konumunu kötüye kullandığını iddia etti. En sona eklediği tehditkâr not ise gerçekten nahoştu: "Ama merak etmeyin, Türkiye hakkındaki zayıf anlayışınızın sizi Chicago'da antropoloji dersi vermekten menetmesi gerektiğini [Chicago Üniversitesi rektörü] Ed[ward] Levi'ye yazmayacağım".⁵⁷

Fallers cevabına Komer'in son notu konusunda sert bir rest ile başlasa da geri kalanında sakin ve ılımlı bir şekilde devam etti. Bu uzun mektubun en dikkate değer tarafı Fallers'ın Amerikan dış politikası hakkında Komer'den pek de farklı düşünmediğini göstermesiydi. Kendisinin, son yıllarda "iç bulandırıcı bir gösteri" içinde olan "bilgiç imzacı ve protestocu" akademisyenlerden olmadığını vurguladı. Emperyalizmin kötü bir şey olduğu ve Amerika'nın bugüne kadar bundan kaçınmış olduğunu söyleyen "ulusal mitoloji"yi kabul etmiyordu. Aslında Filipinler'de sömürgeci güç konumundaydılar ve gayet de iyi şeyler yapılmıştı. Keza Afrika'daki İngiliz varlığını da yakından gözlemlemiş ve takdir etmişti. Mesele Komer'in yaptıklarının doğru ya da yanlış olması değil, Türkiye'de nasıl algılandığıydı. Bu noktada bir antropolog olarak eğitilmiş kesimin kötü bir kaynak olduğunu düşündüğünü, sıradan insanlarla olan münasebetlerinin Komer'in kaynaklarından daha güvenilir olduğunu da söylemeden geçmedi. Ayrıca, 1950'lerin başından beri Türkiye'yi takip eden, Türkçe konuşan ve okuyan biri olarak uzmanlığının sorgulanmasından rahatsız olmuştu. Sonuç olarak ona göre Komer'in gelişi yarardan çok zarara yol açmıştı. Her iki ülkedeki üniversite eylemlerine referansla Komer'i "radikallere teslim olmamalı, ama onları kışkırtmamalı da" diyerek uyardı.⁵⁸

Fallers'ın 1960'lardaki siyasî ve akademik dönüşüme tavrı bizi Soğuk Savaş sosyal bilimleri ile ilgili siyah-beyaz kavramsallaştırmalara karşı uyarılmaktadır. Hükümet ve CIA'le gayrimeşru ilişkileri belgelenmiş Harvard, Princeton, MIT gibi doğu yakası üniversitelerinde bilimsellik kisvesi altında sol karşıtı siyasi projeler yapıldığı doğrudur. Diğer yandan ise, üniversite yönetimlerine, ABD emperyalizmine, endüstri-askeriye-üniversite iş birliğine isyan eden yeni bir sosyal bilimci kuşağı vardı. Fakat bu kutuplar kolay göze çarpsa da aslında sınırlı sayıda akademisyeni kapsıyordu; çoğu hoca ortada bir yerdedi, aynı Fallers gibi. Unutmamalı ki Fallers'ın doktora öğrencileri arasında en çok desteklediği, diğer komite üyeleri uzatma vermek istediklerinde tezin "mükemmel" olduğunu yazıp doğrudan savunmayı geçmesini sağladığı, tezi kitap olunca da önsöz yazdığı kişi Johannes Fabian'dı.⁵⁹ Fabian ileride özellikle *Zaman ve Öteki* (1983) eseri sayesinde antropolojinin sömürgecilik ile olan bağını tartışan literatürün temel referansı olacaktı.

Bıkkınlık ve arayış: Son yıllar

Fallers çiftinin bir senelik Edremit macerası 1969 yazında bitti. İkametlerini üç hafta daha uzatmak istediler ama yanıt almayınca Temmuz başında Bodrum'da Fatma Mansur-Coşar'ı ziyaret edip İstanbul'da Yalmanlarda bir iki gün misafir kaldıktan sonra arabayla Avrupa'ya gittiler. Yaz sonunda da Chicago'ya döndüler. Takip eden yıllarda Fallers Türkiye'ye sadece kısa ziyaretler yapabildi. Eylül 1970'te Kıbrıs'ta düzenlenen bir çalıştaya katıldığında Ankara'ya uğradı.⁶⁰ 1971 yazında araştırma için karısıyla birlikte tekrar Edremit'e gelmeyi planlıyorlardı fakat doktoru Fallers'ın altı sene önce ameliyat edilen beynindeki tümörün büyüme emaresi gösterdiğini fark etmişti; yeni bir operasyon gerekiyordu. Haziran başında hastaneye yatan Fallers'ın ameliyatı başarılı geçti, ama tabii Türkiye planlarının ertelenmesi gerekti.⁶¹

Bu sefer bir sonraki 1972 yazı için araştırma izni başvurusunda bulundular. İzinleri aylar süren bekleme sonunda Nisan'da geldi fakat sadece kütüphane araştırmasından bahseden resmî yazı Fallers'ı hayal kırıklığına uğratmıştı. Ankara'daki büyükelçiliğin başvuruda "mülakat" kelimesini geçirmekten özellikle imtina ettiği, çünkü 1971 Muhtırası sonrası siyasi konjonktürde taşrada bir Amerikalının saha araştırması yapmasına izin verilmeyeceğini düşündükleri anlaşıldı.⁶² Sonuçta yine de Fallers'ın anket gibi formel yöntemler kullanmadığı sürece insanlarla konuşmasının sorun yaratmayacağına karar verdiler. Fakat Fallers çifti 1972 yazını, ikisi de Cornell'de hoca olan öğrencisi Meeker ve antropolog James Siegel ile ailecek Ithaca kırsalında çiftlik evi kiralarak geçirmeyi tercih ettiler.⁶³ Ekim'de Fallers yalnız başına bir dönemliğine Türkiye'ye gitti gitmesine, fakat Ankara'daki ikinci gününde düştü. Sağ dirseğinde çatlak vardı ve kolunun altı hafta alçıda kalması gerekiyordu. Bu koşullarda pek bir araştırma yapamayacağına kanaat getirip gerisin geri Chicago'ya döndü ve dönemin geri kalanını Osmanlıca öğrenerek geçirdi.⁶⁴ Bir daha da Türkiye'ye gidemedi...

70'li yıllara girdiklerinde Fallers ve yakın dostları Chicago'dan bunalmış, kampüs ey-lemeleri ve yönetim ile öğrenciler arasındaki pazarlıklarla geçen son birkaç yılda yıpranmışlardı. "Bu devrimci günlerde" Janowitz sosyoloji bölümü başkanı, Fallers ise Senato'nun yürütme kurulundaydı.⁶⁵ Örneğin öğrenciler fakülte toplantılarına katılma hakkı talep ettiklerinde Fallers temkinli yaklaşmış, bunun genel bir hakka teşmiline sıcak bakmamıştı.⁶⁶ Genel olarak Fallers ve arkadaşları 68 rüzgârından azade kalmaya çalıştılar, bu da onları marjinalleştirdi. Antropoloji Bölümü'nün o sırada popülerleşen üyesi solcu Schneider'dı. Geertz ise "buraya geldiğimden beri ilk defa bölümün genel ruhuna (*ethos*) ayak uydurmadığımı hissediyorum" diye düşünüyordu ve sonunda *Institute for Advanced Studies*'e geçti.⁶⁷ Ardından Yalman da Chicago'dan ayrılarak Harvard'a geçti.

Fallers artık onu Chicago'da tutan hiçbir şeyin olmadığını düşünüyordu. Yakın bağlantılarına niyetini belli ettikten kısa bir süre sonra Virginia Üniversitesi'nden teklif geldi. Oradaki bütünleşik sosyoloji-antropoloji programı iki ayrı programa bölünüyordu; dolayısıyla Fallers için genç bir bölümün hem enerjisinden yararlanma hem de kuruluş aşamasında deneyim aktarma şansı vardı. 1973 güz döneminde başlamak üzere sözleşti.⁶⁸ Geertz'a bunu haber verişini manidardı: "Nur'un [Yalman] ve benim ayrılışımla bölüm 1968 devriminin başlattığı dönüşümü tamamlamış olacak"⁶⁹ Ne var ki kolu alçıda geçirdiği dönemde sırt ağırları artmıştı ve sonunda omurgasında birden fazla tümör olduğu belirlendi. 1973'ün ilk aylarında birkaç kere hastanede

yattı ve Mayıs'a kadar radyoterapi ve kemoterapi gördü. Virginia'ya taşınma planlarını da iptal ettiler.⁷⁰ Bir sene sonra 4 Temmuz 1974'te 49 yaşında hayata gözlerini yumdu.

Sonuç

1940'lı ve 50'li yılların Amerikan akademisinde yetişmiş Doğu Afrika uzmanı antropolog Tom Fallers, siyasal ve toplumsal olarak radikal dönüşümlerin yaşandığı 1960'lar da Türkiye üzerine etnografik çalışmalar yapmış ve lisansüstü tezleri yönetmiş, fakat erken ölümü sebebiyle çalışmalarının çok azını yayımlayabilmiştir. Bu makale kapsamlı bir arşiv araştırmasıyla Fallers'ın Türkiye araştırmasını hem kişisel kariyeri hem de tarihsel bağlamı çerçevesinde analiz etmiştir. Bu analiz, Türkiye sosyal bilimler tarihinde görece az irdelenmiş yurtdışı menşeli çalışmaları aydınlatmaya katkı sağlamanın yanı sıra Amerikan antropolojisinin tarihine de ışık tutmaktadır. Fallers'ın çalışmaları Soğuk Savaş dönemi sosyal bilimlerinin, 1968 yılı ile sembolize edilen siyasal eylemlilik ve kuramsal eleştirelilik dönemi ile imtihanını anlamamız için iyi bir örnek teşkil eder. Makale, antropolog Fallers'ın kariyeri üzerinden, din ve siyaset ana başlıkları çerçevesinde 1960'lardaki toplumsal dönüşümün akademiye yansımaları tartışmıştır.

Teşekkür

Bu çalışmada yararlanılan arşiv kaynaklarının dijitalleştirilmesinde emeği geçen Betül Kaya ve Isaac Rainey'ye, maddî desteği için Özyeğin Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dekanlığı ve Bilim Akademisi'ne, makaleyi okuyup ayrıntılı yorum ve eleştirilerini paylaşan Burak Onaran'a, makaleyi değerlendiren iki anonim hakeme, ve benimle anılarını paylaşan Winnifred Fallers Sullivan'a teşekkürü borç bilirim.

Notlar

- 1 Fred Eggan'ın Fallers'ın ölümü üzerine konuşma metni, 11 Ekim 1974, Fred Eggan Papers 31/10. Fallers, CV, 1971, Archival Biographical Files 20/Fallers. Hanna Holborn Gray Special Collections Research Center, University of Chicago Library.
- 2 Ibid.; Winnifred Fallers Sullivan ile görüşme, Zoom, 3 Haziran 2020.
- 3 Fallers - Levy, 20 Ocak 1959. Lloyd A. Fallers Papers, Box 9, Folder 2, Hanna Holborn Gray Special Collections Research Center, University of Chicago Library [bundan sonra: LAFP 9/2].
- 4 1958-59 Fellows, CASBS. LAFP 4/5.
- 5 Janowitz - Fallers, 3 Mart 1972. LAFP 7/20.
- 6 1958-59 Fellows Inventory of Interests, CASBS. LAFP 4/5.
- 7 Fallers - Eggan, 9 Temmuz 1958. LAFP 5/8. Fallers - Apter, 3 Kasım 1959; 22 Ocak 1960. LAFP 2/7. Fallers - Schneider, 17 Mart 1959. LAFP 13/9. 1958-59 Bursiyer Bilgileri, CASBS. LAFP 4/5. Fallers - Levy, 20 Ocak 1959. LAFP 9/2. Fallers - American Council of Learned Societies, 22 Ağustos 1961. LAFP 14/7.
- 8 Nur Yalman ile görüşme, Zoom, 7 Aralık 2020.
- 9 Shils - Fallers, 24 Nisan 1961, 20 Temmuz 1962. LAFP 13/15. Fallers - Beattie, 24 Eylül 1962. LAFP 2/25.
- 10 Fallers - Shils, 13 Şubat 1963. LAFP 13/15.
- 11 63057 numaralı araştırma destek fonunu almışlardı. Rockefeller Vakfı dosyaları. LAFP 12/19.

- 12 Fallers - M. C. Fallers , 18 Ekim 1964. LAFP 44/7.
- 13 Fallers - Margaret C., Winnifred ve Beth Fallers, Eylül 1964'ten çeşitli mektuplar. LAFP 44/7.
- 14 Fallers - M. C. Fallers, 27 Ekim, 2, 10 ve 26 Kasım 1964. LAFP 44/7.
- 15 Fallers - M. C. Fallers, 6, 9, 14, 18, 29 ve 30 Ekim, 15 ve 21 Kasım 1964. LAFP 44/7.
- 16 Fallers - M. C. Fallers, 18 ve 26 Ekim, 4, 8 ve 28 Kasım, 10 Aralık 1964. LAFP 44/7.
- 17 Fallers - M. C. Fallers, 17 Kasım 1964. LAFP 44/7.
- 18 "A Study of a Turkish Provincial Town as Mediator between Peasant Communities and National Society. A Progress Report for 1964." LAFP 45/3.
- 19 Konferans programı; Fallers - Kemal Karpat, 30 Nisan 1965. LAFP 8/8.
- 20 Fallers - Mübeccel B. Kıray, 8 Haziran 1965. LAFP 8/15. Fallers - Kemal Karpat, 26 Temmuz 1965. LAFP 8/8. Fallers - Bernard Cohn, 14 Şubat 1971. LAFP 4/11.
- 21 Fallers - Reinhard Bendix, 27 Ocak 1966. LAFP 2/26.
- 22 Winnifred Fallers Sullivan ile görüşme, Zoom, 3 Haziran 2020.
- 23 Günlük, 1966, LAFP 1/2.
- 24 Günlük, 1966, LAFP 1/2.
- 25 Alan Duben ile görüşme, Zoom, 9 Temmuz 2020.
- 26 Fallers - Şerif Mardin, 5 ve 16 Eylül 1968. LAFP 9/16.
- 27 Fallers - M. C. Fallers, 6 Aralık 1964. LAFP 44/7.
- 28 Fallers - M. C. Fallers, 3 Aralık 1964. LAFP 44/7.
- 29 Fallers - M. C. Fallers, 13 Aralık 1964. LAFP 44/7.
- 30 Fallers'ı etnografik araştırması için Edremit'i seçmeye tam olarak neyin yönlendirdiğini bilmesek de bu karar ODTÜ'de ders verdiği 1967 baharında verdiği anlaşılıyor. Fallers - Mübeccel B. Kıray, 24 Temmuz 1967. LAFP 8/15.
- 31 Fallers - Peter Benedict, 14 Eylül 1968. LAFP 3/1.
- 32 Fallers - Leonard Binder, 1 Kasım 1968. LAFP 3/6. Fallers - Michael Meeker, 10 Kasım 1968. LAFP 10/4-5.
- 33 Fallers - Benedict, 15 Şubat 1969. LAFP 3/2.
- 34 Fallers - Benedict, 12 Nisan 1969. LAFP 3/2.
- 35 Fallers - Fabian, 21 Kasım 1968. LAFP 5/15. Fallers - Geertz, 2 Aralık 1968. LAFP 6/6-7. Fallers - El-Zein, 24 Aralık 1968. LAFP 5/11.
- 36 Fallers - Mardin, 8 Aralık 1968. LAFP 9/16.
- 37 Fallers - Michael Meeker, 10 Kasım 1968. LAFP 10/4. "Turkish Islam," Mart 1971. LAFP 45/6.
- 38 Fallers - Geertz, 2 Aralık 1968. LAFP 6/6-7.
- 39 Fallers - Geertz, 26 Aralık 1968. LAFP 6/6-7.
- 40 "Incarnation and Inquiry" ve "Some Thoughts on a Theology of University." Winnifred Fallers Sullivan arşivinden.
- 41 Geertz - L. A. ve M. Fallers, 29 Mayıs 1966. LAFP 6/6.
- 42 Fallers - Yalman, 6 Şubat 1969; Yalman - Fallers, 26 Şubat 1969; Fallers - Yalman, 8 Mart 1969. LAFP 17/22. İşgal için bakınız: <https://chicagomaroon.com/2848/grey-city/the-sit-in-40-years-later/>
- 43 Fallers - Meeker, 28 Mayıs 1969. LAFP 10/4.
- 44 Fallers - Geertz, 2 Mart 1969. LAFP 6/7.
- 45 LAFP 1/2.
- 46 Fallers - Shils, 29 Aralık 1970. LAFP 13/15.
- 47 Fallers - Parsons, 16 Şubat 1967. LAFP 11/15.
- 48 Fallers - Parsons, 3 Haziran 1971. LAFP 11/15. "The Significance of Max Weber's Work for Socio-cultural Anthropology", [1972]. LAFP 23/21.
- 49 Fallers - Levy, 29 Mayıs 1971. LAFP 9/2.
- 50 Fallers - Geertz, 16 Eylül 1968. LAFP 6/7.
- 51 Fallers - Clifford ve Hildred Geertz, 2 Mart 1969. LAFP 6/7.
- 52 Fallers - Yalman, 6 Şubat 1969. LAFP 17/22.
- 53 Fallers - Yalman, 6 Şubat ve 8 Mart 1969. LAFP 17/22.

- 54 Fallers - C. ve H. Geertz, 2 Mart 1969. LAFP 6/7.
- 55 Fallers - William P. Rogers, 17 Ocak 1969. LAFP 15/7.
- 56 Fallers - Robert W. Komer, 17 Ocak 1969. LAFP 15/7. Fallers - Yalman, 6 Şubat 1969. LAFP 17/22. Fallers - Frederic C. Shorter, 1 Mart 1969. LAFP 14/1.
- 57 Komer - Fallers, 22 Ocak 1969. LAFP 15/7.
- 58 Fallers - Komer, 27 Ocak 1969. LAFP 15/7.
- 59 Fallers - Fabian, 21 Kasım 1968. LAFP 5/15. Fallers - Eggen, 21 Kasım 1968. LAFP 5/8.
- 60 Benedict - Fallers, 16 Temmuz 1970; Fallers - Benedict, 30 Temmuz 1970; Benedict - Fallers, 11 Ağustos 1970; Benedict - Fallers, 24 Eylül 1970. LAFP 3/2.
- 61 Fallers - Cohn, 2 Mayıs 1971. LAFP 4/11. Fallers - Meeker, 1 Eylül 1971. LAFP 10/5.
- 62 Fallers - Robert E. McDowell, 12 Nisan 1972. McDowell - Fallers, 25 Nisan 1972. Fallers - McDowell, 2 Mayıs 1972. LAFP 44/6.
- 63 Meeker - Fallers, 18 Nisan 1972; Fallers - Meeker, 20 Nisan 1972. Fallers - Mr. Jones, 26 Haziran 1972. LAFP 10/4-5. Fallers - McDowell, 24 Mayıs 1972; McDowell - Fallers, 5 Haziran 1972. LAFP 44/6. James Siegel, e-posta, 18 Aralık 2021.
- 64 Fallers - Theodor Caplow, 18 Ekim 1972. LAFP 4/3.
- 65 Fallers - Yalman, 16 Haziran 1969. LAFP 17/22.
- 66 Fallers - Cohn, 24 Nisan 1971. LAFP 4/11.
- 67 Geertz - Fallers, June 3, 1969. LAFP 6/7.
- 68 Fallers - Binder ve Fazlur Rahman, 6 Ağustos 1972. LAFP 3/6. Caplow - Fallers, 4 Ekim 1972; Fallers - Caplow, 25 Ekim 1972. LAFP 4/3.
- 69 Fallers - Geertz, 26 Haziran 1972. LAFP 6/6-7.
- 70 Fallers - Benedict, 17 Ocak 1973, 29 Mart 1973. LAFP 3/2. Christopher Crocker – Fallers, 2 Nisan 1973; Crocker – Fallers, 17 Mayıs 1973. LAFP 4/18.

Research and Publication Ethics Statement: This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Araştırma ve yayım etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

Contribution rates of authors to the article: The author in this article contributed to the 100% level of preparation of the study, data collection, and interpretation of the results and writing of the article.

Yazarların makaleye katkı oranları: Bu makaledeki yazar % 100 düzeyinde çalışmanın hazırlanması, veri toplanması, sonuçların yorumlanması ve makalenin yazılması aşamalarına katkı sağlamıştır.

Ethics committee approval: The present study does not require any ethics committee approval.

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Financial support: The financial support of the Young Scientist Award in 2022 by the Science Academy in Turkey contributed to the research of the article.

Finansal destek: Bilim Akademisi Genç Bilim İnsanı 2022 Ödülü'nün maddi desteği makale araştırmasına katkı sunmuştur.

Conflict of Interest: The author declares no conflict of interest.

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Kaynakça

- El-Zein, A. H. (1974). *The sacred meadows: a structural analysis of religious symbolism in an east African town*. Northwestern University.
- Fallers, L. A. (1967). The meaning and end of religion: a new approach to the religious traditions of mankind. *American Anthropologist*, 69 (1), 120-121.
- Fallers, L. A. (2017). *The social anthropology of the nation-state*. Routledge.
- Flowers, R. B. (1984). *Religion in strange times: the 1960s and 1970s*. Mercer University.
- Gilman, N. (2003). *Mandarins of the future: modernization theory in cold war America*. The Johns Hopkins University.
- Handler, R. (1991). An Interview with Clifford Geertz. *Current Anthropology*, 32 (5), 603-613.
- Lewis, B. (1952). Islamic revival in Turkey. *International Affairs*, 28 (1), 38-48.
- Lewis, H. S. (2018). Anthropology's Camelot myth—and what we can learn from it. R. Darnell ve F. W. Gleach (Ed.), *Tracking anthropological engagements* içinde (213-228). University of Nebraska.
- Reed, H. A. (1954). Revival of Islam in secular Turkey. *Middle East Journal*, 8 (3), 267-282.
- Robbins, J. (2006). Anthropology and theology: an awkward relationship? *Anthropological Quarterly*, 79 (2), 285-294.
- Sahlins, M. (2009). The teach-ins: anti-war protest in the old stoned Age. *Anthropology Today*, 25 (1), 3-5.
- Sipahi, A. (2021). In pursuit of intellectual discovery: an interview with Michael E. Meeker. *New Perspectives on Turkey*, 65, 100-119.
- Sipahi, A. (2022). Peter Benedict: Türkiye etnografi tarihinden bir portre. *Antropoloji*, 44, 4-19. <https://doi.org/10.33613/antropolojidergisi.1081152>
- Stirling, P. (1958). Religious change in Republican Turkey. *Middle East Journal*, 12 (4), 395-408.
- Turan, Ö. (Ed.). (2019). *1968: İsyân, devrim, özgürlük*. Tarih Vakfı.
- Warner, B. (2011). Dialogical history and the history of a dialogue: three visions of the Committee for the Comparative Study of New Nations at the University of Chicago. https://bijanwarner.files.wordpress.com/2016/05/warner_ccsnn_may21_2011.pdf



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2023; 29(4)-116. Sayı/Issue -Güz/Fall
DOI: 10.22559/folklor.2501

Araştırma makalesi/Research article

Turkish Gothic, Universal Angst: The Impossibility of Non-Existence in Dracula(s)

Türkçe Gotik, Evrensel Kaygı:
Dracula(lar)da Varolmamanın İmkânsızlığı

Hatice Karaman*

Abstract

The source of horror is mostly correlated with the horror of the final encounter, death. As the form of ceasing to exist, death has troubled humankind since the very beginning of history. Therefore, the question of death is immediately associated with “to be or not to be”, the most gothic of all questions. Being and Non-being, with the abyss of death tormenting human for ages, hold a prominent space as the uncanniest aspect of human condition, best exemplified by Gothic writings. Those who lack a proper death and who cannot cease to exist (i.e. the vampires) have been the staple tropes of Gothic fiction, globally. By converting the Heideggerian “angst”, Emmanuel Levinas suggests that horror is the fear of not being able to escape from Being. The present study focuses on Ali Rıza Seyfioğlu’s *Kazıklı Voyvoda*, which in 2017 saw its English translation as *Dracula in Istanbul*. The first

Geliş tarihi (Received): 12-03-2023 Kabul tarihi (Accepted): 20-10-2023

* Dr. Öğr. Üyesi, Yeditepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü. İstanbul-Türkiye/ Yeditepe University Faculty of Arts and Sciences Department of English Language and Literature. Istanbul-Turkey. hatice.karaman@yeditepe.edu.tr. ORCID 0000-0003-1682-3709

part discusses the representations of evil and good in relation with the Heideggerian uncanny; instrumental for this is an overview of Levinas's suggestions about horror, death, and existence. The second part emphasizes the ethico-ontological reflections in Bram Stoker's *Dracula* in comparison with the adapted Turkish novel. This comparison, thus, argues for the global human conundrum regarding the question of death and non-being as the most universal cause of horror, terror, and anxiety.

Keywords: *Dracula in Istanbul, death, the uncanny, Levinas, gothic*

Öz

Korkunun kaynağı çoğunlukla insanın son buluşması olan ölümün dehşetiyle bağdaştırılmıştır. Var olmayı bırakmanın, Varlıktan hiçe geçişin asıl biçimi olarak düşünülen ölüm, tarihin başlangıcından beri insanlığa dair en kafa karıştırıcı meselelerden biri olagelmıştır. Bu nedenle, ölüme ilişkin sorgulamalar doğrudan, gelmiş geçmiş en meşhur gotik sorulardan “olmak ya da olmamak” ile hemen ilişkilendirilir. Varlık ve hiç, çağlar boyunca insan düşüncesine adeta işkence eden ölüm uçurumuyla birlikte, Gotik yazında en açık şekilde örneklendirilen ve temsil edilen, ancak insanlık durumunun en belirsiz uğraklarından biri olmayı sürdürerek önemli bir yer tutar. Ölmüşlerin hayaletleri, düzgün, tam tekmil bir ölümden yoksun kalmışlar ve var olmaktan asla kurtulamayanlar (örneğin vampirler), küresel olarak Gotik kurgunun temel yapı taşları olmuştur. Emmanuel Levinas, ölüm korkusu ile sıkı sıkıya ilişkili olan Martin Heidegger'in ‘kaygı’sını dönüştürerek ve hatta eleştirerek, korkunun aslında Varlıktan kaçınmama, kurtulamama korkusu olduğunu öne sürer. Gotik tasarıma ve kurguya bu açılardan yaklaşan bu çalışma, Ali Rıza Seyfioğlu'nun 2017 yılında *Dracula in Istanbul: The Unauthorized Version of the Gothic Classic* başlığıyla İngilizce'ye çevrilen *Kazıklı Voyvoda* adlı romanını incelemektedir. Çalışmanın ilk bölümünde, kötülüğün ve iyiliğin felsefi temsilleri, Heidegger'in ‘tekinsizlik’ anlayışıyla ve varlık ve hiç ile ilişkili bir bağlamda tartışılacaktır. Bunun için kuramsal çerçeve, Levinas'ın korku, ölüm ve varoluş hakkındaki düşünceleri temelinde oluşturulmaktadır. İkinci bölümde ise, Bram Stoker'ın *Dracula* romanındaki etik-ontolojik temsiller, Seyfioğlu'nun uyarlaması ile karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Bu karşılaştırma, ölüm ve var olmama ya da varlık ve hiç sorununa ilişkin küresel insan ikilemini, bu ikilemin korku, terör ve endişenin en evrensel nedeni olarak süregelen varlığını tartışmayı amaçlamaktadır.

Anahtar sözcükler: *Kazıklı Voyvoda, ölüm, tekinsizlik, Levinas, gotik*

Introduction

In 2017, a bizarre publication ‘event’ (to use Derrida’s terminology) took place when *Kazıklı Voyvoda (Vlad The Impaler)* (1928), Ali Rıza Seyfioğlu’s Turkish translation of Bram Stoker’s *Dracula* in Ottoman Script was translated back into English. In the ‘Afterword’ to this translation, Iain Robert Smith claimed that: “A close textual comparison shows that much of the novel was translated directly into Turkish and therefore the back translation into English produces quite an uncanny effect as we recognize anew these classic passages with

only minimal differences.” (Stoker & Seyfioğlu, 2017: 142). In critical terms, Seyfioğlu’s novel had already been assessed by Bıçakçı Syed as a “transcultural adaptation” via Linda Hutcheon’s theories on literary adaptations (2015: 57-59). Thus, Bıçakçı Syed’s categorization of the Turkish Dracula as a transcultural adaptation had already located Seyfioğlu’s *Kazıklı Voyvoda* in the sphere of globalgothic, through a discussion of the historical context with a special focus on on the nationalization policies of the young Republic of Turkey in the aftermath of the War of Independence (1919-1923).

The translational quest of Seyfioğlu’s novel starts when the initial work was reprinted in 1946 in the Latin alphabet. The novel’s fame has been overshadowed by Mehmet Muhtar’s movie, the film adaptation of the novel, *Drakula İstanbul’da* (1953), although the “credit titles of the film explicitly acknowledged Ali Rıza Seyfi as the author of the book” (Tahir Gürçağlar, 2017: viii). For this reason, the 1997 reprint of *Kazıklı Voyvoda* as *Dracula İstanbul’da* with a preface by Giovanni Scognamillo marks a significant turn in the global reception of the novel marked by its ironic loyalty to Bram Stoker’s *Dracula*. The uncanny translation back into English in 2017 is even more compelling, in that it not only reintroduces this cross-cultural gothic adaptation to the world, but also acknowledges the Turkish novelist’s unique contribution to the legend of Dracula.

The present paper firstly aims to explore the re-creation of this gothic novel in its transcultural adaptation; in this attempt I will take my cue from Bıçakçı Syed’s analysis and terminology, in order to argue for the global implications of the uncanny relocation of the novel. Secondly, via a careful perusal of the novel(s), I aim to reconsider gothic uncanny and horror, and argue for their ‘contamination’ by an altered idea of anxiety, derived not from the possibility of death, but from its opposite, i.e., the impossibility of annihilation. For this second part, I will be rereading Levinas’s reappraisal of anxiety in comparison with Heideggerian angst, with the aim of philosophizing horror.

1. The uncanny cosmopolitics of the vampire

The oldest terminology for blood-sucking demonic figures in Old Turkish and Turkic languages are içgak, yek, içkek, hobur, ubır, uvar, veber, obur, and finally vampir (Sarpkaya & Yaltırık, 2018: 37-50).¹ Most of the words used to signify these monstrous beings are derived from verbs related to eating and drinking. Therefore, the importation of Dracula by Seyfioğlu in 1928 did not introduce something alien to the culture, which was already haunted by evil undead spirits such as the ‘hortlak’.² The pirated *Dracula*, or *Kazıklı Voyvoda* as Seyfioğlu has initially named it, not only revived the cultural figure of the hortlak in the newly founded Republic, but also added to the understanding of the heritage of the Ottoman Empire in that new Republic. Obviously, the nationalist or nation-building propaganda of the 1920s is carefully installed in the transcultural adaptation. In Bıçakçı Syed’s words: “In *Vlad the Impaler*, however, Dracula is the colonizer, the Western imperialist who tries to colonize the Turkish blood, and thereby, Turkish national identity” (2015: 61). The newly born Republic was very selective in terms of the Ottoman inheritance in the era and there were numerous attempts to rewrite Turkish history.

In *Kazıklı Voyvoda*, the emphasis on Güzin's (a Turkish Mina) interest in and knowledge of history is no coincidence. Azmi, for instance, explains: "Güzin knows better than I do the bloody, horrible, blood-curdling acts that Voivode Dracula committed during the reign of Mehmet II in the history of the Turkish Empire." (Stoker & Seyfioğlu, 2017: 6). Through this intentionality attributed to Güzin, Azmi's fiancée, Seyfioğlu historicizes and contextualizes the transformed content of Stoker's *Dracula*. In this way, the transcultural adaptation achieves two things at once. In the first place, Dracula is for the first time properly linked to the historical character Vlad III, as Smith explains:

Stoker's original novel contained two brief references to the "Voivode" Dracula and Muhtar's film makes this link to the historical Vlad III (Vlad the Impaler) somewhat more explicit but it is remarkable just how much further Seyfi's novel goes in developing that link between the historical Vlad Dracula and Stoker's fictional creation. (Smith, 2017: 144)

Next, by the reinstatement of the historical figure as the bloody Vampire, Seyfioğlu introduces a legacy of vengeance for the Young Republic, which has haunted its heroic Turkish character ever since the time of Mehmet the Conqueror, arguably the most heroic sultan of the Empire and widely acknowledged in the nation-building policies of Modern Turkey. Moreover, this historic haunting provides the novel with a mythic discourse of pay-back once the group of warriors decide to take Dracula down: "We shall prevent a monster, who centuries ago did not tire of drinking Turkish blood in Istanbul; and we shall destroy him who could not be destroyed by the armies of any nation." (Stoker & Seyfioğlu, 2017: 133).

Seyfioğlu's adaptation builds a bridge between past and the present of Turkey; yet this is not the whole story. The transcultural adaptation of one of the most famous Gothic novels is nonetheless another attempt to locate modernized Turkey on the cultural map of the West, aptly coinciding with the policies and patriotism of the time. Paradoxically, in spite of the overtly nationalist discourse, which challenges all other nations of the imperialist West while glorifying Turkishness, Seyfioğlu's narrative projects very Western ideals such as the power of reason and science.³ The transcultural adaptation operates on several levels in terms of cultural hybridity,⁴ bridging epochs and nations, in coherence with the twofold manoeuvre of global gothic that at first "scrutinizes the regional, the ethnic, and the national, and secondly it tests the resulting specificities and particularities for their universally Gothic value" (Raducanu, 2014: 16). Seyfioğlu's rewriting of Stoker's *Dracula*, from this perspective, creates a locus for itself in a globalised Gothic tradition whilst resurrecting the 'hortlak' in the literary text of the modern Republic. Bıçakçı Syed, accordingly, explains:

Although adapted before globalgothic term was established, *Vlad the Impaler* and *Dracula in Istanbul* are perfect examples of transcultural adaptations which initiated the inclusion of the Gothic in Turkish studies and offer a starting point for tracking down the Gothic genre in Turkey. (Bıçakçı Syed, 2015: 68)

Stoker's *Dracula* seems to be a natural-born traveller, a global subject with a penchant for artful multilingualism: "By situating Dracula's origins in the linguistic 'whirlpool' of Transylvania, Stoker deliberately exploits the potential of a disputed territory occupied by multiple national-linguistic groups during its turbulent history" (Brundan, 2015: 2). The

library of the Count is significant in the sense that it blurs the national borders for him. In the adaptation, too, the library is put under focus with detailed depictions and information on the books that are kept in the castle. The notations regarding the numerous Turkish books and newspapers on Dracula's shelves foreshadow Dracula's forthcoming journey to Istanbul while pointing to the possibility of previous visits (Stoker & Seyfioğlu, 2017: 27). Dracula's ability to speak Turkish creates an unearthly scene both for Azmi and the reader as it does in Stoker's original text when Jonathan Harker notices his English skills (Stoker, 2012: 22-23).

In the 'Introduction' to *Globalgothic*, Glennis Byron notes "The dead travel fast and, in our contemporary globalised world, so too does the gothic" (2013: 1). Retrospectively read, this diagnosis of Byron could be the most pertinent in situating the many Draculas of our (and their) age: the vampire, Vlad III, the novel, multiplied through Seyfioğlu's adaptation. In *Kazıklı Voyvoda*, the careful recording of Vlad Tepeş as an ancient enemy identified with the Vampire strengthens the uncanniness of the undying bloodsucker, starting with Azmi's first association: "I was aiding this unthinkable horrible monster to come to Istanbul and my beloved country! There this devil would drink Turkish blood and create a land of devastation like the cursed Impaler Voivode who lived centuries ago." (2017: 48).

Dracula, the vampire, had already been there as the Impaler and from the very beginning his status is that of a 'revenant' that will keep coming regardless of time and space, that is already there not for the first time.⁵ The adaptation, translation, and retranslation processes of Stoker's *Dracula*, which contaminate different cultures in different eras is consistent with the uncanny tale the novel offers. *Kazıklı Voyvoda's* fate is even more uncanny in its ipseity,⁶ as stated before. Here, I would like to recall Fred Botting's brilliant remark "the uncanny is not where it used to be, nor are ghosts, doubles, monsters and vampires" (2007: 200).⁷ It is beyond the scope of the present study, but a deep look at the numerous interpretations of the uncanny clearly shows that it no longer can be contained in the castles or mansions of the past. Varying subgenres, tropes, and appearances of gothic combined with globalisation testify to the difficulty of capturing the uncanny and the sources of horror or terror. Dracula's wandering character, therefore, can be read as the product of Stoker's almost prophetic imagination. The novel, as much as its eponymous character, has always been ready to travel and Seyfioğlu offered one of the earliest international tickets to this indisputably most famous literary vampire.

2. The itinerary of the undead

The idea of a globalised gothic, designating a universal umbrella for Gothicism, is relatively new and mostly associated with neoliberal globalisation.⁸ Nevertheless, exploring shared gothic tropes and images in these texts produced long before the idea of globalisation is still intriguing, especially after having globalgothic available as a conceptual tool. Even though I am, of course, focusing on a canonical masterpiece, *Dracula*, and its Turkish adaptation, which is still very Western, there is an opportunity here to trace cross-cultural gothic imaginations. As Raducanu explains: "...Gothic, although undoubtedly a Western genre, presents certain characteristics which can be found in literatures produced in historically and geographically remote territories." (2014: 14).

On this basis, it might also be the time to mention the distinction between globalised gothic and globalgothic as two new ‘gothic modes’ stemming from globalisation. Globalised gothic refers to “the circulation of gothic themes and styles in worldwide locations, through a range of media, and embedded in the capitalist structures of market and consumption” where globalgothic “offers a gothic critique of globalisation, exposing the anxieties and excesses that sift through the carefully laid out safety nets of international culture.” (van Elferen, 2013: 91). In my analysis here, I will venture to define a gothic mode based on a combination of the above definitions, and which thus conceives of the global gothic as exposing global anxieties and excesses through different examples of gothic themes in worldwide locations.

In the first part of this paper, I have already mentioned that Stoker’s vampire was no alien to the Turkish readership when Seyfioğlu adapted the novel. This recognition of presence raises a series of questions: “Why has *Dracula* sparked the imaginations of several generations of readers, academic and leisure readers alike? What has allowed it to withstand the test of time, transcend the anxieties specific to late-nineteenth-century Britain, and breed a thousand offspring?” (Clasen, 2012: 379). One possible answer to these questions could be a common anxiety, which is always already global, regardless of time, space, cultural and political systems, etc. In *Kazıklı Voyvoda*, the historical contextualization of Vlad the Impaler set aside, the affinity most probably arose from a shared interest and anxiety evoked by a phenomenon that is somehow foreign to human reasoning, that of the Vampire. The terror the vampire generates is not simply the fear of death at the hands of a bloodthirsty monster. The fear of and interest in vampires are not much different than those provoked by ghosts. The vampire is the ghost *in corpus*, with a more or less clear behavioural pattern, and yet undead: “Un-death is the vampire’s most salient characteristic” and the thought clearly confuses the human mind creating an “ontological disturbance,” violating “distinctions fundamental to human cognition” (Clasen, 2012: 384). Since gothic fundamentally construes a challenge for robust rationality and reasoning, the vampire with its inability to die (unless there is a specific ritualized killing) signifies such disturbance *par excellence*. Therefore, the disturbance created by the vampire is not only ontological, but also ethical, and solidly phenomenological. Gothic has always been a critical genre, from Horace Walpole to contemporary gothic.⁹ Accordingly, it might be possible to claim that the gothic has always called for philosophy, as both touch on the commonest questions regarding the human condition.¹⁰ In a recently published *The Gothic and Theory*, David Townshend offers an ethico-phenomenological consideration of gothic through Levinas’s prote-philosophia with a special emphasis on the ethical relationship with the other:

Consequently, it is through Levinas’s revisionist phenomenology, I claim, that we might begin to think through the ethics of the Gothic mode, particularly in its characteristic concern with the faces of ghostly, villainous or monstrous Others that, irrespective of their moral make-up, defy all attempts at rational decoding and assimilation, totalisation and control. (Levinas, 2019: 281)

Considering the impact of Levinas on Derridean thought, especially on his hauntology, which is already at work in gothic studies, the attempt to rethink gothic with Levinas’s ethical phenomenology is a fundamental requirement.

