

ISSN 0130-0741



9 1770130 074912

HALKBİLİM
FOLKLORE

EDEBİYAT
LITERATURE

ANTROPOLOJİ
ANTHROPOLOGY

109

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. 28
Sayı - No. 109
2022/1

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: 28 SAYI: 109, 2022/1

Yayıncı / *Publisher*

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

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



Yayın Yönetmeni / *Editor*
Prof. Dr. Metin Karadağ
(mkaradag@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

Tel: 0392 671 11 11 - (2601)

folklor/edebiyat'ta yayımlanan yazılar

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); ACLA (American Comparative Literature Association); SOBIAD (Sosyal Bilimler Atif Dizini); Eurasian Scientific Journal Index- ESJI; TEI (Türk Eğitim İndeksi); Open Academic Journals Index OAJI, Idealonline Veritabanı; Genamics JournalSeek; Universityjournals; Elektronische Zeitschriftenbibliothek; International Innovative Journal Impact Factor (IIJIF); 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

ULAKBİM - (National Academic Network And Information Center); TR-Dizin; 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); ACLA (American Comparative Literature Association); SOBIAD Social Sciences Citation Index; Eurasian Scientific Journal Index- ESJI; TEI (Index of Turkish Education); Open Academic Journals Index OAJI; IdealonlineDatabase; Genamics JournalSeek; Universityjournals; Elektronische Zeitschriftenbibliothek; International Innovative Journal Impact Factor (IIJIF); 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 Klîşe 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 Ankarada 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.

Dergiyi yayımlanmak üzere teslim edilen metinler Türkçe veya İngilizce yazılmış özgün bilimsel çalışmalar olmalıdır. Dergiyi 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. Dergiyi 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. Makaleler, veri olarak yazılıma aktaramaz veya internete erişim elde etmenin ayrılmaz olanları dışında mali, yasal veya teknik engeller olmadan başka herhangi bir yasal amaç için kullanılamaz. 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:

Dergiyi gönderilen makaleler, UKÜ bünyesindeki Ön Denetim Kurulu’na 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 koşullardır. DOI kayıtları ile yayınlanacak makalelerin bilimsel, etik ve yasal sorumlulukları yazarlarına aittir. Dergiyi iletilen makaleler, Ödenetim Kurulu incelemesinden sonra, Yayın Kurulu ve Editör’ün onayıyla alanda uzman iki hakeme 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 yaz-arlara, bir adet dergi ve makalelerinin pdf dosyası gönderilir. Dergiyi gönderilen yazılar, hiçbir durumda iade edilmez.

Hakem Değerlendirme Süreci:

Dergiyi 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 yayın 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 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 1,5 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 5, en çok 10 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
 - Çevirmenle 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 İngilizcedir.

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 ihaller içeren hiçbir etik dışı çalışmanın kabul edilemez olduğunu ve yasal tüm haklarının saklı olduğu bildirilir.

Etik Kurul İzni ve Tubitak Ulakbim Tr - Dizin Kuralları:

2020 yılında TR Dizin tarafından açıklanan Etik İlkelerle ilgili kurallar 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 resmî 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 herhangi bir ücret istenmez. 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, içeriğın 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 kullanmasına 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. Bundan sonraki süreçte telif hakları ve diğer araçlar, engellemeler koymak yerine yayımlanan tüm makalelerin açık erişimde kalıcılığını sağlamak için kullanılacaktır” . (Kaynak: Budapest Open Access Initiative/ <https://www.budapestopenaccessinitiative.org/read>).

Lisans

Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.



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

Dergimizde yayınlanmasa 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 Kurullar

Yayıncı: Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi adına

Prof.Dr. Halil Nadiri

Rektör

Genel Yayın Yönetmeni: Prof.Dr. Metin Karadağ

Yardımcı Editör: Yrd.Doç.Dr. Mihrican Aylanç

Teknik Editör: Metin Turan (UKÜ Ankara Bölge Müdürü)

Yayın - Medya Editörleri:

Prof.Dr. Serpil Aygün Cengiz (Ankara Üniversitesi - serpilayguncengiz@gmail.com);

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

Doç.Dr. Meryem Bulut (Ankara Üniversitesi - meryem.bulut@gmail.com)

Ön Denetim Kurulu

UKÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim elemanları:

Doç.Dr. Gürkan Gümüşatam

Yrd.Doç.Dr. Mihrican Aylanç

Dr. Gülten Sarı

Yabancı Dil Editörleri:

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

Dr. Manolya Çalışır (mcalisir@ciu.edu.tr)

Öğr.Gör. Sonay Acar (ezelsonay@gmail.com)

Dr. İlkay Ariz Yöndem (ilkay.yondem@hbv.edu.tr)

İngilizce Servisi - English service

UKÜ Yabancı Diller Yüksekokulu/ CIU School of Foreign Language

Dil Editörü: Doç. Dr. Gürkan Gümüşatam

Yönetim ve İletişim:

Dergimize <https://www.folkloredebiyat.org> ve <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe> adreslerinden tüm dünyadan ulaşmakta 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: folkloredebiyat@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. No submission fees, publication fees or page charges are requested from the authors. 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 1.5 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- Five to six 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

Prof.Dr. Metin Karadağ

(CIU Dean of Faculty of Arts & Sciences - mkaradag@ciu.edu.tr)

Assistant Editor

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

Technical Editor

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

Broadcast - Media Editors

Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz (Ankara University - serpilayguncengiz@gmail.com)

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

Prof. Dr. Meryem Bulut (Ankara University - meryem.bulut@gmail.com)

Foreign Language Editors

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

Dr. Manolya Çalışır (mcalisir@ciu.edu.tr)

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

Sonay Acar (ezelsonay@gmail.com)

English service

CIU School of Foreign Languages

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

Language Editor: Doç. Dr. Gürkan Gümüştam

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 Kiş 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://dergipark.org.tr/tr/pub/fe>

Danışma Kurulu / Advisory Board

Assoc. Prof. Dr. Mostafa Abedinifard (Department of Asian Studies, The University of British Columbia- mostafa.abedinifard@ubc.ca -ORCID ID: 0000-0001-7196-3494) CANADA

Prof.Dr. Kubilay Aktulum (Department of French Language and Literature, Faculty of Letters, Hacettepe University- aktulum@hacettepe.edu.tr- ORCID ID:0000-0001-9929-937X) TURKEY

Prof.Dr. Dan Ben-Amos (University of Pennsylvania- dbamos@sas.upenn.edu) USA

Assoc.Prof. Dr. Erik Aasland (University of Agner- erik.aasland@uia.no - ORCID ID: 0000-0001-9397-6712) 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- ORCID ID: 0000-0002-7732-2599) GERMANY

Prof.Dr. İhan Başgöz (Department of Folklore and Ethnomusicology, The College of Arts and Sciences, Indiana University Bloomington, Em. Prof. Dr- turkish@indiana.edu) USA

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. Özkul Çobanoğlu (Department of Turkish Folklore, Faculty of Letters, Hacettepe University- ozkul@hacettepe.edu.tr- ORCID ID: 0000-0002-1409-4197) TURKEY

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

Dr. John McDonald (Assitant Prof. Dr. in Department of Classics, Archaeology, and Religion - mcdonaldj@missouri.edu) USA

Prof.Dr. John H. McDowell (Department of Anthropology, the College of Arts and Sciences, Indiana University Bloomington - mcdowell@indiana.edu) USA

Prof. Dr. Gregory Hansen (Department of Folklore and English at Arkansas State University- ghansen@astate.edu -ORCID ID: 0000-0002-6358-1207) USA

Prof.Dr. Tuğrul İnal (Department of French Language and Literature, Faculty of Letters, Hacettepe University- tinal@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. Éva Kincses-Nagy (Department of Altaic Studies, Faculty of Humanities, Szeged Universitat- evakincsesnagy@gmail.com- ORCID ID: 0000-0001-6496-5862) HUNGARY

Prof.Dr. Eunkyung Oh (The Institute for Eurasian Turkic Studies, Dongduk Women's University- euphra33@hanmail.net- ORCID ID: 0000-0001-6854-6155) SOUTH KOREA

Prof.Dr. Metin Özarslan (Department of Turkish Folklore, Faculty of Letters, Hacettepe University-metino@hacettepe.edu.tr) TURKEY