Therefore, through an exploration of the figure of Dracula in these novels, my aim is to investigate the possibility of explaining the uncanny in gothic as a global anxiety resulting from the impossibility of non-existence. The temptation to follow Townshend's brilliant suggestion for a Levinasian ethical reading of gothic works is overwhelming. Nevertheless, given the limitations of the current project, I will restrict my theoretical perspective to a Levinasian approach to anxiety; I will explore the way it reformulates Heideggerian angst and uncanny, followed by a closer look into the texts through the lens of Levinas's reflections on existence.

The most prominent aspect of Levinas's philosophy is the privilege he grants to ethics. Despite being relatively faithful to Husserlian phenomenology and having studied Heideggerian ontology intensely, Levinas criticizes his two most influential predecessors together with all their antecedents in Western philosophy, which "has most often been an ontology" (1979: 43). For Levinas, the other is reduced to a phenomenon in a substantially phenomenological approach as much as it is in the ontological. Ontology is a philosophy of power and injustice according to Levinas, by positing being before the existents (1979: 47). In Heideggerian ontology being is reduced to the comprehension of Being or a relation of knowledge. Additionally, it poses freedom before justice:

To affirm the priority of Being over *existents* is to already decide the essence of philosophy; it is to subordinate the relation with *someone*, who is an existent, (the ethical relation) to a relation with the *Being of existents*, which, impersonal, permits the apprehension, the domination of existents (a relationship of knowing), subordinates justice to freedom. (Levinas, 1979: 46- 46)

Correspondingly, Levinas argues for a face-to-face ethics, deriving from a revisionary phenomenology of the face and the other, and which should be embraced as first philosophy. The ethical-ontological conflict is not the only one between Levinas and Heidegger. The other prominent opposition by Levinas, targets Heidegger's understanding of angst, thus the uncanny.

In Heidegger's philosophy, angst is "a basic mode of our being in the world, our Dasein, characterized as a disturbance before an indefinite and unnamed presence" (Santili, 2007: 180). In another formulation "Dasein's essence is to be excluded from its essence—to be what it is only when it is not what it is" (Withy, 2015: 208). Therefore, the human being as Dasein, is the uncanniest being; Heidegger claims, reflecting on *Antigone*, in his *Introduction to Metaphysics*: "The human being is, in *one* word, *to deinotation*, the uncanniest" (2000: 159). For Heidegger, the human being's essence is uncanny, a feeling of unhomeliness even when at home (2000: 161).

Although Heidegger does not give any reference to Freud's *Uncanny* (1919), the parallelism is quite clear in terms of signifying the familiar in the unfamiliar or vice versa.¹¹ In *Kazıklı Voyvoda*, this Freudian conception of the uncanny as both *heimlich* and *unheimlich* is rendered via Azmi's confusion when he hears the Count speaking almost perfect Turkish. Nevertheless, Heidegger's thematization of Dasein as the uncanniest entity points at a different dimension of the uncanny, since it is also related to the determination of being-towards-death (*sein-zum-tode*) and the anxiety evoked by nothingness: "The "nothing" with which anxiety brings us face to face unveils the nullity by which Dasein, in its very basis, is defined; and this basis itself is as thrownness into death." (Heidegger, 1985: 356). The sudden remembrance of nothingness and death is represented, once again by Azmi in his diary on June 30th, "I trust to the grace of

the great God. Güzin, my precious Güzin, farewell... I am walking toward death..." (Stoker & Seyfioğlu, 2017: 49). The fear of death seems to have captured Azmi at this moment; however, in another record, this fear is replaced by the fear of being annihilated: "If I am dead and am lost, will you remember me?" (Stoker & Seyfioğlu, 2017: 45).

It could not be a mere coincidence that Azmi is concerned with being remembered, perhaps, seeing it as a way of escaping annihilation; indeed, he likens his diary to the most famous ghost of all times, who also insisted on remembrance: "(I have noticed that my diary looks a great deal like *A Thousand and One Nights* or the ghostly visits of Hamlet's father, always beginning in the evening. And ending when the rooster crows...)" (Stoker & Seyfioğlu, 2017: 36). This part, which constructs associations with the witching hour and *Hamlet* (along with *A Thousand and One Nights*) is translated by Seyfioğlu, very loyally, almost without changing a word, from Stoker's *Dracula*.¹² I am reading this as an indication for the redundancy of appropriation when it comes to the ghost. The ghost in *Hamlet* represents the same thing and evokes the same level of horror and uncanny no matter where and when he is invoked, primarily because, as Shakespearean gothicists have already argued, *The Castle of Otranto* is considered to be "a version of *Hamlet*," and the tragedy, in turn, can be claimed to be the most gothic among the Bard's plays (Drakakis, 2008: 4). *Hamlet* evokes layers of uncanniness with its disjointed time and space, revival of purgatory, the return of the dead, the undead, the ghost, and the idea of vengeance. Like Derrida, who published a whole book on ethics and politics inspired by the play, his predecessor Levinas was also very much influenced by Shakespeare's work, especially by the tragedies *Macbeth* and *Hamlet*.

As Sean Hand points out, "Levinas's references are to Shakespeare rather than to Plato or Hegel" (1989: 29). In *Time and The Other* he once again discusses being and death with allusions to *Macbeth* and *Hamlet* when he writes:

Hamlet is precisely a lengthy testimony to this impossibility of assuming death. Nothingness is impossible. It is nothingness that would have left humankind the possibility of assuming death and snatching a supreme mastery from out of the servitude of existence. "To be or not to be" is a sudden awareness of this impossibility of annihilating oneself. (Levinas, 1989: 42)

It is not, then, unexpected to observe Levinas's fascination with Shakespeare, and especially with the gothic tropes in *Macbeth* and *Hamlet*, since these elements distort some of the very fundamental presumptions of Western philosophy. Levinas's critique of the allegedly concrete methods and determinations of metaphysics and ontology finds its voice in the ambiguous dichotomy of being and non-being in Hamlet's most famous soliloquy, or in the murders carried out by Macbeth:

To kill, like to die, is to seek an escape from being, to go where freedom and negation operate. Horror is the event of being which returns in the heart of this negation, as though nothing has happened. "And that", says Macbeth, is more strange than the crime itself. (Levinas, 1989: 33)

For Levinas, "our being in the world" is identified "with the experience of the *il y a* or the "there is" and *il y a* is what remains once the existents are turned into nothingness (Santili, 2007: 180). Additionally, the nocturnal space and time is the "very experience of there is"

with “total exclusion of light,” which is not void, but “full of the nothingness of everything,” full of ‘darkness’ (Levinas, 1989: 30-31). Thus, horror is “the rustling of the there is” in nocturnal silence and it is “nowise an anxiety of death,” but “a participation in the there is, in the there is which returns in the heart of every negation, in there is that has no exits.” (Levinas, 1989: 32-33). In short, horror is the anxiety caused by “the impossibility of death, the universality of existence even in its annihilation” (Levinas, 1989: 33). The inevitability of existence is thus rendered as uncanny by Levinas’s reversal of the Heideggerian angst peculiar to Dasein’s fear of nothingness into the impossibility of nothingness.

Accordingly, I would argue, what universally posits Dracula (the vampire, the hortlak, the undead) as one of the most intriguing objects of horror is the uncanniness of his situation trapped in between life and death, as a monstrosity in existence. The uncanniness here refers to the very impossibility of dying or annihilation that operates as a double-edged sword. On the one hand, those who are the potential victims of Dracula are scared by his evil and the difficulty of killing the undying monster; on the other hand, the no-exit existence of Dracula is propagated as he keeps killing and infecting other corpses. Levinas suggests that the “corpse is horrible; it already bears in itself its own phantom, it presages its return’ and ‘the haunting spectre, the phantom, constitutes the very element of horror” (1989: 33).

After Şadan (the Turkish Lucy) is infected and her condition stops improving despite the immense efforts of Resuhi Bey (Van Helsing), the professor reaches the point where he needs to discuss with his friends, the potential necessity of ‘properly’ killing the young woman. Resuhi Bey is well aware of the coming calamity and explains, “If it would only end in death, by God’s will, I would leave this girl to the angel of death. But what might come next is horrible, very horrible” (Stoker & Seyfioğlu, 2017: 78). Here, death is depicted as a sort of salvation whereas the alternative is the prohibition of a ‘beautiful death.’¹³ Beautiful death, in this sense, refers to a finalized life for the wholeness of Dasein, i.e., a death as the definite ending of being-in-the-world. Being infected by the vampire rules out a proper ending while functioning to spread the evil for the coming generations.

At this moment, I would like to mention another Dracula narrative, *Dracula Untold*, the 2014 Hollywood adaptation. One important aspect of Gary Shore’s movie is that it reverts the narrative Seyfioğlu builds in *Kazıklı Voyvoda*, providing a counter historical perspective. Seyfioğlu’s nationalism is replaced in the movie by an anti-Ottoman discourse, obviously inspired by Stoker’s *Dracula*. “It is as if all evil in the world, including vampirism, has a reason to justify itself except for the evil despot from the East who can best be embodied in the Ottoman Sultan and his conquest of Constantinople.” (Bıçakçı Syed, 2020: 201). Cross-cultural and historical discussions of the film set aside, the other significant aspect of the work is its specific emphasis on the impossibility of non-existence. When compared with Stoker’s *Dracula* and Seyfioğlu’s *Kazıklı Voyvoda*, *Dracula Untold* focuses on the ordeal of the Undead in an unusual manner. In the movie, “the conflict between the Prince of Transylvania Vlad III and the Ottoman Sultan Mehmed II” is the central plot and it portrays “the myth of becoming a vampire as a necessary price to pay in order to defeat the evil Turk.” (Bıçakçı Syed, 2020: 201-202). Vlad Tepes submits himself to the Master Vampire to

be infected so as to achieve superhuman powers and immortality. The pact is that Vlad will take over the watch of infinite existence, while the Master Vampire will be freed from his torturous immortality. In *Dracula Untold*, Vlad Tepes is the hero who sacrifices his right to a beautiful death in order to gain power and defeat the Turk to save his family and nation. In this version of the tale, the global uncanny as the anxiety of immortality becomes even more visible. Being deprived of the possibility of dying or an ending leads to suffering for both vampires. That is, the inescapability of existence and the anxiety it creates are embedded not only in the victim's perspective, but also in the Vampire's. In Levinas' words:

The horror of the night, as an experience of the there is, does not then reveal to us a danger of death, nor even a danger of pain. That is what is essential in this analysis. The pure nothingness revealed by anxiety in Heidegger's analysis does not constitute the there is. There is horror of being and not anxiety over nothingness, fear of being and not fear for being; there is being prey to, delivered over to something that is not a 'something'. When night is dissipated with the first rays of the sun, the horror of the night is no longer definable. The 'something' appears to be 'nothing'. Horror carries out the condemnation to perpetual reality, to existence with 'no exits'. (Levinas, 1989: 34)

In the novel, the anxiety evoked by the infinite postponement of annihilation and indeterminacy vanquishes the horror of death. The ordeal of being immortal is inhuman, it is what is alien to human cognition and so-called nature. That is why Dr. Afif (Dr. Seward) is tremendously relieved after the ritualized killing of Şadan is complete.

It is all over... She is dead!" When I opened the door, I saw Turan on his knees, sobbing. I hurried back into the room. Resuhi Bey was examining her face with a stern and grim expression. How strange! Death had returned this poor girl's beauty. Her face and lips became pink and almost rejuvenated. (Stoker & Seyfioğlu, 2017: 86)

In the first part of the present study, I have discussed the Turkish *Dracula* in Seyfioğlu's transcultural adaptation *Kazıklı Voyvoda*, with the aim of understanding the consequences of its inscription into the field of globalgothic. The image of the vampire, although changing slightly from one culture to another, nevertheless shares the same traits, one of its most defining being the inescapable vampiric existence.¹⁴ The Turkish counterparts of the vampire, whether they are named 'obur,' 'içkek,' or 'vampir,' are commonly referred to as 'hortlak' which signifies a revenant. Despite this variety of representations in ancient Turkic cultures, all these vampire-like figures are ultimately undead corpses that might rise from their graves. Our ability to trace similar themes, motives, and tropes of gothic across cultures, thus, enables us to recognize common anxieties in different societies that attract people to the genre while perturbing them. Subsequently, I have argued for the traceability of globally shared uncanniness caused not by the anxiety of death, but by the absence of a proper ending. For this, I have examined the relevant ideas of Heidegger and Levinas on being, uncanny, and anxiety. The Levinasian explanation of horror in concordance with his revisionary philosophy provides us with an alternative perception of gothic horror and the uncanny by reversing Heideggerian angst. Lastly, this study has offered a Levinasian reading of Seyfioğlu's cross-cultural adaptation of Stoker's *Dracula*, which "did not only construct the literary role of the vampire figure for the first time by emphasising the discussions of national identity and race, but also introduced a new genre

to Turkish audiences: the Gothic” (Bıçakçı Syed, 2015: 57). In this context, the uncanny in the adaptation and its translational quest has been discussed along with the journey of the Vampire.

Conclusions are generally supposed to summarize the *already* there, the *already* done. Nevertheless, a study focused on the ubiquity of the most famous vampire of all times and his never-ending plight can also inspire a non-conclusion or, to put it differently, a conclusion that sets the premise for a future inquiry into the ongoing ‘commerce’ between life and death. Thus, before the conclusion, I would like to propose, *in lieu* of a conclusion, as well as a new beginning, a recent article by the very controversial Italian philosopher Giorgio Agamben.¹⁵ The piece reminds us that the world that human beings inhabit has not always been under the strict possession of the living and totally isolated from the world of the dead. With references to the relation between Gaia and Ctonia, and the Etruscans, Agamben interrogates the possibility of a world which does not radically separate the dead from the living.

...Etruscans built and watched over the homes of their dead with such diligence and not, as one might think, the other way around. They did not love death more than life, but life was inseparable for them from the depth of Ctonia, they could inhabit the valleys of Gaia and cultivate the countryside only if they never forgot their true, vertical home. (Agamben, 2020)¹⁶

For Agamben, this is a better life within an ‘uninterrupted community’ where the sphere of death is not excluded. He develops this idea further by referring to the work of the linguist Joseph Vendryes. “Vendryes showed that the original meaning of our term “world” is not, as has always been claimed, a translation of the Greek kosmos, but derives precisely from the circular threshold that opened the “world” of the dead.” (Agamben, 2020). Thus, Agamben re-imagines the Earth as a continuous space, as a threshold in between the celestial and the underground where the community does not lose all contact with the past and the future. He ends his article on a pessimistic tone, inspired by what he perceives to be the state of our world and culture in the present age:

Gaia, the earth without more depth, which has lost all memory of the underground abode of the dead, is now entirely at the mercy of fear and death. From this fear only those who will find the memory of their double abode will be able to heal, who will remember that human is only that life in which Gaia and Ctonia remain inseparable and united (Agamben, 2020)

Conclusion

In the globe of gothic, it is always possible to discover an imaginary community, similar to that of the Etruscans. The Gothic imagination trespasses the rationalized cognition of the modern subjects, giving rise not only to the disturbance and the macabre, but also to curiosity and attraction. Accordingly, Dracula (or the vampire) is the chthonic figure par excellence, possessing non-dying among his other gothic characteristics. Dracula, as a gothic figure transgresses mainstream cognition and his fatal immortality travels around the world. The night gives a spectral allure to the objects that occupy it still. Looking at Dracula from a Levinasian glass, what one will see is the hour of crime, hour of vice, bearing the mark of

a supernatural reality which travels the world in different languages and tales. By this way, Dracula construes his own community; a community which belongs to the night, making all visible borders blurry. Among these borders is the one between existence and non-existence. Thus, the present study has attempted at a reading of *Dracula* and *Dracula in Istanbul* as examples of global gothic with the claim that the gothic angst does not always stem from being-towards-death. Specifically in the *Dracula(s)*, hence in other vampire stories, it is possible to trace the source of the angst and horror back to the impossibility of non-existence. The vampire figure is trapped in-between Gaia and Chthonia, spreading an immortal terror to the mortals who try to escape from an infectious non-existence.

Endnotes

- 1 The authors provide a detailed survey of the etymological and historical journey of the image of the vampire, or at least vampire-like figures in Turkish culture.
- 2 According to the dictionary of Turkish Language Institution (TDK), 'hortlak' refers to the creature which is believed to come out of the grave and haunt the living persons. The term is used in the daily language to signify any horrifying thing or the undead.
- 3 This kind of intentionality that stands against the superstitious and the irrational is inherent not only in Seyfioğlu's *Kazıklı Voyvoda*, but also in another well-known Turkish Gothic novel, *Gulyabani* (1915) by Hüseyin Rahmi Gürpınar. Gürpınar's contribution in the genre takes place with a reserved resentment almost surreptitiously mentioned in the novel. Unlike Seyfioğlu, Gürpınar writes the ending of the novel in the way that Gothicism annihilates itself for the sake of rationality and positivism.
- 4 Here, I am not using Homi Bhabha's concept of hybridity (1994) in the strictly postcolonial sense, but to describe a more generic interaction among cultures, nations, etc.
- 5 Revenant is one among the many names Derrida chooses to signify the ghost in his eminent work *Specters of Marx*, where he also introduces "hauntology".
- 6 By ipseity, I refer to the translational and hermeneutical journey of *Kazıklı Voyvoda*, differentiating it from that of Stoker's *Dracula*.
- 7 Botting's intention in the quoted work is completely different. By pointing out the dislocation of uncanny, he is arguing for a shift in gothic modernity through the changing economy of media, in relation to postmodern condition. I am using the reference out of its original context.
- 8 The term globalgothic is coined by Glennis Byron in 2012 and the book titled *Globalgothic* was published in 2013.
- 9 Walpole has named his own work as Gothic in 1764. In effect, both globalgothic and contemporary gothic studies, today, allow us to trace gothic back into even earlier ages of literature. The developing Shakespearean Gothic studies should be mentioned here. Dale Townshend, in his *Gothic and the Ghost of Hamlet*, reminds us about Elizabeth Montagu's reading of Shakespeare as "our Gothic Bard" only five years after *The Castle of Otranto* was published (Townshend, 2008).
- 10 There are already a number of initiatives juxtaposing the topics of philosophy and gothic, especially in theorizing the genre. Apart from the psychoanalytic discussions on gothic, Heideggerian uncanny, Derridean hauntology, Kantian sublime are already among the most significant conceptual instruments used by gothic scholars. As Marshall Brown writes "we are inclined to take artificial hallucinations of the gothic too seriously, or else not seriously enough." (1987: 275).
- 11 In her book cited above, Withy offers a thorough exploration of Heidegger's uncanny, as explained in *Being and Time* and Introduction to Metaphysics. She also provides a comparative account starting with Jentsch' and Freud's writings, discussing all dimensions of Heidegger's conception of uncanny.
- 12 "(Mem., this diary seems horribly like the beginning of the 'Arabian Nights', for everything has to break off at cock-crow – or like the ghost of Hamlet's father)" (Stoker, *Dracula*, 2012: 34).
- 13 'Beautiful death' as a concept, is introduced by Jean François Lyotard in relation with the Nazi experience and concentration camps. He claims that 'Auschwitz is the forbiddance of the beautiful death', since the deportees are not a part of the universe which provided the SS the authority to order death, sharing a 'we' or a phrase regimen (Lyotard, 1988: 100).

- 14 Stoker, himself, locates his creation in the globe of vampires by enumerating names given to vampires in different parts of the World (Stoker, *Dracula*, 2012: 278). This gesture is also adopted by Seyfiöğlü. (Stoker & Seyfiöğlü, *Dracula in Istanbul*, 2017: 125).
- 15 Giorgio Agamben has become the target of criticism by different names such as Jean Luc Nancy, for he declared the pandemic non-existent in his critique of the governments' measures and attempts to prevent the spread. He argued that the gravity of the pandemic does not live up to the precautions implemented by states. Accordingly, he sees the official measures as an attempt to establish permanent state of exception. A number of selected essays and interviews covering his arguments on COVID-19 breakout have been translated into English and published in February 2021, under the title *Where Are We Now?*.
- 16 Agamben's *Gaia e Ctonia* originally published online in 2020. <https://featheryquartet.medium.com/giorgio-agamben-gaia-and-ctonia-dee1c60a4d99>

Yazarların katkı düzeyleri: Makale tek yazarlıdır.

Contribution Rates of Authors to the Article: The article is single-authored.

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Ethics committee approval: Ethics committee approval is not required for the study.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Financial support: No financial support was received for the study.

Çıkar çatışması: Yazar herhangi bir çıkar çatışması bildirmemiştir.

Conflict of Interest: The author declared no conflict of interest.

References

- Agamben, G. (2020). 'Gaia and Ctonia.' *Feathery Quartet*. <https://featheryquartet.medium.com/giorgio-agamben-gaia-and-ctonia-dee1c60a4d99>
- Agamben, G. (2021). *Where Are We Now*. Eris.
- Bıçakçı Syed, T. (2015). The origins of Turkish Gothic: The adaptations of stoker's Dracula in Turkish literature and film. *Studies in Gothic Fiction*, 4(1/2), 57–69.
- Bıçakçı Syed, T. (2020). Civilization versus "The barbarian Turk": Imperial Gothic and Western Self-Definition in Dracula Narratives from Fin-de-Siècle to the Post-9/11 World. In Newton, M. & van Leeuwen, E. J. (Eds.), *Haunted Europe: Continental Connections in English-Language Gothic Writing, Film and New Media*. Routledge.
- Botting, F. (2007). Gothic culture. In Spooner, (Catherine & McAvoy, E. Eds.) *The Routledge Companion to Gothic* (pp. 199–213). Routledge.
- Brown, M. (1987). Philosophical view of the Gothic novel. *Studies in Romanticism*, 26(2), 275–301.
- Brundan, K. (2015). The polyglot vampire: The Politics of translation in B. Stoker's Dracula. *Forum for Modern Language Studies*, 52(1), 1–21. <https://doi.org/10.1093/fmls/cqv094>
- Byron, G. (2013). *Globalgothic*. Manchester University Press.
- Clasen, M. (2012). Attention, predation, counterintuition: Why Dracula won't die. *Style*, 46(3/4), 378–398.
- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx: The State of the debt, the work of mourning and the New international*.
- Drakakis, J. & Townshend, D. (2008). *Gothic Shakespeares*. Routledge.

- Gürpınar, H. R. (2019). *Gulyabani*. Can.
- Hand, S (Ed.). (1989). *The Levinas reader*. Blackwell.
- Heidegger, M. (1985). *Being and time*. Basil Blackwell.
- Heidegger, M. (2000). *Introduction to metaphysics*. Yale.
- Levinas, E. (1979). *Totality and Infinity: An essay on exteriority*. Martinus Nijhoff Publishers and Duquesne University Press.
- Liotard, J-F. (1988). *The differend: Phrases in dispute*. Manchester University Press.
- Raducanu, A. (2014). *Speaking the language of the night: Aspects of the Gothic in selected contemporary novels*. PL Academic Research.
- Santili, P. (2007). 'Culture, evil, and horror.' *The American Journal of Economics and Sociology*, 66(1), 173–194.
- Sarpkaya, S. & Yaltırık, M. B. (2018). *Türk kültüründe vampirler: Oburlar, yalmavuzlar ve diğerleri*. Karakum.
- Smith, I. R. (2017). Afterword. In Stoker, B. & Seyfioğlu, A. R., *Dracula in Istanbul: The Unauthorized version of the gothic classic*. Neon Harbor Entertainment LLC.
- Stoker, B. (2012). *Dracula*. Penguin.
- Stoker, B. & Seyfioğlu, A. R. (2017). *Dracula in Istanbul: The unauthorized version of the gothic classic*. Neon Harbor Entertainment LLC.
- Tahir Gürçağlar, Ş. (2017). Introduction. In *Dracula in Istanbul: The unauthorized version of the Gothic classic*. Neon Harbor Entertainment LLC.
- Townshend, D. (2008). Gothic and the ghost of Hamlet. In (Townshend, D. & Drakakis, J. Eds.) *Gothic Shakespeares*. Routledge.
- Townshend, D. (2019). Gothic and the question of ethics: Otherness, alterity, violence. In (Hogle, J. E. & Miles, R. Eds.), *The Gothic and theory: An Edinburgh Companion* (pp. 279–297). Edinburgh University Press.
- van Elferen, I. (2013). Globalgoth? Unlocatedness in the musical home. In *Globalgothic*. Manchester University Press.
- Withy, K. (2015). *Heidegger on being uncanny*. Harvard University Press.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2023; 29(4)-116. Sayı/Issue -Güz/Fall
DOI: 10.22559/folklor.2391

Araştırma makalesi/Research article

The Impossible Space Between Desire and Pleasure: A Comparative Study of Love in Rūmī and Lacan

Arzu ve Zevk Arasındaki İmkânsız Mekân:
Mevlâna ve Lacan'da Karşılaştırmalı Bir Aşk İncelemesi

Ghiasuddin Alizadeh*
Masoud Farahmandfar**
Mousa Rahimi***

Abstract

The present article is a study on the notion of love in the works of Jalāl ad-Dīn Muhammad Rūmī, one of the most influential poets and mystics, and Jacques Lacan, the renowned French psychoanalyst and philosopher. In this research, love is approached from two perspectives, namely, love from Rūmī's view, which is considered to be one of the highest levels of mysticism that cannot be expressed through language and entails a wholesale renunciation of logical

Geliş tarihi (Received): 11-12-2022 Kabul tarihi (Accepted): 25-10-2023

* Yrd.Doç.Dr. Malayer Üniversitesi, İran/ University of Malayer, Iran-Ghiasuddin.Alizadeh@Gmail.Com.
ORCID ID: 0000-0002-4119-2251

** Yrd.Doç.Dr. Allameh Tabataba'i Üniversitesi, Tahran-İran/ Allameh Tabataba'i University,Tehran- İran.
farahmand@atu.ac.ir. ORCID ID: 0000-0001-8194-6719

*** Yrd.Doç.Dr. Allameh Tabataba'i Üniversitesi, Tahran- İran/ Allameh Tabataba'i University,Tehran- İran. rahimi.
musa@gmail.com. ORCID ID: 0000000338071747

reason, and love from Lacan's perspective, which is as an imaginary and illusory relationship, based on narcissistic roots. This comparison makes clear that the difference between the two views goes back to their difference on the definition of love. For Lacan, love is located inside the imaginary order, as an optical illusion which gives the subject the false promise of unity and completion with the Other. However, for Rūmī love belongs, in Lacanian terms, to the real order, which is deemed as the only way to escape the chains and shackles of the bodily form and embrace the Other in the truest possible sense. As a result, love finds a highly negative place in Lacanian psychoanalysis, since it impedes the subject's development from their imprisonment to images and objects, while in Rūmī's perspective, love finds a positive status due to its ushering of the subject into a full jouissance of the Other's presence. This study offers a Rūmī-Lacanian definition of love through translating Rūmī's ideas and expressions into the language of psychoanalysis.

Keywords: *Rūmī, Lacan, love, imaginary order, real order*

Öz

Bu makale, İran ve Türkiye'nin en etkili şair ve mutasavvıflarından biri olan Celâleddin Muhammed Rūmī ile ünlü Fransız psikanalist ve filozof Jacques Lacan'ın eserlerindeki aşk kavramı üzerine bir incelemedir. Bu çalışmada aşk, Mevlâna'ya göre, tasavvufun dille ifade edilemeyen en yüksek mertebelerinden biri olarak, ve mantıksal akıldan toptan vazgeçmeyi içeren Lacan'a göre narsisist köklere dayanan hayali ve yanıltıcı bir ilişki olmak üzere iki açıdan ele alınmıştır. Bu karşılaştırma, iki görüş arasındaki farkın, aşk tanımındaki farklarına kadar uzandığını açıkça ortaya koymaktadır. Lacan'a göre aşk, özneye Öteki ile birlik ve tamamlanmaya dair sahte bir vaat veren optik bir yanılsama olarak hayali düzenin içinde yer alır. Bununla birlikte, Mevlâna için aşk, Lacancı terimlerle, bedensel formun zincirlerinden ve prangalarından kurtulmanın ve Öteki'ni mümkün olan en gerçek anlamda kucaklamanın tek yolu olarak Gerçek düzene aittir. Sonuç olarak aşk, Lacancı psikanalizde öznenin imgelere ve nesnelere hapsolmesiyle gelişimini engellediği için son derece olumsuz bir yer bulurken, Mevlâna'nın dünya görüşünde özneyi Öteki'nin varlığının tam anlamıyla bir zevk haline getirmesiyle olumlu bir statü bulmaktadır. Bu çalışma, Mevlâna'nın fikir ve anlatımlarını psikanalizin terminolojisine çevirerek Mevlâna-Lacancı bir aşk tanımı ortaya koymaya ve bu durumda aşkın Lacan'ın düşüncesinde kendi aşk tanımına kıyasla nasıl bir yer alacağını görmeye çalışmaktadır. Mevlâna'nın psikanalizinde aşk, narsisizm anlamına gelmez ve özünde hayali veya aldatıcı değildir, ancak ruhu maddi görünüş dünyasının dünyevi kaygılarından, ruhla sınırlı olmayan saf anlam dünyasına götüren bir firkateyn gibidir. Aşk, ancak aşğın aklını ve aklını terk edip varlığını yokluğa dönüştürdüğü zaman ruhunda beliren bir anlam olarak ortaya çıkar. Makalede, aşkı akıl yürütme yolu ile tanımlamaya çalışmanın boş bir iş olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler: *Mevlâna, Lacan, aşk, hayali düzen, gerçek düzen*

Introduction

The present research is an attempt to compare the concept of love in psychoanalytical thoughts of Jacques Lacan (1901-1981) with the mystical view of love in the poetry of Jalāl ad-Dīn Muhammad Rūmī (1207-1273), medieval Persian poet and Sufi mystic. The purpose of this research is, firstly, to find and establish a connection between two independent fields in human sciences, i.e., psychoanalysis and Islamic mystical literature. It should be noted that there has never been a study on the relationship between Lacanian psychoanalysis and Rūmī's poetry, and the current study could serve as a basis for further interdisciplinary studies in this area.

Secondly, this study aims at examining, in a comparative manner, the points of convergence and divergence in Rūmī's and Lacan's systems of thought when they come to discuss the subject of love. The results will indicate that their interestingly different takes on the subject at issue are not due to their different religious or ideological outlooks but rather the different angles from which they look at the human soul and psyche.

Finally, this research seeks to open the terminology of psychoanalysis to Rūmī's mystical views and words to enrich the studies of the human mind and soul. Given the position of Lacanian psychoanalysis in the humanities, this study and the unique approach it offers, will benefit the field of literary criticism. It should be noted that this study was conducted using an analytical-critical methodology.

Discussion

To claim to have an absolute answer to the question of what love is, might seem like being immersed in a deep, endless ocean, and whoever has attempted to define love, on the basis of reasoning, has come to admit his failure in the end. There is no doubt that language cannot capture the essence of love. Once emotions are yoked by words, they lose their distinctiveness and become mere abstraction, because in the process of signification, there is always something that eludes the law of language and refuses to accept servitude to reason and intellect.

In Persian mystical literature, situations abound where reason and love stand vis-a-vis. Philosophers have long identified the human as a 'talking animal', in which the 'talking' does not just denote the ability to talk but the faculty of reasoning and thinking. Humans think and that is what distinguishes them from other living beings.

Philosophical reasoning has itself a turbulent history. Whether reason can think purely and distinctly, from externalities, has been a subject of controversy between philosophers, especially rationalists and empiricists for centuries. However, the common point between these different intellectual schools is that what characterizes human beings, which is reason rather than feeling. Reason, by the means of deduction, reveals the details from the totality, and, by virtue of induction, derives general rules from the

details. This proves that the gateway to the world's knowledge and the discovery of its realities is merely 'reason'.

Now, whatever has existence should necessarily be expressed in terms of language, since language is the instrument of the reasoning faculty in expressing concepts and thoughts. In *Cratylus*, Plato speaks of the necessity of concomitance between words and meaning, since names refer to the truth of objects, and that an idea requires a special name given to it by a philosopher (Sedley, 268). The *Holy Qur'an* also maintains the necessary concomitance of the name and the meaning: "And He taught Adam the nature of all things; then He placed them before the angels and said: "Tell Me the nature of these if ye are right." (al-Baqara, 31). Language in all its various forms is created by and belongs to God: "And among His Signs Is the creation of the heavens And the earth, and the variations In your languages And your colours : verily In that are Signs For those who know." (Ar-Rum 22). Thus, one can conclude that whatever cannot be expressed in language is either irrational or beyond reason, because the construction of reason and reasoning is based on logical propositions, and these are constructed and uttered in language.

This is where reason is most vulnerable, because throughout history, from ancient Greece to the present, it has always objected by some philosophers – such as the Greek Sophists and modern day post-structuralists - that not only does it not rule over language, but is itself trapped in the system of signs; reasoning without the instrument of language is impossible. According to these philosophers, whatever is expressed and deemed by reasoning, as 'pure truth' or 'ultimate signified', is merely an intralinguistic construct which has no existence beyond the system of signification. In other words, there is nothing outside language. Everything exists in language. (Habib, 2005: 67-70; 650)

Nonetheless, from the point of view of the mystics, love is neither trapped nor measured by rational scales and reasoning, and since it is beyond reason, it cannot be expressed in any language and idiom. Jalāl ad-Dīn Muhammad Rūmī is one of the renowned Sufi mystics who has left us with an invaluable literary heritage pertaining to the concept of love and its constant battle with reasoning. One cannot speak of Rūmī and not recall his dicta in favor of love and his dismissal for formal reasoning. Of course, in the works of Sufis, love is considered as the heart of the mysteries of Creation and the key to the knowledge of the Divine. However, in the *Holy Quran*, love does not find a linguistic determination and, for this reason, there has been an unending quarrel amongst mystics and religious scholars regarding its legitimacy. In other words, a glance into the mystic and Sufi literature reveals beyond doubt a substantial and ontological difference in the concept of love between the two sides of the feud. From the Sufi's point of view, love is the ultimate zenith of monotheism; it is the point where the boundary between the worshipper and the worshipped is annulled and the former becomes one with the latter. Surprised at the words of those who limit love to images and idols, Ghazzali wonders

how people do not find the love for their leaders (who have passed away for centuries) astonishing and odd, but deem the love for the everlasting and ever-present God unusual and unreal:

It is surprising to see that people approve of love for those whom they have never seen, only on the basis that they have led them towards virtue. However, they deny the verity of love for Him who is the source of all beauty, virtue and kindness in the universe: He who all the beauty and fairness which eyes, ears, and the other sense intuit, from the beginning of the world to its last stage, from the zenith of the universe to the nadir of the creation, are naught but an iota of the horde of His power, and a ray of His Presence. Would I ever know how the love of Him whose attributes are these is deemed unintelligible, and how those who know Him should not fall in love with Him! (Al-Ghazāli, 1972: 606).

Therefore, in the discourse of Sufism, such a love cannot be directed to a being other than the Divine except from the path of the figurative language, because the definition of love necessitates the exclusion of partnership, and whatever differs from this love admits it. A beloved other than God can have an example, either actually or potentially. However, for Him there can be no example, not in existence nor in possibility. Thus, love to a being other than God is pure metaphor, not a matter of Truth. (*ibid* 607)

It seems as if it is this exclusive love and the denial of partners which find such a resonance in the words of the mystics. Thus, it should be noted that in the mystic parlance, love finds a fresh new significance. For example, the mystics look at the *Qur'an* as a book of love from the beginning to the end, a book containing the words of that eternal beloved who has created and made possible everything that exists in the whole universe, so that wherever one turns the face of the Primordial Beloved appears.

I look at the desert, and I behold you in it;

I look at the sea, and therein I see you.

Wherever I turn my eyes, to the mountains and meadows;

I see the trace of your beautiful face. (Baba Tahir)

In every movement and in every rest there is a trace of God's existence;

In everything there is a sign that signifies that God is only One. (Abu-l-'Atahiya)

In such a state when the slave is dissolved in his Master's love, and beholds nothing beyond His being and deeds, God comes the nearest to the presence of his slave. In a divine saying we read:

When a slave of Mine draws near to Me a span, I draw near to him a cubit; and if he draws near to Me a cubit, I draw near to him a fathom. And if he comes to Me walking, I go to him running. (Al-Bukhari, Book 1, Hadith 96)

In other words, God's love for His slave is much higher than the latter's love for the Creator, or better said, the slave cannot find the path of love towards God unless God intends

it in the first place: “But ye shall not will Except as God wills,-The Cherisher of the Worlds.” (*Holy Quran*, Al-Takwir 29). Therefore, one can claim that the reason behind the creation of the universe was love, as it is its ultimate purpose; a love which finds shelter in the heart and not in the mind and reason:

In the beginning, the light of your beauty dawned;
Love appeared and set the whole universe on fire.
You turned your face to the angels yet saw them incapable of love;
Out of zeal you were filled with fire and then cast it on man.
The reason aspired to borrow light from that fire;
The fire of zest went aglow and set the whole world ablaze. (Hafiz)
From the dew of love man’s dust turned into mud;
A hundred passion and zeal filled the universe.
The vein of soul was cut with the knife of love;
A drop fell thereof and it was called the heart. (Abu Sa’id Abu-l-Khayr)

It was in the vein of such a belief, in the wake of the appearance of the divine spirit in the form of Shams-e Tabrizi, that Rūmī began composing love poems. In Rūmī, love finds a new voice. He takes love to the farthest limits known to man, to the point where it suddenly ceases to mean, becomes completely impossible and goes beyond the frames of language and analogy. In other words, as Rūmī appears on the mystic stage, he beholds a mansion built by his predecessors, in which, however, he cannot confine his soaring spirit. From behind the bodily world, he catches sight of the fountainhead and the eternal abode of life, and thus burnt in the fire of separation, like a bird in search of the phoenix, he embarks on the journey to the place of no place:

Like a flood we are, we are like streams; towards You we all flow;
O God, the final abode of every flood is in the main of the sea. (Rūmī)
From the high we are and towards the high we soar;
We are from the sea, and towards the sea we flow.
We are not from here nor are we from there;
We are from nowhere and towards nowhere we go. (Rūmī)

Rūmī stares at the mansion of love and sees in it nothing of limits and bounds, since everything which finds shape in language falls far away from its essence. Therefore, Rūmī takes an axe in his hands and brings down the lofty building of love. This love, which can be put into words, is not true love, but the product of logic and reason. Yet, how far is the passionate lover from the sane and reasonable logician! In order to reach the summit of knowledge, reason should be sacrificed, being should be revoked, and nonbeing must be embraced:

O saki! Pour me more wine, so fear and hope would leave me alone;
Cut the neck of Reason, no relation should ever be between it and us.
Bring forth the sweet mead, dig out the roots of reason;
Take off that non-covering cloak from the body of being. (Rūmī)

Reason cannot transcend the limits of logic; by nature and essence, it is bound to form and body. Whatever reaches it through the senses is in the physical form and, then, is expressed in a linguistic nature. However, in passing through the material world, humankind is capable of cutting loose, where the shreds of time and space and become linked with the spiritual universe. And it is precisely at this point that reason and language cease to function, because there only meaning that is found and accidents find no way to its confines. It is against such a formalistic rationalism that make Rūmī cry out:

Let the flood wash away all these rhymes and fallacies;
They are cover, cover they are, well suited to the limited minds of poets! (Rūmī)

Taking cover in language, while expressing love, is like finding refuge in a roofless house in a stormy night. Love is inexpressible, because its realm has no limits; it is a land where everything both is and is not. It *is* because it can be felt, and it *is not* because it cannot be reasoned. In love, duality, which according to logicians is the basis of understanding and reasoning, no longer exists. As soon as reason comes face to face with the boundless and infinite shores of meaning, it yields to its power and encounters its own limits. Love entails non-being, and it is interesting that out of it, being is attained, like a phoenix that once forsook duality and burnt in unity, rose once again out of its own ashes, transcended through time and space, and became eternal. According to Rūmī:

In His presence, no duality can fit. You say 'I' and he says 'I.' To leave duality, either you die before Him or He dies before you. But He cannot die, not in reality nor in the mind, since "He [is Him] Who lives and dies not" (*Holy Quran*, Al-Furqan 58). He is so kind that if it were possible, He would die for your sake. Now that it is impossible for Him to die, you die, so He can appear to you and duality remains not. If you tie two birds together, although they now have four wings, they can fly, because duality still holds. Now, if you tie a dead bird to a live one, the latter can fly because duality no longer exists" (Rūmī, 2006: 24)

As soon as love takes wings and leaves behind the animal world, its definition becomes impossible. The definitions offered by the previous mystics, all lose color in Rūmī's world and, instead, covered the truth of love like a veil. Love can be found in every nook and corner of Rūmī's works *Diwan-e Shams* and *Mathnavi*, yet always the words end in silence and the insufficiency of the reason in offering a proper definition. It seems as if Rūmī, conscious of the efforts of his predecessors to define love, is persistent on pushing it love forever behind the reach of reason and logic, to where he even gives a new account for the beginning of Creation; an account no doubt the product of his mystic leanings:

No matter how much I define and explain love
When I come to it I feel ashamed of it.
Although the interpretation by language is enlightening,
Love without language is more pleasing and delighting.
When the Pen was in a hurry writing everything,
It sundered in twain as it came to write of love.
The reason failed in explaining it, as an ass stuck in the mud,
Love itself explained love and what it means to love. (*Mathnavi*)

We can say that for Rūmī, love resides in a world in which the doors will forever remain closed to reason. The intoxicated lover escapes the chains of reason and consciously embraces madness; breaks down the rules, leaves the world of duality, and builds a new world based on unity. He is a nameless and unknown lover, who every now and then receives a life-giving gift from the sea of love.