Prof.Dr. Ufuk Özdağ (Department of American Culture and Literature, Faculty of Letters, Hacettepe University- ozdag@hacettepe.edu.tr - ORCID ID: 0000-0002-8079-9515) TURKEY

Prof.Dr. Mária Ivanics (Department of Altaic Studies, Faculty of Humanities, Szeged University- res13986@helka.iif.hu- ORCID ID: 0000-0002-0959-3186) HUNGARY

Prof. Dr. John Zemke (Emeritus in Department of Languages, Literatures, and Cultures-zemkej@missouei.edu - ORCID ID: 0000-0002-3038-0812) USA

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

Prof. Dr. Mustafa Aslan	Doç. Dr. Ahmet Keskin
Prof. Dr. Ahmet Beşe	Doç. Dr. Burhan Kılıç
Prof. Dr. Ayhan Çelikbay	Doç. Dr. Züleyha Çetiner-Öktem
Prof. Dr. İsmet Çetin	Doç. Dr. Sibel Önçel
Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu	Doç. Dr. Hasan Şen
Prof. Dr. Uğur Dolgun	Doç. Dr. Aslı Büyükokutan Töret
Prof. Dr. Yüksel Gençal	Dr. Öğr. Üyesi Onur Aykaç
Prof. Dr. Seda Gökmen	Dr. Öğr. Üyesi Çiçek Coşkun
Prof. Dr. V. Doğan Günay	Dr. Öğr. Üyesi Yasemin Çürtük
Prof. Dr. Ufuk Özdağ	Dr. Öğr. Üyesi Bilge Gökter
Prof. Dr. Şevket Öznur	Dr. Öğr. Üyesi Bircan Kayacan
Prof. Dr. Maria Eugenia Peltzer	Dr. Öğr. Üyesi Başak Uysal
Prof. Dr. Hülya Taş	Öğr.Gör. Dr. Hüsnü Çağdaş Arslan
Prof. Dr. Mehmet Devrim Topses	Öğr.Gör. Dr. Halil Çetin
Prof. Dr. Hakan Turgut	Öğr.Gör. Dr. Nihangül Daştan
Prof. Dr. Mehmet Ali Yavuz	Öğr.Gör. Dr. Nurdan Kılınç İnevi
Prof. Dr. Derya Yaylı	Öğr.Gör. Dr. Hüseyin Kahraman Mutlu
Doç. Dr. Nevin Akkaya	Dr. Erkan Aslan
Doç. Dr. Aylin Atilla	Dr. Dipendu Das
Doç. Dr. Samet Azap	Dr. Mariia Talianova Eren
Doç. Dr. Gatibe Vagif-Guliyeva	Dr. Ujjwal Jana
Doç. Dr. Şirvan Kalsın	

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.

ALAN EDİTÖRLERİ /FIELD EDITORS

Halkbilimi-Folklore

Prof.Dr. Hande Birkalan-Gedik

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

Prof. Dr. Arzu Öztürkmen

(Boğaziçi Üniversitesi - ozturkme@boun.edu.tr)

Edebiyat-Literature

Prof. Dr. G. Gonca Gökalp Alpaslan

(ggonca@hacettepe.edu.tr)

Prof. Dr. Ramazan Korkmaz

(Maltepe Üniversitesi - r_korkmaz@hotmail.com)

Antropoloji-Anthropology

Prof. Dr. Akile Gürsoy

(Beykent Üniversitesi - gursoyakile@gmail.com)

Prof.Dr. Serpil Aygün Cengiz

(Ankara Üniversitesi DTCF - serpilayguncengiz@gmail.com)

Dil-Dilbilim/Linguistics

Prof.Dr. Aysu Erden

(Maltepe Üniversitesi - aysuerden777@gmail.com)

Prof. Dr. V. Doğan Günay

(Dokuz Eylül Üniversitesi- Buca Eğitim Fakültesi - dogan.gunay@deu.edu.tr.)

Yusuf Çotuksöken

(yusuf.cotuksoken@hotmail.com)

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

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

İÇİNDEKİLER

folklor/edebiyat'tan / From folklor/edebiyat (Metin Karadağ) XV

Araştırma makaleleri / Research articles

Feeling Like The Colorado River: A Groundwork for Restoration Ecocriticism

Colorado Nehri Gibi Hissetmek: Restorasyon Çevreci Eleştirisi'nin Temelleri

Ufuk Özdağ 1

Asmaları Ağlatan Kadınlar: Menopoz Geçiş Döneminde Kara Talihin Ritüel Transferi

The Women Who Make Vine Trees Cry: Transfer of Evil in Menopause Transition Ritual

Hicran Karataş 19

Doğu Türkistan'daki Sosyal Hayatın Edebiyata Yansıması: Bıyık Macerası

The Reflection of Social Life in East Turkestan to Literature: Moustache Adventure

Reyila Kaşgarlı 39

Representation of Myth, Folklore and Oral Tradition in Gao Xingjian's Soul Mountain

Gao Xingjian'ın Ruh Dağında Mit, Folklor ve Sözlü Geleneğin Temsili

Anurag Bhattacharyya 55

Tengricilikte Bizden Yeyler: Şulum, Çer ve Çor

Shulum, Cher, Chor Demons in Tengrism

Aynur Gazanfargizi 67

Kazak Folkloru Çocuk Oyunları Araştırmalarının Güncel Meseleleri

Current Issues of Kazakh Children's Games Folklore Studies

Akbota İslymbekova - Kenjehan Matijanov 75

Hikâye Kahramanlarının Gözünden Sosyolojik Bir Simge: *Marşal Katırı* Hikâyesinde Traktör

A Sociological Symbol Through the Perspective of Story Heroes: The Tractor in the *Marşal Katırı* Story

Janset Günaydın - Tülay Uğuzman 83

Androidler Elektrikli Koyun Düşler mi? Risk Toplumu ve Distopya

Do Androids Dream of Electric Sheep? Risk Society and Distopia

Halil Özdemir - Sadullah Seyidoğlu 97

Çok Anlamlılıktan Eş Adlılığa Doğru Tarihsel Bir Yolculuk

A Historical Travel from Polysemy to Homonymy

Hadra Kübra Erkinay Tamtamış 115

Cypriot Turkish and Turkish Speakers' Spoken Representations of

Intraterminal and Non-intraterminal Aspect

Kıbrıs Türkçesi ve Türkiye Türkçesinde Sürelik ve Bitmişlik Değeri Taşıyan Eylem Görünüşleri

Nesibe Akıntuğ 137

Tying Memories into a Pattern:

William Golding's Free Fall as Autobiografiction and Trauma Narrative

William Golding'in Serbest Düşüş Romanının
Kurgusal Otobiyografi ve Travma Anlatısı Olarak İncelemesi

Mustafa Kirca 155

Argentinean Indigenous Culture in Animal Folktales

Hayvan Halk Masallarında Arjantin Yerli Kültürü

Maria Ines Palleiro 169

Derleme makaleleri / Compilation article

Günümüz Mutfak Kültüründe Türkçe Terim ve Teknikler

Turkish Terms and Techniques in Today's Culinary Culture

Osman Güldemir - Sami Sonat Özdemir 183

Afganistan Türkmenlerinde Doğum ve Çocukla İlgili Örf, Âdet, İnanç ve Uygulamalar

Customs, Beliefs and Practices About Birth and Children in Afghanistan Turkmen

Ahmet Gökbel - Bory Nasır 203

Çeviri / Translation

Halk Dininin Bir Tanımına Doğru

"Toward a Definition of Folk Religion"

Dan Yoder / Ahmet Tacetdin Hallaç 219

Kitap Tanıtımları / Book Review

Elizabeth Gaskell (2018) North and South

Berrin Demir 231

Bülent Akın (2020) Mitten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili Kırklar

Fatoş Yalçınkaya 235

Tahsin Yücel (1993) Anlatı Yerlemleri: Kişi, Süre, Uzam

İnci Aras 239

Editör'den

Değerli okurlar,

2022 yılının ilk sayısıyla birlikte artık klasikleşen “sağlıklar, esenlikler” dileğimizi sunarak sizlere güzel bir yıl diliyoruz.

Bu sayımızda 12 araştırma, iki derleme makalesi, bir çeviri ve üç kitap tanıtım/eleştiri yazısı yer almaktadır. Sayımızda ilk kez, beş yurt dışı kökenli yazarın yer alması ve üç yerli araştırmacımızın İngilizce makalelerinin bulunması, gelecek sayılarımızda bu evrensel açılımın sürekliliğini gösterecektir diye düşünüyoruz. Sosyal bilimler, özellikle halkbilimi ve edebiyat alanlarındaki evrensel görünürlük/ yaygınlık oranlarımızın hayli düşük olduğunu düşünürsek bu tür çabaların işlevsel olabileceğini ileri sürebiliriz. Dergimizin Danışma Kurulu'na bu sayıdan itibaren alanlarımızın yetkin ve değerli akademisyenlerinden Dan Ben-Amos, John Zemke, Gregory Hansen, John McDonald ve Mostafa Abedinifard katılarak bizi onurlandırdılar. Onlara ve bu süreçte bize yardımcı olan *folklor/edebiyat* ailesinin bir bireyi saydığımız sevgili Dr. Hicran Karataş'a çok teşekkür ediyorum.

Bu sayımızda özellikle ekokritik alanda evrensel bir saygınlığı olan Prof. Dr. Ufuk Özdağ'ın *Feeling Like The Colorado River: A Groundwork For Restoration Ecocriticism* başlıklı makalesi, giderek bozulan dünyanın çevresel yapısına yönelik, edebiyat/sanat alanlarında da yeni çözümleri irdeleyen bir araştırma niteliğinde. Mevcut eko-eleştirel yaklaşımların belli bir ilgi odağı oluşturup somut yararlar yaratmasında paydaş sayılmasına karşın yeni ekolojik restorasyonlara duyulan gereksinim bu makalenin özünü oluşturarak alanda yeni bir açılımı sunmakta; uygulamalı farkındalık ve katılım için peyzaj ve yerel çevre tarihinden esinlenen edebi ve kültürel metinlerin incelenmesini önermektedir.

Dr. Hicran Karataş, dergimizde daha önceki çalışmalarında göstermiş olduğu halkbilimi alanındaki özgün çalışmalar üretme örneklerinden birini de bu sayımızdaki *“Asmaları Ağlatan Kadınlar: Menopoz Geçiş Döneminde Kara Talihin Ritüel Transferi”* başlıklı makalesiyle sürdürmekte. Çalışmada, kırsaldaki geleneksel yapı bağlamındaki kadının ritüele dayalı geçiş sürecinin irdelenmesi, örnek olay ve tahlillerle sunulmaktadır.

Doç.Dr. Reyila Kaşgarlı, çağdaş Uygur edebiyatının önemli adlarından Memtimin Hoşur'un *Bıyık Macerası* adlı öyküsünden yola çıkarak oluşturduğu *Doğu Türkistan'daki Sosyal Hayatın Edebiyata Yansması: Bıyık Macerası* başlıklı makalesinde, benzerlerini Türk ve dünya edebiyatında

da gördüğümüz bir izleği, Çin işgalinin Uygurların toplumsal yaşamında bıraktığı izlerin ışığında, örneklerle dile getiriyor. Dergimizde ilk yazısı yer alan Dr. Anurag Bhattacharyy, Nobel edebiyat ödüllü Gao Xingjian'ın *Soul Mountain* adlı eserinden yola çıkarak Mao Zedong liderliğindeki Kültür Devrimi'nin halk kültürü ve geleneksellikle bağlantılarını mit, sözlü gelenek ve halkbilimi odaklarında irdelemekte. Yine dergimizin ilk yazarlarından ve Kazakistan Muhtar Avezov Edebiyat ve Sanat Enstitüsü Müdürü Prof. Dr. Kenjehan Matijanov ile Akbota İsyambekova, Kazak çocuk oyunlarının folklorik araştırmalarıyla ilgili güncel meselelerini incelemiş; konuların geniş ve derin araştırılabilmesi için bu alandaki çalışmaların sistematığına dair teklifler sunmuşlardır. Çocuk folkloruna dayalı benzer bir çalışma da Prof. Dr. Ahmet Gökbel ile Bory Nasır'ın *Afganistan Türkmenlerinde Doğum ve Çocukla İlgili Örf, Adet, İnanç ve Uygulamalar* adlı derleme makalesinde sunulmaktadır. Edebi ürünlerle toplumbilimsel (sosyolojik) veri ve yöntemlerin birlikte ele alındığı araştırmaların ilginç sonuçlar ortaya konduğu öteden beri bilinir. Bu bağlamda hazırlanmış bir yüksek lisans tezinden üretilmiş olan *Hikâye Kahramanlarının Gözünden Sosyolojik Bir Simgе: Marşal Katırı Hikâyesinde Traktör* başlıklı makalede Prof. Dr. Tülay Uğuzman ve Janset Günaydın, öykünün leit-motifi olan traktörü, hikâye kahramanlarının gözüyle toplumsal görünürlük açısından incelemiş ve nitel araştırma yoluyla metin-içerik analizini ortaya koymuşlardır. Bu bağlamdaki bir diğer makale olan *Androidler Elektrikli Koyun Düşler mi? Risk Toplumu ve Distopya'da* yazarlarımız, Philip K. Dick'in eserini, Ulrich Beck'in "Risk Toplumu" kuramı açısından incelemeyi amaçlamış; distopik kurgu ve elde edilen bulguların karşılaştırılmalı analizlerini ortaya koymuşlardır.

Bu sayımızla birlikte dergide makale yayımını, halkbilimi-edebiyat ve antropoloji ile sınırlandıracağımızı aylar önce duyurmuştuk. Ancak dergiye daha önce gönderilmiş ve onay süreçleri tamamlanmış olan Hadra Kübra Erkinay Tamtamış'ın *Çok Anlamlılıktan Eş Adlılığa Doğru Tarihsel Bir Yolculuk* ve Yrd. Doç. Dr. Nesibe Akıntuğ'un *Cypriot Turkish and Turkish Speakers' Spoken Representations of Intraterminal and Non-intraterminal Aspect* başlıklı çalışmalarının alana katkı sağlayacağına inanıyoruz. Daha sonraki sayılarımızda da dil ve dilbilim merkezli çalışmaları üç temel alanımızla bağlantıları oranında değerlendirilebileceğimizi bir kez daha vurgulamak isteriz.

Mustafa Kırca'nın *William Golding's Free Fall as Autobiografiction and Trauma Narrative* başlıklı makalesi, bir romanın otobiyografi yazımı ve kurgusal otobiyografi oluşturma çerçevesinde bir travma analizi olarak

nitelendirilebilecektir. Osman Güldemir - Sami Sonat zdemir'in *Mutfakta Türkçe Terimler ve Teknikler* adlı araştırmaları da halkbilimi ve Türkçe çalışmalarına katkı koyabilecek niteliktedir. Dergi tarihinin Arjantin'den gelen ilk makalesi olan *Argentinean Indigenous Culture in Animal Folktales* adlı makalesinde halkbilimci, Latin America International Society for Folk Narrative Research merkezi başkan yardımcısı Dr. Maria Ines Palleiro, başta İspanyol ve Avrupa ülkeleri olmak üzere dünyanın her yerinden ülkeye gelmiş kültürlerin yanında halk masallarında saptadığı yerel kültür unsurlarının ilginç yansımalarını sunmakta.

Bu sayımızda yer alan ve yazarıyla, yayımlandığı dergiden izin alınarak Ahmet Tacetdin Hallaç tarafından İngilizce'den çevrilen Dan Yoder'in "Toward a Definition of Folk Religion" (*Halk Dininin Bir Tanımına Doğru*) adlı makalenin de yararlı olabileceğini düşünmekteyiz.

Bu sayıyı okumaktan keyif alacağınızı umuyor ve önümüzdeki sayı için yeni gönderilerinizi bekliyoruz.

İlgi ve katkılarınız için teşekkür ederiz. Saygılarımızla.

Metin Karadağ

Editor

From Editor

Dear Readers,

With the first edition of 2022, we would like to greet you with our classic New Year salutation and wish you a healthy and peaceful year.

In this edition, there are eleven research articles, two compilations, one translation, and three book reviews/critiques. For the first time in this edition, we welcome the works of six foreign authors and English articles from three local/native speaking researchers and anticipate that this universal expansion will continue in future editions. Considering that our visibility / diffusion rates in the social sciences, especially in folklore and literature, are quite low, we hope and believe that these efforts will be functional in increasing the current visibility rate. As of this issue, Dan Ben-Amos, John Zemke, Gregory Hansen, John McDonald and Mostafa Abedinifard, who are competent and valuable academics in our fields, have honored us by accepting to join our journal's Advisory Board. I would like to thank them and our dearest Hicran Karataş, who is now a member of the *folklore/literature* family, for helping us during this process.