Psychoanalysis can be called a story of love. The book of psychoanalysis begins with the love story of a woman who is fond of Josef Breuer (1842-1925), Austrian psychologist and Sigmund Freud's (1856-1939) coworker (Strachey, 1981: 12). So, it is not surprising that love has a vibrant and eternal presence in psychoanalytic literature, since what follows from the study of the creation of this branch of human knowledge is that love is undoubtedly an essential element in everyone's psyche, and any study of the human psyche which is unmindful of love and its nature will be futile.

Jacques Lacan (1901-1981), a contemporary psychoanalyst and philosopher, devoted a significant amount of his lectures and writings to the subject of love and its relationship with 'desire' and language. However, since speaking about the concepts of Lacan's psychoanalysis might seem like swimming in a turbulent sea of contradictory terms and concepts; however, we do not claim to offer a complete guide to his ideas here. On the other hand, any attempt to summarize the views of this thinker will be but simplistic and conducive to the misunderstandings and distortions of his words. The writers thus only focused on Lacan's view of love and the painful pleasure of confronting the Real (which could be otherwise termed as 'Jouissance').

In Lacan's teachings, love, like many other key concepts, sees many ups and downs. However, with a thorough and comprehensive look at the topic of love (especially in his seventh, eleventh, seventeenth, and twentieth Seminars) leads the reader to the perception that the Lacanian view of love is the child of a human's weakness and disability. Lacan speaks of a "*specific prematurity of birth*" in mankind, a factor that causes a "primordial discord" in an infant and leaves him at the mercy of the two worlds, inside and outside, "or, as they say, between the *Innenwelt* and the *Umwelt*" (Lacan, 2006: 78). In this state of desperation, the mother is the one who takes the infant under her protective wings and fulfills his needs. In a mystical way, the infant and the mother become united in the desire of each other, and there is thus no sign of plurality and separation. But this imaginary

union does not last long because soon the infant's intelligence grows and he comes to see the reality. The mother's frequent absences, as well as the experience of pain caused by dealing with objects around the child, makes the infant understand that he and his mother are two separate beings. Such perception of disunion confronts the child for the first time with his intrinsic loneliness, and the fact that he is lonely in this world and needs others' recognition and attention to survive. Thus he starts the journey of his life in the midst of turbulent waves in order to know his place in relation to the other. In Lacan's words, a child's life becomes an attempt to find out "what place do I have in the other's world?" (*ibid.* 690). Therefore, the successive demands of the infant, in addition to his physical needs, turns into a demand for love (*ibid.* 689), a love that serves as a dependable shelter for his weaknesses and disabilities. In Philippe van Haute's words, the infant's demand is "to be loved for itself, independent of any economic calculus" (109).

Accordingly, love is always self-love. In the first seminar, Lacan speaks of the 'Ideal-Ego' and its relation to human subject; then he goes on to define love: "It's one's own ego that one loves in love, one's own ego made real on the imaginary level" (Forrester, 1975: p. 142). In the eleventh seminar, Lacan once again emphasizes self-love and explicitly refers to the structure of love as "essentially narcissistic" and describes the subject's relation to love objects as "narcissistic identification" (Lacan, 1998: 243-256). Love, although seemingly is bound to the existence of the beloved, it is an instrument for fulfilling the desires of the self.

The unlimited demand of an infant to be loved indicates that the object of demand is distinct from the object of need, in that, unlike the object of need, the object of demand is not there to fill physical gaps (Van Haute, 2002: 109). When I need something, the gap and the object needed to fulfill it are both real. However, in the case of demand, the situation is different. Love has no visual connection with any particular object, or rather, it is impossible to embody the object of love in the form of something which is outside the world. The object, therefore, can only take on a symbolic form, in the sense that since it is abstract, it must take the form of a signifier, so that it can be directly referred to. In such a situation, the object of love falls in the trap of the virtual movement of the signifier in the system of signification, and will remain incomplete in an always-open signifying chain. The significance of this argument is that if the demand for love can separate itself from a one-to-one correspondence with a certain object, only then can the emergence of desire be possible. However, love according to Lacan's thinking is a potential danger in the realization of desire (Lacan, 2006: 689) because in most cases, love remains in the imaginary order and does not allow desire to emerge. The reason behind this is that the object is hindered from symbolization, and it is only when the subject tries to free herself from the fetters of love that desire finds the possibility reveal itself.

One can now see the reason behind Lacan's negative view of love. Love for him is a fantasy, an illusion. In his fantasies and imagination, the child believes that the mother's lack (or, in other words, the other's lack) is a true and real object that can be returned to

him where he can then possess her eternal love. This is where the child is wrong. Because the mother's lack, is in reality, the Name of the Father. In other words, the mother's lack is not an actual object, but a lack in the system of signification. Lacan calls the symbolic form of this lack the 'Signifier of the Other's Desire' or the 'Signifier of the Other's Lack' and the subjugation of the child to it (that is, the Symbolic Law) is the beginning of the child's castration and his entry into the world of the father, the world of law, and the world of plurality and refraction. However, love is a kind of rejection of the Law of the Father, crossing the boundaries of the Symbolic Order and returning to the imaginary world of union.

In the eleventh seminar, Lacan defines love in relation to the *objet petit a*: "I love you, but, because inexplicably I love in you something more than you-the *objet petit a*-I castrate you" (Lacan, 1998: 286). This means that love always perceives something beyond the beloved, something that the lover finds but the beloved is not aware of it. This object of love that is beyond the beloved is what Lacan calls the *objet petit a* or the object-cause of desire: an object which is from the very beginning is lost and non-existent, which, with its ghostly appearance, seeks to fill the intrinsic lacuna within the human being, an effort that always fails. Love considers this object real, and tries to possess it in the real world, whereas desire is only obtained when the subject searches it in the system of signification, not in the outside world. It can never be fulfilled, but can only be covered, because its absence is essentially based on an imaginary lack.

Love stops the movement of the signs and forms an imaginary crossover between the signifier and the signified. The *objet petit a*, which is the cause of desire and is indescribable, crystallizes in love, and therefore Lacan calls love deceptive: "As a specular mirage, love is essentially deception" (*ibid.* 268). In fact, "to love is to give what one does not have. Love is directed not at what the love-object has, but at what he lacks, at the nothing beyond him. The object is valued insofar as it comes in the place of that lack" (Evans, 2006: 286).

From Lacan's point of view, such a connection, which is all based on imagination, can never be the end point for mental and psychological problems. Only when one becomes aware of one's own inherent loss, only when one becomes aware that what is lost is non-repayable, and only when one releases the desire for total fulfillment richness and mental integrity, it is only then one can courageously face the reality of being and acknowledge that the world of unity is a myth, because reality is nothing but a refraction and lack. In fact, the tragedy of human life, from Lacan's point of view, is acknowledging this lack. The end point of Lacan's psychoanalysis is the release from this dream of unity. If we realize that we live in an imperfect world of endless signifiers, we will no longer be depressed and discouraged by the absence of unity, because we now know that like Sisyphus – the mythological king of Corinth, who was punished by the Olympian for his trickery – we are doomed to push a boulder up the hill only to watch it roll down again. Therefore, in this case, the best solution, from the perspective of Lacanian psychoanalysis, is to enjoy the

endeavor itself, the effort that, despite our awareness of the ultimate downfall, we put into repudiating the laws of being.

Nonetheless, when we fathom into the mighty words of Rūmī on love, we immediately discern a clear contradiction between his view and Lacan's view of the subject at hand. As mentioned above, in Rūmī's religion, love is the secret of secrets, and the purest of liberating wines, and the only way to free us from the prison of our solipsism. In Rūmī's belief, love is a point at which the lover leaves behind the last moments of his misguided egocentric life and becomes ready for annihilation in the being of the beloved. In an Islamic tradition we read that "the world is a prison for the devoted believers and a paradise for the misbelievers" (Tusi, 1993: 377). This tradition is resonant in every line of Rūmī's poetry:

When your body becomes buried, your soul flies to heaven;
When your bodily cloak is torn, you will become everlasting.
The wandering soul in this world yearn for the city of nowhere;
Why is the animal life always busy grazing, wherefore, why?
O pure soul, how long will you live the life of a traveler?
You are the King's falcon, toward His whistle fly once again. (Rūmī)
You have not given me sweet water to drink ever since the table is ready;
Since the time I have known myself, you have tied my hands and feet.
How much shall I speak of up and down, I have my root in nowhere;
I do not belong to a place, thus how shall I tell hither from thither apart? (Rūmī)

In the world of love, Rūmī does not talk about himself at all, but his love poetry is an invitation to quit separation and become one with the will of the eternal beloved. While for Lacan love is essentially self-love and a basis for narcissism, Rūmī abolishes the 'self' all at once, and the only thing that comes out of his self-less love is the beloved, the 'other.' Contrary to Lacan, who considers the roots of love in the imaginary order and in connection with external objects, Rūmī considers love indescribable, and believes that love belongs to the world of abstractions and ideas. When using Lacanian terminology, it can be said that love for Rūmī exists in the Real Order. It is tangible, yet indescribable. In Rūmī's words, love will not emerge unless the soul frees itself from the shackles of both intellect and thought;

First you shall drink a cup of wine which will intoxicate you with delight;
Then, you will lose your mind and reason, and towards us take your wings. (Rūmī)
May the philosopher be blind, may the light from him be forever away!
The flowers of religion will never grow in him, since he never sows the seed! (Rūmī)
Love is not in need of thought, since though is a cane;
Reason needs a cane, since it cries aloud, "I am blind!" (Rūmī)

In fact, by drawing on Rūmī's words on love and expressing it within the framework of Lacanian psychoanalysis, one can formulate a new interpretation of love. Accordingly, love is a confrontation with the reality of being and existence, with a reality that cannot be expressed in the language of thought and logic; in other words, love is an experience of *jouissance*: "a pleasure that is excessive, leading to a sense of being overwhelmed or disgusted, yet simultaneously providing a source of fascination" (Fink, 1995: xii). Indeed, the Lacanian Real Order is a world full of presence in contrast to the Symbolic Order, where there is no absence and lack therein (Tomaselli, 1988: 313). In other words, the world of *Jouissance* is an experience of pre-linguistic unity, a world which is not yet disturbed by the introduction of language. For an infant, the universe is a homogeneous totality which is characterized by presence and not absence of any sort. With the advent of a speaking subject, language disturbs the Real Order: "the signifier brings forth something new in the real or drains off more of the real into the symbolic" (Fink, 1995: 71), and thus the formless world of an infant is shaped and given form. In Lacan's words, "it is the world of words that creates the world of things" (Lacan, 2006: 229). However, the sign is incapable of destroying the whole Real Order:

In the process of signification, a lacuna emerges which "resists symbolization absolutely" (Forrester, 1975: 66). The Real Order is characterized by its resistance to absence and lack, and its refusal to enter the Symbolic Order, and therefore, signs will always remain obscure. In fact, the Real Order is "improbable-impossible" (*ibid.* 181), and it looms over the life of the subject, a shadow which is always present and "is always and in every case in its place; there being nothing that can exile it from it" (Lacan, 2006: 17)

In Rūmī's thoughts, love is manifestation of such a presence in the world of a human being who submerged in the world of forms and symbols. With the advent of love, all rules and laws of causality and logic are broken. Love is undoubtedly an experience of encountering the Real, and it is like *jouissance*, a pleasure tainted by pain and sadness, and in Rūmī's words, Rūmīit is both poison and an antidote. Love is a return to one's origins. In short, one can say that Rūmī's view of love is very different Lacan's with a difference that arises from their different attitudes towards the human spirit and soul. In other words, what distinguishes Rūmī's and Lacan's interpretation of love is not their differing religious beliefs, but their differing view of the human psyche.

Conclusion

In Rūmī's version of the human psyche, love does not stand for narcissism and is not essentially imaginary or deceitful, but it is like a frigate that takes our soul from the mundane cares of the material world to the pure world of meaning, which is not limited by the restraints of language and symbols. Love is a meaning, which dawns upon the lover's soul only when he forsakes his mind and reason, thus changing his being into non-being; it is the prologue of a journey towards the summit of life, a voyage through seas of trial, and an ordeal towards the shores of oneness and unity.

Research and Publication Ethics Statement: This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

Contribution rates of authors to the article: The authors in this article contributed to the 100% level of preparation of the study, data collection, and interpretation of the results and writing of the article.

Yazarların makaleye katkı oranları: Bu makaledeki yazarlar %100 düzeyinde çalışmanın hazırlanması, veri toplanması, sonuçların yorumlanması ve makalenin yazılması aşamalarına katkı sağlamıştır.

Ethics committee approval: The present study does not require any ethics committee approval.

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Financial support: The study received no financial support from any institution or project.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Conflict of Interest: The author declares no conflict of interest.

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

References:

- Al-Bukhāri, Muhammad ibn Ismā'il (2001). *Al-Musnad al-Sahih*. Dār Tuq Al-Najāh.
- Al-Gazālī, Abū Hāmid (1972). *Ihyā 'ulūm 'ad-dīn* [The Revival of Religious Sciences]. (M. Khwārazmī, Trans.) Vol. 2, Elmi va Farhangi.
- Ali, Abdullah Yusuf (1973). *The holy Quran*. Shaikh Muhamad Ashraf.
- Evans, Dylan (2006). *An introductory dictionary of Lacanian psychoanalysis*. Routledge.
- Lacan, Jacques (2006). *Ecrits: The first complete edition in English*. (Bruce Fink Trans.) W. W. Norton & Company, Inc.
- Fink, Bruce (1995). *The Lacanian subject between language and Jouissance*. Princeton, Princeton University.
- Forrester, John (1975), *The seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers on Technique*. W. W. Norton & Company, Inc.
- Rūmī, Jalāl ad-Din Muhammad (2006). *Fihi Ma Fihi* [Discourses of Rūmī]. (B. Forūzānfar, Ed.) Amir Kabir.
- Rūmī, Jalāl ad-Din Muhammad (1988). *Divān-e Shams-e Tabrizi* [The Works of Shams of Tabriz] Amir Kabir.
- Rūmī, Jalāl ad-Din Muhammad (1993). *Mathnavi-ye Ma 'nawi* [Spiritual Couplets]. (M. Este'lāmi, Ed.) Zavvār.
- Sedley, David (2003). *Plato's Cratylus*. Cambridge University.
- Lacan, Jacques (1998). *The seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. (Alan Sheridan Trans.) W. W. Norton & Company, Inc.
- Strachey, James (1981). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XIV*. Hogarth.
- Tomaselli, Sylvana (1988). *The seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*. W. W. Norton & Company, Inc.
- Tūsi, Muhammad ibn Hassan (1993). *Al-Amāli*. Dār al-Theqāfah.
- Van Haute, Philippe (2002). *Against Adaptation: Lacan's "Subversion" of the subject*. Other.
- Zarrinkūb, Abdolhosseyn (2007). *Ser-re Ney* [The Secret of Reed] Elmi.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



Cultural And Cognitive Phenomenon In Kazakh Fairy Tales: A Reflexive Essence

Kazak Masallarında Kültürel-Bilişsel Olgu: Yansıtıcı Önem

Talgat Nurbekov*
A.B. Salkynbay**

Abstract

This study evaluates the characteristics of Kazakh fairy tales as a cultural phenomenon from a scientific perspective. Fairy tales are important in determining the worldview of the Kazakh people and recognizing their conceptual orientation. The Kazakh worldview as a linguistic picture of the world in Kazakh fairy tales has been studied according to the theory of reflection. In the 21st century, the global importance of quality education and training has increased significantly. Future generations' ability to find their place in society depends on their level of education, competence and cognition. In the article, in accordance with the principles of reflection, the role of fairy tales in instilling positive qualities in a child - from an early age - is analyzed. Another important concept is the "self" of the individual. The ways in which fairy tales provide knowledge, creativity,

Geliş tarihi (Received): 20-01-2023 Kabul tarihi (Accepted): 25-10-2023

* Doktora Öğr. Okutman, Al-Farabi Kazak Milli Üniversitesi. Almaty-Kazakistan/ Al-Farabi Kazakh National University. Almaty, Kazakhstan. nurbekov_t.b@bk.ru. ORCID ID: 0000-0001-9141-5620

** Al-Farabi Kazak Milli Üniversitesi, Almaty, Kazakistan./ Al-Farabi Kazakh National University. Almaty, Kazakhstan. asalkbek@mail.ru. ORCID ID: 0000-0003-2334-7499

application of established skills, social reflection, the ability of an intellectual individual to think about the meaning of life and existentialism are reviewed with specific examples. In this study, the image of Kazakh fairy tales as a cognitive and cultural phenomenon was tried to be determined cognitively. At the basis of the study of the linguistic image of the world are philosophical problems that examine the general problems of the image of the world. In world science, this concept was put forward by M. Heidegger. It is the meaning of the word “image (picture, video)” regarding the image of something that first comes to our mind. But the meaning of the concept of “world image” is deep and comprehensive. Where the world becomes a picture, general entities are seen as things that man aims at and therefore wants to present to himself, things that he opposes and literally wants to present to himself.

Keywords: *folklore, Kazakh folk tales, and cultural-cognitive phenomena.*

Öz

Bu çalışma, Kazak masallarının özelliklerini bilimsel bir perspektiften kültürel bir fenomen olarak değerlendirmektedir. Peri masallarının, Kazak halkının dünya görüşünü belirlemede ve kavramsal yönelimini tanımada önemi vardır. Kazak dünya görüşü, Kazak peri masallarında dünyanın dilsel bir resmi olarak yansıma teorisine göre incelenmiştir. 21. yüzyılda, kaliteli eğitimin ve eğitimin küresel önemi önemli ölçüde artmıştır. Gelecek nesillerin toplumdaki yerlerini bulmaları, eğitim, yetkinlik ve biliş düzeyine bağlıdır. Makalede, yansıma ilkelerine uygun olarak, masalların -küçük yaşlardan itibaren- bir çocuğa olumlu nitelikler aşılamadaki rolü analiz edilmiştir. Başka bir önemli kavram, bireyin “benliği” dir. Masalların bilgi, yaratıcılık, oluşturulmuş becerileri uygulama, sosyal yansıma, entelektüel bir bireyin yaşamın anlamını ve varoluşçuluğunu düşünme yeteneği... kazandırması, belirli örneklerle gözden geçirilmiştir. Bu çalışmada, Kazak masallarının bilişsel ve kültürel fenomen olarak imajı, bilişsel yönde belirlenmeye çalışılmıştır. Dünyanın dilsel imajının incelenmesinin temelinde, dünya imajının genel sorunlarını inceleyen felsefi problemler vardır. Dünya biliminde bu kavram M. Heidegger tarafından öne sürülmüştür. Aklımıza ilk gelen bir şeyin görüntüsü ile ilgili olarak “imge(resim, video)” kelimesinin anlamıdır. Ancak “dünya imajı” kavramının anlamı derin ve kapsamlıdır. Dünyanın bir resim haline geldiği yerde genel varlıklar, insanın hedeflediği ve dolayısıyla kendine sunmak istediği, karşı çıktığı ve tam anlamıyla kendine sunmak istediği şeyler olarak görülür.

Anahtar kelimeler: *folklor; Kazak halk masalları, kültürel-bilişsel olgu*

Introduction

The main purpose of this study is to determine the specifics of Kazakh fairy tales in the image of the world; therefore, we refer to the following two bases:

1) perception and understanding of the image of the world (which serves for Kazakh people as a basis of their day-to-day activities of knowing the world) and conceptualizing the

newly learnt object or phenomenon as a reality.

2) Redefining learnt phenomenon through reflection; give it an emotional character in accordance with the conscious perception; and instil behaviour and self-values in people.

Reflection as a concept was first introduced by Pierre Teilhard de Chardin. The term *reflexio* – in Latin literary means turning away and back. According to Pierre Teilhard de Chardin, being able to reflect as human beings is the main feature that distinguishes humans from animals and through which humans not only discover and learn something unknown, but also explain this “knowledge” (Gutner, 2010: 25).

E.G. Tikhomirov in his article “Fairy Tale: reflection of a cultural experience and an enculturation model» state that “the specificity of the story lies in its plainness, the simplicity of the plot and the simplicity of linguistic ideas; the text should be intellectually accessible to all” (Kaskabasov, 1984: 271). That is, each word used in a fairy tale should be simple, understandable to any listener who speaks the same language.

Today, in 21st centuries, the social importance of national education and more specifically the quality education is growing around the globe. Integration of the future generation to life, determining their place in society and their assessment depends on the quality of the education received, their competence and their thinking systems. Hence, the role of fairy tales in educating a child from an early age is important.

Reflection as a tool is used to determine the purpose of education for students, to determine the manner on how education is presented to children. The main purpose of the fairy tale is to instil in child the traditional information, or to render the religious and traditional, spiritual values that come from ancestors or transferred from generation to generation. Therefore, in the process of defining the fairy tale through reflection, we strive to study, analyse and define national customs and traditions, characters, spiritual values; recall the forgotten; and evaluate axiological aspects.

Literature Review:

Kazakh fairy tales with the collection of A. Baitursynov, J. Aimautov, M. Zhumabaev, S. Seifullin, M. Auezov are published in various editions, in the pages of such media as «Aikap», «Kazakh».

Many scholars led by M. Auezov, M. Gabdullin, and E. Ismailov contributed to the in-depth study of Kazakh fairy tales in Kazakh literary studies.

Kazakh fairy tales are the fun and the most listened-to genre of folklore. At first glance, it may seem that fairy tales are studied and widely considered, but linguistic ways, cognitive significance, and the meaning of fairy tales as a language picture of the world are not studied in Kazakh linguistics. In general, Kazakh fairy tales have not yet become a full-fledged object of study from a linguistic point of view.

Considering the general nature of modern fairy tales, there is every reason to divide them into two parts:

1. fairy tales in a pure folklore genre, achieved orally, developing in a spoken language;
2. fairy tales in written form, which have already formed a new genre in literature, in written language, and now with a real author.

When we say «fairy tale» stories, they are based on exciting plots of various scales, sometimes fantastic, adventures played out verbally in a person's mind. Fairy tales differ in that they are easy to listen to, perceived by children with interest, have a compositional and stylistic structure, are linked to the content of reality by special events occurring in everyday life, and offer an advocacy of virtue and moral existence.

We identify and analyze the existence of three important qualities of the fairy tale:

- The first attribute is the purpose of entertaining the listener; for example, if the tale is told for a didactic, illustrative purpose, it becomes instructive and the author's narrative takes on a new structural character.
- The second characteristic of a modern fairy tale is the integrity of its content. Every fairy tale has a beginning, a climax, and an end to the story. A fairy tale can be a fantasy tale or a true story, or a zoo tale. The characteristic feature of a fairy tale will be the fantastic creatures that fulfill any wish of the hero or harm the hero (Baba Yaga, witch, wolf, swallow, milkmaid, Samruk-Bird, Baiterek, etc.); the fantastic objects (the wolf, the zookeeper, etc.); fantastical things (tablecloth, baton, magic carpet, apple, tree, invisible hat, etc.) fantastical situations (flying in the air, turning into fish, birds, shredding and resurrection, etc.).

More often than not, they are people born of a belief in goodness and kindness, born of the fantasy that victory in life is only on the side of good. Some tales also contain images of creatures and supernatural forces that have become everyday rituals of the people (devils, witches, dead, evil spirits, ghosts, wolves, etc.), or tell of miraculous acts (appearances of the dead, conversations with animals, with saints, meetings with spirits, etc., miraculous understanding, heroic deeds).

The reality in fairy tales is content with the purely mundane; the character is human, and there is no fantasy or miracle. In fairy tales, all hidden adventures and actions between people unfold through the confrontation of reason and ignorance, good and evil, wit and stupidity, and friendship and enmity. In real fairy tales, the plot is built on the relationship between the clever and the foolish, the wives cheating on their husbands, or, on the contrary, the cunning and cunning thief. Whether one believes in the tale or not is an exception. However, we believe that originality is an inherent feature of any fairy tale, the poignancy and relevance of the plot are reflected in its content. For in every fairy tale, there is a concept. In Kazakh fairy tales this concept does not detract from the goals of virtue and humanity. Victory remains in the hands of the hero for goodness and virtue.

- The third important feature of the Kazakh fairy tale is the peculiarity of its structure, both the linguistic picture of the world and its mental character. This peculiarity of the fairy tale is little studied and insufficiently described in linguistics, including Kazakh linguistics. The fairy tale has a complex structure, and its prose form is often encountered. The structure of fantastic and real fairy tales has its peculiarities. Scientist Gabdullin, who was the first to investigate Kazakh fairy tales from the point of view of genre and expressed the scientific opinion, in his scientific work «Oral literature of Kazakh people» shows the scientific and methodological bases of scientific analysis of Kazakh oral folk literature. He describes the educational essence of fairy tales. The monographic work «Kazakh national prose» by academician S.A. Kaskabasov analyses the issue

of the genre nature of Kazakh fairy tales in the whole system of the national prose. Thanks to this research specifically formed the branch of Kazakh folk tales, developed a national folklore branch, and thereby became a major branch of science (Kaskabasov, 1984: 272).

In her article «plot structure of fantasy fairy tales,» P.T.Auesbaeva writes: «compositional peculiarity of fantasy tales is that the world where the hero lives and acts consists of the concept of real life and mythical concept of «own and other». The other world is characterized as a bottomless ocean, vast steppes, fiery mountains, etc». (Auesbayev, 2018: 251-257).

Whichever type of tale is oral, it is told with a melody, and the tone of voice changes to interest the listener. A lively connection, a mental relationship, is established between the listener and the narrator. Because the tale must be as moving to the listener as possible, realities are usually concrete, union words are more abundant, figurative words are pleasing and appealing to the ear, and dialogues are more expressive.

Speaking about the form of a fairy tale, it will be necessary to define three categories: plot pattern, composition, and style of the fairy tale. In general, scientists believe that is a commonality in the cultural life of different peoples, and there is a community of various international plots in the works of folklore.

Research methods and discussion

As shown by scientific research, it is known that there are several types of reflection. In her work “Types and forms, main functions of reflection”, L.V. Tarakanova singles out the following types:

- Personality-access to the self - “ I “ and self-consciousness;
- Communicative-analysis of relationships with other people;
- Cooperative-understanding joint activities to achieve a common goal;
- Intellectual-about the knowledge, skills, and abilities of a person, areas, and methods of their application;
- Social reflection-the idea of how other people perceive it, the state of a person;
- Professional control of promotion on the career ladder;
- Education that allows better mastering the material obtained in the lesson;
- Scientific-understanding the knowledge and skills of a person related to science;
- Existential, thinking about the meaning of life;

Gynogenic control over the emotional state of the individual (Tarakanova, 2019: 1).

Some of the types of reflection shown by the researcher affect the consciousness of both children and adults’ process of listening to a fairy tale daily.

“A lesson that arouses children’s enthusiasm motivates and encourages, that is interesting for children to understand in their native language, with the correct use of stories and fairy tales, examples and poems increases their interest in acquiring knowledge”, wrote a well-known educator Y. Altynsarin (Altynsarin, 2003: 47).

Listening to fairy tales from an early age hides an educational meaning. It is well known that from kindergarten onwards, there is a continuous improvement in the child's learning, education, and all-around development. This is also stipulated in legislation on preschool education.

Fairy tales also contribute to the formation and development of a child as an individual. Various positive changes and innovations have taken place in modern pre-schools in the Republic of Kazakhstan. It is also important to study from a scientific point of view the specific features of the development of the child as an individual, using various scientific and practical discoveries in World educational practices. There is no doubt that the importance of education from a national point of view through fairy tales is growing every day.

The law of the Republic of Kazakhstan on education defines the key principles preschool education stating that “the intellectual development should correspond to each child's according abilities and individual talent”. Since the future of our state is determined by the level of education of our nation, children, students, and their aspirations for science, the need for effective development of education system remains an urgent problem.

In this context, the reflection types proposed by Tarakanova, specifically – individuality (reaching to one's own “I” and self-consciousness); intellectual (a person's knowledge, entrepreneurship and skills, areas, and methods of their application); social reflection (a thought about how other people perceive him/her, human condition); and existential (thinking about the meaning of life) are of particular importance.

The main significance of the famous Kazakh fairy tale “Male Breast (YerTostik)” is that it is a clear reflection of Kazakh life, that is, it gives a clear image of material and spiritual culture. The distinctive feature of the fairy tale is also characterized by the abundance of information transmitted through its content. In this fairy tale, one also observes how Kazakh values are reflected. For example, one of the main values in the Kazakh worldview is the family, the creation of a family, and the preservation of a family. This fairy tale narrates the story of a large family and its members Yernazar, his wife, and their eight sons. Secondly, the tale renders how the main hero needs to find his lost brothers. Having learned the truth from his mother, the youngest son, the main hero leaves home in search of his brothers. Respect and empathy for the family are demonstrated throughout the story. Specifically, empathy for parents is demonstrated in the episode where Male Breast (YerTostik) before leaving home involves in humanistic deeds. He prepares food supplies for his elderly parents before leaving home.

We believe that through a single sentence in a story the whole meaning of values should be expressed, which is creatively demonstrated in this tale. Meeting the needs of parents is a manifestation of the law of the Kazakh steppe, which is considered to be the main duty of the child. Another such manifestation is observed when the story tells how a child from a young age shoots a bow through the nine layers of a hole. He hunts and takes care of his elderly mother and crippled father.

The secret of the fairy tale as cultural phenomenon lies in that that it conveys a lot of meaning with the help of such a small number of words. One sentence has more informative power. The meaning of family upbringing in the fairy tale is expressed by a single phrase.

The functional feature of the sentence “The old woman piles up the meat of animals and birds and goes on her way” in the fairy tale is special. The word “old woman” here is a word that has been actively used in conversation since ancient times. Simplicity is the main characteristic of fairy tales. The information given by the phrase “gathered meat of animals and birds” renders the cultural life of the Kazakh steppe.

The main plot in the fairy tale is all about the preservation of the family and family values, which is considered the meaning of life. Since family values are important cultural core of the Kazakh identity, we believe that the word also shows a reflective essence that determines the attitude of a person to the world.

“He ties a bow around his waist and takes an iron rod in his hands. He wears iron boots on his feet. Months pass, years pass, and many countries and places are visited. His companion is his bow, his food is his bow, and he shoots and eats animals in his way (Tarakanova, 2019: 2).

Analysing these lines in the reflexive aspect, the actions of the character, clearly reflect his personality. The information provided in the following sentence: “He ties a bow to his belt and takes an iron bow in his hand” is very important and significant for understanding the Kazakh worldview and life. Despite the fantastic nature of the tale, there is truth here. Historically, in Kazakh culture, a Kazakh man, especially a young man, takes a bow in his hand when travelling. The bow is one of the five male weapons in the Kazakh worldview. If one delves into the phrase that he has an iron staff in his hand, it becomes clear that it was in the field culture that people first mastered iron and knew its properties of iron.

In the following text: “He travels for months and years, visiting many countries and places. His companion is his bow, and the bow is his food; he hunts and eats animals on his way.”the concept of space and time is beautifully expressed. Months and years lasting travel shows the length of timewhile the phrases visiting many countries, many places - shows the concept of space. The scope of the concept of time and space is infinite. In the fairy tale, these two are reflected in an inseparable unity. The simultaneous presentation of related and bordering concepts shows a unique model of the concepts of time and space. This dimension, which is defined by the chronotope concept in scientific literature, deepens the content structure of the tale and character reflection.

Though the meaning of the sentence *His companion is his bow and the bow is his food; he hunts and eats animals on his way* may not to be incomprehensible to a modern child. However, this sentence renders reality of cultural life of the steppe. Carrying bow by the sons of steppe implies protecting themselves from the enemy they meet. And the phrase *his bow is his food* means that he finds his food by shooting animals and eats during his journey.

His long and exhausting journey is metaphorically expressed in description of his belongings. For instance, in the sentence *When his iron boot worn out turning into a size of an iron coin and his iron stick turning into a sole, he notices silhouette from afar* the phrases *iron boot worn out turning into a size of an iron coin and his iron stick turning into a sole* are examples of litotes and hyperbole, which have been analysed a lot in Kazakh language studies. Such simple examples are of great value as a reflective activity. Because

the concept of reflection is not only the person's self-awareness and self-control, but also how the reader or listener understands the character's actions, his life situation, emotional features and mood, character, worldview, special abilities as a person. This cognition and awareness are a special form of reflection, that is, the development of deliberative reflection relations.

During the process of formation of a child as a person, it is necessary to pay close attention to how a man should treat his parents and being the protector of his family, looking for and finding his brothers, being supportive for his wife. Today, every listener needs to have the opportunity to put themselves in the shoes of YerTostik and evaluate YerTostik's actions. This way the listener of the fairy tale will learn to appreciate his own reflection. That is:

- Love for parents
- Love for siblings
- Being accountable for his actions
- Valuing himself/herself and others

The human being strives to achieve the goal that he sets for himself. And to achieve the goal, you need to improve and develop yourself. Such a path of maturity and development is given in fairy tales more rationally and confidently. For example, a young man from the fairy tale "YerTostik" has a lot of trouble finding his siblings.

First, YerTostik could not find his brothers; he was "completely exhausted, worn out, his clothes torn and tattered. And YerTostik endures all this to reach his goal of finding his brothers. His clothes are torn, he is hungry and no one even hangs an eye. However, the man's inner self must not have been measured by the clothes he wore or the food he ate. Most importantly, Tostik knows and appreciates himself. So, "beggar or not yet satiated?" - unable to bear the insult, he banged his fist on one of the plates and knocked him down. This is a response to his insults. The people are assembled; Tostik talks about himself and finds his brothers here. Tostik's inability to bear an insulting word is his psychological reaction at this point. The character educates his disciple through his actions. Tostik develops reflection by scrolling through his mind to his parents, brothers, and sisters, assessing himself, examining his mind, and identifying and recognizing the essence, nature, type, and actual problems of the action committed.

Another fairy tale "Abundance- Yrys" which connotes happiness and blissfulness also contains more meaningful message.

A long time ago, a stranger came to a small village while traveling. He went right to the house of an honourable man of the village, and the host welcomed his guest without hesitation. The guest had a special hidden magic talent. He was the man who mastered the language of animals.

Late at night, the guest was woken up by the howling of a dog.

- I will eat the horse of the guest! - the wolf said howling from outside the village. The owner's dog:

-If you eat the horse of my guest, I will hand you over to the people of the village, -the dog replied. In its turn the wolf stammered:

-This village will be attacked by the enemy in the morning.

Being informed of the situation the guest woke up the owner and asked him to leave the village immediately. Exactly what the owner did. After settling in another place, sometime later, the owner returned to the village to see what happened with the village. He witnessed the scene where the houses of people who did not want to move been destroyed by the enemy.

A guest staying in a newly settled place contemplated and came to conclusion, "The dog of this owner brings happiness, so I will ask for this dog as a present". At that moment, the dog smelled the felt of the yurt. Guest then changed his mind:

"The happiness has been passed over the felt; I want to that felt as a present" he kept on thinking. While sitting with that thought, a lamb that was grazing in the neighbourhood came and passed by gently touching with its fur the felt. Then again, the guest changed his mind

- Slaughter that black lamb and give me all the meat. But I have one wish: no one should eat the meat before I do- he said.

A young man of the village slaughters the lamb instantly. Then the lady put the whole meat in a pot and boiled. When it was ready and the lady wanted to take it to the guest alas on her way, the son of the owner of the house ran by and managed to tear off the piece of meat and ate it.

During the meal, the owner of the village said:

"Dear guest, you saved the village from misfortune yesterday, tell me your secret". Then the guest replied:

"You are blissful, and this supports and protects your village. I felt that your dog is the owner of the bliss, and therefore I wanted the dog, then your dog smelled the felt of the yurt and then I witnessed how the bliss passed over that felt. Then I saw how the lamb approached and gently touched with its fur the felt and I decided to eat, the lamb to be blissful. And when I was going to eat the meat of that lamb, your son managed to eat it first. Now your little son has become blissful. You are a person who has received God's bliss," the guest concluded.

The meaning and significance of this tale is special. It is true that today the concepts of bliss, happiness and good have become an incomprehensible mystery to young and old as well. In Kazakh, there is a word 'yrys-jugys' which means the bliss and goodness passes over from one to another. The meaning of this word is that the bliss and goodness is gifted in particular human being, in particular thing, in a particular animal. The cognitive concept of 'Yrys' that is bliss, has deep meaning and significance as a linguistic image of the world in the Kazakh worldview. It is better to learn such fairy tales from the cognitive perspective and to trigger the child's interest. Cognitive interest is one of the most urgent and relevant problems of education nowadays. In this regard, the analysis of the concept of 'yrys' and the analysis of teaching have a reflexive significance. We believe that a child or a student should know such concepts with special characteristics that exist in the worldview of our nation.

Yrys is a concept that shows the quality and value of material wealth in the traditional Kazakh worldview. In the minds of the people, being blissful and having luck means an

increase in wealth, an increase in honour and reputation, the advancement of work prospective. These are realized through being gifted with a bliss.

In addition, the presence of the ‘ırıs’ is explained by the presence of prosperity and unity. The importance of the concept of ‘ırıs’ is determined by the abundance of proverbs found in Kazakh culture

“Yrys” connotating happiness and blissfulness is considered to bring unity, abundance.