Prof. Dr. Ufuk Özdağ, who is universally respected in the field of eco-critique, contributes to this edition with her article titled *Feeling like the Colorado River: A Groundwork for Restoration Ecocriticism*, which can be quantified as a research article where she scrutinizes new solutions aimed at improving the diminishing ecological structure in the world through the fields of literature/art. By creating a specific focal point using current eco-critique approaches to generate concrete benefits as a stakeholder, which comprises the core of this article and lays the foundation for a new perspective, it is suggested that by examining the literary and cultural texts, influenced by landscaping and environmental history, the necessary applied awareness and participation is a required necessity for new ecological restorations.

With her previous and original contributions to our journal, Dr. Hicran Karataş continues to produce original works and has submitted another article in the field of folk studies titled *The Women Who Make Vine Trees Cry: Transfer of Evil in Menopause Transition Ritual*. In this study, the ritualistic transitional processes for women within the traditional rural framework are examined and presented with sample events and analyses.

In Assoc. Prof. Dr. Reyila Kaşgarlı's article *The Reflection of Social Life in East Turkestan to Literature: Moustache Adventure* which stems from Memtimin Hosur's story *Biyık Macerası* and houses a theme similarly seen in Turkish and World literature, examines the remnants of the Chinese invasion on Uyghur community life by critical approach.

As this is Dr. Anurag Bhattacharrya's first article in our journal, he examines the connection between traditionalism and folk culture based on the Cultural Revolution led by Mao Zedong in the Nobel Literary Prized work *Soul Mountain* by Gao Xingjian. Also as first time authors in our journal Prof. Dr. Kenjehan Matjanov, Director of Khazakhstan Muhtar Ayezov Literature and Art Institute and Akbota İslyambekova examine contemporary issues pertaining to Kazakh children's games via folkloric research and offer suggestions for systematically researching these issues in a more extensive and comprehensive fashion. A similar study based on children's folklore is seen with the compilation article titled *Customs, Beliefs and Practices About Birth and Children in Afghanistan Turkmen* by Prof. Dr. Ahmet Gökbel and Bory Nasır.

It is well known that collaborative research using literary works, sociological data and methodological techniques tend to produce interesting results. Within this context in the article titled *A Sociological Symbol Through the Perspective of Story Heroes: The Tractor in the Marşal Katırı Story* which was derived from a master's thesis, Prof. Dr. Tülay Uğuzman and Janset Günaydın examine the tractor, the leitmotif of the story, in terms of societal visibility from the story characters' perspective and set forth a content analysis using qualitative research methods. Also, within a similar scope, in another article titled *Do Androids Dream of Electric Sheep? Risk Society and Distopia* the authors aim to examine Phillip K. Dick's work by using Ulrich Beck's "Theory of Risk Society" and set forth a comparative analysis using a dystopic fiction based on acquired results.

Months ago, we announced that we would be limiting this edition to folk sciences, literature, and anthropology. However, we believe that the articles titled *A Historical Travel from Polysemy to Homonym* by Hadra Kübra Erkınay Tamtamış and *Cypriot Turkish and Turkish Speakers' Spoken Representations of Intraterminal and Nontintraterminal Aspect* by Assoc. Prof. Dr. Nesibe Akıntuğ offer significant contributions to the field. We would also like to emphasize that in our future editions we will be able to evaluate language and linguistic based studies in connection with our three primary areas.

In his article title *William Golding's Free Fall as Autobiografiction and Trauma Narrative*, Mustafa Kirca takes the novel's autobiographical script to establish a fictional autobiographical framework, which can be qualified as a trauma analysis. Also, Osman Güldemir and Sami Sonat zdemir's article titled Turkish uisine Terms and Techniques can be acknowledged as a study contributing to both folk sciences and Turkish studies. For the first time in the journal's history, we received an article from Argentina titled *Argentinean Indigenous Culture in Animal Folktales* by Dr. Maria Ines Palleiro (vice president of the Latin America International Society for Folk Narrative Research), who presents interesting reflections of local cultural factors seen in folk tales from cultures that have entered the country, primarily from Spain, Europe and everywhere in the world.

Finally, we believe that the article titled "*Toward a Definition of Folk Religion*" which was translated by Ahmet Tacetdin Hallaç, who received translation permission from the journal the article was published in, will be of great benefit to this edition

We hope you enjoy this edition and look forward to receiving new submissions for our upcoming edition.

Thank you for your interest and contribution. Regards.

Metin Karadağ
Editor



folk/ed. Derg, 2022; 28(1)-109. sayı
DOI: 10.22559/folklor.2073

Araştırma makalesi/Research article

Feeling Like the Colorado River: A Groundwork for Restoration Ecocriticism

Colorado Nehri Gibi Hissetmek:
Restorasyon Çevreci Eleştirisi'nin Temelleri

Think like a mountain, urged Aldo Leopold.
Quite so. And feel like a river, says I.
Edward Abbey, *Down the River*, 5

I was born upon thy bank, river,
My blood flows in thy stream,
And thou meanderest forever
At the bottom of my dream.
Henry David Thoreau, *Journal*, 1, 438

In restoration is the preservation of the world.
Scott Freeman, *Saving Tarboo Creek*, 97

Ufuk Özdağ*

Abstract

Environmentalism has entered a new phase. For the past three decades, communities around the world have been voicing land, air, water pollution, toxicity, diseases connected to contaminated environments, clearcutting, soil erosion, mountaintop

Geliş tarihi (Received): 19-11-2021 – Kabul tarihi (Accepted): 9-01-2022 (gün-ay-yıl / day-month-year)

* Prof.Dr. Hacettepe University, Department of American Culture and Literature - Turkey. (Hacettepe Üniversitesi Amerikan Kültürü ve Edebiyatı Bölümü).ozdag@hacettepe.edu.tr. ORCID 0000-0002-8079-9515

removal, and other anthropogenic damages to the environments. Currently, there is action in the most hands-on way. Within the ecological restoration movement, grassroots greening activities have speeded up and communities are engaged in extensive land healing efforts for land productivity, food security, and human/nature wellness. This article poses the question: what will be the response of the English profession to this new trend of ecological restoration? Although existing ecocritical schools have contributed to environmental awareness broadly, this article proposes the study of literary and cultural texts inspired by landscape and local environmental history for hands-on awareness and engagement. The article defines restoration ecocriticism as the ecocritical study of literary and cultural texts that explore or inspire individual or collaborative community restoration efforts in the degraded lands/waters/marine environments, most often caused by anthropogenic activities. It lays the groundwork of how ecocritics may contribute to restoring the lands/waters/marine environments (and native species) in the UN Decade on Ecosystem Restoration through Edward Abbey's *Desert Solitaire*, a landmark text that inspires river restoration in the local areas around the globe.

Keywords: *restoration ecocriticism, restoration ecology, ethical responsibility, Desert Solitaire*

Öz

Çevrecilik yeni bir döneme girmiştir. Son otuz yıldır dünya çapında toplumlar, toprak, hava ve su kirliliği, toksisite, kirletilmiş çevrelere bağlı hastalıklar, ormanların yok edilmesi, toprak erozyonu, dağ zirvesi madenciliği ve diğer insan kaynaklı çevre tahribatlarına dikkat çektiler. Günümüz ise aktif katılımlı çevrecilik faaliyetlerine sahne oluyor. Ekolojik restorasyon hareketi kapsamında toplumların, tabandan gelen yeşillendirme faaliyetlerini hızlandırdığına, daha verimli topraklar, gıda güvenliği ve insan/doğa sağlığı için arazilerin geniş çaplı onarımına dahil olduklarını görüyoruz. Bu makalenin odaklaştığı soru ise edebiyatçıların, söz konusu ekolojik restorasyon konusundaki gelişmelere nasıl yanıt vereceğidir. Varolan çevreci eleştiri ekolleri çevre farkındalığına büyük oranda katkı sağlamış olsalar da bu makale, peyzajlardan ve yerel çevre tarihinden ilham almış edebiyat ve kültür metinlerinin aktif katılımlı çevreciliğe yönelik çalışılması gereğine parmak basmaktadır. Makale restorasyon çevreci eleştirisine bir tanım getirerek bu yeni ekoeleştirel ekolü, çoğunlukla insan kaynaklı toprak/su/denizel alan tahribatı olan yerlerde bireysel veya kolektif restorasyon çabalarını inceleyen, veya bu eylemlere ilham veren, edebiyat ve kültür metinlerinin ekoeleştirel yönden çalışılması olarak ifade etmektedir. Makale, Birleşmiş Milletler Ekosistem Restorasyonu On Yılı'nda, çevreci eleştirmenlerin, toprakların, suların, denizel alanların (ve yerel türlerin) restorasyonuna nasıl katkı sunacaklarına dair temelleri atarak, örneklemeyi Edward Abbey'nin dünya çapında yerel bölgelerde nehirlerin restorasyonunu tetikleyen öncü eseri *Desert Solitaire [Çölde Tek Başına]* ile göstermektedir.

Anahtar sözcükler: *restorasyon çevreci eleştirisi, restorasyon ekolojisi, etik sorumluluk, Çölde Tek Başına*

In the first year of the UN Decade on Ecosystem Restoration, I present my vision of a restoration ecocriticism, and hope that this new component becomes a future focus in ecocritical scholarship, a useful source to draw attention to many threatened areas caused by human-induced environmental degradation, poorly-planned economic development, and other ills, which in turn may foster land restoration in such places around the globe.¹ From the shrinking Aral Sea in Central Asia, to the global river ecosystems, from the diminishing wildlife habitats, to degraded forests around the world, there is an urgent need to re-establish the disrupted lands through collective collaborative action. The restoration efforts in degraded lands, such as Kenya's influential Green Belt movement² to India's current initiative to restore 26 million hectares of land (by 2030), are road maps for building resilience across the earth. As E. O. Wilson stated, "There can be no purpose more enspiriting than to begin the age of restoration, reweaving the wondrous diversity of life that still surrounds us" (*The Diversity of Life*). The father of ecological restoration, Aldo Leopold had stated, "The time has come for science to busy itself with the earth itself. The first step is to reconstruct a sample of what we had to start with" ("Arboretum and the University" 211). Continuing the Leopold family legacy, Scott Freeman, in his timely nature writing book, *Saving Tarboo Creek* (2018), on community-based restoration, stated, "In restoration is the preservation of the world" (97). These forceful calls explain why I wish to add a restoration ecocriticism dimension to environmental criticism. The restoration ecocritic, with deep sympathy for the losses, may have an important role to play. From Freeman's *Saving Tarboo Creek*, on the reforestation of the Tarboo Creek watershed on Washington's Olympic Peninsula,³ to Freeman House's *Totem Salmon*, on the restoration of the Mattole watershed in northern California, to Mustafa Sari's *Vazgeçme* [Do Not Give Up], on the revival of the pearl mullet for a healthy Lake Van in eastern Turkey, ecocritics may be inspired to search for texts on similar community restoration efforts of degraded lands, species, and wildlife across the earth. Equally important for ecocritics will be fiction/nonfiction texts on individual restoration efforts, from past to present, such as Jean Giono's *The Man Who Planted Trees* (1954) and James Barilla's *My Backyard Jungle* (2013),⁴ eye-openers for the value of restoring lands. Moreover, many texts that take up degraded waters, such as Edward Abbey's monumental *Desert Solitaire*, can be considered within the scope of restoration ecocriticism as, over the years, they inspire and lead to various restoration efforts, such as the ones promoted by the Glen Canyon Institute.⁵

In view of the ecological restoration movement that has gained attention across the world,⁶ it is likely that the literary scholar will also join the movement. Texts, past and present, that narrate actual or imaginary restorationist endeavors in the local regions, and touch our hearts, may become the new passion of the ecocritic who is in search of an interactive way of responding to environmental devastations around the globe. The fact that the United Nations General Assembly declared 2021-2030 the UN Decade on Ecosystem Restoration⁷ points at this urgency.

In an article I published in 2009, I'd coined the term "restoration ecocriticism."⁸ My decision was prompted by a resolution from the delegates of the 6th World Wilderness Congress (Bangalore, India, 1998) who called on the United Nations to declare the 21st

century as “The Century of Restoring the Earth.” Now I wish to introduce how we might utilize texts on restoration, or texts that inspire restoration, both fiction and nonfiction, to protect and to restore our wounded lands and waters, to help initiate ecological restoration in some degraded landscapes around the globe. This may help to turn the tide, and reverse the Anthropocene. In view of the magnitude of current environmental devastations, embracing a restoration ecocriticism has become more than an urgency for the environmental humanities scholar. Heartfelt narratives of restoration, in fiction and nonfiction, may help spread the significance of the ecological restoration movement to diverse communities. This article, then, lays the groundwork for a new school within ecocriticism, a restoration ecocriticism, utilizing Abbey’s plea for the restoration of Glen Canyon, in his monumental *Desert Solitaire*.

***Desert Solitaire* as text that inspires restoration: Remembering Glen Canyon**

Environmental challenges are many-layered and complex but some warrant more attention than others. Disruption in the life of rivers, the veins of the planet, is one of them, in view of the ages-long reciprocal relations between rivers and communities. The examples of such ecosystem disruptions from around the world are numerous, the Colorado River being one of the most conspicuous, a river that has been over-used along its entire course, from the Colorado Rocky Mountains, through Utah, Arizona, Nevada, California and Mexico, before reaching the Gulf of California, its home.⁹ Among American nature writers, Edward Abbey witnessed the “damming of every wild river,”¹⁰ and the Colorado River’s predicament formed an important place in his oeuvre.

Let us consider Abbey’s *Desert Solitaire* as a text that is prompting ecological restoration. When Abbey published his nature writing classic *Desert Solitaire*, a colossal dam, rising 700 feet above bedrock within the steep walls of Glen Canyon had been established on the Colorado River in northern Arizona. It was constructed, in public discourse, to provide for the water and power needs of millions of people in the West. Full of emotions, Abbey had rejected the construction of Glen Canyon Dam, for Glen Canyon was “a living thing, irreplaceable” (*DS* 189). The dam was a “transforming event” in his life.¹¹ He had ridiculed the “impounded waters” of Lake Powell, the “reservoir” that came into being by flooding the Glen Canyon, a lake that has 2000 miles winding shoreline.¹² As Abbey narrates in *Desert Solitaire*:

“This reservoir of stagnant water will not irrigate a single square foot of land or supply water for a single village; its only justification is the generation of cash through electricity for the indirect subsidy of various real estate speculators, cottongrowers and sugarbeet magnates in Arizona, Utah and Colorado” (188).

These words are from “Down the River” chapter, which narrates Abbey’s experience of the river before Glen Canyon Dam was put into place. In fact, he had memorialized his rafting down Glen Canyon from the Colorado River before the completion of Glen Canyon

Dam.¹³ In his narration of the trip through Glen Canyon, all the way to the dam construction site, he is immensely critical of the federal government; he fills the pages with the spectacular scenery that he witnesses with his rafting mate, and their anger for the canyon's fate... soon it would be submerged under 400 feet of water. For him: "Surely, no man-made structure in modern American history has been hated so much, by so many, for so long, with such good reason, as Glen Canyon Dam."¹⁴ Thirteen years after the publication of *Desert Solitaire*, Abbey delivered a speech, at this much "hated" construction site, which he titled "Remarks, Glen Canyon Dam, Spring Equinox 1981," and in this speech, he predicted, with sarcasm, its future demise. Abbey stated:

"We are gathered here today to celebrate three important occasions: the rising of the full moon, the arrival of the Spring Equinox, and the imminent removal of Glen Canyon Dam. I do not say that the third of these events will necessarily take place today. ... Glen Canyon Dam is an insult to God's Creation, and if there is a God he will destroy it. And if there isn't we will take care of it, one way or another, and if we don't then Mother Nature most certainly will. Give her a few more centuries and the Colorado River will fill Lake Foul (*Lale Powell*) with mud. ... The collapse of Glen Canyon Dam is as inevitable as the rising of the moon, or the revival of spring, or the flow of the river home to the sea" (quoted in Philippon, 163).