For instance, the proverb “Where there is water – there is prosperity (*Su bar jerde – yrys bar*)” means where the water there is a happiness and blissfulness. Similarly, the proverb “There is no well-being in a house without solidarity- *Yntymaq joq iyde yrys joq*” means without unity you cannot live happily and blissfully.

Teaching which involves cognitive interest of the child, finding and recognizing the linguistic image of the world from any fairy tale is an important aspect. Kazakh scientist Baitursynuly had also emphasised on the need of developing cognitive interest of a child. According to the researchers, reflection is of particular importance in systematizing the actions of young children and students, forming the Self, and increasing their responsibilities (Altynsarin, 2003: 125). Reflective activity allows the child to realize his individuality, uniqueness and purpose. Organization of reflective activity is a conscious preparation for the development of very important qualities of a contemporary individual: independence, entrepreneurship and competitiveness.

Consider the short story “A Piece of bread: A startling thought-reality. A demonstration of the virtue of ‘great food is bread’.

Once upon a time, there was a rich man and a poor man. They were enemies and did not want to see each other. The rich man’s house was big and beautiful. It was full of gold and silver. The poor man’s house was wooden, with a makeshift roof. He could barely earn his bread, let alone gold and silver. He sowed the grain, watered it, and reaped it when the time came. That was how he earned his bread.

One warm spring was trouble - a flood. The rich man took his gold and climbed to the top of a tree. The poor man put a piece of bread in his chest and climbed up the tree. The flood lasted for fifteen days. One day the hungry rich man asked the poor man:

- Poor man, take this piece of gold and give me a piece of bread.
- “No, keep your gold, couldn’t give you bread,” replied the poor man.

On the second day, the rich man again asks the poor man for bread.

- “I will give you half my gold,” he says this time.
- “No, I can’t give you that,” replies the poor man.

The saying “stones are silver and gold, wheat is food” is at the heart of this short story. Emphasizing the value of bread as a meal, this story accurately conveys the idea.

There are a lot of such fairy tales in Kazakh, and this fairy tale contains both an educational value and at the same time demonstrates universal cognitive stereotype. In many

nations, the value of food and bread is special. As part of the linguistic image of the world, which determines the formation of people's consciousness over the centuries, the fairy tale clearly depicts the peoples' experience, traditions, national code, and attitude towards the world. It shows how the value of bread increases only in a struggle between life and death. It is clear that the man hanging on the tree needs food, not gold. In such a situation, it is not a person's wealth or poverty, but the necessity of life that matters.

The main concept in the story is tied to notion of bread. This word is repeated more times than gold. The cognitive concept of "food" is represented by the linguistic unit "bread".

The nature of fairy tale is not distinguished by the abundance of lexical units or the abundance of creative tools such as metaphors, epithets and similes. The main thought and idea in the text itself does not need such a range of stylistic devices. In this story the thought and the idea are clear. If you don't care your neighbour and don't let people in your neighbourhood, you will have your answer ready when the day comes. That is why the conceptual core, the basis, is bread. Some simple truths of life are simply described in this way in fairy tales.

Even the theme of the fairy tale "A Piece of Bread" means more to the Kazakhs. The Kazakhs, who have historically seen so much hunger and darkness in their lifetime, have every reason to believe that showing a child the value of a piece of bread is the most important and meaningful thing. The following Kazakh proverbs: "One jumps from satiety, the other from cold" and "A hungry child does not play with a well-fed child, a well-fed child does not think that one day he will be hungry" note that the price of a piece of bread is too high for the Kazakh people.

Another tale that enriches the value of the subject matter is presented in the following passages.

One and a half friend.

The king gives the treasure to his son and asks him to find his friends. The son returns and says he found 100 friends. The king is surprised at how quickly his son has found friends and asks: "I've been king for forty years and only had a hundred and fifty friends. How did you manage to find 100 friends in one search".

The king then tells his son the story of one and a half friends.

One of his friends was rich, and half of his friends were poor. The king decided to test these one-and-a-half friends: "Sacrifice your life for me, and will stay alive," the king asks his friend as if he were ill. "Oh, my king, please take my cattle and not my life, have many children," pleads the friend. The king beckons the poor friend to him and asks for the same.

"Take, I sacrifice," says the poor man.

- Why?" - The king asks.

"If my soul is good enough to save the khan of the people, I need no more," replies the poor man.

The king then tells his son the story of one and a half friends.

The concept of friendship, which is glorified in this short text, demonstrates the linguistic picture of the world and shows one of the features of our national mentality. Being a friend is not a noble gift that everyone can afford. A man with money and power, and a leader with a position can have many friends. But is this friendship a friendship of man or a friendship of man and money, man and service, man and reputation? It is difficult to distinguish. It takes a mind to understand it, to test it competently.

In this tale of fourteen sentences, the word friend is often used. The cognitive concept 'friendship' is represented by the linguistic unit 'friend'. The idea of how to choose a friend is shown through the tale. Two types of friends are suggested: whole friends and half friends. Such word combinations are not used in the modern Kazakh literary language.

In this study, a survey related to the word friend was conducted as a supplement to the analysis of the fairy tale.

The survey questions are as follows:

Do you read fairy tales?

Do you read fairy tales to your child or siblings?

Do you pay attention to the concept of friendship in the story?

Do you like examples of friendship in the story?

Do you believe in friendship in life?

According to the results of the survey:

The survey showed that the number of people who read a fairy tale and watch it on TV channels is 91%, respectively, 9% do not. The number of people who read fairy tales to their children and brothers is 86%, and 14% have not read them. The reasons for not reading were not voiced. Of those who pay attention to the fairy-tale friendship model-91 percent, 9 percent do not pay attention.

Lovers of the fabulous friendship model: 95% said "Yes", 5% - "No".

Do you believe in friendship in life? 45.5% answered "yes" and 54.5% "no".

Judging by the survey method, the number of those who believe in friendship was small. It turned out that many people watch fairy tales on television.

We felt that the effectiveness of this survey method:

- high efficiency in obtaining information;
- the possibility of organizing mass surveys;
- relatively low labor-intensive procedures for preparing and conducting surveys and processing the results;
- no influence of the interviewer's personality and behavior on the respondents' performance;
- No expression of subjective-adaptive attitudes between interviewer and interviewee.

That is, since the interview was obtained through an electronic network, the lack of face-to-face communication does not allow the order and wording of questions to be changed depending on the responses or behavior of respondents.

A fairy tale is an excellent technique for developing a cognitive interest in young children, it can evoke positive emotions in a child but also serves to shape the child's attitude as an individual. The child must take an interest in fairy tales not by watching them on TV but also by reading them in books.

As we found out from the above study, the cognitive and cognitive skills of the child are shaped by listening to, reading, and watching fairy tales.

According to the study, there are several types of reflection:

- personal reflection;
- paired reflection;
- group reflection.

Also, according to the content of the text, reflection is divided into:

- mood reflection;
- a reflection of emotions;
- a reflection of action (Pavlenis, 2018:12).

An important necessity for teaching such reflection is to influence the psychologically correct education of the child, especially the habit of being confident, having good friends, and being able to recognize a loyal friend correctly.

Through storytelling, one also develops a reflection on actions. In this way, a person develops and improves qualities. A man also learns a lot in life by highlighting what he needs.

Let us analyze the fairy tale "The Humanity of Yelemes" as an example:

Once upon a time, a poor man had three children. All three had three different characters. The eldest grew up to be a cruel, cunning, and selfish man. The middle one grew up an unmotivated and powerless man. The younger son was kinder, honest, and more hardworking than his brothers. His name was Yelemes. One day their father died of illness. The sons squandered all their savings to bury their father and were homeless. They had no choice but to go to work to earn a living. They set out to find work for hire. On the way, they saw two different roads and a stone with words carved on it. The text was as follows: If you choose the first road, you will never come back to life, but if you choose the second road, you will come back. After reading this, the brothers send their younger brother to take the first road. On the way, Yelemes meets a blue wolf and an old man who has lost his purse. These two characters determine his future fate.

An old man who has lost his wallet brings Yelemes home and treats him as his son. Yelemes is so hard-working and his work involves digging the earth. One day while digging he finds gold in the ground and decides to share it with the old man who cared for him. Yelemes marries and lives happily with his family.

Later, he finds his lost brothers. However, his jealous brothers kill him. The blue wolf telling the crows to bring the death-healing herb rescues Yelemes. Yelemes again searches for his brothers, reunites, and forgives them.

The story is captivating to read and immediately engages the listener.

The story is easy to listen to because it is built mainly on dialogue. Now let's move on to the specifics of the story.

As Yelemes was walking through the fair, his eye fell on a purse lying in front of him. Picking up the purse from the ground, Eleemes shouts:

- Whose wallet, is it? Who lost it?

Hearing these words, the people at the fair looked at Yelemes in surprise. At that moment, an old man came out among the people surrounding Yelemes:

- I have lost it. In it are the gold coins that I have collected all my life. I tied them in a flower-embroidered shawl that my wife had sewn. "Open the wallet to prove me right," he asks.

Yelemes opens the purse in front of everyone. It turns out that it contains gold coins wrapped in a floral handkerchief. The old man, having found the purse, rejoices and expresses his gratitude to Yelemes.

- Who are you? Where have you come from? Where are you going? - he asks.

Yelemes tells the whole story.

- You are a kind and honest man. Stay in this town if you want. I have three sons, be my fourth son," says the old man.

This episode of the story contains moral values for the listeners. With the help of modern interactive methods and various technologies, many reflective activities using fairy tales can be conducted that will contribute to the listener's self-esteem, knowledge, and self-assessment.

There are many such Kazakh fairy tales with attractive plots. In any of the Kazakh fairy tales, life positions are indicated through the linguistic image of the world. The values of the national worldview are reflected through these attitudes.

This fairy tale, which tells about the dignity of Yelemes, clearly demonstrates the value of harmony with nature; understanding the mystery of life and death; respect for elders; the value of work; the value of honesty, and the importance of rejecting easy earnings for a living. In Kazakh fairy tales, the meaning of life always develops around the expression of these values and is intertwined with cultural dominants. The attitude to the living and inanimate world around us, to be close to people and to one's self is reflected through the verbalization of reflexive meanings.

We can say Yelemes is a wolf:

- What do I do now? Both life and death are one. There's no getting away from it. Is there any way not to give up if that's what's written in the oven? Bon appétit! - There you go. And the wolf to him:

- Oh shit, that's the first warm word that has touched my ears. Those who have come across me before have said, 'Don't eat, don't eat'. And I was killing them. That's why this

road became known as ‘You won’t come back’. I liked what you said. I can’t eat you. Well, let’s be friends. - I’ll help you,”. The wolf says goodbye and walks off down the road.

From this passage we can extract the idea that “A good word fattens not only the body but also the soul”, and “Just eat the food” warms the wolf’s heart. Thus, the plot of the tale always develops around the meaning of life. It awakens and forms a firm understanding that the meaning of life is to preserve and not lose one’s humanity. It would not be an exaggeration to say that the image of the world in a fairy tale is an elucidation of the hero’s relationship with nature. If the fable “The wolf does not hate its friend” is to be believed, then surely the active dialogue between the wolf and nature has a great impact on a child’s cognition. The fable provides much to clarify the “me - the other” relationship in the images of Yelemes and the old man, in the reflection of the character’s feelings. The beginning of respect between Yelemes and the old man is a positive act of Yelemes. It is the return of the purse to the owner.

Respect born of honesty later achieves brotherhood. The idea of the “self” in the foothills is a description of the characters’ experiences as the story unfolds a manifestation of the hero’s humanity. Despite the cruel treatment of his brothers, the self does not give up on life. One sees the warmth of good souls. The tale is more about an approach to the self, which gives special meaning to the drawing of the individual character. The representational meanings of the subject’s relationship with others and with himself, expressed by artistic means, are also reflexive.

Now we turn the further discussion to the extract where Ylemes finds gold in the ground.

As a sign of gratitude, Yelemes gives some of the gold found to the old man and sells the remaining gold, and marries a beautiful lady. He never gives up doing menial work. He collects money and property working day and night. One day coming home tired from work falls asleep and has a dream. He wakes up in shock. He has dreamed that his brothers are in poor condition.

He recalls the saying “A dog longs the place where it is well fed, and a man longs the place of his birth.” He contemplates more about his birthplace and brothers. How are my brothers? They might be struggling.

He decides to move back to his home place to share the wealth he has with his brothers. Having decided this Yelemes goes to the old man to obtain his blessing and sets off.

Symbols in language come in different forms and express human actions. The expression “menial work” “does not give up doing any menial”, and “works day and night” plays an important role in revealing the character of Yelemes in the fairy tale. The meaning of the word “menial work” is deep.

This story brings into our mind a poem by Asylbekov “I didn’t do menial work yesterday” which goes as follows:

Yesterday, when I wasn’t doing chores at home,
my hands refused to take a spoon and fork,
I got out of bed sluggishly,

catching my breath as if I were about to die.
I hadn't done a single chore yesterday.
Didn't I even dare to force myself to work?
For so long the sun had rested in its nest,
and boredom was my companion.
Today, when I had done the work,
my body was washed with sweet and salty sweat.
My stomach reminded me of my missed portion,
allowing itself to digest imaginary bread.
Today, as I performed my duties,
I indulged in more drudgery.
Out of nothing, the world became rich and wide,
Deep feelings overwhelmed me and I couldn't hide them.
So, I sing this song of routine work day and night.
Routine work that lit up the extinguished light in me.

Such poems improve and develop the worldview of a Kazakh child. We believe that conveying such important information in one word in a fairy tale is the main feature of Kazakh fairy tales.

As to dreaming in Yelemes's fairy tale, interpretation of dreams and belief in them are not alien to the Kazakh worldview, on the contrary, they have their place in the national worldview. Dreams are always present in fairy tales as a linguistic image of the world. One should pay close attention to it. Dreaming is a complex psychological phenomenon that arises out of a person's relationship and connection to the environment. Dreaming is a complex process that takes place in the human brain. M. I. Sechenov understood the process of dreaming as "an impracticable logic of habitual impressions," and I. P. Pavlov believed that "dreams are often born from traces left by old irritations."

According to Carl Jung, dreams are remnants of everyday mental activity (impressions and moods of the last day experienced by a person). Dreams are marked in the linguistic representation of the world. Yelemes, sensing the state of his brothers in the dream, decides to return to the house. It is evident from such storylines that the nature of brotherhood plays an important role in the Kazakh worldview.

In conclusion, it should be noted that language is not only anthropocentric but also the main indicator of national peculiarities. The language reflects both the peculiarities of a natural situation or culture, and the authenticity of the national character of the narrator. Language as a cultural phenomenon not only confirms the mood and values in a certain society but also analyses the uniqueness of a nation. In this way, it affirms the national and eternal values of a people. Therefore, it can be assumed that folklore.

The fairy tale is one of the oldest genres in the folklore of any nation and has a rich heritage passed down from generation to generation. In fairy tales, we see people's faith in the future, dreams, imagination, wisdom, and centuries-old life experience. No matter what type of fairy tale we take, it will stimulate the child's imagination. It develops behavior, ability to speak, language skills, and vocabulary.

In the field of modern social sciences, special attention is paid to folklore works, including fairy tales, and their cognitive nature. The importance of studying Kazakh fairy tales from a cognitive point of view is also connected with the publication of the 100-volume collection "Words of Ancestors", which was considered a novelty in Kazakh culture. The extensive coverage of Kazakh fairy tales in the collection increases the importance of their cognitive and semantic research.

Research and Publication Ethics Statement: This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

Contribution rates of authors to the article: The authors in this article contributed to the 100% level of preparation of the study, data collection, and interpretation of the results and writing of the article.

Yazarların makaleye katkı oranları: Bu makaledeki yazarlar %100 düzeyinde çalışmanın hazırlanması, veri toplanması, sonuçların yorumlanması ve makalenin yazılması aşamalarına katkı sağlamıştır.

Ethics committee approval: The present study does not require any ethics committee approval.

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Financial support: The study received no financial support from any institution or project.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Conflict of Interest: The author declares no conflict of interest.

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

References

- Altynsarin, Y. (2003). *Kazakh anthology*. Almaty.
- Auesbaeva, P. T. (2018). The plot structure of fantasy fairy tales. *Eurasian Journal of Philology: Science and Education*. №3 (171), pp. 251-257.
- Frumkina R. M. (2001). *Psycholinguistics: A textbook for the pin. Higher education institutions*. Publishing Center «Academy», Moscow.
- Gurtner G. B., T. de Chardin (2010). *New philosophical encyclopedia*. England.
- Jeteyeva, Dana. (2018). *Kazakh folk tales*. Almaty.
- Kaskabasov, S. (1984). *Kazakh folk prose*. Almaty.

- Krasnykh V. V. (2002). *Ethnopsycholinguistics and cultural linguistics: a course of lectures*. Moscow.
- Maslova, V. A. (2001). *Linguoculturology: a teaching post for students of higher educational institutions text*. Moscow.
- Maslova, V. A. (2005). *Cognitive linguistics: A study of the text*. Moscow.
- Pavilenis R. I. (2001). *The problem of meaning: A modern logical and functional analysis of language*. Progress, Moscow.
- Propp, V. Ya. (1976). *Folklore and activity of the text*. Academy Nauka, Moscow.
- Male Breast. *Kazakh fairy tales*. <http://tale.kazakh.ru/24480/>
- Tarakanova, L. V. (2019) Виды и формы, основные функции рефлексии. Учебная рефлексия; <https://nsportal.ru/vuz/psikhologicheskie-nauki/library/2019/03/04/vidy-i-formy-osnovnye-funktsii-refleksii-uchebnaya> (Erişim tarihi: 20 Şubat, 2022).



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2023; 29(4)-116. Sayı/Issue -Güz/Fall
DOI: 10.22559/folklor.2506

Araştırma makalesi/Research article

The Parody of Myth/Metaphysics and Estrangement Effect in Efrâsiyâb'ın Hikâyeleri (Efrasiyab's Tales)* by İhsan Oktay Anar

İhsan Oktay Anar'ın Efrâsiyâb'ın Hikâyeleri'nde Mit/Metafizik
Gülünçlemesi ve Yabancılaştırma Etkisi**

Vedi Aşkaroğlu***
Dinara Aşimova****
Nurzat Dyussenov*****

Abstract

Every age has its own dynamics as regards politics, social life, culture, power relations, and perception of art. Accordingly, the twenty-first century is a period

Geliş tarihi (Received): 14-06-2023 Kabul tarihi (Accepted): 26-10-2023

- * In the article, the original title of the work ("Efrâsiyâb'ın Hikâyeleri") will be used to avoid any possible semantic problems.
- ** This research is funded by the SC MES RK Grant No. AP09057996 «The impact of digitalization on the political culture of Kazakhstani youth»
- *** Prof. Dr. Giresun Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü. Giresun-Türkiye/ Giresun University, Faculty of Arts and Sciences, Department of English Language and Literature. Giresun-Turkey.vaskaroglu@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-7060-4139
- **** Dr. Abay Üniversitesi Doğu Dilleri ve Tercümanlık Fakültesi Çok Dillilik Enstitüsü. Almaty-Kazakistan/ Abay University, Faculty of Oriental Languages and Interpreting, Institute of Multilingualism. Almaty-Kazakhstan. dinara.mazhitovna88@mail.ru, ORCID ID: 0000-0003-4083-1506
- ***** Dr. Felsefe Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Din Çalışmaları Almaty-Kazakistan/ Institute of Philosophy, Department of Political Science and Religious Studies, Almaty-Kazakhstan. eurasiainnovation@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-7788-3444

when postmodern view of the world forms the central, dominant approach in literature. The novel is no longer “created” but “produced” through such new concepts as parody, pastiche, collage, intertextuality, and metafiction with a desire to incorporate a polyphonic worldview, create the effect of alienation, and show the relative nature of what has been called “real(ity)”. In this article, first a brief theoretical discussion of the postmodern parody, which is achieved through the use of intertextuality and irony, is presented. The theoretical basis of such narrative techniques are constructed, pertaining to how they can be handled, evaluated, used in literary analysis through the formation, and the maintenance of new discourses might be clearly understood. Then, the use of “parody” and “irony” in “Efrasiyab’s Tales” is analyzed and how the mythical, metaphysical beliefs, ideas, and values are parodied in the newly created context is reflected. Through the analysis, it is indicated that postmodern texts, as exemplified in “Efrasiyab’s Tales”, present various appearances of what is accepted as real(ity) and lead the reader into questioning and (re-)evaluating it from different perspectives. In the article, how the author uses and parodies so many mythological stories, names, scripts from the holy books of Judaism, Christianity, İslam and even Buddhism is discussed in relation to the main texts. Some ideas, beliefs, rituals and practices are handled in an ironic way and parodied so that the reader is forced to re-evaluate all s/he has as ideology, belief, religion, culture (or anything belonging to culture and civilization) in the modern world.

Keywords: *Efrâsiyâb’ın Hikâyeleri, postmodernism, parody, estrangement, myth, metaphysics*

Öz

Her çağın siyaset, sosyal yaşam, kültür, güç ve iktidar ilişkileri ile buna uygun biçimde ortaya çıkan sanat anlayışını yansıtan kendine özgü bir yapısı bulunmaktadır. Buna göre, 21. yüzyıl, sanat ve edebiyatta 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan postmodern dünya algısının merkezde olduğu ve baskın eğilim gösterdiği bir dönemdir. Bu dönemde, diğer türlerin yanında, özellikle roman türü çoksesli dünya algısını sunmak, sorgusuzca kabul edilen kavramlar, düşünceler, inançlar ve değerlerin yabancılaştırılmasını sağlamak ve gerçek(lik) adı verilen her türlü algının göreceli doğasını göstermek amacıyla gülünçleme (parodi), ironi, kolaj, metinlerarasılık ve üstkurmaca gibi tekniklerle (“yaratılmaz”) “üretilir”. Bu makalede ilk olarak metinlerarasılık ve ironi kullanımıyla elde edilen postmodern gülünçlemenin (parodi) kısa kuramsal bir tartışması yapılmış, daha sonra ise, “Efrâsiyâb’ın Hikâyeleri”nde gülünçleme ve ironi kullanımı irdelenmiştir. Romandaki mitsel, metafizik inançların, düşüncelerin ve değerlerin yeni oluşturulan bağlamlarda nasıl gülünçleştirildiği çalışmamızda sunulmuştur. Çözümleme yoluyla, “Efrâsiyâb’ın Hikâyeleri” ile örnekleme oluşturulan postmodern metinlerin “gerçek(lik)” olarak kabul edilen şeyin çeşitli görüngülerini ne şekilde sunduğu irdelenmiştir. Metnin okuru sorgulamaya ve “gerçek(lik)i” farklı yönlerden yeniden değerlendirmeye nasıl yönlendirdiği ortaya konulmuştur. Makalede halk hikâyeleri ve hatta mitolojik anlatıların bir derlemesi olarak da görülebilecek olan İhsan Oktay Anar’ın

Musevilik, Hristiyanlık, İslamiyet ve Budizm gibi inançların metinlerinden / kutsal kitaplardan alınan pek çok mitolojik hikâye, isim ve anlatıyı nasıl şakacı / alaycı bir şekilde kullandığı ele alınmaktadır. Bazı fikir, inanç, ritüel ve uygulamalar ironik bir şekilde ele alınmış ve parodisi yapılmıştır. Böylece okuyucu günümüz insanının sahip olduğu ideoloji, inanç, din (ya da kültür ve medeniyete ait herhangi bir şey) olgularını yeniden değerlendirmeye zorlanmaktadır. Romanın sunduğu bağlamdan yola çıkarak makalede yer alan tartışma ve değerlendirme sonucunda, dinsel/metafizik inançların yüzyıllar boyunca hem Doğu'da hem de Batı'da güç ve otoriteye sahip olanlar tarafından, sunulan yapılandırılmış mitolojik ve dinsel söylem kullanılarak güç ve iktidarın hizmetinde taraflı ve tek yanlı olarak inşa edildiği ortaya çıkmaktadır. Romanda, doğaüstü olayların ve metafizik varlıkların yer aldığı hikâyelerin söylemlere nasıl dönüştürülüp dinleyicilere sunulduğu ortaya konulmaktadır. Bu nedenle makale, okuyucuların dikkatini insan yapımı mitik ve dinî inançlara çekmekte ve onları “gerçek” olarak kabul edilen her şeyin aslında insan toplulukları arasında insanlar tarafından söylemlerle oluşturulduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar sözcükler: *Efrâsiyâb'ın Hikâyeleri, postmodernizm, gülünçleme (parodi), yabancılaştırma, mit, metafizik*

Introduction

Artistic production in terms of postmodern concepts tends to encompass all kinds of items/people/subjects/themes and to incorporate them into the literary text. In accordance with the concept of ‘self-reflection’ or ‘self-signification’, the content of a fictional work is designed with such all-inclusive diversity that readers can make deductions according to their own potentials. Removing all limit(at)ions as regards style, expression, themes, approaches and language, postmodern narratives can produce old narratives in a new way, simply by referring to old texts, mentioning or just implying names, setting, themes, ideas and events. By creating intertextual relationship, the author both exploits and re-produces the aesthetic, cultural, historical or social heritage of the past. The only thing s/he can do is to establish intertextual relations because artistic ‘creation’ is no longer possible, instead there is only ‘production’.

Postmodern discourse tries to show that classification, as a modernist tool of understanding the world, is ideologically selective, and it excludes conflicting/secondary/discordant/opposing thoughts, and establishes a biased or subjective reality. Mixture of various narrative styles and even genres in the same literary work, presented as hybridization, paves the way for a possible incorporation of conflicting materials, techniques, characters and perspectives into the text.

No longer possible to be defined with modernist terminology, the postmodern text is produced as only ‘self-signifying’ (‘self-reflexive’) entity, and therefore, it cannot have any generalizable symbolization. ‘Self-signification’ can be defined as “a closed topological space that ‘continuously generates and specifies its own organization through its operation

as a system of production of its own components, and does this in an endless turnover of components” (Maturana & Varela, 1972:141). In this topological space, everything or every person is only a sign of itself, not signifying anything out there. Similarly, in postmodern literature, human typologies replace characters depicted in detail. In this new domain of signification, postmodern indicators may correspond to some abstract concepts, or within a multi-layered semantic structure, to multiple and variable meanings. Therefore, the symbolic dimension is not unidirectional; it can be interpreted differently according to each reader, and produces multi-layered meaning(s). What makes the multiple meanings different from those in previous literary genres or movements is the postmodern alienation effect based on the use of intertextuality. “In a broad sense, the mentioning of semi-textual indicators such as an era, a genre, a tradition, etc. or directly quoting names of authors or the title of a novel, tragedy, poet, historical hero, or one of the holy books,” (Aktulum, 2011: 435-436) is a way of constructing intertextual relations. In this way, there is no field, sacred value, moral or ideological teaching that the postmodern author cannot reach and exploit as a subject. With the help of referencing, the author does not have to narrate, describe or explain anything in detail as s/he can establish a cognitive connection with the reader’s rooted perception of any literary or artistic work, historical event, concept, thought, or practice.

Positioning itself against modernist thought, postmodernism aims to do away with the limitations imposed on the reader’s imagination and to refute approaches that might reject the subjective, the marginal or the different. It aims to help the reader reinterpret and understand life by establishing an intertextual relationship in order to ensure diversity and pluralism. Each text that emerges is the result of the “absorption and distortion” of another text (Ecevit, 2014:149). It has an alienating effect and thus transforms old perspectives, teachings and ideologies in new contexts as desired.

An important feature of postmodern novel is the use of parody with a new function. By establishing intertextual relations and making quotations or adaptations from previously produced texts, the novel provides access to a vast wealth of images offered by previous texts. While postmodern parody paves the way for questioning the old texts, it also creates new images. Although postmodern parody has to make use of precedent texts, this is not a kind of nostalgia: “Intertextuality is the act of consciously or unconsciously creating new meaning or developing meaning” (Sakalli, 2006: 166). Postmodern parody brought to the fore through intertextual relations does not aim to recreate history, on the contrary, it functions to break the perception based on history. For this, it changes the context of old texts and presents them again in different contexts. Thanks to the new presentation, it also breaks the effect of the old texts. It also overthrows the old with an ironic point of view. It brings to light the ideological elements underlying ancient texts. By means of parody, it becomes possible to invalidate the existing rooted perceptions, as “artists create ways of seeing and representing that have social meaning” (Harvey, 2012: 44). Through parody, art begins to acquire a new meaning and purpose. By destroying the taken for granted values, a new value chain is created. However, these new values are always in flux and they constantly bring new and different values to the fore.

Parody as a term is often confused with the meaning it has in modernist texts, often as a form of mockery. However, in many artistic activities, parody might be used in different forms. It can be used as a tool for respect and glorification, or to humiliate, disrupt the influence, or make fun of something. Therefore, it may not be correct to perceive postmodern parody as a literary tool that just mocks old, unique or original styles. Postmodern parody does not ignore the context of the old texts to which it refers, but instead it shows that they have changed, and therefore, the values they created have also disappeared. As time and setting have changed, people cannot have the same perception of reality and values. Postmodern parody is not a means of defining what might be right and wrong, valuable or unworthy, moral or immoral. It simply separates something from the labels attached to it, allowing the reader to stick a label of their own.

Postmodern irony, on the other hand, directs people's attention to the system of values created by discourses and contexts. By making some formal and linguistic changes, irony can replace old meaning systems with new ones. Sakallı determines the importance of form in the signification process as follows: "There is a constant interaction between people or between languages, thoughts and ideologies. Interaction does not occur only at the level of language or discourse, but also at the level of style" (2006: 164). Postmodern irony examines the relations of form and literary production. It aims to destroy the established ways of seeing by interacting with previous texts. It shows the subjectivity, difference and variability in perception. Generalizations, taken for granted truths, established values and beliefs are reassessed with the use of irony. Postmodern parody also begins to operate at this stage, and by using irony, it tends to reproduce the past in the present. It is both ironic and critical. Its prior aims are to drain the "poison" existing in the modernist representation of reality and to "neutralize" it. Therefore, it has both a destructive criticism and a constructive productivity. It ridicules the "image as a reflection of a deep reality" (Lucy, 2003: 70), the type of image used by modernists, and suggests that reality cannot be objectively reflected. The novel usually deals with different values, people, and periods using various ways and hides some realities. This type of "concealing image" (Lucy, 2003: 70) is a common feature of both modernist and postmodernist novels. The "absence of a deep reality" gives a postmodern perspective, and postmodernists argue that modernist realities produced as central values such as gender, race, ethnicity, or class are hidden by modernist literature. According to Lucy, "Reality never exists "within" or "for" the language system, so reality is not identical with any part of the language system that works to convey or show "reality". What exists in the system instead is simply what functions as reality" (2003: 50). The parody and irony used by the postmodern novel break the old images and replace them with new and only self-signifying images.

"Efrâsiyâb'ın Hikâyeleri" is a postmodern narrative text, produced by İhsan Oktay Anar in the form of a novel composed of a main narrative line backed up with some stories told by the characters in the novel. As a postmodern text, it makes references to various texts, names, places, beliefs, ideas and religions and handles them in different contexts so as to force the reader to question them through the use of postmodern parody. That intertextual nature of the novel is woven skillfully by the author to help the reader question such beliefs

and ideas, re-evaluate them through new lenses, and see the human-made nature of what is generally accepted as God-given or holy. This is the selective, unilateral nature of almost all the previously produced texts, which put another concept or truth into the center and define all the rest according to such a center. Once the center is constructed through discourses, a hierarchy is produced with such a centrist approach. Depending upon what is put in the center such as male, bourgeoisie, Christianity, the white race, Europe, or the West, the system with its economic infrastructure and institutions begins to create, strengthen and maintain its hierarchy through the discourses it employs. The main function of parody and irony as postmodern narrative devices appears at this point: they operate by making references to previous texts and showing their biased nature, which includes some values and excludes and labels others as undesirable. In this article, the function of postmodern parody in “Efrâsiyâb’ın Hikâyeleri” will be discussed and how some ideas, beliefs, concepts and traditions taken for granted are handled through the ‘estrangement (or alienation) effect’ will be analyzed.

Parody of myth and metaphysical perception

There are many references to previous literary and non-literary texts in “Efrâsiyâb’ın Hikâyeleri” in order to make an estrangement (or alienation) effect through the use of parody and irony. The first definition of such an effect was made by Bertolt Brecht as “playing in such a way that the audience was hindered from simply identifying itself with the characters in the play. Acceptance or rejection of their actions and utterances was meant to take place on a conscious plane, in the audience’s subconscious” (cited in Willett, 1964: 91). The main aim here is to force the reader to question and thus perceive the different and sometimes conflicting views about the “taken for granted reality” of some concepts. “Efrâsiyâb’ın Hikâyeleri” is a very rich text in terms of intertextual relations, in particular with metaphysical and mythical narratives, ideas, texts and perception. No external world is depicted or reflected, but the author has invented a narrative to create the illusion of a real world; “the artist is only as good as his/her art. S/he can unite life and faith is the supreme purpose can reveal different/flexible endings/meanings or encompass/show cultural diversity to explain all previous and future historical experience and epics/myths/archetypes” (Toth, 2009: 27). And at this point, the main issue is not to believe in the reality of the presented fictional world but to reconsider and re-evaluate the possibility of such a world. Even such concepts as possibility and reality are to be questioned.

The first intertextual relationship established in the novel is between “Doctor Faustus” and “Death” in the novel. “The Tragical History of the Life and Death of Doctor Faustus” is a play written by Christopher Marlowe, and is known shortly as “Doctor Faustus”. The protagonist of the play, Faustus, is virtuous, hungry for information, but is getting closer and closer to death. “Like modern man, Faustus is the victim of splitting of will. He rejects Christianity because it would hamper his boundless desires, yet he cannot escape Christianity” (Golden, 1985: 203). Despite his deep religious belief, his hunger for knowledge turns into a test in the narrative. Mephistopheles (the character representing the Satan) is trying to win a

victory against God by seducing such a faithful and virtuous person as Faustus. As a man of science, Faust's tragic weakness is his hunger for knowledge. Knowing this, Mephistopheles appears in human disguise, tells Faustus that he can save him from the nearing death, and offers him a very long life and the ability to fulfill some of his wishes. However, as a deal, Mephistopheles asks for something in return: Faustus will sell his soul to Mephistopheles. Faustus, who is already afraid of death, readily accepts the offer. With his newly gained status, first, he listens to songs by Helen of Ancient Greece, which indicates his delicate taste and fondness of art and literature. He sees different parts of the world, which he has wondered for a long time. He satiates his hunger for knowledge. However, the seemingly long time granted by Mephistopheles begins to erode, and the inevitable end approaches. Fear begins to grow in Faustus and he regrets his decision. Now that he has sacrificed eternal salvation and infinite life in God's Paradise, there is no turning back. While waiting in despair to be taken to Hell, he implores God for forgiveness and screams out how regretful he is. However, he has no salvation and the end is clear. As a result of man's weaknesses and fear of death, Mephistopheles wins a victory over God, by alluring and seducing the human, the most important (and superior) being God has created.

The intertextual relation constructed here serves to the re-evaluation of some ideas and beliefs through the use of parody and irony. "The literary artist of this age, where meaning is questioned, handles previously created texts, instead of creating original worlds with certain meaning generating power, and plays with these texts on the level of parody and pastiche" (Ecevit, 2014: 73). In "Efrâsiyâb'ın Hikâyeleri", Death, depicted in human clothing as an allegorical figure and assigned the duty to take the lives of certain persons when the right time comes, evokes Mephistopheles. Just like the agreement Mephistopheles makes with Faustus, Death makes agreements with the people whose lives he is assigned to take. Through the use of de-familiarization linguistic devices and fictional techniques, Cezzar Dede and other characters are transformed from "socially well defined, directed towards certain aims" into "undefinable, shattered, out of setting and so, open to be designed and shaped in new forms" as new subjects (Best and Kellner; 1991: 90-91). As the representations of the new forms, or subjects, first Death ironically accepts to gamble with Apturrahman, whose life he is supposed to take: "I know you like playing games. For example, would you fancy, like, man to man, a game? Just to make it more exciting, we'd better have a gain; if I win, you give me 100 years, well? Agreed?" (EH: 11). The second stage is that he makes an offer to Cezzar Dede. This proposal is about story-telling, which marks the basic construction of the novel. Both Cezzar Dede and Death will tell one story in turn, and Cezzar Dede will live an hour longer for each story. The intertextual relationship in the third stage is again between Death and the character named Tall İhsan. This agreement arises out of obligation in a tragicomic situation. Death, who tries to get into the room where İhsan is lying on a bed, mounts onto the shoulders of Cezzar Dede, but he finds himself in a desperate situation when İhsan's guard dog attacks him. So he is forced to ask for help from his supposed victim. "I'm Death. As you might guess, I've come to take your life. Come on, rescue me! Help me climb up through the window." (EH: 235) He tells that he will let İhsan go if the latter saves him from the dog.

The relationship between Mephistopheles and Death is handled by changing the context and personality traits. In contrast to Mephistopheles, who negotiates with God, knows human nature well and represents evil, with a very serious description, Death is just an ordinary character with various weaknesses, dependent on time and space. Death is reduced to a cartoonish personality. He wears slippers, can be beaten in wrestling by a small child, and even needs the help of another person in fear of being bitten by a dog. In *Doctor Faustus*, on the other hand, Mephistopheles is depicted as a very wise creature, plotting against man, while at the same time, he has a strong enough personality to triumph over God. In the novel, Death only wins in his agreement with Apturrahman, while he is the loser in his agreements with Cezzar Dede and Tall İhsan. Death, which is normally the symbol of seriousness with no possibility of showing any sign of emotion on his face, smiles when a small girl accuses him of spoiling their comfort. She curls her lips in an angry and touchy manner, upon which Death cannot help smiling, an act erasing all his identity as a metaphysical, religious concept. The agreements Death makes with others are related to actions and situations such as gambling, storytelling and fear of the dog, while Mephistopheles's agreement with Faustus deals with universal concepts of humanity, death, and fear of a person who is confronted with death. Ironically, while Faustus accepts the agreement in return for unlimited power, quenching his hunger for knowledge, and leading a long and prosperous life, all of which are aristocratic concerns and expectations, the only concern of people who deal with Death is to get a longer life, just a reaction to get rid of a basic fear. In the first agreement, there are noble humanitarian concerns such as virtue, knowledge, and religious belief. Yet, in the second agreement, we encounter the parody of some essential elements in human life, such as the fear of death. The main aim in parody can be "to reveal a ridiculous incongruity (between the ideal and the reality) by removing the form of a literary work from its subject and replacing that subject with another contradictory subject, thus creating a mocking effect" (Aytaç, 2003: 361). In the novel, Death is parodied as a weak person both physically, emotionally and mentally. He is physically weak as a small child can even beat him in wrestling, and he cannot even rescue himself from a dog. Emotionally, he is liable to sympathize with his supposed victims and in the last scene he cannot help smiling. Mentally, he is not equipped with the necessary talent and knowledge or observation skills to easily find, catch and take the life of Tall İhsan. These all help to demolish the myths of "death", "immortality", "fear of death", and "the angel of death".

In the novel, a total of eight tales are told by Cezzar Dede and Death. Some of the stories have intertextual relations with mythology and myth. The tale titled "A Pilgrimage Journey" begins with an expression which states that it is fictional / made up by saying "They (this pronoun shows an anonymous narrator, source of information) narrate that ..." (EH: 57) although it is told with a concrete place and time description; "... Fifty years ago, there was a village in Diyarbekir called Divana." (EH: 57). In the tale, the blood feud theme between two villages is handled with an ironic style and is parodied. "This hostility began when, around ten, fifteen years ago, a Zengefil minstrel composed a folk song in which the breasts of Divana women are likened to melons, and he played it on the radio" (EH:60-61).

In “A Pilgrimage Journey”, a fantastic situation is created, in which supernatural events happen. When the rival village’s imam intends to go on a pilgrimage, Divana villagers also decide, just for retaliation, to send their imams on pilgrimage. The transformation of the imam of Divana in Diyarbakır is narrated. Since the old imam of the village is nearing death and starting to get demented, the villagers who want to raise another imam instead, send a child named İlimdar to theology high school. This child is very unsuccessful, but somehow eventually manages to become an imam. İlimdar, who has strange behaviors, is someone who hangs with ordinary people, plays cards, participates in folk dances with people before worshipping ceremonies, does not recite the proper prayers, unable to deliver proper sermons, and constantly listens to and sings folk songs. However, one day, a teacher who is coming to the village is attacked by street dogs and flees from them, leaving his books behind. İlimdar finds the books and reads one of them, upon which his perspective of life is transformed. The book is about a wise man and his teachings. What is presented differently from the others in this story is the change experienced by İlimdar.

In order to break the perception behind some social events, the parodied situations are thus emptied and turned into an element of humor. Since the village’s landowner meets all the expenses, he includes his own father and son into the pilgrimage journey. Extraordinary events take place, and the son of the landowner is depicted as mentally abnormal. This is a direct link to the modern myth of “wolf man”, “man wolf” or “lycanthrope”. In Oxford Dictionary, “lycanthrope is a synonym of werewolf, referring to a person who, according to medieval superstition, could assume the form of wolves” (2021). The young boy is chained to the back of the bus because “The boy already knew what it was like to bite the ears and how it tasted. So he bit the poor man’s ear with no hesitation” (EH: 67). He is able to run extremely fast, and is not harmed by the wild wolves having gathered around; he is even accepted by the wolves as if one of them. When the bus, having traversed a long distance at a great pace, stops, everyone (including the reader) thinks that the child must be torn into pieces, but contrary to expectations, “The scene he saw was astonishing: even after such a distance, such speed and such turbulence, the wild looking boy was still alive. As he had no slightest wound, or no torn part in his clothes, he must have run all the way” (EH: 66). It turns out that there is a mysterious bond between the wolf pack following the bus and the child.

Instead of Mecca, the imam heads to the East where Vuda (Buddha) is supposed to dwell. The imam goes to a Vudiz (Buddhist) temple and is welcomed very well by the Vuddies (Buddhists). Although the old man is aware that they are not visiting the “right” place, he prefers to keep silent. In the Vudiz temple, the child is healed with a single prayer. The child, who has never been able to utter even one single word in his life, begins to speak immediately upon hearing a prayer just for once in a language he does not even know. He repeats the prayer perfectly in his native language and “Strange, the boy was both fixed and moving,” (EH: 75). He starts to ascend into the sky with his eyes closed, sitting cross-legged. The boy’s tongue is unraveled, and having attained Nirvana, he is appropriated by the Vuddies who heal him. In Merriam Webster’s Dictionary, nirvana is defined as “the final beatitude that transcends suffering, karma, and samsara and is sought especially in Buddhism through the extinction

of desire and individual consciousness” (2022). Having witnessed such a supernatural event, the imam, who takes him to the Vudiz temple, records the hymn the child sings while in an ecstatic state.

The imam, whose life has completely changed, decides to go to the mountains where they met the wolf pack. At the top of the mountain, he manages to have to the child’s hymn heard by the wolves at the expense of freezing to death. He plays this sound to the wild wolf pack accompanying the child on the bus journey. As soon as the wolves hear the sound, they all calm down and start to howl.

In the story, an intertextual relationship is established on conceptual level between motifs such as “*the discovery of one’s self*”, “*respect for nature*”, “*the discovery of the true essence of human*”, “*search for God in oneself and in nature*”, and the “*teachings of Buddhism*”. Although it seems possible to make a further and more detailed symbolic analysis based on these fantastic / unrealistic events, it would not be wrong to say that the story as a postmodern element parodies the concepts of *imam*, *religious perception*, *madness*, *pilgrimage*, *piety*, *truth*, *imagination* and *fiction*. Although it is not an obligatory function of all postmodern narratives, Anar makes the concepts invalid and does not suggest any other values / concepts in their place.

At the end of the story, Death accuses Cezzar Dede of not telling a story about religion and claims that he does not feel the fear of death. Cezzar Dede tells that he chooses to explore life through beauty and love instead of death, destruction and ugliness; “Maybe only with deceit and great foolishness, those who see ugliness in others are themselves ugly. But I know the world not with fear but with beauty” (EH: 82). Anar shows how such religious texts as the Bible, the Torah and the Koran might infiltrate the reality of the world, instilling concepts such as fear / terror / despair / ugliness into the minds of readers as shown with the depiction of Death. The isolation of humans from beauty through fictional creativity (as in the example of holy texts) is a blindness to their own nature and beauty of the world. What is more tragic is that the human mind perceives the world with pessimism and might make it ugly through her/his own hands as suggested in the dialogue quoted above. Cezzar Dede suggests that the world be perceived through beauty and optimism.

The use of ironic language marks the questioning and perception of destructive power of narration. The religious perception, materialized and equated to the changing daily interests of common people up to a level of bigotry, is shattered through this ironic discourse. A valid, deeply rooted, taken for granted and widespread perspective is displaced by a postmodern technique and the reader is forced into becoming aware of different points of view and various faces of reality.

In “Efrâsiyâb’ın Hikâyeleri”, the intertextual relationship is also established with religious books, such as the Holy Qur’an and the Bible, the prophets in them such as Solomon (Soleiman), Joseph (Youssef / Yusuf), Pharaoh (Firavun), and such religious motifs as the forbidden fruit myth and Adam and Eve. The contexts of these myths are adopted directly as they are presented in the holy texts, they are placed in the story and turned into preliminary

texts. By this way, a new context is created and it is made possible that the previously held views about concepts, figures, beliefs and ideas can be questioned by the reader. As a widespread feature of postmodern texts, the author does not replace the elements questioned by new ones. Instead, questioning itself seems to be the main target.

In another story titled “World History”, the lives of two different people, one a merchant and one resigned from worldly affairs, are told. The story is full of fantastic items typical of fairy tales such as “genomes”, “fairies”, “white-beard wise-man”, “two-headed giant”, “devil”, “demons”, “seven dwarfs” and “three bandits”. Events start to operate in the context of a dream, where the dream turns into reality in the narrative, and reality is transformed into a dream. In the mirror motif, for example, the spirit twin of Ehriban at the same time lives with her as long as she keeps looking at her image in the mirror. These elements also strengthens the fantastic aspect of the narrative and functions to break the representation of reality. Generally, the known concepts of bad and good can turn into each other; good becomes evil, and evil becomes good at any moment through new contexts constructed in the narrative.

The “World History” tells the story of a rich merchant who has changed after a dream. Despite his religious life, Abtülzeyyat is overly fond of entertainment and food. One day, he dreams of a mystic hermit, who advises him to distribute his property to the poor and invite him to find himself in the mountain of Acipayam. However, Abtülzeyyat denies this in the dream and invites the hermit to join the entertainment life with him. Thus, the hermit, whose name is Salih, gets angry with the merchant, curses him, and even attempts to punch him. When he wakes up, things start to go bad and he slowly loses his fortune. Religious perception and situational irony are also included in the story. “Irony tries to teach that social, historical and existential reality is only constituted by discourse that corresponds to art, therefore, the only true historicity is individual reality that creates its own discourse and defines its own identity” (Hutcheon, 1987: 182). The multiple perspectives according to which reality can be perceived are presented in the novel through the use of irony. The tradesman sheikh, for example, whose knowledge and advice is sought by many people in the bazaar, buys Abtülzeyyat’s trading house for a very low price after he advises the latter to follow the advice of the dervish he meets in his dream. He loiters the property of Abtülzeyyat, whom he encourages to leave aside worldly affairs and lead an ascetic life, by ignoring money and property. The created ironic situation parodies those apparently pious clergymen, who regulate their religious life, allowing these people to be questioned again.

Abtülzeyyat sets out to find Salih (the dervish in his dream) and encounters great obstacles such as hunger and thirst and undergoes dangerous adventures. He takes refuge under the tree of knowledge and tastes its fruits. After a while, a very beautiful girl appears. He begins to chase her with the intention of forcing her into sexual intercourse. Yet, when she enters a cave, the girl turns into a very strong young man, and this time he is chased by her with the same intention. He manages to escape and takes refuge in a village. This story is a direct reference to the forbidden tree in Aden. The events that befall on him are almost the same as those experienced by Eve. The tree of knowledge here is the tree in Aden, whose

fruit is forbidden by God for Adam and Eve. Just like Eve, having eaten the fruit, Abtülzeyyat becomes lustful.

After learning the path to follow from the villagers, he sets out for the mountain. On the way, he first encounters four men, all of whom are brothers. He saves his collar from these men who see him as Uncle Salih. Then, he encounters three bandits, who are also brothers of the first group. They do not kill him because they take him for their uncle, too. Finally, he passes by a double-headed giant (twin brothers with united bodies) and reaches the top of the mountain. Abtülzeyyat, who starts to wait for Salih here, sees the reflection of his face in the water after a year and realizes that he is Salih himself.

The story also includes story within story. In the secondary story, the contrasting personalities and lifestyles of two brothers, Salih and Feyyuz, are discussed. While Salih is a devout, harmonious and hardworking type, Feyyuz is presented as a rebellious, evil character, hungry for knowledge, dealing with black magic. Salih falls in love with a girl named Hürmüz and begs his pious father to negotiate marriage with her family. This marriage is permitted only on condition that Hürmüz's sister Ehriban marries Salih's brother Feyyuz. Desperate, the father summons his son Feyyuz to his presence, and makes the weddings of both. Feyyuz and Ehriban have seven children, each competing with one another in committing evil. Feyyuz and Hürmüz die and, according to traditions, Salih is forced to marry Ehriban. In a night of drunkenness, Salih has sexual intercourse with Ehriban, an act he would never normally commit. As a result, a child, with a single body and two heads, is born. This child is a combination of evil and goodness. While one is fasting, the other drinks and spoils his brother's fasting. While one is drinking, the other recites hymns and spoils his pleasure. They are very similar to the divided self in a dual person who constantly quarrels and torments each other.

The main story line focuses on the theme of journey and self-discovery. In Abtülzeyyat's journey full of innumerable tortures and hardships, his biggest struggle will be against his own ego. As a postmodern technique, there is a person presented first in the identity of Abtülzeyyat, who is the one with whom Salih quarrels in his dream. Then the person who experiences this situation becomes Salih himself. This time, in the same event, he, as Salih, argues in a dream with a merchant named Abtülzeyyat. The person who is advised first becomes the advisor, the one who is led, turns into the leading figure. Presentation of the event from both perspectives appears as a postmodern element, a technique perhaps used for the first time in fiction. Thanks to postmodern approach, many perspectives are made possible. The story presents different perspectives from the same mind;

- *A character/type is transformed from his real being person into his own image.* This is a reference to Narcissus myth, where Narcissus, a very beautiful young man, falls in love with himself when he sees the reflection of his face on the surface of water. Abtülzeyyat, sees his own reflection on the water in the well. "As soon as he saw his reflection on the deep water surface he understood everything" (EH:130). He immediately realizes that the person he seeks is not another person, Salih, but

himself. This is also a reference to the discovery of human potential, suggesting that the human is the main source of all good and evil on Earth. Unlike the Narcissus myth, however, Salih is in a miserable condition and he is very ugly. Therefore, although he discovers the potential within himself, this potential is not beauty at all.

- *The image appearing in a dream becomes a reality.* Although a direct connection is difficult to construct, in most religions there are many dream motifs, which are taken as signs of warning about an approaching disaster, danger, or as heavenly revelations, foreshadowing good or miraculous events. “When Aptülzeyyat fell asleep, he saw himself in his dream as a very hungry book worm, just like the spirit in the World History. He began to eat the book biting the phrase “forbidden fruit” written on the very first page. On the second page, he tasted “the agony of fall”. He ate “Christ’s Flesh”, and discovered the taste of “His Blood”. He passed “The Plague”, “The Wars”, “The Disasters” and many more and came to the last page” (EH: 120).
- *One character is presented with double identities, though he has the same personality.* This kind of technique used in the novel deals with the idea that “each person in the world has a twin”, a deeply rooted belief in Eastern cultures. This idea has, most probably, developed out of the myth of Noah’s Flood. According to this myth, every species are admitted on board the ship, in doubles from both sexes. Yet, there is a rule for the species to be accepted, which is a truly pure belief in God. The pairs admitted were like the two halves of a whole, so their offspring were created by the division of this unity.
- *The same character/type with double identities is involved in a dialogic (or monologic) discussion with himself (or his other self).* This is a reflection of the concept of split personality, yet it can also be interpreted as Adam, the original source of humanity, who possesses both the good and the evil within himself. “He noticed Abuzer and Alemdar, who were conjoined twins. Their trunk was one but heads were two” (EH: 125). The creation myth sheds light on the human nature, and is used by many to explain how evil can become so extensive both on individual and, socially and politically, on a universal plane. Peace, understanding, comprehensiveness, inclusion, plurality, humanism, empathy, philanthropy and other similar concepts are counterbalanced with such negative aspects as war, biases, exclusion, othering, monism, enmity, antipathy, racism, misanthropy and so on.
- *A character/type looks at his own image in the mirror and it becomes alive.* This is the deeply rooted belief that the image reflected in the mirror is the devil /Satan himself. This belief is also directly related to the creation myth, where Eve is deceived by the devil, incarnated as the serpent. The serpent tries to seduce Eve and force her to commit the crime of tasting the forbidden fruit, which will lead the humans to be exiled from Paradise and sent to Earth to pay for their original sin. The serpent manages to seduce her by using an object, similar to a mirror, in which Eve sees her own reflection, yet unable to understand that it is her own one.

- *The shadow becomes the main person while the person turns into a shadow.* This is a kind of parody directed upon the concept of reality and metanarratives such as Enlightenment, Logic, Reason, Patriarchy, Capitalism, Communism, Christianity, Judaism or Islam, each of which tries to explain the world in a holistic approach, creating a center of its own. It can also be interpreted as the pseudo-perception of the human, ideologies, religions, cultures, sciences and other domains. There are some questions at this point: for a shadow, we need a source of light and an object upon which the light is reflected. In this case, a centralist point of view emerges, the light is the divinity, or the essence as Plato put it, the object is the human, the main material of the divine creation, and the shadow, the pseudo perception of the matter, and of course, the human. However, with the suggestion that the shadow can become the main person and vice versa, then the center and any explanation based upon a centrist approach is shattered. In other words, any kind of explanation stemming from a central point of view will leave out many others, and although at first sight it might seem reasonable/logical, not one generalization can comprehend the whole and therefore it cannot reflect/define reality.
- *A girl becomes a man.* The novel also explores sexist views and in a humorous way tries to shed some light upon the constructed nature of gender roles. According to a widely accepted belief, the rainbow marks the border between the two worlds, and any person who can pass through it to the other side is transformed into the opposite sex. This belief is used as a parody, combined with the cave as another setting, and source of mystery (it can even be said that the “cave” refers to Freud’s “id”, but we do not choose it as it is a modernist term/perception). When the man chases the beautiful girl with the intention of raping her, she manages to escape into a cave, passing through the rainbow, so she becomes a man, and this time she begins to chase him with the same intention. This marking change can be interpreted as the relativity of power relations. As throughout history, it has been the male who has made the decisions, rules, beliefs, social codes, laws and education, the gender roles have been determined in accordance with their wishes, ideas and interests. Yet, like the change of sex in the story, the hint is given that if history had been created with the females in power, then the same intentions would still be, just as strictly and evil as they have been so far. Therefore, the oppression does not stem from the sex of a person, but the identity of the one in power. In the story, the hunter becomes a hunt and the hunt is transformed into a hunter, which we interpret as a clear sign of power relations.

Conclusion

Efrâsiyâb'ın Hikâyeleri, a novel by İhsan Oktay Anar, is produced in the form of postmodern narrative, making use of such techniques as intertextuality, parody and irony. By employing these narrative techniques, the novel deals with such themes and topics as death, meaning of life, identity crisis, religion, fear of the unknown, tale-telling, legends, myths and mythologies. Anar creates intertextual relations with many texts, ideas, beliefs, religions, names, tales and persons from different times and cultures. He sometimes parodies these, sometimes approaches with an ironical tone, and sometimes just constructs cognitive or emotional relations.

In *Efrasiyab's Tales*, the following mythical / metaphysical concepts, ideas, beliefs and themes are parodied and offered to the reader for questioning through the creation of contexts: blood feuds, the content of folk songs, the role of clergymen, praying and prayers, religious sermons, wolf man, Buddhism, Islamic beliefs and practices such as pilgrimage to Mecca, such religious figures as Solomon, Joseph and Pharaoh and their life stories, gnomes, fairies, white-beard wise-men, two-headed giants, devils, demons, seven dwarfs and three bandits. All these elements are sometimes directly and sometimes indirectly handled and the reader is exposed to various perspectives so that they can question and evaluate these from different perspectives. The main tool in handling these elements is postmodern parody, which is diffused into almost every line in the novel.

İhsan Oktay Anar develops new narrative methods to base his way of handling the concept of reality. The main methods he uses in “Efrâsiyâb'ın Hikâyeleri” are based on the transformation of one entity into its opposite or another entity, a technique which astounds the reader and forces him/her to become aware of various and conflicting dimensions of one single issue. In the novel, the following transformations are employed by İhsan Oktay Anar: (1) a character/type is transformed from his real being person into his own image; (2) the image appearing in a dream becomes a reality; (3) one character is presented with double identities, though he has the same personality; (4) the same character/type with double identities is involved in a dialogic (or monologic) discussion with himself (or his other self); (5) a character/type looks at his own image in the mirror and it becomes alive; (6) the shadow becomes the main person while the person turns into a shadow; (7) a girl becomes a man.

Through these narrative techniques, the concept of objective reality is destroyed and relativity is provided with all dimensions. However, not suggesting any new perspective instead of the intentionally destroyed ones, the author leaves the center blank. He intentionally does not suggest anything to be placed in the center, for such a suggestion would mean that he has a preference and that his approach is selective. This would also mean that the previously specified and constructed center is not “good” enough, so he is suggesting a “better”, “truer”, “more convenient”, “more real” center. This is completely compatible with the idea of relativity. Instead of a signification relationship, the author suggests self-signification, in which a sign does not signify anything out there, but just reflects its own “self”, if there is any.

Research and Publication Ethics Statement: This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Araştırma ve yayım etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

Contribution rates of authors to the article: All three authors contributed equally to this article.

Yazarların makaleye katkı oranları: Bu makaleye her üç yazar da eşit oranda katkı sağlamıştır.

Ethics committee approval: The present study does not require any ethics committee approval.

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Financial support: This research is funded by the SC MES RK Grant No. AP09057996 «The impact of digitalization on the political culture of Kazakhstani youth»

Finansal destek: Bu araştırma, SC MES RK Hibe No. tarafından finanse edilmektedir. AP09057996 «Dijitalleşmenin Kazakistan gençliğinin siyasi kültürü üzerindeki etkisi».

Conflict of Interest: The author declares no conflict of interest.

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

References

- Aktulum, K. (2011). Metinlerarasılık/göstergelerarasılık, Kanguru.
- Anar, İ.O. (2012).Efrâsiyâb'ın hikâyeleri, İletişim.
- Aytaç, G.(2003).Genel edebiyat bilimi, Say.
- Best, S.and Kellner, D. (1991). Postmodern theory: critical interrogations. Guilford.
- Ecevit, Y. (2014). Türk romanında postmodernist açılımlar, İletişim.
- Golden, K. (1985)Myth, psychology and Marlowe's Dr. Faustus, *College Literature*,12 (3) 202-210.
- Harvey, D. (2012). Postmodernliğin durumu. (translated by Sungur Savran). Metis.
- Hutcheon, L.(1987). The politics of postmodernism: parody and history, *Cultural Critique*, 5, 179-207.
- Lucy, N. (2003). Postmodern edebiyat kuramı. (translated by Ashlıhan Aksoy) Ayrıntı.
- Maturana, H. R. and Varela, F. J. (1972). Autopoiesis and cognition: the realization of the living. Boston studies in the philosophy and history of science (1 ed.) Reidel.
- Sakallı, C. (2006). Karşılaştırmalı yazınbilim ve yazınlararasılık/sanatlararasılık üzerine. Seçkin.
- Toth, T.(2009). Homage and a kind of thumbed nose to a very old tradition: John Fowles's "the ebony tower", *Eger Journal of English Studies*, 9, 21-31.
- Willett, J. (1964). Brecht on theatre. Hill and Wang.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



Rus Dilbilim Ekolünde Söylem ve Metin

Discourse and Text in Russian Linguistics

Sonnur Aktay*

Öz

Söylem ve metin terimlerinin yapısı ve işleyişi hakkında son yıllarda bilimsel çalışmalar hız kazanmakta, farklı yaklaşımlar ortaya atılmaktadır. Söylem ve metin terimlerinin çok yönlü yapısı bu iki kavramın bazı noktalarda karıştırılmasına sebep olmaktadır. Öyle ki akademik çalışmalarda söylem ve metin kavramlarının belli durumlarda birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Dilbilim, metindilbilim, iletişimsel dilbilim, anlambilim, budunbilim, edimbilim, felsefe, psikoloji, sosyoloji gibi farklı disiplinler tarafından tanımlanan söylem ve metin kavramlarının benzerlikleri ya da farklılıkları bilimsel incelemelerde karşımıza çıkan belirsizliği gidermek açısından önem taşımaktadır. Söylem araştırmalarının temeli batıya dayansa da Rusya'da yapılan çalışmalar her geçen gün artmaktadır. Söylemi iletişimsel bir olgu olarak tanımlayan *Moskova Ekolü (V. İ. Tyupa)* ve söylemi dil dışı, pragmatik, sosyokültürel, psikolojik vb. faktörlerle birlikte tutarlı metin olarak gören *Volgograd Ekolü (N. D. Arutyunova)* üzerinden yürütülen çalışmalar söylem araştırmalarına yön vermektedir. Bu çalışmada Rus dilbilimsel araştırmalar ışığında söylem ve metin kavramları hakkında Rus dilbilimcilerin yaptığı kuramsal

Geliş tarihi (Received): 25-07-2023 Kabul tarihi (Accepted): 26-10-2023

* Dr. Öğr. Üyesi. Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü. Eskişehir. Türkiye/
sonnurertonga@anadolu.edu.tr. ORCID ID: 0000-0003-2225-1698

tanımlamalar, iki terimin birbirinin yerine kullanıldığı noktalar, terimlerin kapsam ve sınırlılıkları karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Çalışmanın amacı, söylem alanı üzerine Rus dilbilimcilerin yürüttüğü ekolleri, dilbilimcileri ve geliştirdikleri kuramları Türk literatürüne kazandırarak Rusça metin örnekleriyle söylem ve metin kavramlarının iletişimsel yönünü ortaya çıkarmaktır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi ekseninde, Rusya’da söylem konulu kaynaklar temin edilmiş ve akademik çalışmaların karşılaştırmalı tahlili yapılmıştır.

Anahtar sözcükler: *söylem, metin, metindilbilim, iletişim, diyalog*

Abstract

In recent years, scientific studies on the structure and functioning of the terms discourse and text have gained momentum, and different approaches have been proposed. The multifaceted nature of the terms discourse and text sometimes leads to confusion, to the extent that in academic studies, these concepts are occasionally used interchangeably. It is important to elimination of uncertainty in scientific studies, in which respect the concepts of discourse and text, defined by different disciplines such as linguistics, textlinguistics, communicative linguistics, semantics, ethnology, pragmatics, philosophy, psychology, sociology, form similarity or difference. Although discourse research is rooted in the West, Russian studies are increasing day by day. Studies conducted through the Moscow School (V. I. Tyupa), which defines discourse as a communicative phenomenon, and the Volgograd School (N. D. Arutyunova), which sees discourse as a coherent text with extra-linguistic, pragmatic, sociocultural, psychological, etc. factors, give direction to discourse research. In this context, the theoretical definitions of the concepts of discourse and text made by Russian linguists in the light of Russian linguistic research, the points where the two terms are used interchangeably, their scope and limitations are discussed comparatively. The aim of the study is to bring the schools, linguists and the theories developed by Russian linguists on the discourse field to the Turkish literature and to reveal the communicative aspect of the concepts of discourse and text with Russian text examples. In the study, using the qualitative research method, resources on discourse in Russia were provided and a comparative analysis of academic studies was carried out.

Keywords: *discourse, text, textlinguistics, communication, dialogue*

Extended summary

Today, different approaches are being put forward regarding the structure of the terms “discourse” and “text” and it is observed that the concepts of discourse and text are often used interchangeably. The structure of these terms is multifaceted, leading to confusion among researchers at certain points regarding their meanings and usage. The concept of discourse has been defined by various disciplines, including linguistics, textlinguistics, communicative linguistics, semantics, ethnology, pragmatics, philosophy, psychology, and sociology.

The focus of this study is to identify and compare the theoretical definitions of the concepts of discourse and text, as formulated by Russian linguists, in light of Russian

linguistic research. Additionally, the study aims to explore instances where these two terms are used interchangeably, as well as their respective scopes and limitations.

The objective of this study is to reveal the similarities and differences of the concepts of discourse and text as an interdisciplinary term in the light of scientific research. As it is known, the basis of discourse research is based on the West. However, studies conducted in Russia are increasing day by day. The Moscow School (V. I. Tyupa), which defines discourse as a communicative phenomenon, and the Volgograd School (N. D. Arutyunova), which sees discourse as a coherent text with extra-linguistic, pragmatic, sociocultural, psychological, etc. factors, give direction to discourse research. The significance of this study lies in its effort to introduce Russian discourse research schools, linguists, and the theories developed by Russian scholars in the field to Turkish literature. Furthermore, the study aims to elucidate the communicative aspects of the concepts of discourse and text through the use of Russian text examples. Formun Üstü

The term “discourse” is widely used in modern linguistics, and many language researchers have written studies aimed at revealing and making sense of various aspects of this subject. When we delve into the history of research on the concept of discourse, we find that this research dates back to the 1950s. The starting point for discourse analysis is the examination of complex syntactic structures that consist of more than one sentence and involve trans-sentential units.

When considering the content of the terms discourse and text, it becomes evident that they share many similarities and can be used interchangeably in some cases. However, there are also certain differences between them. Although the terms discourse and text are sometimes used interchangeably in literary analyses, they do have distinct characteristics. The primary difference between these two terms is that discourse involves dynamic linguistic communication behavior, including non-verbal communication, while a text is the written outcome of linguistic activity, distinct from a spoken process, and represents a specific work created by an author with distinct characteristics presented to the reader.

Discourse is defined by language researchers as the highest unit of language; hence, it possesses unique features in terms of both structure and cultural context. From a syntactic perspective, it can be concluded that discourse is a structure above the sentence level, typically consisting of two or more sentences in semantic connection.

As evident, the field of discourse in Russia has gained significant momentum over the years, thanks to the contributions of linguists such as N. D. Arutyunova, V. G. Borbotko, V. I. Karasik, YU. N. Karaulov, V. Chernyavskaya, G. Slyshkin, A. A. Kibrik, M. L. Makarov, A. V. Olyanich, and YU. S. Stepanov. Both the Moscow School (led by V. I. Tyupa) and the Volgograd School (led by N. D. Arutyunova) have played significant roles in advancing the discourse field. While the Moscow School views discourse as a communicative phenomenon, the Volgograd School defines discourse as a coherent text influenced by various extra-linguistic, pragmatic, sociocultural factors, and more. Furthermore, while the Moscow School delineates three aspects of discourse: creative, referential, and receptive, the Volgograd School places emphasis on the communicative and cognitive aspects of discourse.

A text consists of moving parts that lack clear meaning outside of itself. The elements within the structure of the text are meaningful, but the alteration and combination of these parts or units determine both the element's status in the context and the meaning of the part within the whole structure. These characteristics are only acquired within the confines of the text, distinguishing them from other units of actual speech. From the perspective of dialogue, text and discourse can be distinguished as follows: text is a structure, a product, and a presentation of data; discourse is a function and a dynamic formation. Text, unlike discourse, is a self-contained form and lacks the redistribution of meanings. Discourse, on the other hand, encompasses a larger volume filled with new meanings.

Text draws from numerous language sources and appears in various types. Texts in a language serve as an important indicator reflecting the language use of a particular community or culture. Different types of texts span a wide range, from literary works to official correspondence, from scientific articles to media news. Discourse, on the other hand, pertains to a broader communicative process of language. Therefore, it can be said that discourse is more comprehensive than text.

Discourse encompasses various forms of language usage, including speaking and writing, all of which are influenced by social, cultural, psychological, and communicative factors, as well as grammatical and stylistic elements. Discourse aims to unveil the unique complexity of language designed and organized for communication purposes and to address its inherent incomprehensibility. Both the content and form of discourse determine its impact on communication.

In conclusion, text and discourse are essential concepts employed at different levels and for different purposes within linguistics. Linguists continue to investigate the intricate structures and communicative effects of language by utilizing various methods of analysis to comprehend the distinctions between these concepts. The study of text and discourse represents one of the most significant areas in linguistics, and their analyses hold great importance for understanding how language functions in social, cultural, and psychological contexts.

Giriş

Söylem farklı açılardan ele alınıp yorumlanarak gramatik, leksik ve fonetik bağlamda araştırılan çağdaş dilbilimin metin üzerine geliştirdiği öğretilerin aktif bir biçimde ilerleme kaydettiği alanlardan biridir. Bu alan günümüze kadar hem deneysel hem de kuramsal yollarla elde edilen araştırmaları birleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda dilin sadece soyut sistemini değil aynı zamanda konuşmanın oluşum sistemindeki koşulları incelemeye yönelik çalışmalar yapıldığı görülmektedir. E. Benveniste, A. J. Greimas, F. de Saussure, M. M. Bah-tin, T. A. Van Dijk, P. Serio, M. Foucault, N. D. Arutyunova, V. G. Borbotko, V. İ. Karasik, YU. N. Karaulov, V. Çernyavskaya, G. Şişkin, A. A. Kibrik, M. L. Makarov, A. V. Olyaniç, YU. S. Stepanov, D. Şifrin, V. D. Günay, A. Doğan, G. Doğan, A. Kocaman, B. Vardar, D. Aksan, E. Sözen gibi batılı, Rus ve Türk söylem araştırmacılarının yaptığı çalışmalar söylemin çok yönlü yapısını ortaya koymaktadır.

Söylem ve metin kavramları farklı bağlamlarda üzerine sıklıkla tartışılan, fikir yürütülen ve başta dilbilim olmak üzere birçok akademik çalışmada karşılaşılan terimlerdenidir. Söylem kavramının karmaşık ve çok yönlü yapısı Türk araştırmacıları farklı açılardan bu konuyu ele almaya itmiştir.

Söylem terimi dilbilimsel bir kavram olarak Berke Vardar ve arkadaşları tarafından hazırlanan “Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü” adlı çalışmada ortaya çıkmıştır. Bu kavram 1980’lerin sonuna yaklaşırken akademik çalışmalarda kullanılmaya başlanır. Hatta, 1987’de 1. Ulusal Dil Kurultayı’nda “Söylem Çözümlemesi” başlıklı bir manifesto ilan edilmiştir (Kocaman, 2009: 5).

Kocaman’a göre “Söylem kişiye ve toplumlara özgü yorumları, değerlendirmeleri içinde barındırır. Söylem, alan yazın, gündelik yaşama bakış açısı, ifade biçimi, kişi ya da topluma ait özellik taşıyan öğretiler, ideoloji, sözlü ya da yazılı metinler, biçem, dil, sav ve görüşler gibi birçok anlamda kullanılmaktadır.” (2009: 5).

Günay, söylemin kapsamı konusunda şu yorumu getirir:

Çok disiplinli değil, disiplinlerarası bir alan olan söylem çözümlemesi, çok sayıda bilimin kesişim noktasında yer almaktadır. Kuram oluşturmada ya da söylem çözümlemesinde değişik bilim dallarının verilerinden yararlanılmıştır. Söylem çözümlemesi konusunda bir şeyler söyleyebilmek için; anlambilim, bilişsel ruhbilim, budunbilim, budunsal yöntembilim, değerbilim, metindilbilim, dilbilim, edimbilim, göstergebilim, toplumdilbilim vb. gibi farklı alanların kuram ve yöntemlerinden haberdar olmak gerekir. ...Bu da normaldir. Çünkü madde ve ruhtan oluşan bir insanın konuşmasından yola çıkarak konuşan kişi hakkında, alıcısı ile ilgili durumlar hakkında, ürettiği söylem hakkında ya da söyleminde geçen bir kişi, nesne, uzam ya da zaman hakkında bazı bilgilere ulaşılabilecektir. (2018: 15)

Günay, söylemin karmaşık yapısını ve hangi bağlamlarda incelenmesi gerektiği konusuna vurgu yaparak aslında dil incelemelerinin önemini ve zorluk derecesini gözler önüne sermektedir.

Sözen, söylem tanımını birey-toplum bağlamında yapar. Araştırmacıya göre “Ekonomik, kültürel ya da politik olmak üzere çeşitli nedenlerle baskı altında bulunan toplumların koruduğu sessizlik de bir söylemdir denebilir. Bazen sessizlik de bir söylemdir. Söylem üzerine yapılan çözümlemeler bireyler, toplumlar ve sosyal gerçeklikler hakkında fikir sahibi olma yollarından birisidir.” (2017: 14).

Türkiye’de artan söylem çalışmalarında konunun çoğunlukla Batı temelli araştırmalar doğrultusunda ele alındığı görülmektedir. Bu çalışmada Rus bilim insanlarının yaptıkları tanımlamaları karşılaştırmak; söylem ve metin kavramlarının içeriğini, anlamını belirgin kılarak bu araştırmaları Türk literatürüne kazandırmak amaçlanmıştır.

Söylem ve metin kavramları üzerine yaklaşımlar

Söylem terimi modern dilbilimde yaygın olarak kullanılmaktadır. Dil araştırmacıları bu konunun bilinmeyen yönlerini açığa çıkarmaya ve anlamlandırmaya yönelik çalışmalar yapmaktadır. Söylem kavramını konu alan araştırmaların tarihi 1950’li yıllara dayandır. Söyle-

min çıkış noktası, birden fazla cümleden oluşan *karmaşık sözdizimsel bütün* [Rus. Сложное синтаксическое целое] yapıların ve *tümce ötesi birimlerin* [Rus. Сверхфразовая единица] incelenmesi sorunsalıdır. Dilbilimde öncelikli olarak konuşmadaki tümce ötesi birimleri ortaya çıkaran ifadelerin mantıksal ve dilbilgisel yönü, aralarındaki bağıntı incelenir (Figurovskiy, 1974: 109). Bir dil birimi olarak karmaşık sözdizimsel bütün, bir metnin tematik, leksik, dilbilgisel ve tonlama açısından birleşerek bağımsız olarak oluşturulmuş sözcükler grubudur. Nitekim karmaşık sözdizimsel bütün terimi daha erken dönemde, Rus dilbilimci L. V. Şçerba tarafından 1920’li yılların başlarında farklı sözdizimsel bileşenler (edebî eser, giriş cümlesi yapıları vb.) arasındaki ilişkiyi ifade etmek maksadıyla kullanılır (1974a: 97). Şçerba, bu dönemde metnin dil sistemindeki yeri üzerine araştırmalar yapar. Şçerba’ya göre “Metin, hayatın belirli bir döneminde, herhangi bir sosyal grup tarafından belirli bir ortamda konuşulan ve anlaşılan her şeyin bütünüdür.” (1974a: 10).

Söylem terimi batıda ilk olarak 1952’de Amerikalı dilbilimci Zellig Harris tarafından “Söylem Analizi” başlıklı çalışmada kullanılır. Harris bu çalışmada cümlelerin birbiriyle olan bağlantısını araştırarak biçimbirimler ve tümcelerin ötesinde bir yapı olduğunu belirtir. Söylem analizini dilbilimsel analiz yapısal yöntemlerinden türetilen biçimsel bir yöntem olarak görmüştür. Birleşik ifadelerdeki morfeplerin ve sözdizimsel yapıların tekrarlanabilirliği gerçeği ile aynı ortamda kullanılan farklı ifadelerin anlamsal eşdeğerliğini ortaya koyma fikri yine Harris’e aittir. Bu sebeple Harris’e göre ‘söylem’ dilbilimsel çözümlemenin içinde yer almalıdır (Harris, 1962: 23).

Kavram olarak söylemin içeriği çok yönlüdür. Araştırmacılar bu çerçevede anlam, sözdizimi, diyalog, dil olgusu, metin-söylem karşıtlığı, iletişim gibi kavramlara dikkat çekmişlerdir. Çağdaş dilbilimde söylem kavramı farklı yaklaşımlarla tanımlanmıştır. Bu yaklaşımları şu şekilde sıralanabilir:

1. İletişimsel (işlevsel) yaklaşım: Bu yaklaşımda söylem sözlü iletişim olarak (konuşma, dilin kullanımı, işleyişi) ya da diyalojik bir ifade olarak sohbet ya da diyalog şeklinde tanımlanır.

2. Yapısal-sözdizimsel yaklaşım: Söylem metnin parçası olarak, yani cümle seviyesinin üstü (tümce ötesi birim, karmaşık sözdizimsel bütün, paragraf) şeklinde tanımlanmaktadır. Söylem, birbiriyle anlamsal bağlantı içinde olan iki ya da daha fazla cümledir. Bağdaşıklık bir söylemin temel özelliklerinden biri olarak kabul edilir.

3. Yapısal-stilistik yaklaşım: Söylem, konuşmanın metin dışı yapısı olarak sözlü olmayan konuşma ile (belirsiz parçalara bölünme, konuşma dilinin hakimiyeti, çağrışımsal bağlantılar, kendiliğinden oluşan konuşmalar, durumsallık, yüksek bağlamsallık, üslupsal özgülük) karakterize edilir.

4. Sosyo-pragmatik yaklaşım: Söylem herhangi bir iletişim durumuna, hayatın içine dalmış bir metin olarak tanımlanır. Sosyal ya da ideolojik olarak sınırlandırılmış bir ifade türü olarak ‘dil içinde dil’dir (Humatullin, 2009: 33).

Söylem kavramıyla ilgili farklı açılardan yapılan genel tanımlar bu disiplini anlaşılabilir kılmak adına son derece önemlidir. Dilbilimcilerin yaptığı tanımlara bakacak olursak, örne-

ğın, A. J. Greimas (2004: 99) anlamsal içerik düzeyiyle ilgili sorunların çözümünde anlamın ortaya çıkış sürecini yani söylemin gerçekleşmediği yapısal koşulları araştırmak gerektiğini belirtir.

Karaulov'a göre "Söylem, tutarlı bir cümle ve konuşma eylemleri dizisidir." (Karaulov ve Petrov, 1989: 8).

Rus dilbilimci Zvegintsev söylem kavramını şöyle tanımlar: "Söylem iki ya da daha fazla cümlelerin düşünsel bağlantıyla iç içe geçmiş halidir." (1976: 170).

Palek'in görüşü Zvegintsev'in fikriyle örtüşmektedir. Palek'e göre "Cümleler yalnızca yalıtılmış birimler değil, aynı zamanda karşılıklı temas yoluyla daha üst düzey bir birimi, yani söylemi oluşturan birimlerdir." (1978: 243).