Significantly, in *Desert Solitaire*, Abbey condensed the three seasons as a park ranger with the National Park Service (1956, 1957, 1965) into one season which actually overlapped with the construction years of Glen Canyon Dam (1956-1966). Abbey's return to the Arches, in 1965, to complete his explorations of the Colorado Plateau resulted in his nature classic *Desert Solitaire* in which he voiced his ultimate concern: let the desert remain wild with its free-flowing Colorado River.¹⁵

Disturbances to the Colorado River ecosystem

Desert Solitaire awakened many readers to just how much damage was being done, for business interests, to public lands and waters. In "Down the River," Abbey celebrates John Wesley Powell, the explorer and conservationist, the first man who rafted down the Colorado before the construction of Glen Canyon Dam, and whose name was irrespectfully given to the gigantic reservoir.¹⁶ This is how Glen Canyon, "a portion of earth's original paradise" was named by Powell:

"On the walls and back many miles into the country, numbers of monument-shaped buttes are observed. So we have a curious ensemble of wonderful features -- carved walls, royal arches, glens, alcove gulches, mounds and monuments. From which of these features shall we select a name? We decided to call it Glen Canyon" (Powell, 32).



Fig. 1 Glen Canyon Before Flooding, 1898. Credit George Wharton James.¹⁷

Cecil Kuhne, in her book *River Master: John Wesley Powell's Legendary Exploration of the Colorado River and Grand Canyon*, remarks that at the time of Powell's expedition (1869) "Colorado Plateau remained the largest unknown region of a rapidly developing America, and much of this sprawling expanse was truly terra incognita" (xiv). Yet, destruction started soon afterwards. William Smythe, known as the founder of the national reclamation movement at the end of the 19th century, and for whom nature had no value in and of itself, was on the side of "colonial expansion at home," "a policy of peaceful conquest over the resources of a virgin continent" (3). In his *The Conquest of Arid America* (1900), which reflects his instrumental reasoning, Smythe said, Colorado River is flowing uselessly through the desert. Thinking "irrigation is a miracle" (40), Smythe proposed to improve the river's efficiency. For him irrigation should be a national movement in the service of turning the desert into green lands. Smythe said,

"The enormous water supply which now flows uselessly to the Gulf of California through the channel of the Colorado River must be extensively availed of in time" (Smythe, 240).

His prophecies were fulfilled with numerous dams, spanning the 20th century, with first large scale diversion of Colorado river water in 1901 which gave birth to California's Imperial valley. As Donald Worster explained, "The big dam building era, however, did not really start until the 1930s, under the New Deal of President Franklin Roosevelt" ("Attitudes toward Water"). What follows is the technological conquest of the Colorado River in the seven states of the Colorado River basin. Following the Hoover Dam, in the Black Canyon of the Colorado River in 1936, dozens of dams were constructed in the 20th century. In the opening of Glen Canyon Dam, First Lady of the US, Claudia Taylor Johnson, stated: "America is entering a new era of wise water conservation."¹⁸ This mentality linking water and power was

to turn urban life more comfortable and prosperous for millions. But, there was also regret over the years. David Brower, the executive director of the Sierra Club from 1952 to 1969, had proposed the Glen Canyon, upstream on the Colorado River from the Grand Canyon, for the construction of a dam, who later admitted that it was a big mistake. As John McPhee explains, in “Conversations with the Archdruid,”

“David Brower believes that the dam in Glen Canyon represents the greatest failure of his life. He cannot think of it without melancholy, for he sincerely believes that its very existence is his fault” (McPhee, 1971: 163).

At the time, Brower was actually trying to save Dinosaur National Monument from being flooded by a dam. For him, Glen Canyon, the heart of the Colorado River, should have remained untouched, and he remained a strong supporter of draining Lake Powell Reservoir and restoring Glen Canyon for the rest of his life.¹⁹ In “Let the River Run Through It,” Brower stated,

“Whatever Lake Powell’s water losses turn out to be, the draining of the lake simply has to happen. The river and the regions dependent upon it, including Baja California and the Gulf of California, can no longer afford the loss of water.”²⁰

Nevertheless, Colorado River and its tributaries, are now controlled by an extensive system of dams and reservoirs, for agricultural irrigation as well as supporting millions of people in 7 American States. Lake Powell is now filled, in Abbey’s words, with motorboats, “scumming the water with cigarette butts, beer cans and oil, dragging the water skiers on their endless rounds, clockwise” (Abbey, 1971: 188). A river “largely unchanged through eons of history” (McNeese, 4) but devastated within half a century, is awaiting urgent restoration so that the river and its Delta in Mexico, parched and withered, regain their past glory. Now is the time to revere the sacrality of the once mighty Colorado river, and highlight, once again, its predicament to include it to a movement, around the world, that is gaining momentum—granting legal rights to natural phenomena, including rivers, lakes and mountains. Herein lies the significance of Abbey’s feelings of sympathy to a river, a “living thing,” which was indeed fundamental to his morality.

Feeling like the Colorado River

When Abbey(1982) stated, “Think like a mountain, urged Aldo Leopold. Quite so. And feel like a river, says I,” (5), he was thinking of the river as a metaphor for life, drawing a parallel between the river and the bloodstream, and making a plea for a river’s moral considerability. To replace Leopold’s more rational stance (as an ecologist), Abbey was thinking of the circulation in our veins, and the river’s circulation, “the lifeblood of mother earth,”²¹ and proposing to sympathize with natural phenomena.²² Abbey was thinking that a river might be within ethical considerability just by being alive. During the 150 mile down the river, as narrated in “Down the River” chapter of *Desert Solitaire*, he unofficially grants personhood to the Colorado River.

Although the immediate context is the “canyon World,” he wishes to sanctify the river all the way from its headwaters to its home in the Delta:

“Heart of the whole and essence of the scene is the river, the flowing river with its thin fringe of green, the vital element in what would be otherwise a glamorous but moon-dead landscape. The living river and the living river alone gives coherence and significance and therefore beauty to the canyon World” (227-228).

In “Down the River” chapter, Abbey depicts the river voyage as a voyage through paradise. As he narrated, “I saw only a part of [Glen Canyon] but enough to realize that here was an Eden, a portion of the Earth’s original paradise” (189).²³ Rafting on the river Abbey stated, “we are indeed enjoying a very intimate relation with the river: only a layer of fabric between our bodies and the water” (191). The river that “bears us quietly along” (197) and that “has no false pride” (199) looms larger than life and gives life to the entire Colorado plateau. Thus is born Abbey’s sentiment of a river as a being worthy of moral consideration and not as a resource to exploit for economic development. His years at the Arches National Monument which laid bare a vast landscape as far as the eye can reach made the Colorado River itself the desert’s solitaire... the jewel that was giving meaning to the entire Colorado Plateau.

“The view is open and perfect in all directions except to the West where the ground rises and the skyline is only a few hundred yards away. Looking toward the mountains I can see the dark gorge of the Colorado River five or six miles away, carved through the sandstone mesa, though nothing of the river itself down inside the gorge” (5).

These lines from the very first pages of the book suggest that his *Desert Solitaire* was penned not only for the restoration of Glen Canyon, but the restoration of the entire Colorado River, a more-than-human river that has the right to be protected in its entirety. As “sole inhabitant, usufructuary, observer and custodian,” Abbey felt love and respect for the river that eclipsed any desire for an instrumental outlook. Abbey, in his “Down the River with Henry Thoreau,” significantly referred to Thoreau’s dictum, “In wildness is the preservation of the world” (468). This living river that flowed for eons, that brought life to its banks, and to the Delta, indeed had every right to reach its Home—the sea.

The Colorado River delta: Past and present

The Colorado River delta was once a lush network of wetlands. One only needs to read “The Green Lagoons,” one of the Chihuahua and Sonora essays in Leopold’s *A Sand County Almanac*, on the Delta’s breathtaking past life—the lands that the waters of the Colorado River once flowed into. When Leopold first took a boat trip in the Delta of the Colorado River in 1922, he was awed by the scenery of the entire region. ““He leadeth me by still waters’ was to us only a phrase in a book until we had nosed our canoe through the green laggons. If David had not written the Psalm, we should have felt constrained to write our own,” he wrote in “The Green Lagoons” (*Almanac*, 142). In the Delta, Leopold was also amazed with the abundance of wildlife. “A verdant wall of mesquite and willow separated the channel from the thorny desert beyond,” he stated. “At each bend we saw egrets standing in the pools

ahead, each white statue matched by its white reflection. Fleets of cormorants drove their black prows in quest of skittering mullets; avocets, willets, and yellow-legs dozed one-legged on the bars; mallards, widgeons, and teal sprang skyward in alarm” (142). During the boat trip that Leopold took with his brother, awed with ecosystem health, and never imagining the magnitude of the destruction in the years to come, he wrote: “The river was everywhere and nowhere.”²⁴



Fig. 2 Aldo Leopold with his brother, at the Colorado River Delta, 1922. Courtesy of the Aldo Leopold Foundation and University of Wisconsin-Madison Archives.