Krasnh, söylemi geniş ve dar anlamda olmak üzere iki şekilde kategorize eder. Araştırmacıya göre "Dar anlamda söylem, günlük konuşmaya dair konuşma eylemi ve belirgin bir amaç içermeyen bir konuşma etkinliğidir. Geniş anlamda söylem ise bir iletişim sistemi olarak, ayrı bir dilsel kimliğe özgü konuşma etkinliğinin ortaya çıkışıdır." (2001: 201). Ayrıca araştırmacı söylemle ilgili olarak şunları ekler:

Söylemin dilbilimsel ve dilbilşsel olmak üzere iki düzlemi vardır. Birincisi – sonuç odaklı söylem, dil ile ilişkili olup, kullanılan dil araçlarında ve üretilen metinlerin bütününde kendini gösterir. İkincisi, dil bilinciyle ilişkilidir. Dilsel araçların seçimini belirler, metinlerin oluşumunu ve algısını etkiler. Ayrıca bir süreç olarak söylem, bağlamda ve varsayımlarda kendisini gösterir. (Krasnh, 2003: 114)

1970'li yılların başına gelindiğinde dil birimlerinin semantik etkileşim süreçleri ve öznel ifadenin ötesindeki tümce üstü birimleri araştıran çalışmalarda artış görülür. Bu dönemde Rus dilbiliminde söylem terimi *fonksiyonel üslup* [Rus. Функциональный стиль] terimiyle yakın anlamda kullanılmaya başlanmış ve bu anlamıyla kabul görmüştür. Bunun sebebi, V. Vinogradov, Vinokur gibi Rus dilbilimcilerin konuşma, gazete ya da bürokratik olmak üzere sözcük ve gramer yapısına uygun bütün metinleri fonksiyonel üslubun altında özel bir metin türü olarak görmesinden kaynaklıdır (Stepanov, 1995: 36).

Rusya'daki söylem çalışmalarının seyri *Moskova* ve *Volgograd* olmak üzere iki ekol üzerinden ilerlemektedir. Moskova ekolü V. İ. Tyupa ve *Diskurs* adlı dergide görev alan araştırmacıların çalışmalarına dayanır. Bu ekol, söylemi tıpkı T. Van Dijk (2006) gibi 'iletişimsel bir olgu' olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda söylemin üç yönü vurgulanır: *yaratıcı* (iletişimsel girişimin öznesi yazardır); *göndergesel* (bir ifadenin özne-anlam tarafı); *alıcı* (muhatap) (Bajenova, 2018: 25). Volgograd ekolü ise Arutyunova tarafından yapılan söylem tanımına dayanır. Ona göre söylem dil dışı, pragmatik, sosyokültürel, psikolojik vb. faktörlerle birlikte tutarlı metindir. İnsan etkileşiminde ve bilinç mekanizmalarında (bilşsel süreçlerde) bir bileşen olarak yer alan konuşma, sosyal eylem olarak kabul edilir (bk. Kibrik, 2003). Yani söylem, 'hayatın içine dalmış' konuşmadır (Arutyunova, 1990: 136). Aşağıdaki tabloda (Bajenova, 2018: 26) her iki akımın detaylı içeriği yer almaktadır:

Moskova Ekolü (V. İ. Tyupa)	Volgograd Ekolü (N. D. Arutyunova)
<i>Söylemin Tanımı</i>	
Söylem kavramını T. Van Dijk gibi 'iletişimsel bir olgu' olarak tanımlar.	Söylem dil dışı, pragmatik, sosyokültürel, psikolojik vb. faktörlerle birlikte tutarlı metindir. İnsan etkileşiminde ve bilinç mekanizmalarında (bilişsel süreçlerde) bir bileşen olarak yer alan konuşma, sosyal eylem olarak kabul edilir. Yani söylem, 'hayatın içine dalmış' konuşmadır.
<i>Söylem Hakkındaki Bakış Açuları</i>	
Söylemin üç yönü belirtilir: <ul style="list-style-type: none"> • <i>Yaratıcı</i> (iletişimsel girişimin öznesi yazardır); • <i>Göndergesel</i> (bir ifadenin özne-anlam tarafı); • <i>Alıcı</i> (muhatap). 	Söylemin iki yönü belirtilir: <ul style="list-style-type: none"> • İletişimsel (Sosyal bil olgu olduğu için söylemde dil dışı veriler önem taşır); • Bilişsel (Söylem bilinci düzenleyen bir araçtır).
<i>Ele Alınan Konular</i>	
Bireysel konuşmanın içeriği ve anlamının uyumu. Önceden sezen, ideal gizli okur sorunsalı.	Söylemin sınıflandırılması. Söylem çözümlemesi ya da 'dilbilimsel-sosyolojik' çözümleme.

Tablo 1. Rusya'daki söylem araştırmalarını yürüten ekoller ve söylem tanımlamaları

Tabloda verilen bilgiler ışığında Rusya'daki söylem çalışmalarında farklı tanımlamalar ve yönelimlerin olduğu söylenebilir. Aynı zamanda söylemin iletişimsel yönü başta olmak üzere bilişsel ve sosyolojik yönleriyle ele alındığı sonucuna ulaşılabılır.

Rusya'da metin kavramını anlamlandırmak amacıyla ve söylem araştırmalarının yanı sıra gerek dilbilimsel araştırmaları gerekse de birleşik konuşma metninin incelenmesine yönelik yaklaşımları ele alan ve söylemin de inceleme sahasına giren *metindilbilim* [Rus. Лингвистика текста] adı altında bir akım meydana gelir. Metindilbilim, konuşma metninin öğrenimini teorik (*edebiyat ilmi, yapısal üslupbilim*) ve uygulamalı (*bilgi bilimi, iletişim teorisi, otomatik çeviri, dil öğretimi, metinlerin istatistiksel değerlendirilmesi vb.*) olarak gerçekleştirmeyi amaçlayan bir bilim dalıdır (Hurmatullin, 2009: 32).

Metin, farklı disiplinlerin araştırma alanı içinde olan bir kavramdır. Dolayısıyla, metin kavramı için nesnesi dil olan dilbilimde daha net bir biçimde anlaşılma gerekliliği doğmuştur. Bu süreçte çağdaş dilbilimde dil araştırmalarının sınırlarının tümce ötesine (söylem düzeyine) kadar genişlediği fikri ortaya çıkar. Yine aynı dönemde söylemin dilbilgisel yönü üzerinde duran araştırmacılar yeni bir bilim dalının ortaya çıktığını ifade eder. Yeni bir dilbilim disiplini olarak söylem grameri teriminin de kullanılması gerektiği öne sürülse

de (Kolşanskiy, 1976: 21) söylemin dilbilimsel konumuna yönelik bazı görüş ayrılıkları da ortaya çıkmıştır. Çünkü söylemin cümlelerle, konuşma eylemleriyle bağlantılı bir kavram olarak metin kavramına da yakın olabileceği fikrini yansıtan yorumlar yapılmıştır. Örneğin, Stepanov, “Söylem dil içinde dildir. Metnin kendisidir. Söylem, esas itibarıyla metinlerde yer alıyor olsa da arkasında özel bir dilbilgisi, sözcük dağarcığı, sözcük kullanımı ve sözdizimi kurallarının olduğu özel bir dünya vardır.” şeklinde ifade eder (1995: 45). Bu fikir söylemin metnin ötesine geçtiğini ve cümlelerin sınırlarını aştığını vurgulayan bir ifadedir.

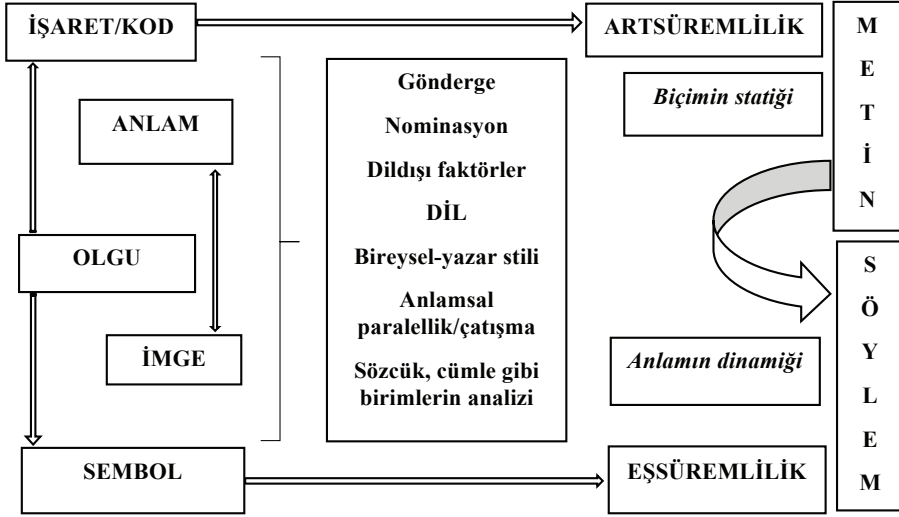
Borbotko’ya göre “Söylem hacimsel olarak basit bir cümleyi aşan, dilin iletişimsel birimlerinin dil vasıtasıyla ifade edildiği tutarlı bir konuşma metnidir. Bir hikâye, makale, konuşma ya da şiir metnini söylem olarak sayabiliriz. Söylem her zaman metindir. Fakat her metin söylem değildir.” (1981: 8). Burada metnin dilsel bir kaynak olarak her zaman tutarlı bir konuşmayı yani söylemi temsil etmediği belirtilmektedir. Yazara göre metin söylemden daha genel bir kavramdır. Her metin söylem değildir. Söylem, metnin özel bir durumudur (Romanov, 2005: 128). Bu tanımlama da benzer şekilde söylemin sözdizimsel yönüne dikkat çekerek söylemin arka planında birbiriyle bağlantılı birden fazla tümcenin olduğuna vurgu yapmaktadır.

Makarov söylemi biçimsel, işlevsel ve durumsal açıdan tanımlar. Ona göre söylemi anlamak ‘metin ve cümle’ ‘söylem ve ifade’ arasındaki ilişkinin kurulmasıyla mümkündür. Burada söylem kategorileri arasındaki en önemli özelliklerden biri olan bağdaşıklıkla [Rus. Связность (когеренция)] vurgu yapılmaktadır. Söylemdeki bağdaşıklık anlık bir durum (özne, nesne, olay vb.) hakkında bilgi aktarımı olarak anlaşılmaktadır. Makarov, söylemin ayırt edici özelliğinin onun bağdaşıklığı ve metailetişimsel özörgütlenmesi [Rus. Метакоммуникативная самоорганизация] olduğunu ifade etmiştir (2003: 87, 202).

Günümüzde metindilbilim, kavramsal olarak iletişimsel diyalog bağlamında metin ve söylem kategorileri çerçevesinde ele alınmaktadır. Araştırmalar gerek metnin gerekse de söylemin diyalogik bir yapıda olduğunu göstermektedir. Sözen (2017), “Bir söylemin kurulması içi diyalog şarttır. Diyalog anlamın üretimine izin veren bir süreçtir; ancak diyalog esnasında ortaya çıkan anlam, söylem için gerekli olmakla beraber yeterli değildir. Sessizlik de bir diyalogdur. Esas olan anlamların mübadelesidir.” şeklinde belirtir (s. 11). Yapısal olarak da bakıldığında diyalog, ‘konuşan ve dinleyen’ ile ‘yazan ve okuyan’ arasında karşılıklı bir teması içermekte ve iletişimsel bağlantının nesnel olarak gerçekleştirilmesini sağlayan özel koşullar yaratmaktadır (Bezrukov, 2015: 8). Dolayısıyla metindilbilim araştırmacıları metin teriminin yalnızca yazılı belgelere uygulanması konusunda hemfikirdir. Bunun sebebi diyalogik yapıda olmasıdır.

Metin, kendi dışında net anlamı olmayan hareketli parçalardan oluşur. Metnin yapısı içindeki öğeler anlamlı olmakla birlikte bu parçaların ya da birimlerin değişimi ve birleşimi hem ögenin bağlam içindeki durumunu hem de parçanın bütün yapı içindeki anlamını oluşturur. Bu özellikler yalnızca metnin sınırları içinde kazanılır ve bu da onları diğer güncel konuşma birimlerinden ayırır. Diyalog tarafından bakıldığında metin ve söylem şu şekilde ayrıştırılabilir: metin yapı, ürün, veri sunmadır; söylem ise işlev, dinamik oluşumdur. Me-

tin söylemden farklı olarak kendi içinde kapalı, anlamların yeniden dağıtılmasından yoksun bir biçimdir. Öte yandan söylem yeni anlamlarla dolu geniş bir hacme sahiptir. Anlamların kapsamı yalnızca metnin mevcut yapısı analiz edilerek çözülememektedir. Sözel biçimlerin diğer varyasyonlarıyla olan bağlantı da gereklidir. Metnin içkin karakteri alıcıyı kendi algısının özel bir dizi kuralına yönlendirir. İfade ise bütün konuları sonsuz bir söylem alanında birleştirir. Aşağıdaki şema verilen bilginin görsel temsidir (Bezrukov, 2015: ss.13-14):



Şekil 1. Söylem ve metin kavramlarının işlevsel yönü

Yukarıdaki görsel, metin ve söylemin işlevsel tarafını yansıtmaktadır. Anlaşıldığı üzere, söylem sosyokültürel, psikolojik, düşünsel, dünya görüşü gibi dil dışı faktörlerle birlikte tutarlı bir metindir. Dolayısıyla bu faktörler dilsel artsüremliliğin gerçeklerini yansıtıyor denebilir. Örneğin, eski Rusça metinlerin çoğu anlatı karakterlerinin ifade gücü sayesinde edebî söylem kategorisine girmiştir. Yazar, okur ve metin arasındaki anlamsal açıdan zengin olan diyalog yazaran niyetini, okurun ve metnin karmaşık etkileşimini ortaya çıkarmaktadır (Akimova, 2016: 8).

Metindilbilim çerçevesinde metnin en kapsamlı tanımlarından biri İ. R. Galperin'e aittir. Galperin'e göre "Metin, içinde dil üstü birimlerin, başlığın, içeriğin, çeşitli leksik, gramatik, mantıksal ve stilistik yapının olduğu yazılı bir konuşma süreci eseridir. Metin edebî dilin yazılı türü olarak ortaya çıkan, var olan ve gelişimini sürdüren bir tür oluşumdur." (1981: 18). Galperin'in bu fikri öne sürmesinde etkili olan şey metnin kapsam boyutudur. Ona göre metin önemli ölçüde büyüyebilir ancak yine de yapısı gereği sona erer. Metin bir nesnenin tüm ayırt edici özelliklerinin etrafıca ya da kısmen ifade edildiği bir sürecin çekilmiş bir ânıdır. Metne dilbilgisel araştırma yöntemleri de uygulanabilmektedir. Herhangi bir dilin grameri o dilin insanî eylemlerinin çeşitli alanlardaki işleyişine ilişkin gözlemlerin bir sonucudur. Burada amaç dildeki karmaşık bir yapıyla sunulan görüntünün belli bir düzen içinde okura verilmesidir. İnsan bilincinin bir ürünü olarak iletişim amacıyla tasarlanan ve düzenlenen

dilin kendine özgü düzensizliğini ortaya koymak ve anlaşılmazlığının üstesinden gelmeye çalışmaktır. Galperin'in bu yaklaşımı Şçerba'nın dilbilgisinin özüne dair fikirlerinden ayrılır:

Her canlı dilin dilbilgisel ve leksik kurallarının esas temeli, o dilin yazılmamış, düzensiz dilidir. Burada canlı dil nesnesine vurgu yapılmalıdır. Çünkü drama içeren bir diyalog metninin gerçek bir canlı diyalog kadar etkili olması neredeyse imkansızdır. Ölü dillerde ise bu durum tam tersidir. Konuşma ve anlamaya dair bir süreç olmamakla birlikte dilin leksik yapısı yazılı kaynaklar temelinde ortaya çıkar. (1974b: 80)

Galperin'e göre dilde nesnel gerçeklikle birlikte dil düzenini teşkil eden yapılarda karmaşıklık ve düzensizlik vardır. Dil, öncelikle sistemindeki bu bozukluğun üstesinden gelmeye çalışır, düzensizliğin oluşum sebeplerine odaklanır ve sebeplerini arar. Bu şekilde birtakım problemleri ortadan kaldırır. Bu bağlamda Galperin metnin tanımını şu şekilde yapar:

Metin, bütünlüğü olan, yazılı bir belge biçiminde nesnelleştirilmiş, bir başlık ve bir dizi özel birimden (tümce ötesi birimler) oluşan, farklı türde leksik, dilbilgisel, mantıksal, üslup açısından bağlantılarla birleştirilen, belirli bir amaç ve pragmatik tutuma sahip bir söz yaratma süreci eserdir. (1981: 18)

Turayeva, Galperin'le benzer şekilde metin terimini şu şekilde tanımlar: "Sözlü konuşmanın aksine metin, sistematik bir düzenle biçimlendirilir." (1986: 12).

Karasik, söylemi tanımlarken bu kavramı metindilbilim disipliniyle ilişkilendirmektedir. Yazar, metindilbilim ve söylem kavramını şu şekilde ele alır:

Çağdaş dilbilimde metindilbilim alanı dilbilimin temel bilimsel paradigmalarına uygun olarak gelişmektedir. Metnin yapısal, iletişimsel ve kültürelbilimsel yönüne ve özelliklerine dair çeşitli yaklaşımlar mevcuttur. Dilbilimciler bu bağlamda metni birçok yönden anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. Dilbilgisel açıdan cümle ve ifadelerin ötesine geçen yapıyı sistematik hale getirme gerekliliği doğmuştur. Bu yaklaşımda metnin bir olgu mu yoksa konuşma mı olduğu sorusuna yönelik bir anlaşmazlık ortaya çıkmaktadır. (2002: 188)

Metin tanımlarından yola çıkarak diyebiliriz ki, metni yalnızca tümce ötesi seviyenin sözlü eseri olarak adlandıran ve diğer yazılı belgelerdeki konumunu reddeden araştırmacılar da mevcuttur. Ancak, metin kavramının yalnızca tutarlı bir cümle dizisine değil, söylemden farklı olarak sistemli bir biçimde herhangi bir yazılı belgeye uygulanabilir olduğu gayet açıktır. Bu bağlamda metin, birçok dil kaynağından beslenmekte ve farklı türleriyle karşımıza çıkmaktadır.

Metin, bir dilbilimci için öncelikle söylem sürecinin oluşum aşamasında, dil sisteminin yapısında belirli kalıpların ve dil birimlerinin çeşitli özelliklerini ortaya çıkarmanın mümkün olduğu kalıplaşmış bir dil malzemesidir (Şçerba, 2004: 26). Teorik çerçevede değerlendirildiğinde, metnin basit bir cümle dizisinden ziyade, içinde kelimelerin, ifadelerin, morfem ve fonemlerin olduğu bir tümce dizisi olduğu söylenebilir. Eğer metin, herhangi bir dil malzemesinin yazılı temsiliyse bu durumda dilbilimsel çalışmalarda söylemin eşanlamlısı olarak kullanılması da kısmen doğru kabul edilebilir (Gerşanova, 2018: 257).

Metin, birçok farklı disiplin araştırma konusu olması sebebiyle söylem bağlamındaki yeni anlamının daha açık bir biçimde ifade edilmesi gerekir. Rus dilbiliminde söylem, genellikle metin ve söylem çerçevesinde dilbilimsel ve sosyokültürel bileşenlerle birlikte ele alınmaktadır. Bu yaklaşım, Krasnıh tarafından şu şekilde tanımlanır: "Söylem, bir sürecin ve sonucun kombinasyonu

olarak görülen hem dilsel hem de tümce üstü birimlere uygun biçimde ortaya çıkan sözlü bir konuşma ve düşünme faaliyetidir.” (2001: 20). Karasik ise metin ve söylem kavramlarını ele alırken, söylemin metni oluşturan sözcüklerle sınırlı olmadığı ayrıntısına dikkat çeker.

Modern dilbilimde söylem ve metin kavramları birbiriyle bağlantılı ancak belirli açılardan birbirinden ayrılan kavramlardır. Söylem ve metin ilişkisi hakkındaki tartışmalarda, söylemin metni anlamak için bir ön koşul olduğu düşünülmektedir. Modern metinler, üslup çerçevesine uymayan yeni bir düşünsel kurguyu temsil etmektedir. Bu da araştırma önceliklerinde, metinbilimsel analizden söylem analizine geçiş gibi bir değişikliği öngörmektedir. (Ostrovskaya ve Haçmafova, 2016: 101).

80’lerin sonunda söylem, metnin daha iyi anlaşılması için dil dışı faktörlerin (dünya görüşü, fikir, muhababın tutumu vb.) etkili olduğu bir karmaşık iletişimsel kavram olarak algılanmaya başlanır. Disiplinlerarası bir yönelimin parçası olarak söylem terimi, artık sadece anlambilim ve sözdizimi açısından değil, metnin alıcısıyla ilişkisini irdeleyen edimbilimsel yaklaşımla ele alınır. Uşakov’un “Dilbilimine Kısa Giriş” (*Краткое введение в науку о языке*), Şaykeviç’in “Dilbilimine Giriş” (*Введение в лингвистику*), Krotkov’un “Söylem Uygulamaları Araştırmalarının Metodolojik Problemleri” (*Методологические проблемы изучения дискурсных практик*), Jdanova’nın “Kimlik ve İletişim” (*Личность и коммуникация*) adlı çalışmaları bu bağlamda örnek oluşturabileceklerden birkaçıdır.

Günümüzde yapısındaki bütün dilbilimsel faktörler değerlendirildiğinde, edimbilimsel açıdan ele alınan *metin* terimi yerine, *söylem* kullanılmaktadır. Söylem teriminin uygulanma sahası, ortak edimbilimsel, sosyal ve psikolojik etkenlerle oluşturulan metinlerdir. Örneğin, politik söylemler, gazetecilik söylemleri, çevrecilik konulu söylemler ya da tartışma içerikli söylemler buna dahildir. V. İ. Karasik kurumsal söylemden bahsederken, “Konuşma eylemi edimini tanımlayanlar, belirli sosyal alanların temsilcileridir.” şeklinde belirtir. Söylem olgusu ve N. A. Kuripina’nın üstmetin olgusu bu anlamda benzerdir (Popova ve Sternin, 2005: 4).

Söylem ve metin çok yönlü terimlerdir. Birbirinin yerine kullanılması, somut bir anlamları olmaması gibi sebepler bu alanda araştırma yapan dilbilimcileri bu iki terimin birbirinden farkını ortaya koymaya yönelik gerekçe aramaya itmiştir. Söylem ve metin terimlerinin farklarını göstermeye yönelik Popova ve Sternin (2005: 4) tarafından oluşturulan tablo aşağıda yer almaktadır:

Söylem	Metin
Yazılı ve sözlü	Ağırlıklı olarak yazılı
Diyalog ve monolog	Ağırlıklı olarak monolog
Kapsam olarak sınırsız	Kapsam olarak sınırlı
Konuşma eylemleri arasında tutarlılık	Sözcükler ve cümlelerdeki yüzeysel tutarlılık
Sosyal gerçekliğe yönelim	Alaylı gerçekliği kendi kendine yönetme
Belirli bir iletişimsel görevi yoktur	Net bir pragmatik görevi vardır
Sözlü ve yazılı iletişim bileşenleri	Yazılı bakış açısının olması

Tablo 2: Söylem ve metin kavramlarının farkları

Yukarıda verilen tabloda söylem ve metin kavramlarının hangi açıdan birbirinden ayrıldığı ve genel özellikleri verilmiştir. Araştırmacıların yaptığı çıkarıma göre söylem ve metin kavramlarının belli başlı farkları olmasına rağmen, iki kavramın genel eğilimine bakıldığında net bir ayırım yapılamamaktadır. Söylem araştırmalarında konuşma eyleminde sosyo-kültürel özgüllük, söylem içeriğinin koşulluluğu ile sosyal ve iletişimsel faktörlere göre söylemin yapısı önem arz eder. Çünkü alıcı üzerindeki etkinin etkinliği daha önemlidir. Metin araştırmalarında ise metnin içeriği, iç yapısı, oluşum araçları ve metnin bütünlüğünü sağlayan unsurlar önemlidir (Popova ve Sternin, 2005: 5).

Metin ile karşılaştırıldığında söylem teriminin belirli etkenlere bağlı olarak daha sık tercih edildiği görülmektedir. Ye. S. Kubryakova ve O. V. Aleksandrova gibi Rus dilbilimciler söylem ve metin kavramlarını belli başlı kriterlere göre sınırlandırmaktadır. Bu ayırım aşağıdaki tabloda (Gorbaçev, 2003: 48) şu şekilde verilmiştir:

Söylem	Metin
İşlevsellik	Yapısalcılık
Dinamiklik	Statiklik
Güncellik	Sanal
Somutluk	Soyutluk
Gerçeklik	Biçimcilik

Tablo 3. Söylem ve metnin genel özellikleri

Bu özelliklere göre değerlendirecek olursak söylem işlevsel, dinamik, güncel, somut ve gerçek bir süreç olarak nitelendirilirken, metin yapısal, statik, sanal, soyut ve biçimsel bir ürün olarak nitelendirildiği sonucunu elde edebiliriz.

Metin, kuşkusuz herhangi bir söylemin temelidir. Ancak söylem kavramı metin kavramından anlamsal olarak daha geniş yer tutar. Konuşma eyleminin etkinliği ile ilgili olarak sadece belirli bir pragmatik amaç barındıran bir metnin etkinliğinden bahsetmek mümkündür (Popova ve Sternin, 2005: 5). Bu bağlamda metne pragmatik yaklaşımın önemli bir yönünü teşkil eden söz edimini¹ [Rus. Речевое воздействие] ele almak gerekir.

Söz edimi kuramı, muhatap üzerindeki kanıtlama, ikna etme, öneri, emir gibi konuşma etkilerini inceler. Söz edimi kuramında konuşmacının iletişimsel konumu da son derece önemlidir. Konuşmacının muhatapla ilişkisinden, muhatap üzerindeki etkisi ve otoritesinden konuşmacının iletişimsel konumu anlaşılmaktadır. İletişimsel konum, muhatap üzerindeki söz ediminde etkili olmakla birlikte farklı konuşma durumlarına ve konuşmanın gidişatına göre değişkenlik gösterebilmektedir. Söz edimine bağlı olarak oluşturulan farklı metin türlerinin analizi, çağdaş iletişimsel dilbilimin araştırma nesnesidir ve güncelliğini hala korumaktadır (Popova ve Sternin, 2005: 7).

Söz ediminin alıcı üzerindeki etkinliğini anlamak için metnin özelliklerini ve insanlar tarafından tam anlamıyla nasıl değerlendirildiğini bilmek önemlidir. Söylenenin alıcıda etkili olmasını önemseyen konuşmacı neyi, nasıl söyleyeceği konusunda konuşma stratejileri

geliştirir. Metnin etkisi, dinleyici üzerinde konuşmacının üstünlük/dezavantaj, yükümlülük/sorumsuzluk ve nezaket derecesi ile bağlantılıdır. Örn., “Patatesi soy!” (*Почистить картошку!*), “Patatesi soyacak mısın?” (*Ты почистишь картошку?*), “Patatesi soymayacak mısın?” (*Ты не почистишь картошку?*) cümlelerini kıyasladığımızda bu göstergelerin metnin ‘nezaket’ sınırlarını ölçtüğünü görürüz (a.g.e. s. 6).

Metnin eylemsel olarak dinleyici için kabul edilebilirliği ve uygunluğu mutlak doğruluk ve kurallara uymaktan daha önemlidir. Bir talebin pragmatik anlamları, görünürde doğrudan istenenle ilgili olmayan sorularla ifade edilir. Örn.,

- Tuzluğa uzanabiliyor musunuz? (*Вы можете дотянуться до соли?*) (Verilen mesaj: Tuzu bana ver).
- Esiyor... (*Что-то дует...*) (Verilen mesaj: Pencereyi kapat).
- Yerinizden kalkmayacak mısınız? (*Вы не подвинитесь?*) (Verilen mesaj: Oturmama müsaade et).
- Televizyon bozuldu. (*Телевизор испортился.*) (Söyleyen eşiyse, verilen mesaj: Tamir et!) (a.g.e. s.6).

Yukarıda verilen örneklere baktığımızda söylenenle verilmek istenen mesaj arasında dolaylı bir anlatım olduğunu söyleyebiliriz. Talebin yerine getirilmesi için alt metin aracılığıyla kurulan cümle muhatap üzerinde fazlasıyla etkili olmaktadır.

Bir diyalogdaki edimin etkinliği şu şekilde belirlenir: Her konuşmacı farklı bir diyalogda etkileyen, konuşmanın etkisi katılımcılardan yalnızca birine tesir edebilir ya da her ikisini de etkileyebilir. Çok taraflı müzakerelerde ise konuşma, katılımcıların bir kısmı için etkili olabilmektedir. Etki kavramının başarılı sayılması katılımcıyı iletişime dahil etmeyle doğru orantılıdır. Söz ediminin etkisi, konuşanın hedefine ulaşması ve muhatabıyla münasebetinde bir denge (iletişimsel denge) kurabilmesidir. Böylelikle konuşmacı, muhatap olduğu kişiyle tartışmadan normal bir etkileşim içine girmiş olur. Bununla birlikte, iletişim hedefleri farklı olabilmektedir:

1. *Bilgilendirici*: Bilgilerinizi muhataba iletmek ve alındığına dair onay almak;
2. *Nesnel*: Bir şeyi kavramak, anlamak, iletişim kurulan kişinin tutumunu değiştirmek;
3. *İletişimsel*: Muhatapla belirli bir ilişki kurmak. Örneğin, temas kurmak, bunu geliştirmek, korumak, yeniden temas kurup sonlandırmak. İletişimsel amaçlar için selamlamak, tebrik etmek, şefkat göstermek, vedalaşmak, iltifat etmek vb. örnek verilebilir.

Konuşmacının iletişimsel konumu güçlü (patron işçisine karşı ya da büyük çocuk küçüğe karşı vs.) ya da zayıf (çocuk yetişkine karşı, çalışan müdüre karşı) olabilir. Konuşma sırasında kişinin iletişimsel konumu söz edimi kurallarına bağlı olarak güçlenebilmekte ya da muhatabın konumu zayıflatılabilmektedir (Aynı zamanda söz edimi kurallarını uygulayarak muhatapla iletişimde farklı konuşma eylemleri gerçekleştirilebilir) (Popova ve Sternin, 2005: 7).

Galperin’in metnin iletişimsel boyutu ile ilgili fikirleri bu bağlamda oldukça önemlidir. Dilbilimci içinde bilgi barındıran farklı metin türlerinin iletişimde oynadığı role dikkat çekmiştir. Bir taraftan dil sistemi tarafından önceden belirlenmiş bilgilendirici metinlerin tarafsız biçiminin, diğer taraftan stilistik açıdan sınıflandırılan edebî metinlerin doğrusal biçimi-

minin ayrımını yapar (1981: 30). Yazar bilginin içinde bulunduğu biçimin her türlü iletişimde önemli bir rol oynadığını, ancak edebî eserlerde biçimin genellikle özel bir içerik kazandığını vurgulamaktadır.

Sonuç

Söylem ve metin terimlerinin içeriği dikkate alındığında birçok yönden benzerlik gösterdiği ve bazı durumlarda birbirinin yerine kullanılabildiği ve aralarında belli başlı farklar olduğu sonucu elde edilmektedir. Her ne kadar söylem ve metin terimleri edebî çözümlenmeler içeren çalışmalarda birbirinin yerine kullanılsa da iki terim de belli açılardan birbirinden ayrılmaktadır. Bu iki terim arasındaki temel fark, söylemin sözsüz iletişim de dahil olmak üzere dinamik bir dilsel iletişim davranışı içeren bir eylem oluşudur. Metin ise konuşma sürecinden ziyade yazılı bir kaynak olarak dilsel faaliyetin sonucu ve yazarın belli başlı özellikleriyle okura sunduğu özel bir çalışmasıdır.

Söylem, dil araştırmacıları tarafından dilin en üst birimi olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla kendi içinde gerek yapı gerekse de kültürel bağlamda özgün özellikleri bulunmaktadır. Sözdizimsel açıdan değerlendirmek gerekirse, söylemin cümle seviyesinin üstünde bir yapı olduğunu ve anlamsal bağlantı içinde olan iki ya da daha fazla cümle olduğu sonucunu elde edebiliriz.

Görüldüğü üzere, Rusya'da söylem alanı N. D. Arutyunova, V. G. Borbotko, V. İ. Karasik, YU. N. Karaulov, V. Çernyavskaya, G. Slışkin, A. A. Kibrik, M. L. Makarov, A. V. Olyaniç, YU. S. Stepanov gibi dilbilimcilerin çalışmalarıyla yıllar içinde belirli bir ivme kazanmıştır. Moskova Ekolü (V. İ. Tyupa) ve Volgograd Ekolü (N. D. Arutyunova) söylem alanının gelişimine katkı sağlayan okulların başında gelmektedir. Moskova Ekolü, söylemi iletişimsel bir olgu olarak görürken; Volgograd ekolünün söylemi dil dışı, pragmatik, sosyo-kültürel vb. faktörlerle birlikte tutarlı bir metin olarak tanımladığı anlaşılmaktadır. Buna ek olarak Moskova Ekolü söylemin *yaratıcı, göndergesel, alıcı* olmak üzere üç yönünü belirtilen; Volgograd Ekolü söylemin *iletişimsel ve bilişsel* yönüne vurgu yapmaktadır.

Metin, birçok dil kaynağından beslenir ve farklı türleriyle karşımıza çıkar. Bir dildeki metinler, belirli bir topluluk veya kültürün dil kullanımını yansıtan önemli bir göstergedir. Farklı metin türleri, edebî eserlerden resmî yazışmalara, bilimsel makalelerden medya haberlerine kadar geniş bir yelpazede varlığını sürdürür. Söylem ise dilin daha geniş bir iletişimsel sürecini ifade eder. Dolayısıyla söylemin metinden daha kapsamlı olduğu söylenebilir.

Söylem, dilbilgisel ve stilistik öğelerin yanı sıra sosyal, kültürel, psikolojik ve iletişimsel faktörlerin de etkili olduğu dilin konuşma ve yazma gibi farklı kullanım biçimlerini içerir. Söylem, iletişim amacıyla tasarlanan ve düzenlenen dilin kendine özgü düzensizliğini ortaya koymaya ve anlaşılabilirliğini çözmeye çalışır. Söylemin içeriği ve biçimi, iletişimdeki etkisini belirler.

Metin ve söylem, dilbilimde farklı düzeylerde ve amaçlarla kullanılan önemli kavramlardır. Dilbilimciler, bu kavramlar arasındaki farkları anlamak için çeşitli analiz yöntemleri kullanarak dilin karmaşık yapısını ve iletişimsel etkisini araştırmaya devam etmektedir. Türk

araştırmacıların çalışmalarında söylem kavramının dilbilimsel bağlamda tümce ötesi bir birim olduğu ve ideoloji, toplum, dil, kültür vs. unsurlardan etkiler barındıran bir terim olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan Rus araştırmacıların tanımlamaları ile fikrîsel olarak örtüşmektedir. Ancak Rus araştırmacıların çalışmalarına bakıldığında söylemin sosyolojik faktörlere göre şekillendiği görüşüne ek olarak söylemin metin kavramıyla ilişkilendirilerek ele alındığı görülmektedir. Rus araştırmacılara göre edebî çözümlemelerde söylem ve metin birbirinin yerine kullanılabilir ancak söylem metinden anlamsal açıdan daha geniş yer kaplar. Bu çıkarımlar ve tanımlamalar dilbilimin önemli alanlarından birini oluşturan söylem kuramının teorik sorunlarına katkı sağlayacak niteliktedir.

Notlar

- 1 Bağdaşıklık, bir metni oluşturan unsurlar arasındaki anlam bütünlüğünü ifade eder. Yazının metin olmasını sağlayan, metin düzeyinde farklı biçimlerde görülebilen, metin içi ilişkileri kuran dille ilgili özelliklerin tümüdür. Metin gelişigüzel cümleler dizisi değil, bağdaşık cümle dizilişleridir. Bu da metni oluşturan cümlelerin belli bir başlangıç ve son ile, kendi içinde bir bağıntı ve bütünlük oluşturması ile oluşur (bk. Günay, 2007: 71-74).
- 2 Söz edim kuramı, tümcelerin sadece yapısal birimler olmadığı aynı zamanda bir eylem olduğu fikrine dayanır. Bu kuram John Austin ve John Searle tarafından geliştirilmiştir. Söz edim kuramında sözceler, söylenenlere, kullanıldıkları bağlama, dinleyen ve söyleyenin amacına, beklentilerine, varsayımlarına göre anlamlandırılmaktadır. Söz edimler doğrudan ya da dolaylı olabilmektedir. Bir sözce dile getirilirken üç farklı eylemden birini önceler: Düzsöz, edimsöz ve etkisöz. Düzsöz, anlamlı bir sözcenin üretilmesini içerir. Edimsöz, konuşucunun teşekkür etme, rica etme, reddetme, izin isteme gibi bir edimi hem eylem hem de sözle gerçekleştirmesidir. Etkisöz, konuşucunun niyetine bağlı olarak, alıcı üzerinde etki yapmaya yönelik edimdir. (Ayrıntılı bilgi için bk. Gökmen ve Çağlayan Dilber, 2011: 44-60).

Yazarların makaleye katkı oranları

Bu makaledeki yazar %100 düzeyinde makalenin yazılması aşamalarına katkı sağlamıştır.

Contribution rates of authors to the article

The author in this article contributed to the 100% level of writing of the article.

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Ethics committee approval: Ethics committee approval is not required for the study.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Teşekkür: Bu çalışma, Anadolu Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) Koordinasyon Birimi tarafından 2206E050 nolu proje kapsamında desteklenmiştir. Koordinasyon Birimine destekleri için teşekkür ederim.

Acknowledgments: This study was supported by Anadolu University Scientific Research Projects (BAP) Coordination Unit under project number 2206E050. Coordination Unit for their support thank you.

Support Statement (Optional): No financial support was received for the study.

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Conflict of Interest: There is no conflict of interest between the authors of this article.

Kaynakça

- Akimova, E. N. (2016). Lingvistika teksta v diahronii i sinhronii. *Vestnik Volgogradskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, Vol. 15, No. 2, 7-17. <https://www.proquest.com/openview/91d59de427b1f0527714660f9c7e0303/1?pq-origsite=gscholar&cbl=2049707> (Erişim tarihi: 18.07.2023)
- Arutyunova, N. D. (1990). *Diskurs*. LES.
- Bajenova, Ye. İ. (2018). Diskurs kak obyekt lingvističeskogo issledovaniya: printsipy postroyeniya diskursivnih obrazovaniy, analiz strukturno-semantičeskikh i grammatičeskikh svyazey v diskurse. *Obščeye i prikladnoye yazıkoznaniye*, № 3 (63), 23-30. <https://cyberleninka.ru/article/n/diskurs-kak-obekt-lingvisticheskogo-issledovaniya-printsipy-postroyeniya-diskursivnyh-obrazovaniy-analiz-strukturno-semanticheskikh-i> (Erişim tarihi: 15.06.2023)
- Bezrukov, A. N. (2015). Differentsiatsiya teksta i diskursa s pozitsii sovremennoy lingvističeskoy teorii. *Obščeye voprosı izučeniya tekstov i diskursov*, 8-19. <https://istina.msu.ru/publications/article/19670459/> (Erişim tarihi: 05.03.2023)
- Borbotko, V. G. (1981). *Elementı teorii diskursa. Učebnoye posobiye*. ÇİGU.
- Figurovskiy, İ. A. (1974). Osnovniye napravleniya v issledovaniyah sintaksisa svyaznogo teksta. *Lingvistika teksta. Materialı naučnoy konf. Ç. II. M.: MGPIİYA im. M. Toreza*. 108-115.
- Galperin, İ. R. (1981). *Tekst kak obyekt lingvističeskogo issledovaniya*. Nauka.
- Gerşanova, A. F. (2018). O roli diskursivnih yedinitı v formirovanii kommunikativnoy kompetentsii pri obučenii russkomu yazıku kak inostrannomu. *Cross- Cultural Studies: Education and Science (CCS&ES)*, Volume 3, Issue III, 254-259.
- Gorbaçev, V. Ye. (2003). İssledovaniye diskursa v kontekste obučeniya leksike. *Vestnik TGU*, vıpusk 3(31), 47-55.
- Gökmen, S., ve Çağlayan dilber, N., (2011). Türkçe derslerinde söz edimlerin öğretimi üzerine bir değerlendirme. *Dil Dergisi*, Sayı: 154, 44-60.
- Günay, D. (2007). *Metin bilgisi*. Multilingual.
- Günay, D. (2018). *Söylem çözümlemesi*. Papatyabilim.
- Greymas, A. J. (2004). *Strukturnaya semantika: poisk metoda*. (Çev. L. Ziminoy) M.: Akademičeskii Proyekt.
- Harris, Z. S. (1962). Discourse Analysis. *Language*, Vol. 28, No.1, 1-30.
- Hurmatullin, A. K. (2009). Ponyatiye diskursa v sovremennoy lingvistike. *Uçeniye zapiski Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta, Gumanitarniye nauki*, Tom 151, kn. 6, 31-37. <https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-diskursa-v-sovremennoy-lingvistike> (Erişim tarihi: 20.06.2023)
- Karasik, V. İ. (2002). *Yazıkovoy krug: ličnost, kontseptı, diskurs*. Peremena.
- Karaulov, YU. N. ve Petrov, V. V. (1989). Ot grammatiki teksta k kognitivnoy teorii diskursa / Van Dijk T. A. *Yazık. Poznaniye. Kommunikatsiya*, 5-11.
- Kibrik, A. A. (2003). *Analiz diskursa v kognitivnoy perspektive*. Dissertatsiya v vide naučnogo doklada, sostavlenaya na osnove opublikovannıh rabot, predstavlenaya k zaščite na soiskaniye uçenoy stepeni doktora filologičeskikh nauk, Rossiyskaya akademiya nauk institut yazıkoznaniya.
- Kocaman, A. (2009). *Söylem üzerine*. ODTÜ Yayıncılık.
- Kolşanskiy, G. V. (1976). Kommunikativnaya diskretnost yazıka. *Lingvistika teksta. Sb. Nauç trud*. 15-22.

- Krasnih, V. V. (2001). *Osnovi psiholingvistiki i teorii komunikatsii: Kurs leksii*. M.: Gnozis.
- Krasnih, V. V. (2003). "Svoy" sredi "çujih": mij ili realnost?. Gnozis.
- Makarov, M. L. (2003). *Osnovi teorii diskursa*. İTDGK "Gnozis".
- Ostrovskaya, T. A. ve Haçmafova, Z. R. (2016). Osnovniye napravleniya issledovaniya diskursa v sovremennoy lingvistike. *Yejekvartalnyy retsenziryemyy, referiryemy nauçnyy jurnal "Vestnik AGU"*, Vıpusk 2 (177), 99-105. <https://cyberleninka.ru/article/n/osnovnye-napravleniya-issledovaniya-diskursa-v-sovremennoy-lingvistike/viewer> (Erişim tarihi: 09.10.2022)
- Palek, B. (1978). Kross-referentsiya: k voprosu o gipersintaksise. *Novoye v zarubejnoj lingvistike*. Progress, 243-258.
- Popova, Z. D., ve Sternin, İ. A. (2005). Tekst, diskurs i problema effektivnosti komunikatsii. *Tekst. Diskurs. Kartina mira*. Voronej, 4-8.
- Romanov, A. A. (2005). K sootnořeniyyu ponyatiyy diskurs vs tekst v gumanitarnoy paradigme: obzor, otsenka i razmyřleniya. *Mir lingvistiki i komunikatsii: elektronny nauçnyy jurnal*, 119-128.
- Sözen, E. (2017). *Söylem- Belirsizlik, mübadele, bilgi/Güç Refleksitive*. Profil Kitap.
- Stepanov, YU. S. (1995). Alternativnyy mir, Diskurs, Fakt i printsip Priçinnosti. *Yazık i nauka kontsa XX veka*. Sb. Statey, pod. Red. YU. S. Stepanova. RGGU, 36-45.
- Şçerba, L. V. (1974a). *Yazıkovaya sistema i reçevaya deyatelnost*. İzd-vo "NAUKA".
- Şçerba, L. V. (1974b). *Prepodavaniye inostrannih yazıkov v sredney škole: obşç. voprosı metodiki / pod red. İ. V. Rahmanova*. Vıış. Şk.
- Turayeva, Z. Ya. (1986). *Lingvistika teksta*. Prosveřçeniye.
- van Dijk T. A. (2006). Discourse, context and cognition. *Discourse studies*, Vol 8 (1), 159-177.
- Zvegintsev, V. A. (1976). *Predlojeniye i ego otnoşeniye k yazıku i reçi*. İzd-vo MGU.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



Toxic Consciousness in Ian McEwan's Solar

Ian McEwan'ın Solar Adlı Romanında Toksik Bilinç

Dilek Mentеше Kıryaman*

Abstract

Ian McEwan's *Solar* (2010) which portrays the story of Michael Beard revolves around Beard's attempt to actualise his artificial photosynthesis project, which is designed to reduce the impact of global warming. This project, which he plagiarised from a young colleague, is developed to produce solar energy that mimics photosynthesis to decrease the effects of anthropogenic climate change. Yet, Beard, a middle-aged physics professor, believes that environmental problems are exaggerated and, as a result, he rejects the existence of climate change. Rather than taking interest in the eco-friendly aspect of solar energy, he is attracted to the economic profit and academic prestige that he will gain from the solar project. Although McEwan has received much criticism regarding the idea that *Solar* is not a provocative environmentalist novel as it is not nature-oriented, this article claims that McEwan provides an alternative stance to raise awareness to environmental problems. Beard's ethics about environmental problems and his false appearance as an environmentalist with a world-saving project initiate a critical conflict that

Geliş tarihi (Received): 12-03-2023 Kabul tarihi (Accepted): 20-10-2023

* Arş. Gör. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı. Çankırı-Türkiye / Çankırı Karatekin University Faculty of Letters Department of Western Languages and Literatures English Language and Literature. Çankırı-Türkiye. mentesedilek@hotmail.com. ORCID ID 0000-0003-4826-581X

draws attention to the toxic landscape in the novel. Thus, this study discusses that Beard's actions, thoughts, and objectives reveal the hypocritical discourse of climate change which, as a result, generate a "toxic consciousness" in *Solar*. "Toxic consciousness" raised by Beard's anti-heroic qualities foreground the toxic identifications of both nature and culture. In this sense, this study opens a new line of enquiry by arguing that, to develop awareness towards humanity's waste, *Solar* demonstrates toxic landscapes and, therefore, represents "toxic consciousness" by means of Beard's anthropocentric stance.

Keywords: *Ian McEwan, Solar, toxic consciousness, climate change, eco-fiction*

Öz

Michael Beard'ın öyküsünü anlatan Ian Mc Ewan'ın *Solar* (2010) adlı romanı, Beard'ın küresel ısınmanın etkilerini azaltmak için tasarlanmış olan yapay fotosentez projesini gerçekleştirme çabasını anlatır. Genç bir iş arkadaşından intihal yaparak Beard'ın kendisininmiş gibi gösterdiği bu proje, insan kaynaklı iklim değişikliğinin etkilerini azaltmak için fotosentezi taklit eden güneş enerjisi üretmek için tasarlanmıştır. Nitekim, orta yaşlı bir fizik profesörü olan Beard, çevresel sorunların abartıldığına inanmaktadır ve bu yüzden, iklim değişikliğinin varlığını inkâr etmektedir. Güneş enerjisinin çevre dostu niteliğine önem vermek yerine, Beard, bu güneş enerjisi projesinden elde edeceği maddi kazancı ve akademik prestiji göz önünde bulundurur. McEwan, *Solar*'ın doğa merkezli olmayışı ve bireyi düşünmeye sevk eden çevreci bir roman yazmadığı konusunda birçok eleştiri almasına rağmen, bu çalışma, McEwan'ın *Solar* eserinde çevresel sorunlara yönelik alternatif bir bakış açısı sunarak bir farkındalık yarattığını öne sürmektedir. Beard'ın çevresel sorunlara dair etiği ve dünyayı kurtarma projesiyle çizdiği sahte çevreci izlenimi, eserdeki toksik çevreye dikkat çeken bir çelişkiye neden olur. Bu yüzden, bu çalışma, *Solar* adlı romanda, Beard'ın davranışları, düşünceleri ve amaçlarının iklim değişikliğinin ikiyüzlü söylemini ortaya çıkardığını ve eserde bir "toksik bilinç" ürettiğini tartışmaktadır. Beard'ın anti-kahraman özelliklerinin oluşturduğu "toksik bilinç", hem doğanın hem de kültürün toksik tanımlamalarını öne çıkarır. Diğer bir deyişle, McEwan, antipatik ve anti-çevreci bir başkahraman yaratarak sadece doğanın değil aynı zamanda doğa ve kültür ilişkisinin toksik özelliğine dikkat çeker. Bu bağlamda, bu çalışma, *Solar*'ın toksik çevreleri gösterdiğini ve bu nedenle, Beard'ın insan merkezli bakış açısı aracılığıyla romanın "toksik bilinci" yansıttığını inceleyerek insanlığın neden olduğu atık ve israfı karşı farkındalık geliştirmek amacı taşıdığını tartışmaktadır.

Anahtar sözcükler: *Ian McEwan, Solar, toksik bilinç, iklim değişikliği, eko-kurgu*

Introduction

Solar (2010) by Ian McEwan (1948-) is an environment-oriented work which extensively portrays climate change. *Solar* narrates the story of a middle-aged physicist and Nobel Laureate Michael Beard who designs to produce a source of power that is not

dependent on fossil fuels. Ironically, Beard is described as a self-centred and dislikeable man, a womaniser, a plagiariser, and has much pride in the novel. Within the context of his self-absorbed character, Beard does give more importance to his physical needs than saving the ecosystem. Portraying the events from Beard's point of view, McEwan's fiction enhances the clash between his character and his official mission to prevent climate change. This study argues that the contrast between Beard's character and the toxic environment demonstrates "toxic consciousness" with the aim of developing awareness towards humanity's waste. Cynthia Deitering articulates that a culture which is defined by waste is what forms "toxic consciousness" and states that "a new 'toxic consciousness' in fiction reflects a fundamental shift in historical consciousness [...] we came to perceive, perhaps inchoately, our own complicity in postindustrial ecosystems, both personal and national, which are predicated on pollution and waste" (1996: 197). Hence, this study discusses that through the representation of an anti-environmentalist protagonist, Michael Beard, Ian McEwan's *Solar* epitomises "toxic consciousness" and problematises the ecocritical stance of the novel.¹

Although McEwan's novel is categorised as eco-fiction and deals with the issue of climate change, it has received conflicting criticism questioning its environmentalist stance. In "*Solar: Apocalypse Not*", Greg Garrard draws attention to the disappointment caused after *Solar*'s publication since the reading public expected a ground-breaking and thought-changing work about climate change, yet the novel does not suffice to satisfy public needs with its representation of a self-seeking character and his pragmatist attitudes. In "The Unbearable Lightness of Green: Air Travel, Climate Change and Literature", Garrard highlights that McEwan's work as a comic allegory limits the narrative from penetrating emotions generated by climate change (2013: 180, 184). In "*Solar: Apocalypse Not*", Garrard considers *Solar* as "a comic allegory on the destructive consequences of selfishness" rather than an inspirational and provocative environmentalist novel. Furthermore, Jason Cowley remarks that what is missing from the novel is the presence of perspectives other than Beard as the story is demonstrated through Beard's stance only (as cited in Garrard, 2013: 124). While Greg Garrard claims that *Solar*'s genre constrains the possible intended effect of climate-change awareness, Richard Kerridge acknowledges the novel as a significant work in eco-fiction and asserts that it is, in fact, comic allegory which generates the novel's potential solution to environmental problems (2010: 156). Kerridge notes that *Solar* represents the thought that a different point of view may save the earth, and not the overpowering grand narrative of the tragedy of global warming (2010: 156). Like Kerridge, Astrid Bracke underlines the novel as eco-fiction as she suggests that the lack of nature-oriented sections in *Solar* provides a ground for a transformation from a traditional and strongly thematic ecocritical perspective to a more critical one that includes a large scope of cultural statements (2010: 766-767). In regard to McEwan's stance on climate change, in an interview with McEwan, Mick Brown conveys that "McEwan describes himself as a warner", a person who feels that the date on climate change is highly alarming (Brown, 2010). Consequently, the fact that *Solar* is not a nature-oriented novel does not imply that it does not aim to create awareness about pollution and climate change. In this sense, I believe that McEwan attempts to warn the

reader about climate change by creating an alternative stance through the perspective of an anti-environmentalist protagonist.

As this study discusses toxic consciousness in *Solar*, it is essential to explain the meaning of the term which is described and analysed by Cynthia Deitering in “The Postnatural Novel: Toxic Consciousness in the Fiction of the 1980s”. Cynthia Deitering’s notion of “toxic consciousness” can be defined in its widest sense as the consciousness generated by waste and toxicity on earth. Deitering explains her fundamental point of discussion as follows: “My premise is that during the 1980s we began to perceive ourselves as inhabitants of a culture defined by its waste, and that a number of American novels written during this period reflect this ontological transformation” (1996: 197). She analyses Don DeLillo’s *White Noise* and John Updike’s *Rabbit at Rest* with reference to the changing perception of the earth in the 1980s. Deitering clarifies that “[f]iction of the 1980s, in its sustained and various representations of pollution, offers insight into a culture’s shifting relation to nature and to the environment” (1996: 196). Culture’s changing relation to nature is understood as the shift from a culture that is defined by production to a culture which is identified by waste. She adds that the toxic landscape in the novels of discussion is a metaphor of pollution and represents how one’s perspective of the natural world transforms (1996: 196).

Deitering uses the term “toxic consciousness” to denominate the transformation of humanity’s perspective of nature by following Martin Heidegger’s idea of the “standing reserve”. In “The Question Concerning Technology” (1954), Heidegger suggests that nature is perceived as a “standing reserve”. He explicates “standing reserve” by stating that

a tract of land was revealed and represented as a coal mining district, a mineral deposit; or a river was regarded and represented as a supplier of water power; or an airplane standing on the runway was viewed as a machine poised to insure the possibility of transportation. (as cited in Deitering, 1996: 198)

Within this context, it is recognised that Heidegger’s notion of the essence of technology has transformed from the idea of the “standing reserve” into the view that nature and material objects have been consumed:

Thus, what we call the Real is now represented not as the standing-reserve but as the already-used-up. The tract of land is now represented as a possible site of contaminated waste, left over from coal mining operations. The river is now represented as a possible waste receptacle for the by-products of a nuclear plant. The airplane is now represented as flaming debris. In other words, what is revealed now is the waste of the empire. (Deitering, 1996: 199)

Therefore, Deitering offers the idea that the change in our perception of the environment can be considered as the second stage of Heidegger’s discussion (1996: 198). Nature, perceived as a spiritual healer in the nineteenth century and as an economic resource in the twentieth century, is not perceived as home anymore to certain characters in eco-fiction; thus, “[n]ature is no longer a central presence in the world of the novel, no longer the ‘life-sustaining air’” (Deitering, 1996: 201). In short, according to Deitering, the shift from a production-centred culture to a waste-centred one has changed the perception represented

in literature since nature does not have any essential existence in literary works anymore, and therefore, it becomes the metaphor for pollution. I believe that Deitering's "toxic consciousness" continues to define the contemporary world of the twenty-first century as a result of the link between the growing waste of consumer societies and the criticism of this waste by environmentalists.

While Deitering discusses the notion of "toxic consciousness" in relation to American literature of the 1980s, especially to Don DeLillo's *White Noise* (1985) and John Updike's *Rabbit at Rest* (1990), I suggest that the term holds a vital position in the analysis of Ian McEwan's *Solar* (2010). Deitering explains that *Rabbit at Rest*, for instance, "provides a useful example of a narrative point of view which instinctively perceives the 'already-used-up'", and she also argues that the novel refers to "toxic consciousness" as the protagonist observes the decay in the landscape (1996: 199-200). Updike's tetralogy of the *Rabbit* series is the allegory of a self-centred American white middle-class man, Harry Rabbit Angstrom, and represents the decay of certain concepts in each decade in American history since the 1960s. Especially the last two novels of the series, *Rabbit is Rich* (1981) and *Rabbit at Rest* (1990) delineate the decline of the American economy and nation. Likewise, *Solar* is a comic allegory of the corruption of certain ideas like the grand narrative of climate change which is revealed by the "Rabbit-like" selfish protagonist Michael Beard. In the epigraph of *Solar*, the connection between Ian McEwan's work and the novels of the 1980s which present the changing relationship between nature and culture can be linked. Critically, the epigraph is cited from John Updike's *Rabbit is Rich* (1981): "It gives him pleasure, makes Rabbit feel rich, to contemplate the world's wasting, to know the earth is mortal too" (McEwan, 2011: 1). This quotation demonstrates the decay of nature and Updike's selfish protagonist who underlines the changed perspective of a consumed nature and culture. Like Harry Rabbit Angstrom, Michael Beard in *Solar* is a self-centred, economically comfortable and dislikeable man with miscellaneous personal problems. Ian McEwan reveals that "[h]aving decided to heap Michael Beard with a fair number of faults, Updike was on my mind as someone who shows you how it can be done" (Wagner, 2010). Though *Solar* is published in 2010 and is set between the years 2000 and 2009, it is implied that Michael Beard's character is highly affected by the 1970s which is the period of the height of his career as a Nobel Prize winner. As the story is narrated from Beard's point of view, the reader and the story are confined in the perspective of a man who is the "outsider" in a world of the changed human-culture relationship after the 1980s. In this context, this paper argues that, like the novels of the 1980s, *Solar* generates "toxic consciousness" by identifying nature and culture through waste with the integration of Beard's perspective which indicates the shift in the culture-nature relationship.

Toxic consciousness in *Solar*

The shift in the nature-culture relationship after the 1980s is embodied through the conflict between the anti-hero Michael Beard and his antagonist Tom Aldous. It can be suggested that, whereas Beard as a middle-aged man epitomises the generation before the

1980s, Aldous -a young post-doc in 2000s- represents the generation after the 1980s. To begin with Beard's character, his perspective of the natural environment is in accordance with Greg Garrard's description of the "cornucopian" due to Beard's "calculating" character. Garrard remarks that the cornucopian attitude includes the idea that the progress of humanity has increased as a result of economic and technological improvements (2004: 17). They declare that environmental problems are exaggerated or imaginary, and that the earth's sources are enough for the continuation of human welfare (Garrard, 2004: 16). Similarly, Beard "was unimpressed by some of the wild commentary that suggested the world was in 'peril', that humankind was drifting towards calamity" (McEwan, 2011: 21). He thinks that environmental crisis is dramatised and just a fantasy since, for Beard the "end of the world was never pitched in the present, where it could be seen for the fantasy it was, but just around the corner, and when it did not happen, a new issue, a new date would soon emerge" (McEwan, 2011: 21). Although Beard rejects climate change throughout the narrative, he accepts it in the end of the novel which absurdly strengthens his cornucopian characteristic. To clarify, when Toby, Beard's business partner, feels irritated as "no one's going to buy a fancy [solar] panel" from them as a result of the new studies which claim that the planet is cooling instead of heating, Beard tries to persuade Toby that they will definitely sell their solar panels as the planet's condition is a "catastrophe" (McEwan, 2011: 298). Ironically, he acknowledges that global warming is a real issue when the welfare of his artificial photosynthesis project, and thus, his aim to earn money by selling panels depend on it:

Here's the good news. [...] There's a meltdown under the Greenland ice sheet that no one really wants to talk about. Amateur yachtsmen have been sailing the North-West Passage. Two years ago we lost forty per cent of the Arctic summer ice. (McEwan, 2011: 298)

Even though Beard believes that climate change is a fantasy throughout the novel, he tries to convince Toby that global warming is a real crisis when capital is the point of question. In this respect, Beard's selfish and capital-centred character that is correlated with his cornucopian perspective intensifies his anthropocentric worldview. Within the context of anthropocentrism, the idea that human interest is perceived superior to the interest of other forms (Buell, 2005: 134), Beard believes that his own economic profit is superior to the future of the environment. Due to his anthropocentric and cornucopian perspective, Beard maintains the idea that there is nothing wrong with consuming natural sources and other life forms, which positions him into the mindset of the period before the 1980s when the nature-culture relationship was defined by production.

Moreover, although Beard's solar project is designed to decrease the impact of global warming, Beard "greenwashes" the project and himself with the aim of gaining more economic profit. Clive Hamilton writes that "[g]reenwash has been defined as a strategy in which corporations 'put more money, time and energy into slick PR campaigns aimed at promoting their eco-friendly images, than they do to actually protecting the environment'" (2010: 82). Beard and his business partner, Toby, advertise as if solar-produced electricity would be beneficial for the whole town; however, they are aware of the fact that their project

which is designed to produce solar energy in Lordsburg “would not really be supplying electricity to Lordsburg at all. They would be selling kilowatt hours to a local utility company” (McEwan, 2011: 332). Thus, rather than caring for the eco-friendly aspect of solar energy, they concentrate on its economic profit. In the progress of the novel, Beard metaphorically “greenwashes” himself when he is on the verge of accepting a job proposal that requires research and work in carbon-free nuclear energy. He contemplates that “nuclear was the only way out, the lesser of two evils” and asks himself: “wasn’t radiation just another name for sunlight” (McEwan, 2011: 380, 381). In this fashion, Beard observes nature and the outer world as sources that can and should be used and consumed since he perceives everything around himself as a source of capital as he expresses that “[s]unlight, water and money make electricity makes more money!” (McEwan, 2011: 294). In Beard’s point of view, the two sources of nature are used in order to make huge amounts of money. In this context, Beard recognises natural sources as a “standing reserve”, as in Heidegger’s view, which once again represents the idea that he signifies the nature-human relationship before the 1980s when nature was seen as a source for production.

On the other hand, Tom Aldous, the young post-doc, who works at the Centre where Beard is the head, stands for the stereotype of a generation that was born in a world in which everything is defined by waste. While Beard is a consumer and a cornucopian, Aldous is an environmentalist. Environmentalists are “people who are concerned about environmental issues such as global warming and pollution, but who wish to maintain or improve their standard of living as conventionally defined, and who would not welcome radical social change” (Garrard, 2004: 18). They are concerned about pollution or the scarcity of resources and seek help from certain organisations rather than taking radical actions (Garrard, 2004: 19). Thus, rather than the radical view of deep ecology², which rejects technological solutions as they are another form of human dominance, environmentalism aims at decreasing environmental problems by employing technological products or organisations. Within this framework, Aldous can be considered as an environmentalist since he tries to save the world by suggesting that producing solar energy which mimics photosynthesis is a way to decrease the effects of anthropogenic climate change. Aldous’s motivation and his hard-working character at the Centre clashes with Beard’s passive and lazy personality and outmoded ideas: “Clearly, [the young post-docs] knew of [Beard’s] work, but in meetings they referred to it in passing, parenthetically, in a dismissive mumble, as though it had long been superseded” (McEwan, 2011: 27). Beard begrudgingly thinks that “[s]ome of the physics which [the young post-docs] took for granted was unfamiliar to him. When he looked it up at home, he was irritated by the length and complexity of the calculations” (McEwan, 2011: 28). As Beard is out of new ideas; after Aldous’s death, he plagiarises Aldous’s project which is designed to use solar power in order to create artificial photosynthesis which may prevent the collapse of the planet. Aldous’s project may have saved the world, if it was not abolished due to the lawsuit against Beard’s plagiarism. This suggests that Beard’s plagiarism becomes the embodiment of a toxic landscape, which is not only a natural landscape but also a cultural one containing the interaction between nature and culture.

Correspondingly, the contrast between Aldous's and Beard's ethics about climate change reveals that culture – academia, ethics and environmentalism – is defined by waste in the contemporary world. Beard's academic life is identified by the active hard work he has carried out before the 1980s; however, in his middle age, his professional life is identified by waste such as plagiarism, unqualified work and outdated ideas. Significantly, Beard's character is identified not only by waste because of his plagiarism of Aldous's project but also by his metaphorical decay as he steals the whole environmental discourse Aldous uses. In a speech, for instance, Beard utters that “[a]n alien landing on our planet and noticing how it was bathed in radiant energy would be amazed to learn that we believe ourselves to have an energy problem” (McEwan, 2011: 212). His speech exactly mirrors Aldous's speech narrated in the beginning of the novel: “If an alien arrived on earth and saw all the sunlight, he'd be amazed to hear that we think we've got an energy problem” (McEwan, 2011: 36). Beard's plagiarism demonstrates that “Solar is an indication of the absurdity of the discussion on global warming in contemporary international gatherings: a futile discourse that gives birth to sort of metanarrative not immune to incredulity” (Habibi and Karbalaei, 2015: 92). The hypocritical discourse of global warming revealed by Beard generates the toxic consciousness in *Solar*. Deitering states that

[a] number of characters in [the novels of the 1980s that reveal “toxic consciousness”] express the peculiar displacement of a generation poised on the precipice of an epistemic rupture-between knowing the earth as ‘the landforms, flora and fauna which are the home in which life is set’ and knowing the earth as toxic riskscape. (1996: 200)

In this sense, Beard knows that “a molecule of carbon dioxide absorbed energy in the infrared range, and that humankind was putting these molecules into the atmosphere in significant quantities. But he himself had other things to think about” (McEwan, 2011: 20). Alternatively stated, he is aware of the toxic natural landscape; nonetheless, his ideas which are formed before the 1980s reinforce his consumerist character. As a result, Beard becomes an outcast and a displaced subject in the world of environmentalists like Tom Aldous.

Apart from Beard's hypocritical discourse, his physical needs and his corporeal representation also reveal toxic consciousness in a wasting world. His appetite, for instance, is foregrounded throughout the novel as Beard eats more than he needs, and consumes mostly unhealthy food and drinks such as crisps and alcohol. His appetite is in a conflict with the situations in which he undertakes the mission to “save” the earth. To illustrate, when Beard is paid to talk at an energy conference and to convince investors that oil, gas, coal and forestry are old customs to produce energy, and that those kinds of energy destroy the investors in the long run, ironically, all he can think about is eating the salmon that is served. He eats the salmon before his talk and feels

an oily nausea at something monstrous and rotten from the sea, stranded on the tidal mud flats of a stagnant estuary, decaying gaseously in his gut and welling up, contaminating his breath, his words and, suddenly, his thoughts. ‘The planet,’ he said, surprising himself, ‘is sick.’ (McEwan, 2011: 204)

The word “sick” that Beard uses to describe the condition of the earth does not represent his own thoughts but is generated by the nausea he is experiencing at the moment of his speech. Critically, the salmon “contaminates” his body and thoughts; in other words, the salmon signifies the consumed and exploited nature embodied by his corporeal reaction. His nausea during his speech manifests that excessive consumption and climate change are strongly connected since both are the result of wasteful consumption. Clive Hamilton notes that “consumption has become a barrier to tackling climate change” and writes that “[t]he idea that in affluent countries much of our consumption behaviour is driven by an urge for ‘self-completion’ rather than any real material need is reinforced by the evidence on wasteful consumption” (2010: 75). Beard’s overeating symbolises humanity’s excessive consumption and greed leading to pollution and global warming. Beard stands for a large mass of people since “[h]is failure to restrain or change his appetites for the sake of long-term wellbeing – his own and humanity’s – represents the collective failing of wealthy consumers to change their behaviour in response to the threat of global warming” (Kerridge, 2010: 155). The link between his desire to consume both food and natural sources demonstrate his disinterest in the future of the ecosystem: “greenery in general – gardening, country rambles, protest movements, photosynthesis, salads – was not his taste” (McEwan, 2011: 121). Rather than focusing on global warming and environmental crisis, the narrative is overpowered by Beard’s appetite and bodily needs. Consequently, it can be stated that Beard’s consuming body and his unnecessary physical needs occupy the text both physically and metaphorically by pushing nature and threats of global warming aside. Therefore, *Solar* conveys the idea that nature does not have any central presence anymore and that the earth is conquered by waste.

In addition to his appetite, Beard’s other physical problems expose that his decaying body and contaminated nature are the markers of waste. This can be illustrated by his experiences during the expedition to the Arctic³. During the expedition, he eagerly desires for coffee and decides to drink it when he and the team should be at their place of accommodation before the snowstorm arrives (McEwan, 2011: 73). After drinking coffee, he wears the heavy suit which is designed to protect him from the cold. The moment Beard joins the team on his snowmobile, he has the urge to go to the bathroom, but nobody is allowed to stop as the snowstorm is approaching. Despite the freezing cold, he stops and decides to urinate during the snowmobile ride although the guide warns that they should not stop because of the cold. He cannot resist his physical needs and “when his business was done he discovered that his penis had attached itself to the zip of his snowmobile suit” (McEwan, 2011: 81). As a result, he begins to panic and thinks that he will be impotent for the rest of his life. As aforementioned, Beard is a womaniser who had five wives and was disloyal to all since “[s]ome of the blood supply that should have been in Beard’s brain was still in his penis” (McEwan, 2011: 45-46). This implies that he is mostly guided by his sexual needs, in other words, by his ability to reproduce. The instance in which he realises the possibility of impotency when his penis is frozen, he decides to help people in need and “visit the poor” (McEwan, 2011: 82). The link between his wish to do good deeds and his fear of impotency caused by his excessive consumption of coffee conveys the close connection between humanity’s selfish actions and

excessive physical consumption. Although he recovers afterwards and continues to be self-centred, the text reflects that his potential lack of (re)production and consumption may lead to a less selfish and more empathetic life.

Besides Beard's fear of impotency that reveals his selfish nature, his desire for comfort during his research at the North Pole also pins down his wasted and wasting body. As he feels cold on the snowmobile, he wishes to travel in a heated car since "[e]veryone [in the North Pole team] but Beard was worried about global warming and was merry, and he was uniquely morose" (McEwan, 2011: 79, 93). Although Beard's wish seems like a luxury as opposed to the "nature-friendly" snowmobiles the team rides on, the snowmobiles are also far from the concept of an eco-friendly vehicle. The team's journey on the snowmobiles is an impressive illustration of a toxic landscape which is described as follows, "[t]he endless snow was orange in the morning sunlight, their track ahead led straight towards a low mountain range many miles off, and hovering over it, or behind it, was a long tube of black cloud" (McEwan, 2011: 79). Within the context of the fatal catastrophes humanity has caused, Ian McEwan explains his own experience during his trip to Spitsbergen⁴, the same place Beard travels to. McEwan expresses the chaos of the dressing room of the expedition team by articulating that "[t]here's something comic about idealism, and our capacity for rational thinking and gathering data and evidence on the one hand, and on the other these little worms of self-interest, laziness and innate chaos" (Brown, 2010). In the same way, the team in the novel that intends to raise consciousness about global warming causes a mess and chaos at the poles. Thus, although Beard's character is highlighted as an anthropocentric character, the actions of the whole team whose aim is to "save" the planet ironically reveal humanity's carbon footprint left on the most isolated places on Earth.

In the novel, the diseases Beard struggles with and his physical complications reinforce the idea that his body is an identification of waste. Beard has osteoarthritis, high blood pressure, cholesterol, high chance of diabetes and he has also melanoma whose treatment he postpones continuously (McEwan, 2011: 329). In this sense, in addition to his academic and ethical corruptions, Beard's body becomes the embodiment of corruption and waste. Deitering, who elaborates on *Rabbit at Rest* to clarify her idea of "toxic consciousness," argues that in *Rabbit at Rest*,

the body itself is obsessively perceived and represented as a vessel of contamination, an organism in the accelerated process of wasting away. For example, when Rabbit regards the face of his long-time friend and lover, Thelma Harrison, who is now dying of lupus, his gaze is set on the disease in her countenance. (1996: 200)

Likewise, Beard's body is a repetitive image in the narrative, and is represented as a "vessel of contamination" due to his numerous health problems which are mainly the result of excessive consumption and ignorance. Additionally, Beard is described as an invalid whereas Aldous is represented as his caretaker after their discussions and disagreement about the state of the planet. Aldous "accompanied him [Beard] up the path, again in psychiatric-nurse style" and he "was guiding Beard towards the door, as one might a mental patient in need of a bath" (McEwan, 2011: 47, 50). This suggests that Beard and his ideas about pollution and climate change are obsolete and about to perish just like his body. As Beard perceives

the world from an anthropocentric view and from the period when nature was related to production, he ignores his health problems since he does not notice the decay of both the outer world and his own body. On the other hand, Aldous, who belongs to the generation after the 1980s, is able to recognise Beard's wasted body as Aldous sees him as an invalid. In this sense, Beard's diseased and decaying body becomes the symbol of waste and pollution which marks "toxic consciousness".

Throughout the novel, the concept of place is highlighted and problematised in order to underline the idea that nature does not have any central presence anymore. Although Beard's mission is to save the planet through artificial photosynthesis, he does not spend any time in nature but only in human-shaped places. Beard's experiences in *Solar* are mostly set in human-constructed places such as his home, his work, the airport or the plane. Interestingly, the only occasion when Beard spends time in nature is his eight-day expedition at the Arctic. The place he is staying at during his expedition at the Arctic is a critical demonstration of the hypocrisy of his mission, which highlights the notion of "non-place". Marc Augé suggests that "[i]f a place can be defined as relational, historical and concerned with identity, then a space which cannot be defined as relational, or historical, or concerned with identity will be a non-place" (1997: 77-78). Augé uses the term "non-place" to present the difference between places⁵ that are identified through history or other connections and places that are constructed by human beings in isolation from cultural or relational concepts. He underlines that "non-places are the real measure of our time" as for the countless number of airports, railways, parks, hotel chains, malls and so on (Augé 1997: 79). Thus, a "non-place" "is neutrally engineered space such as an airport or a hotel, designed to provide security for the displaced without the thick platial identity connoted by place" (as cited in Buell, 2005: 145). Within this context, it can be discussed that Beard is staying at a "non-place" in the Arctic that contradicts with the target of the expedition which is to research nature and global warming in order to raise environmental awareness. While the Centre is highly proud of Beard since they believe that he will live in terrible circumstances at the North Pole in order to explore recent reasons of climate change, Beard knows that he will be provided a comfortable and even a luxurious stay. He will stay in a heated vessel, an Italian chef will be there to cook and there will be weapons to shoot the predatory polar bears (McEwan, 2011: 62-63). He states that the only difficulty would be the smallness of his room, limited internet and a wine list that only consists of North African wine (McEwan, 2011: 63). Even though the expedition is the only time when he is in sole nature, he is provided a "non-place" that makes him feel at home. The vessel he stays in is a human-made place that is detached from cultural, relational or historical connections. Beard and the whole team which consists of people with different professions and from different nations feel at home due to the comfortable accommodation opportunity. As Augé discloses, "non-places" do not present a sense of place; however, anyone can feel at home in these non-places, which is the main paradox included in the term (1997: 106). Accordingly, these "non-places" that are established beyond history offer the idea of being a part of a global home, due to globalisation. In this sense, the whole team feels at home in an isolated place at the North Pole, which critically indicates that certain

places in nature are stripped of their identity and transformed into global “homes”. On the other hand, a “non-place” embodies certain detachment from the environment which isolates humans from the outer world. In this sense, Buell states that Augé is aware of the indifferent narcissism of people “living only indoors, immersed only in passing time and not out in the weather ... indifferent to the climate, except during their vacations when they rediscover the world in a clumsy, arcadian way [and] naively pollute what they don’t know” (Buell, 2005: 70). Thus, the vessel that provides an ideal temperature and protection from outer and natural dangers causes a detachment from nature and the climate. As a result, Beard, who is already indifferent to climate change, remains indifferent. Other team members who actually care about climate change unlike Beard represent the concealed hypocrisy of the expedition since

while the guilty discharge of carbon dioxide from twenty return flights and snowmobile rides and sixty hot meals a day served in polar conditions would be offset by planting three thousand trees in Venezuela as soon as a site could be identified and local officials bribed. (McEwan, 2011: 63)

Though the team’s aim is to save the planet, it can be recognised that their actions only toxify the natural landscape. Concisely, the necessity of a “non-place” at the Arctic highlights that nature has no longer any essential existence in the world of humans and their survival even though the actions are set in nature itself.

The landscape from a bird’s-eye view that Beard observes from the airplane demonstrates the interwoven aspect of a toxic landscape and human impact on nature which are defined by waste. When the plane is flying above London, Beard expresses,

Here was a commonplace sight that would have astounded Newton or Dickens. He was gazing east, through a great rim of ginger grime—it could have been detached from an unwashed bathtub and suspended in the air. He was looking past the City, down the bulging, widening Thames, past oil and gas storage tanks towards the brown flatlands of Kent and Essex and the scene of his childhood, and the outsized hospital where his mother died [...]. (McEwan, 2011: 148)

Clearly, human effect on nature such as the “unwashed bathtub” and storage tanks mix with the natural environment. These toxic products are intermingled with Beard’s personal life which is also in a state of decay. In the light of the quote above, it can be argued that Beard combines the description of his childhood and the death of his mother with the destroyed natural environment of London. Also, the collapse of his private life continuously interrupts his portrayal of the deteriorated landscape of London. To exemplify, Beard sees “the microscopic airport, and around it, the arterial feeds, and traffic pulsing down them like corpuscles, M4, M25, M40, the charmless designations of a hard-headed age” (McEwan, 2011: 148-149) and “[t]he giant concrete wounds dressed with steel, these catheters of ceaseless traffic filing to and from the horizon” (McEwan, 2011: 149). These descriptions are paralleled with the accounts of his “first marriage a synaesthesia of misguided love”, “[h]is Prize, that had half blessed, half ruined his life”, and “[a]mong those millions of roofs, four had sheltered his second, third, fourth and fifth marriages” (McEwan, 2011: 148, 149). He accepts the collapse of his own life as “[t]hese alliances had defined his life, and

they were all, no point denying it, calamities” (McEwan, 2011: 149). The calamities of his personal life highlight habitat destruction since his personal details and the decay of nature are amalgamated and interwoven. Just as Deitering’s analysis of *Rabbit at Rest* in which “in Rabbit’s view ‘everything is falling apart, airplanes, bridges’” (1996: 199), in *Solar*, Beard observes the waste in nature, culture and human life which are already falling apart.

The description of London’s view from Beard’s perspective implies that even Beard adopts a “toxic consciousness” in certain situations which reflects the historical change in the definition of nature. In other words, although Beard has always been a toxic character regarding nature, he describes London’s view in terms of habitat destruction which marks his awareness about toxicity on earth. That is, instead of avoiding the presence of environmental problems as he always does, he becomes conscious of these problems during his flight to London. When the plane begins to descend, Beard thinks that “how could we ever begin to restrain ourselves? We appeared, at this height, like a spreading lichen, a ravaging bloom of algae, a mould enveloping a soft fruit – we were such a wild success. Up there with the spores!” (McEwan, 2011: 152-153). Evidently, he compares the existence and actions of humans to the organisms that invade their environment such as algae and mould. With reference to Deitering’s statements that “[n]ature is no longer a central presence in the world of the novel, no longer the ‘life sustaining air’” (1996: 201), it can be suggested that, in Beard’s description, nature is vanishing as a result of human beings who consume both themselves and nature. It is significant to highlight the fact that not only nature itself but also the concept of nature is disappearing. In this fashion, referring to the threats of global warming and environmental crisis, Bill McKibben contends that “[a]n idea, a relationship, can go extinct, just like an animal or a plant. The idea in this case is ‘nature,’ the separate and wild province” (2003: 48). The end of the idea of nature, and its state of decline can be deduced from Beard’s explanation and portrayal of the transformation of London’s medieval landscape into a modern world city. He emphasises the state of London’s nature before the industrial revolution by visualising that “[t]he fields and hedgerows, once tended by medieval peasants or eighteenth-century labourers, still visibly patterned the land in irregular quadrilaterals, and every brook, fence and pigsty, virtually every tree, was known and probably named” (McEwan, 2011: 152). He adds that “[o]ne day this brash and ancient kingdom might yield to the force of multiple cravings, to the dreamy temptations of a giant metropolis [...] burying all previous hedges and trees” (McEwan, 2011: 152). Notably, London’s transformation from a pastoral landscape into an industrial city, and in the future into a huge metropolis, points out that nature is no longer regarded as home. In this sense, nature is only a nostalgic concept that has existed in the period before the industrial revolution. Even though the remains of nature such as the “hedges and trees” can be detected in the recent landscape, they will be destroyed in the future when world-cities dominate the world. This suggests that although nature is not entirely destroyed, it is still defined by waste and will be eradicated totally in the immediate future, unfortunately.