For Leopold, this splendor had to live perpetually, but he also had deep mistrust in the market economy that would sooner or later devastate the stunning beauty of the Delta. In “The Green Lagoons,” emotion laden he wrote, “I am glad I shall never be young without wild country to be young in” (148-149). Today, we watch with dismay, the dying breath of the Delta, once comprising over 2.5 million acres of wetlands. We read about the native vegetation that provided habitat for over 300 species of plants and wildlife. We hear the laments of the Cocopah Indians who dwelled along its shores, thousands of them, and made a life from the ecosystem by fishing, hunting and farming. Following a century long human impact filled with ecocatastrophes, the waters that flowed for millions of years from the Rocky Mountains to the Gulf of California, in Mexico, do not reach the sea any longer. This paradise that the Colorado River flowed into, and Leopold was afraid to turn back, is a parched delta, a wasteland, today.²⁵ A century long private interests and energy development with massive dams, Hoover and Glen Canyon dams being top destroyers, disrupted the life breath of the Colorado River turning the river’s end in the Gulf of California into a “dead ecosystem.”²⁶



Fig. 3 Colorado River Basin. Dams and diversions. Used with the permission of *The Colorado, LLC*.

One day, the waters of the once mighty Colorado River may finally reach its Delta after a century of desacralization, and the parched Colorado River Delta may gain its waters back. But there is a need for a whole-river consciousness that Abbey cried out with his *Desert Solitaire*.



Fig. 4 Colorado River delta today. Photography Murat Eyuboglu.



Fig. 5 Tidal waters of the Colorado River delta today. Photography Murat Eyuboglu.

Laying the groundwork of restoration ecocriticism

Environmentalism has entered a new phase; now there is action in the most hands-on way. Grassroots restoration activities are soaring, especially in the U.S. where communities are engaged in land healing efforts, in “land doctoring” in Leopold’s terms.²⁷ Let me give my definition first: restoration ecocriticism is the ecocritical study of literary and cultural texts that explore or inspire individual or collaborative community restoration efforts in the degraded lands/waters/marine environments, most often caused by anthropogenic activities.²⁸

What will be the distinctive features of this new ecocritical school? First, as restoration ecocriticism will aim to reverse the degradations on local lands/coastal waters/ecosystems, hope will replace despair in ecocritical scholarship. Wangari Maathai’s words, in the “Foreword” to the twentieth anniversary edition of Jean Giono’s influential narrative on restoration, *The Man Who Planted Trees*, explains best. With reference to the Green Belt Movement, she stated,

“Like the narrator of *The Man Who Planted Trees*, I saw human communities restored along with nature. ... Human beings cannot thrive in a place where the natural environment has been degraded” (viii).

Dealing with texts, fiction or nonfiction, that restore human communities along with the restoration of nature will be the defining feature of a restoration ecocriticism, then.²⁹ When the Leopold family began planting pines and prairie on their sand farm, they were healing the land. As Leopold’s daughter Nina Bradley Leopold remarked, they were also healing themselves.³⁰ Second, natural history will become an integral part of this new ecocritical subfield. The restoration ecocritic will pay special attention to the lands before and after anthropogenic damage. Nature writing on community ecological restoration projects, such as Freeman House’s *Totem Salmon* or Scott Frieman’s *Saving Tarboo Creek*, describe the long, patient process of restoring damaged landscapes/rivers/waters back to their original healthy states. The texts ultimately teach the value of rebuilding natural habitats, and restoring native species. Third, the restoration ecocritic will connect individual or collaborative community restoration projects to sustainability in the local areas. Exploring *Totem Salmon*, for instance, restoration ecocritic will connect the narrative on the activities of local communities on the Mattole River watershed of northern California to sustainability.³¹ As Freeman House narrates in *Totem Salmon*, two decades long restoration in the Mattole Watershed has contributed to community well-being and local livelihoods.³² Finally, highlighting hands-on involvement on restoration projects will lead to greater ethical responsibility.³³ One only needs to read the articles in the *Annals of the Missouri Botanical Garden* (2017), to realize the value of restoring what has been lost.³⁴ This new ecocritical school will lead to the recovery of hundreds, perhaps thousands of places of misery, and thus, to the salvation of the planet. In “A Roundtable Discussion on Ecocriticism,” I’d stated:

“Ecocritics need to step outside the classroom and be a connector, i.e., there should be a “tangible” problem—awaiting urgent solution—for ecocritics, and their essays should take up this real problem. The ecocritical pen should hit the target. For me this is what ecocriticism is. The blunt truth is today there is no place on earth that has not seen devastation. In my country, numerous wetlands have been drained, rivers have been polluted, soil erosion is a massive problem, woodlands have been clear-cut, marine ecosystems have been devastated, fisheries have collapsed, past biodiversity has vanished, our waterbirds have left our skies.... There are hundreds of diminished areas in Anatolia that need to be taken up by Turkish ecocriticism so that recovery efforts can possibly take place. A restoration ecocriticism I’m talking about has the potential to transform the field” (461).³⁵

I follow Cheryl Gloftelty’s lead in listing some questions.³⁶ Restoration ecocritics will ask questions such as the following for texts featuring/impacting restoration practices:

*In what ways is the author keeping the memory of diminished landscapes/waterscapes/wildlife alive?

*How does the author draw attention to before and after states of the damaged environments / endangered species?

*Was the restoration area devastated because of human impact / natural causes?

*What reasons are given for the need to restore the land/wildlife/the species?

*Is restoration done by individuals or by community involvement?

*What are the ways in which community-based restoration activities develop in devastated areas? How does the community act as a team?

*Is there a keystone species in the literary work? Which native species got extirpated?

*What narrative strategies inspire ecological restoration in the literary work?

Addressing these questions in literary and cultural texts may create an awakening for local lands with similar disturbances. With the impact of a restoration ecocriticism approach, hope may arise for their recovery. *Desert Solitaire* is ultimately a text that inspires ecological restoration. Abbey underlines damage to a section of the Colorado River ecosystem in such a forceful way that watershed restoration (in the Delta) has started; and dam removal projects in its course will soon follow. The river’s Delta itself is making the call to bring health to the river and its tributaries.

The Colorado River’s restoration is an urgency

Greatly altered by human activity, much of it barren mud or salt flat, and a waste waterway, the Colorado River Delta has been calling its waters back. The nature lovers would like to see the Colorado River granted legal personhood, much as the legal personhood of the Whanganui River in New Zealand, third largest river in the country.³⁷ A first in the world, the Whanganui River is being protected, in its entirety, by the law, but one only needs to remember that the conceptual foundations of a river’s personhood were thrown by Abbey decades ago. In Abbey’s

estimation, reaching its home was the most natural right of a living river. He used his pen to help masses of people acquire this mindset so that effective restoration could take place. Getting to the root of the problem, Abbey suggested the decommissioning of Glen Canyon Dam and the draining of Lake Powell in his *Desert Solitaire*, a guidebook for all the bloodstreams of the world. Today, following many adverse environmental consequences, there are debates on the decommissioning of Glen Canyon Dam and draining Lake Powell which will help bring the river and its delta back to life. It will be a giant step towards the personhood of the Colorado River that has been draining away somewhere in the Mexican border.³⁸ Pseudo-restoration efforts in the Delta are ineffective as there is very little water that reaches the Delta.³⁹ This topic has been widely researched by historians and other scholars, but a recent documentary, *The Colorado*, shows the magnitude of the devastation in the Delta.⁴⁰ As Murat Eyuboglu, the director of *The Colorado*, explains, purchasing the “water rights” from the farmers in the Delta, then using this water in the restoration areas remains ineffective as the amount of water that reaches this area is less than 1% of its original (0.6%).⁴¹ In any case, in the Delta region, there are five restoration areas that are actively involved in the healing, involving the participation of stakeholders.⁴² But for real healing to take place, bold dam removal projects are needed for the multitude of dams on the Colorado River’s path. This will revitalize habitats along the riverbeds, and lead to a strong base flow. The region wants its bloodstreams restored back to their health and Abbey’s *Desert Solitaire* is, still, right in the middle of this restoration debate to recognize the value of a free-flowing Colorado River.