Conclusion

In conclusion, *Solar* reflects culture's altered relationship with nature and a "toxic consciousness" through the natural and cultural landscape of Beard's life, which becomes a metaphor for this change. In fact, Beard has a sense of exile in a world where everything is defined by waste. Rather than presenting a direct narration of the tragedy of climate change and environmental problems, McEwan's fiction foregrounds Beard's consuming body and, as a result, disregards nature, which indicates that nature does not have central presence in the world of economic profit and commodities. Habitat destruction is also evident since Beard experiences a sense of nostalgia when he only sees the remains of nature from the plane. Referring to Cheryll Glotfelty's view regarding the significance of "consciousness raising" about environmental problems in ecologically focused criticism (1996: xxiv), this study demonstrates that *Solar*; different from other eco-fictional works which are explicitly and conventionally nature-oriented, raises consciousness about environmental crisis by decentering nature and by portraying a transformed perception of earth. This decentering raises "toxic consciousness" and awareness about environmental problems. Therefore, *Solar* unfolds new areas for discussion in ecocriticism as it offers a new perspective to climate disruption rather than a traditional nature-oriented criticism. On this basis, the amalgamation of the consumption of both nature and culture exposes that both are wasted, and that human beings are the residents of a culture identified by contamination and consumption. McEwan's attitude towards nature and culture does not directly underline the risks and inferno caused by natural disasters in *Solar*, yet, he fictionalises a life-like and wasting world in which the presence of nature is absent like in today's world.

Notes

- 1 I would like to thank Ege University Scientific Research Projects Coordination Unit for supporting the research project (Project number: 18-EDB-004) which motivated this study.
- 2 Deep ecology supports the shift from a human-centred world to a biocentric system. Greg Garrard states that "whereas 'shallow' approaches take an instrumental approach to nature, arguing for preservation of natural resources only for the sake of humans, deep ecology demands recognition of intrinsic value in nature. It identifies the dualistic separation of humans from nature promoted by Western philosophy and culture as the origin of environmental crisis, and demands a return to a monistic, primal identification of humans and the ecosphere" (2004: 21).
- 3 Beard receives an invitation to go the North Pole for six nights with twenty artists and scientists who are interested in climate change. His colleagues at the Centre assume that he will go to the North Pole to "see global warming for himself" for eight weeks (McEwan, 2011: 63, 66). The Centre is very proud of him as they think that Beard will live in terrible circumstances in order to explore the condition of the planet due to the climate crisis.
- 4 Ian McEwan joined an expedition to Spitsbergen that lasted for six days in 2005. The expedition team consisted of artists, scientists and journalists whose objective was to change the way human beings think about climate change (McEwan, 2005).
- 5 In order to understand "non-place" the distinction and relationship between place and space should be disclosed. Lawrence Buell clarifies the difference between place and space: "Place entails spatial location, entails a spatial container of some sort. But space as against place connotes geometrical or topographical abstraction" (2005: 63). Thus, "place is succinctly definable as space that is bounded and marked as humanly meaningful through

personal attachment, social relations, and physiographic distinctiveness” (Buell, 2005: 145). Buell states that the world history, for instance, represents a transformation from space to place as throughout history human beings have associated certain meanings to specific spaces (2005: 63). To exemplify, “[i]n colonization of the hinterlands of the US, Australia, and elsewhere, the concept of terra nullius – the land as “empty” or pure space– was historically used as a pretext for conquest and denial of aboriginal land rights” (Buell, 2005: 147).

Research and Publication Ethics Statement: This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

Contribution rates of authors to the article: The first author in this article contributed to the 100% level of preparation of the study, data collection, and interpretation of the results and writing of the article.

Yazarların makaleye katkı oranları: Bu makaledeki birinci yazar % 100 düzeyinde çalışmanın hazırlanması, veri toplanması, sonuçların yorumlanması ve makalenin yazılması aşamalarına katkı sağlamıştır.

Ethics committee approval: The present study does not require any ethics committee approval.

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Financial support: The study received no financial support from any institution or project.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Conflict of Interest: The author declares no conflict of interest.

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

References

- Augé, M. (1997). *Non-places: Introduction to an anthropology of supermodernity* (Trans. John Howe). London and New York: Verso.
- Bracke, A. (2010). Redrawing the boundaries of ecocritical practice. *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 17(4), 765-768. Retrieved from <https://www.jstor.org/>
- Brown, M. (2010, March 11). Ian McEwan interview: Warming to the topic of climate change. *The Telegraph*. Retrieved from <https://www.telegraph.co.uk>
- Buell, L. (2005). *The future of environmental criticism: Environmental criticism and literary imagination*. Malden: Blackwell.
- Deitering, C. (1996). The postnatural novel: Toxic consciousness in the fiction of the 1980s. In C. Glotfelty and H. Fromm (Eds.), *The ecocriticism reader: Landmarks in literary ecology* (pp. 196-203). Athens: The University of Georgia Press.
- Garrard, G. (2004). *Ecocriticism*. London and New York: Routledge.
- Garrard, G. (2013). Solar: Apocalypse not. In S. Groes (Ed.), *Ian McEwan: Contemporary critical perspectives* (pp. 123-136). London and New York: Bloomsbury.

- Garrard, G. (2013). The unbearable lightness of green: Air travel, climate change and literature. *Green Letters: Studies in Ecocriticism*, 17 (2), 175-188. doi: 10.1080/14688417.2013.800335
- Glotfelty, C. (1996). Introduction: Literary studies in an age of environmental crisis. In C. Glotfelty and H. Fromm (Eds.), *The ecocriticism reader: Landmarks in literary ecology* (pp. xv-xxxvii). Athens: The University of Georgia Press.
- Habibi, S.J. and Karbalaei, S.S. (2015). Incredulity towards global-warming crisis: Ecocriticism in Ian McEwan's *Solar*. *The Southeast Asian Journal of English Language Studies*, 21(1), 91-102. doi: 10.17576/3L-2015-2101-09
- Hamilton, C. (2010). *Requiem for a species: Why we resist the truth about climate change*. Crows Nest: Allen & Unwin.
- Kerridge, R. (2006). Environmentalism and ecocriticism. In P. Waugh (Ed.), *Literary theory and criticism* (pp. 530-543). New York: Oxford University Press.
- Kerridge, R. (2010). The single source. *Ecozona*, 1(1), 155-161. Retrieved from <https://ecozona.eu/>
- McEwan, I. (2005). A boot room in the frozen north. Retrieved from <https://capefarewell.com/explore/215-a-boot-room-in-the-frozen-north.html>
- McEwan, I. (2011). *Solar*. London: Vintage.
- McKibben, B. (2003). *The end of nature: Humanity, climate change and the natural world*. London: Random.
- Wagner, V. (2010, April 19). British writer Ian McEwan happy to be grounded in Toronto: Interview with author Ian McEwan. *Toronto Star*. Retrieved from <https://www.thestar.com>



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



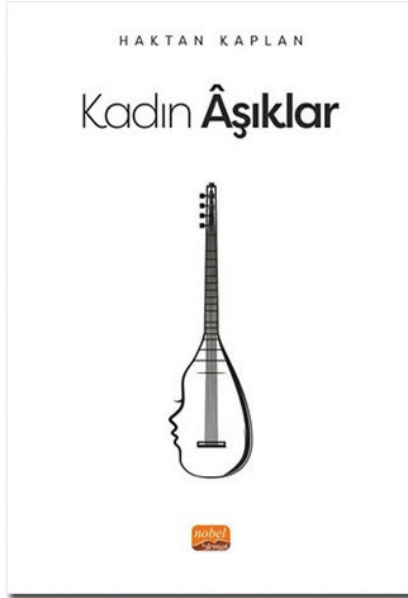
folklor/edebiyat - folklore&literature, 2023; 29(4)-116. Sayı/Issue -Güz/Fall

Kitap Tanıtımı / Book Review

Kaplan, Haktan. (2023). Kadın Âşıklar. Nobel Yayıncılık, Ankara

ISBN: 9786253983789, 987 s.

Miyase Güzel*



* Doktora. Konya NEÜ Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Konya-Türkiye/
Konya NEU Faculty of Social Sciences and Humanities, Department of Turkish Language and Literature.
Konya-Turkey.miyaseguzeltr@gmail.com ORCID: 0000-0002-0588-877X

Türk edebiyatı içerisinde önemli bir yeri olan âşıklık geleneği; belirli ve vazgeçilmez ilkeleri olan, nesilden nesle aktararak bugüne kadar varlığını koruyan kadim bir gelenektir. İcracıları olan sanatçılar bu geleneği; kan yoluyla, usta-çırak ilişkisiyle ya da gördükleri bir rüya ile öğrenip eserlerini üretmektedir. Âşıklık geleneğinin temsilcileri olan âşıklar, eserlerini ait olduklarının sosyal yapının inanış ve düşünüş sistemlerini temel alarak üretirler. Bu toplumsal çerçevenin temellerini ise dinî değerler, gelenekler-görenekler, ritüeller, sözlü ve yazılı metinler, ekonomik faaliyetler oluşturmaktadır. Bu unsurlara ek olarak âşıkların özel yaşantıları, bireysel duygu ve düşünceleri de eserlerinde konu olmaktadır. Âşıklık geleneğinde en az erkek âşıklar kadar kendinden söz ettiren kadın âşıklar ve onları hakkında kapsamlı bir çalışma Doç. Dr. Haktan KAPLAN tarafından hazırlanmıştır.

Yazar Doç. Dr. Haktan KAPLAN, 1991 yılında Ankara’da dünyaya gelmiştir. İlk, orta ve lise eğitimini Ankara’da tamamlamıştır. 2009 yılında Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünü kazanmıştır. Aynı bölümünden 2013 yılında mezun olmuştur. Mezun olduktan sonra bir yıl Konya Dr. Ali Rıza Bahadır Anadolu İmam Hatip Lisesinde Türk Dili ve Edebiyatı öğretmenliği yapmaya başlayarak mesleğine ilk adımını atmıştır. Yazar meslek sevgisini bir yükseköğretim kurumu ile taçlandırmış ve 2014 yılında Selçuk Üniversitesi Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezinde (SÜ-TÖMER) öğretim görevlisi kadrosuna atanmıştır. Yazar bu kadroda hem yabancılara Türkçe öğretimi yapmış hem de 2017-2020 yılları arasında aynı birimde eğitim koordinatörlüğü görevini üstlenmiştir.

Yazar, mesleki donanımını ve tecrübelerini ilerletmeye devam ederek halk edebiyatı ve halk bilimi alanında kendini geliştirmiş, bu alanlara hizmet etmeyi bir misyon olarak görmüştür. 2016 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde; emekli Dr. Öğr. Üyesi Aziz AYVA danışmanlığında hazırladığı “Türk Dünyasında Kardeş ve Kardeşlik” başlıklı yüksek lisans tezi ile uzmanlık derecesini almıştır. Yazar, akademik başarısına 2021 yılında “doktor” ünvanını da eklemiştir. Yine aynı üniversite ve enstitü çatısında Prof. Dr. Selçuk PEKER danışmanlığında “Bolu ve Düzce Halk Kültüründe Türbeler ve Ziyaret Yerleri” başlıklı doktora tezi mezun olmuş ve doktora derecesini almıştır. Kaplan’ın doktora tezi 2022 yılında Palet yayınları tarafından yayımlanmıştır. Yazarın ayrıca üç adet kitap bölümü; iki adet ortak yazarla yaptığı akademik kitap çalışmaları bulunmaktadır. Yazarın ulusal ve uluslararası farklı dergilerde on bir adet makalesi bulunmaktadır.

Kaplan’ın âşıklık geleneğine olan ilgisi eski zamanlara dayanmaktadır. Bu durumun bir örneği 2014 yılında yayımladığı bir makalesi olmuştur. 2014 yılında Erciyes Aylık Fikir ve Sanat Dergisi’nde “Âşık Edebiyatı’nda Ercişli Emrah” başlığıyla yayımlanan makalesinde Ercişli Emrah hakkında bilgi vermiş ve şairin âşıklık geleneği dairesindeki yerinden bahsetmiştir. Ayrıca yazarın farklı yıllarda ulusal ve uluslararası sempozyumlarda beş adet bildirisi mevcuttur. Yazar 2021 yılından itibaren Selçuk Üniversitesi Türk Dili Bölümü başkanlığında Öğr. Gör. Dr. olarak çalışmaya başlamış ve halen bu görevini yürütmeye ve akademik çalışmalarına devam etmektedir. Ayrıca yazar, Mart 2023’te üniversitelerarası kurula başvuru yaparak 20.07.2023 tarihinde “doçent” ünvanına layık görülmüştür.

Yazarın bu çalışmaya konu olan eseri “Kadın Âşıklar”; 2023 yılında Mart ayında Nobel yayınları tarafından basılmıştır. Eser toplamda 967 sayfa olup Türk Halk Edebiyatı alanında oldukça önemli bir boşluğu dolduran hacimli bir yapıttır. Yazar bu eserini tüm şehit annelerine ve 06.02.2023 tarihinde gerçekleşen Maraş depreminde yaşamını yitiren tüm kadınlara armağan etmiştir. Eser bir girişten ve altı bölümden oluşmaktadır. Yazar, eserinde faydalı olmasını umarak; “Şahıs Adları, Yer Adları ve Kavramlar Dizini” adıyla üç farklı dizin oluşturmuştur.

Yazar; Karma Araştırma Yöntemleri’nden olan “Yakınsayan Paralel Desen”i kullanmıştır. Bu desen sayesinde çalışması için nicel ve nitel verileri bir araya getirerek bu verileri karşılaştırmış, ilişkilendirmiş ve yorumlamıştır. Yazarın “Amaçsal Sınıflandırma”sı ise “Üçleme” olmuştur. Yazarın araştırmasında elde edilen sonuçlar birbirini doğrular ve destekler niteliktedir.

Eserin giriş bölümünde; Türk kültüründe ve özellikle Türk şiirinde kadının tanımı ve yeri hakkında bilgi verilmiştir. Yazar, Türk kültüründe ve Türk şiirinde kadının tanımını yaparken; kadının konumunu mitlere, efsanelere, halk hikâyelerine, Göktürk yazıtlarına ve Dede Korkut Kitabı’na kadar indirgemiş ve konuyla ilgili tanımın köklü bir geçmişi olduğunu vurgulamıştır. Türkiye sahasında kadın âşıklar üzerine yapılan çalışmalara değinilmiştir. Bu çalışmalar kitaplar, antolojiler, makaleler-bildiriler, tezler –yüksek lisans ve doktora- olarak sıralanmıştır. Yazar kitaplar bölümünde yedi eserin tanıtımına yer vermiştir. Bu eserler sırayla; İbrahim Davutoğlu “Kadirlili Şaire Fatma Behice Batur’un Hayatı ve Şiirleri (1983-Erciyes Yayınları)”, Şükrü Günbulut “N’Olaydım, N’Olaydım (2002-Berfin Yayınları)”, Aysun Çobanoğlu “Âşık Sarıcakız Hayatı, Sanatı ve Şiirleri (2006-Ürün Yayınları)”, Bülent Akın “Dost Meryem Hayatı, Sanatı ve Şiirleri (2010-Horasan Yayınları)”, Bülent Akın “Diyarbakırlı Bir Halk Şairi Âşık Mah Turna (2017-Yol Yayınları)”, İbrahim Bahadır “Alevi-Bektaşî Kadın Dervişler (2004-Köln: Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü)” ve son olarak Behiye Köksel “20. Yüzyıl Âşık Şiiri Geleneğinde Kadın Âşıklar (2012-Akçağ Yayınları)” olmuştur.

Antolojiler bölümünde; Taha Ay (1934-83 kadın âşık), Fazıl Yenisey (1946-20 kadın âşık), Mehmet Yardımcı (1983-2 kadın âşık), Şükrü Elçin (1988- 1 kadın âşık), Emir Kalkan (199-5 kadın âşık), Feyzi Halıcı (1992-6 kadın âşık), İsmail Özmen (1995-1998- 22 kadın âşık), Veli Aslan (1997-4 kadın âşık), Saim Sakaoğlu-Zekeriya Karadavut (1998-2 kadın âşık), Müslüm Kabadayı (2002-2 kadın âşık), Âşık İhsanî (2002-9 kadın âşık), Mehmet Yardımcı (2004-2 kadın âşık), Mansur Ekmekçi (2006-4 kadın âşık), İrfan Nasrattınoğlu (2006-1 kadın âşık), Fatma Ahsen Turan (ed. 2011-23 kadın âşık) bulunmaktadır.

Makaleler bölümünde otuz beş adet makaleye yer verilmiştir. Makaleler yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanmıştır. Yazar, okuyucu merakta bırakmamak için makalelerin APA sistemine göre künyesini vermiş ve her makalenin altına içeriğini anlatan notlar bırakmıştır. Bu makale sahiplerinde öne çıkan isimler; Işıl, Altun, Erman Artun, İbrahim Aslanoğlu, Doğan Kaya ve Vahit Lütfi Salcı olmuştur. Doç. Dr. Haktan Kaplan, 1996 yılında Erman Artun tarafından kaleme alınan “Adanalı Âşıkların Şiirlerinde Kıbrıs Barış Harekâtı” isimli yazının önemine özellikle değinmiştir. Bu çalışmada Durdu Kozalak’a ait iki destan da makaleye konu olmuştur.

Tezler bölümünde doktora ve yüksek lisans tezleri olmak üzere iki başlık açılmıştır. Yazar, makale bölümünde olduğu gibi burada da tezlerin künyelerini vererek içeriği hakkında açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgiler vermiştir. Tezlerin fiziksel tanıtımlarını yapmış ve içerikleri sıkıştırılmış hâlde anlaşılır bir şekilde anlatmıştır. Sevilay Çınar tarafından 2008 yılında bir doktora tezi hazırlanmıştır. Tezin adı “Yirminci Yüzyılın İkinci Yarısında Türkiye’de Kadın Âşıklar” olup tezde dokuz kadın âşik değerlendirilmiştir. Bu kadın âşıklar mahlasları ile birlikte doktora tezine dâhil edilmiştir. Yazar kadın âşıkların adını ve mahlasını vererek, tezin müzik konulu olduğunu, âşıklık geleneğinin ve kadın âşıkların müzik bilim dalı bakış açısıyla değerlendirildiğini kaydetmiştir. Yüksek lisans tezleri başlığında beş adet yüksek lisans künyesi verilmiştir. Bu isimler Naciye Yıldız, Hülya Şenkul Sağlam, Mustafa Özağaç, Bülent Akın ve Reşit Akay Yalınç olmuştur. Naciye Yıldız’a ait olan ve 1987 yılında hazırlanan tez “Mutasavvıf Türk Kadın Şairleri Üzerine Bir Araştırma” adına sahiptir. Yıldız’ın bu çalışması bir biyografik araştırma olup kadın âşıkların doğum ve ölüm tarihleri dikkate alınarak bir tasnif yapılmıştır.

Hülya Sağlam Şenkul’un tezi de tıpkı Naciye Yıldız’ın araştırması gibi kadın âşıkların ölüm ve doğum tarihleri dikkate alınarak hazırlanmıştır. Tez 2007 yılına ait olup teze “Alevi Bektaşî Kültüründe Kadın” adı verilmiştir.

Antoloji bölümünde en hacimli eserlerin başında ise 1983 yılında İlkin Manya tarafından hazırlanan “Halk Şiirinde Ana Sesi Kadın Ozanlar Antolojisi” isimli eserdir. Eserde 50 kadın âşiğa yer verilmiştir. Diğer önemli bir eser ise Müjgân Cunbur’a aittir. Cunbur 2011 yılında “Osmanlı Dönemi Türk Kadın Şairleri” adını verdiği eserinde 234 adet kadın âşıktan bahsetmektedir. Ezeli Doğanay 2003 yılında “Kızılbaş Kadın Şairler” başlıklı eserinde 196 kadın âşiğin adını anmıştır. Doğan Kaya’nın 2009 yılında beş ciltlik “Sivas Halk Şairleri” adlı eserinde 62 kadın âşik bulunmaktadır. Son olarak 2014 yılında Fatma Ahsen Turan-Reyhan Gökben Saluk-Özlem Ünal Ünalın ortaklığında hazırlanan “Geçmişten Günümüze Sazda ve Sözde Usta Kadınlar” adlı eserde toplam 280 kadın âşik hakkında bilgi verilmiştir.

Eserin birinci bölümünde “Kadın Âşıklar Üzerine Birtakım Tespitler ve Değerlendirmeler” başlığı verilmiştir. Bu başlık içerisinde kadın âşıkların karşılaştıkları sorunlar üzerinde durulmuştur. Yazara göre kadın âşıkların karşılaştığı sorular ne yazık ki toplumsal bir sorun olup onların baskı altında bulunmasından kaynaklanmaktadır. Anadolu’da kadının eğitim imkânlarının kısıtlanması, ayı zamanda onun saz çalıp şiir söylemesini de olumsuz yönde etkilenmiştir. Toplumsal baskılar, kadınların ve özellikle kadın âşıkların saz çalmasını veya saz çalmayı öğrenmesini engellemiştir. Yazar bu sorunlara karşı olan duyarlı davranışlarıyla, okuyucuların merakını gidermek için kadın âşıklardan örnekler vermiştir. Örneğin, “Necla Tezerdi (Âşik Mihrumah 20.yy.), Fatma Üzümlü (Âşik Fatma 20.yy.), Yeter Yıldırım (Yeter Ana 20.yy.), Pakize Altan (Didarî 20.yy.), Sürmelican Kaya (Âşik Sürmelican 20.yy) ve Elif Kambur (Kul Elif 20.yy) isimli/mahlaslı kadın âşıklar toplumsal normların onlara yüklediği kısıtlayıcı anlamlar nedeniyle sanatlarını icra etmekte zorlanan kadın âşıklar olmuştur. Bu olumsuz akislerin aksine ailelerinden ve sosyal çevrelerinden olumlu destekler alan kadın âşıklar da bulunmaktadır. Bu kadın âşıklar arasında “Ayşe Çağlayan (Âşik Çağlayan 20.yy), İpek Bayrak (Âşik İpek 20.yy), Hülya Yıldırım (Ozan Şahinî 20.yy), Sakine Işık (Âşik Sakinî 20.yy) ve Hatice Altuk Keşoğlu (Selvinaz 20. yy), Kevser Ezgili (Ezgili Kevser 20.yy)” gibi isimler yer almaktadır.

Kadın âşıkların karşılaştıkları sorunlar saptandıktan sonra Alevi-Bektaşî geleneği çerçevesinde kadın âşıklar değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmelerden sonra yazar tarafından estetik bir geçiş yapılmıştır. Bugün de yerini ve önemini korumaya devam eden âşıklık geleneği çerçevesinde kadın âşıklar hakkında hassas bir değerlendirme sunulmuştur. Bu değerlendirmeler âşık geleneği içerisinde aynı potada eriyen, her âşık adayının en az iki tanesine sahip olması beklenen ritüellerden olan; irticalen şiir söyleme, mahlas alma, saz çalmaya başlama, rüya görme ve bade içme, usta-çırak geleneği hakkında bilgi verilmiştir.

Eserin ikinci bölümünden altıncı bölümüne kadar Türkiye sahasında kadın âşıklar ele alınmıştır. Kadın âşıkların adı/mahlası her bölümde alfabetik sıralama ile düzenlenmiştir. Bu alfabetik sıralama şeklinde toplam 272 adet kadın âşiğa yer verilmiştir. Bu kadın âşıklar hakkında verilen bilgiler; bizzat yazar tarafındanilmekilmek işlenmiştir. Yazar, kadın âşıkların; yaşadığı yüzyılları, doğup büyüdüğü sosyal-kültürel çevreleri doğrudan kadın âşıkların eserlerini inceleyerek ortaya çıkarmıştır. Yazar bununla yetinmemiş ayrıca saptadığı bilgileri de yazılı kaynaklardan teyit ederek bilim dünyasına sunmuştur.

Eserin ikinci bölümünden itibaren 16-20. yüzyıllar arasında yaşayan kadın âşıklara yer verilmiştir. Yazara göre 15. yüzyıla kadar hiçbir kadın âşığın adının zikredilmemesinin sebebi; kadın âşık yetişmemesi değildir. Aksine yetişmiş fakat sosyo-kültürel sebeplerden dolayı kadınların ve dolayısıyla kadın âşıkların geri planda tutulması, yok sayılması ve doğal olarak bu kadın âşıkların sözlü ve yazılı kaynaklara yansımamış olmasıdır.

Eserin ikinci bölümüne “16. Yüzyılda Kadın Âşıklar” adı verilmiştir. Bu bölümde bey kadın âşık yer almaktadır. Yazar, divan edebiyatının zirvede olduğu bu dönemde, âşık edebiyatının da en az divan edebiyatı kadar popüler olduğunu ve bu dönemde âşıklık sanatının önemli temsilcilerinin yetiştiğini özellikle vurgulamıştır. Yazar, bu yüzyılın aynı zamanda kadın âşıklar için önemli bir dönüm noktası olduğunu, bu kadın âşıkları özellikle divan edebiyatından etkilendiğini ve nefes ile ağıt türlerinden ürünleri olduklarını ifade etmiştir. (Kaplan, 2023: 27). Bu dönemde yetişen ve adını bugüne kadar duyurmayı başaran kadın âşıklar; Gülşad, Hüsnîye Bacı, Samıtlı Hörü, Seher Abdal ve Zaife Hatun olmuştur. Bu yüzyılda dikkat çeken mahlaslar ise “Bacı ve Abdal” mahlaslarıdır.

16. yüzyıla ait bir kadın âşık olan Hüsnîye Bacı'nın Abdal Musa'nın kız kardeşi olduğu düşünülmekte ve kendisinin Alevi-Bektaşî şairleri arasında yer aldığı bilinmektedir. Hüsnîye Bacı'ya ait birinci nefesten bir bölüm aşağıdaki gibidir:

(...) Abdal Musa derler pirimin ismi

Ateşe girince yanmadı cismi

Niyaz eder dermeti Hüsnî

Eşiğin bekleyen cana aşk olsun (Kaplan, 2023: 30).

Hüsnîye Bacı'nın nefeslerinde içten ve coşkulu bir anlatım mevcuttur. Yukarıdaki dizelerinde ustasının Abdal Musa olduğunu ve mahlasının da “Hüsnî” olduğunu ifade etmiştir.

Eserin üçüncü bölümüne “17. Yüzyılda Kadın Âşıklar” adı verilmiştir. Bu bölümde iki kadın âşık bulunmaktadır. Yazar 17. yüzyılı âşık şiirinin en parlak dönemlerinden biri

olduğunu ifade eder. Bu dönemde pek çok âşık yetişir ve bu âşıklar kendisinden sonraki adaylara rehberlik yapar. Yazar, bu yüzyılın en önemli temsilcisinin Karacaoğlan olduğunu, Karacaoğlan'ın tek başına âşık edebiyatının temsilcisi konumunda olduğunu yazmıştır. Ancak yazarın dikkat çektiği en önemli nokta; bu yüzyılda kadın âşıklarının sayısının 16. yüzyıldaki kadın âşık sayısına göre daha az olduğudur.

Tespit edilen ve eserde yer alan iki kadın âşık Afife Sultan ve Sanem Bacı'dır. İddialara göre Afife Sultan sarayda yetişmiş, Sanem Bacı ise Pir Sultan Abdal'ın kızıdır. Bu iki kadın âşığın şiirlerinde de 16. yüzyıldaki tema olan dini-tasavvufi anlayış etrafında kanonikleşme mevcuttur. Bu yüzyılda dikkat çeken mahlaslar "Sultan ve Bacı" mahlaslarıdır.

17. yüzyıla ait bir kadın âşık olan Sanem Bacı'nın Evliya Çelebi tarafından "Serezli Pir Sultan" olarak bilindiği ve Pir Sultan Abdal'ın kızı olduğu düşünülmektedir. Sanem Bacı'ya ait birinci şiirden bir bölüm aşağıdaki gibidir:

(...) Pir Sultan kızıldım ben de Banaz'da

Kanlı yaş akıttım baharda yazda

Dedemi astılar kanlı Sivas'ta

Darağacı ağlar Pir Sultan deyü (...) (Kaplan, 2023: 54).

Eserin dördüncü bölümüne "18. Yüzyılda Kadın Âşıklar" adı verilmiştir. Bu bölümde dört kadın âşığa yer verilmiştir. Yazar, bu bölümde de bir önceki yüzyıllarla bir karşılaştırma yaparak, önceki dönemlerin ve yeni dönemin arasındaki geleneğe olan ilgiyi ve geleneğin hangi seviyede olduğunu açıklamıştır. Böylece okuyucuların dönemler arasındaki âşık geleneği hakkında bilgi edinmelerine yardımcı olmuştur. Bu yüzyılda 16. ve 17. yüzyıllara göre güçlü âşıklar yetişmemiştir. Bu yüzyılda özellikle "destan" türü etrafında bir birlik olmuş; bunun sebebi ise Osmanlı Devleti'nin sınırlarının genişlemesi ve yapılan fetihler ile devlete olan bağlılığın dile getirilmesi ihtiyacı gösterilmiştir. Yazara göre bu yüzyıl, kadın âşıklar için bir duraklama dönemidir. Ancak yine de bu dönemde şiirlerde "aşk-sevgi" temalarının izlerini görmek mümkündür. Bu dönemin temsilcileri olan kadın âşıklar ise "Balasan, Güzide Ana, Rabia Bacı ve Şah Sultan" olmuştur. Bu yüzyılda dikkat çeken mahlaslar "Ana, Bacı ve Sultan" mahlaslarıdır.

18. yüzyıla ait bir kadın âşık olan Balasan/Dertli Balasan, Genceli bir keşişin kızıdır. Âşık, şiirlerinde sade bir dil ve 11'li hece ölçüsünü kullanmıştır. Dertli Balasan'a ait birinci şiirden bir bölüm aşağıdaki gibidir:

(...) Dertli Balasan'ım ircam bu sizden

Bir şule götürün candaki közden

Salın civarına görün ki tezden

Salığım alıp da bulacak mı yâr (Kaplan, 2023: 59).

Eserin beşinci bölümüne "19. Yüzyılda Kadın Âşıklar" adı verilmiştir. Bu bölümde 59 kadın âşığa yer verilmiştir. Yazar, bu yüzyılda Türk saz şiirinin tıpkı 17. yüzyılda olduğu gibi parlak bir dönem geçirdiğini ifade etmiştir. Bunun sebebi ise yazılı kaynaklar aracılığıyla bazı âşıkların şiirlerinin yazıya geçirilmesi olarak gösterilmiştir. Bu yüzyılda kadın âşıklar

arasında aşk, sevgi, Bektaşilik ve tasavvuf temaları yaygın olarak şiirlerde kullanılmıştır. Bu yüzyıldaki kadın âşıkların isimlerine isnat edilen mahlaslar oldukça zengindir. Örneğin “Sultan, Nine, Bacı, Ana, Hanım, Öksüz ve Abla” mahlasları yaygındır. Coğrafi nitelik taşıyan kadın âşıklar ise “Çukurovalı Ayşe Bacı, Konyalı Emine, Kamanlı Âşık Emine Bacı” olmuştur. Bu dönemde artık kadın âşıklar hem kendi isimlerini kullanmakta cesaretli hem de isimlerine başka yüklemeler yapacak kadar cesurlardır. 19. yüzyılda tespit edilen kadın âşıkların isimleri şu şekildedir:

Adile Sultan, Alihan Nine, Arife Bacı, Âşık Adile, Âşık Dudu, Âşık Peri, Ate Sultan, Bânû, Besime Bacı, Büryan Ana, Cennet Başpınar, Çukurovalı Ayşe Bacı, Döne Sert, Emine, Konyalı Emine, Emine Beyza Bacı, Esmâ Sultan, Fadime, Fatma Bacı, Fatma Kâmile Hanım, Fatma Bacı, Gülbahar Atakan, Gülsüm Bacı, Hatice Bacı, Hacı Ayşe Hanım, Hasibe Mâide, Hasibe Ramazanoğlu, Hatice, Hatice Nakiyye Hanım, Havva Bacı, Hayriye Bacı, Hüzmüş Hanım, Hüsne Bacı, İhsan Raif Hanım, İkbâl Bacı, Kamanlı Âşık Emine Bacı, Hacik Kız, Lütfiye Bacı, Maşşâh Hanım, Meryem Bacı, Münire Bacı, Naciye Bacı, Nafia Hanım, Nazlı Gelin, Neslihan Bacı, Öksüz Zeynep Bacı, Sakine Bacı, Sinem Kız, Sünbüle Kadın, Şehribanu Bacı, Şeref Bacı, Şirin Bacı, Şöhret Abla, Tevhîde Hanım ve Zehra Bacı.

19. yüzyılda yaşamış bir kadın âşık olan Esmâ Sultan, kaynaklara göre Âşık Ummanî'nin kızıdır. Farklı âşıklarla atışmalar yaptığı bilgisi mevcuttur. Esmâ Sultan'a ait bir şiirden bölüm aşağıdaki gibidir:

(...) *Çok yalvardım ricam geçmez*

Ağlamaktan didem seçmez

Esmâ Sultan senden geçmez

Efendim tez gel bana (Kaplan, 2023:139).

Eserin altıncı bölümü kadın âşıkların çok yoğun olarak işlendiği bölüm olmuştur. Bu bölüme “20. Yüzyılda Kadın Âşıklar” adı verilmiştir. Bu yüzyıla ait önemli diğer detay, kadın âşıkların biyografilerinin oldukça geniş ve donanımlı olmasıdır. Kadın âşıkların doğdu yerler, anne-baba adı yaşadıkları coğrafyalar vb. bilgilerin hepsi mevcuttur. Bu bölümde 202 kadın âşık bulunmaktadır. Yazara göre bu yüzyılda âşıklık geleneği eski önemini kaybetmeye başlamıştır. Bunun nedeni ise; Cumhuriyet'in ilanından sonra yaşanan değişimler olmuştur. (Kaplan, 2023: 235). Ancak millî duyuş ve inanışlara verilen önem sayesinde âşıklık geleneği diğer taraftan tekrar bir ivme kazanmaya başlamıştır.

Yazara göre 20. yüzyıl kadın âşıklar için zirve noktasıdır. Kadın âşıklar 19. yüzyıldaki öncü kadın âşiklerden güç ve ilham alarak daha cesur olmuş, erkek âşıklar kadar varlıklarını göstermiştir. Yazara göre bu dönemin önemli kadın âşıkları arasında “Nevcihan Özmerih, Sarıcakız, Döne Sultan, şah Turna, Âşık Nurşah, Ayşe Çağlayan, Elif Kambur (Kul Elif), Fatma Behice Batur, Hasibe Hatun, Meryem Özdemir (Dost Meryem), Selime Yaşar (Âşık Mah Turna)” gibi isimler yer almaktadır.

20. yüzyılda kadın âşıkların kullandığı mahlasların içeriği ve hacmi en geniş noktaya ulaşmıştır. Kullanılan mahlaslar arasında “Dertli, Âşık, Kul, Ak, Bacı, Biber, Mahremî, Hatun,

Sefil, Hacı, Ana, Dost, Nevruz, Türkmen, Ozan” mahlasları bulunmaktadır. Bu yüzyılda dikkat çeken diğer bir unsur ise kadı âşıkların adını ve soyadını kullanarak şiir yazmalarıdır. Bir önceki dönemlerin özellikle 16. ve 17. yüzyılların kasvetli ve tutucu havası kalkmış, artık kadın âşıklar adı-soyadı ile ürün koyabilecek sosyal ve kültürel ortamı bulabilmiştir.

Örneğin “Adeviye Özertürk, Arife Doğan, Ayşe Çağlayan, Bahar Yıldırım, Cemile Arıbaş, Döndü Doğan, Emine Şener, Fadime Yılmaz, Fatma Oflaz, Feride Bektaş, Güler Bedel, Gülseren Alkan, Hafize Fidan, Hatice Ayaz, Hayriye Şahin, Kevser Ezgili, Meryem Özdemir, Nazan Doğan, Özlem Olgaç, Perihan Polat, Rabia Barış, Satı Tunç, Semiha Sert, Şah Senem Aktaş, Ümran Altan, Yeter Yıldırım, Zehra Kayacık ve Zülbiye Kutlu bu isimlerden bazılarıdır. Aynı yüzyılda yaşadığı coğrafyaya ismiyle atıf yapan kadın âşık Gürcü Doğan, sadece ismini kullanan Sevdanur ve millet adına atıf yapan Türkmen kızı da dönemin önde gelen kadın âşıkları arasındadır.

20. yüzyıla ait bir kadın âşık olan Yeter Yıldırım/Yeter Ana, 1922 yılında Sivas’ta doğmuştur. Baba adı Ali, ana adı Fadime’dir. Dokuz çocuğu olan Yeter Ana’nın kendisi gibi âşık olan Nurettin (Kara Nurettin) ve Servet Emanetî ve Gülhanım adlı üç çocuğu vardır. Bu yüzyılda gelenek, bir önceki yüzyıllara göre önemini kaybetse de kan yoluyla geleneğin aktarımı devam etmiştir.

Yeter Ana’ya ait olan bir şiirden bölüm aşağıdaki gibidir:

(...) *Yeter Ana der ki gün böyle geçti*

Perişan insanlar yararı açtı

Doğurduğum evlat bırakıp kçatı

Yârimi de benden aldı yoksulluk (Kaplan, 2023: 897).

Yazar eserin hazırlanmasında toplam 384 adet yazılı kaynaktan, 21 adet elektronik kaynaktan yararlanmıştır. Elektronik kaynakların erişim tarihleri de eserde mevcuttur. Yazarın kullandığı yazılı kaynaklardan öne çıkanlardan bazı isimler; “Erman Artun, İbrahim Aslanoğlu, Nihad Sami Banarlı, Ezgi Bolçay, Emine Çakır, İsmail Hâmi Danişmend, Saadettin Nüzhet Ergün, Abdülbâki Gölpinarlı, Sabire Güler, Doğan Kaya, İsmail Özmen, Vahit Lütfi Salcı, Reyhan Gökben Saluk, Beydoğdu Turan” olmuştur. Yazarın yararlandığı kaynaklarda öne çıkan temalar özellikle; Türkiye dışındaki Türk dünyası âşıklık geleneği ve Alevî-Bektaşî kültürü âşıklık geleneği olmuştur. Yazar, bu iki önemli gelenek dairesinin âşıklık sanatında önemli bir yer olduğunu sıklıkla vurgulamıştır.

KAYNAKÇA

KAPLAN, HAKTAN. (2023). KADIN ÂŞIKLAR. NOBEL YAYINCILIK, ANKARA.



ULUSLARARASI
KIBRIS
ÜNİVERSİTESİ
CYPRUS
INTERNATIONAL
UNIVERSITY

LEFKOŞA/K.K.T.C 0392 671 11 11
www.ciu.edu.tr