Today, following many adverse environmental consequences, it has become an urgency for local decision makers that legal rights are extended to the Colorado River, to be followed first by the decommissioning of Glen Canyon Dam and the draining of Lake Powell. This would be in line with actions that have been happening in other parts of the world—granting legal rights to natural phenomena, including rivers, lakes and mountains.⁴³ The waters of the once mighty Colorado River may finally reach the Sea after long decades of desacralization, and the parched Colorado River Delta may gain its waters back in “the century of restoring the earth.”⁴⁴ The force of literature has been great in water decisions.⁴⁵ Now, in the midst of controversy, the force of *Desert Solitaire* will be even greater in announcing the personhood of the Colorado River, that it is a living being, not a waterway for ecosystem services.

Abbey’s deep sympathy with the pains of the meandering river now makes us optimistic about all future restoration efforts in its path. The Arches National Monument has become an aesthetic indicator, a keystone location, a gemstone that gives meaning to the entire Colorado River Watershed. From this vantage point, the sublime slickrock, that is onlooking the Colorado River and its tributaries, Abbey has been spreading his message for the region, a disinterested look for the vast landscapes of the Colorado Plateau that otherwise would be open for more “development,” for more mining and drilling.

With dreams of restoring the canyon,⁴⁶ Abbey’s eco-warriors in his *The Monkey Wrench Gang* wanted to blow up the Glen Canyon Dam. Their fictitious project failed, but dam removal projects are alive and well in the US.⁴⁷ Abbey’s three seasons as a ranger at Arches National Monument, in Utah, is exemplary to an entire nation, to all the countries

on the earth planet, at the moment. A set of values on the rivers, telling us how to lead an ethical life with our waters, our watersheds, our environments is becoming more forceful. Detesting the commercialization of the lands, Abbey asked how much “development” must we have to be content, and changed people’s perception of the entire Colorado River watershed that defines the American West. Convinced that natural phenomena have purpose and personhood, and that we have ethical obligations to all of these entities, he made his readers re-value these vast landscapes and waterscapes, and made a plea for a renewed relationship with the Colorado River long before the advent of officially granting legal rights to natural phenomena around the globe.

The UN Decade on Ecosystem Restoration could not have come at a better time. The ecocritic will hear its “global rallying cry to heal our planet,” and delve into new research on restorationist themes in literary and cultural texts. This may become a new hope for the earth’s life support systems that have been disrupted for decades.

Endnotes

- 1 It is widely acknowledged that 25 percent of the earth’s total land area has been degraded, and that land restoration is the remedy. See, for example, the GEF website: <https://www.thegef.org/topics/land-degradation>
- 2 See the website at: <http://www.greenbeltmovement.org/>
- 3 Land restoration is a family legacy initiated by Aldo Leopold. Scott Freeman and his wife, Susan Leopold Freeman, with thousands of local peoples of the region, have been restoring the Tarboo Creek watershed that has been exposed to massive deforestation between 1880 and 1930.
- 4 In *My Backyard Jungle*, Barilla connects individual restoration efforts with “a culture of coexistence” (p. 480, ebook). See also Tallamy’s *Nature’s Best Hope: A New Approach to Conservation that Starts in Your Yard* (2020) on the need “to restore nature to our home landscape” (p. 94, ebook).
- 5 See the website of Glen Canyon Institute (“dedicated to the restoration of Glen Canyon and a free flowing Colorado River”) at <https://www.glencanyon.org/restoring-glen-canyon/>
- 6 See Paddy Woodworth’s book, *Our Once and Future Planet: Restoring the World in the Climate Change Century*, “an eight-year journey into restoration, through a series of encounters with individuals and cultures, with species and ecosystems and landscapes, and with ideas in ferment” (1) exploring ecological restoration projects in different parts of the world.
- 7 See <https://www.decadeonrestoration.org/>. For the “Resolution” adopted, also see <https://undocs.org/A/RES/73/284>.
- 8 See Özdağ, “An Essay on Ecocriticism in the Century of Restoring the Earth.” I’d stated, “Restoration of degraded lands and diminished wildlife populations is the grand legacy of Aldo Leopold. Scott Russell Sanders, in his, ‘A Conservationist Manifesto,’ has made a forceful call for land restoration, saying ‘conservation means not only protecting the relatively unscathed natural areas that survive, but also mending, so far as possible, what has been damaged.’ Therefore, I envision embracing what I would like to call a restoration ecocriticism, in the Century of Restoring the Earth. This will give rise to not only conserving lands but also restoring damaged lands” (140).
- 9 Over its 2,334 kilometres, the Colorado River sustains some 40 million people with 2 million hectares of farmland.
- 10 See David Gessner, *All the Wild That Remains: Edward Abbey, Wallace Stegner, and the American West*, (200).
- 11 See James Bishop, Jr.’s words in *Epitaph for a Desert Anarchist*, “If there was one transforming event in Abbey’s life...it was the construction of Glen Canyon Dam” (122).
- 12 For Lake Powell, Abbey (1971) ironically stated, “The impounded waters form an artificial lake named Powell, supposedly to honor but actually to dishonor the memory, spirit and vision of Major John Wesley Powell, first American to make a systematic exploration of the Colorado river and its environs” (188).

- 13 For the time span, see Jared Farmer's words, "Abbey made his river trip in June and early July 1959 when Glen Canyon Dam stood half built" (157).
- 14 See Daniel J. Philippon's "Edward Abbey's Remarks at the Cracking of Glen Canyon Dam" 165.
- 15 Abbey had also taken up in his novel *The Monkey Wrench Gang* (1975) the need to decommission the dam, and free the waters of the Colorado River. In his novel, four eco-warriors make plans to blow up the Glen Canyon Dam. For the reference, see also Özdağ's "Türkçe Baskı için Sunuş" [Introduction to the Turkish Translation], p. 21, in Abbey's *Çölde Tek Başına [Desert Solitaire]*.
- 16 John Wesley Powell led two expeditions down the river in 1869 and 1871. See his "The Exploration of Glen Canyon" in *The Glen Canyon Reader*.
- 17 See information (public domain) at [https://en.wikipedia.org/wiki/File:A_bend_in_Glen_Canyon_of_the_Colorado_River_Grand_Canyon_ca.1898_\(CHS-4708\).jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/File:A_bend_in_Glen_Canyon_of_the_Colorado_River_Grand_Canyon_ca.1898_(CHS-4708).jpg)
- 18 For the reference, see the documentary, *The Colorado*, directed by Murat Eyuboglu, script by William deBuys and Murat Eyuboglu.
- 19 See "David R. Brower Conservation Award" at <https://www.glencanyon.org/the-david-r-brower-conservation-award/>
- 20 See Brower's "Let the River Run Through It" at <https://vault.sierraclub.org/sierra/199703/brower.asp>
- 21 See the use of the term in Coleen A. Fox et al., "'The river Is Us; The River Is In Our Veins': Re-defining River Restoration in Three Indigenous Communities" (521).
- 22 On the comparison between Leopold and Abbey, see also Menrisky's words: "One wonders what 'feeling like a river' adds to Leopold's original and influential appeal to a 'deeper meaning, known only to the mountain itself,' but at the very least the reference reinforces the fact that Abbey, in his patch of desert, replaces or overlays social mores with ecological forces" (63).
- 23 See Farmer's words, "the draft of 'Down the River' went by the title 'A Last Look at Paradise.'" (157-158)
- 24 Leopold wrote, "It is the part of wisdom never to revisit a wilderness, for the more golden the lily, the more certain that someone has gilded it. To return not only spoils a trip, but tarnishes a memory" (141).
- 25 Now the memory of this river is celebrated in *The Colorado*, a documentary by a Turkish film director, Murat Eyuboglu, giving a powerful environmental message with stunning aerial views of the devastation in the Delta. As narrated in the documentary, starting from the construction of the Hoover Dam (1936), Between the years 1890 and 2013, dozens of dams were constructed.
- 26 See Glenn et al., who stated: "It is sometimes assumed that the Colorado River delta is essentially a dead ecosystem" (1176).
- 27 In 1935, Leopold published an article in *American Forests*: "Coon Valley: An Adventure in Cooperative Conservation." With references to the Coon Valley Erosion Project, he gave a powerful message to the locals, on how to "rebuild" the Coon Valley. Emphasizing collective collaborative community action, Leopold launched the field of ecological restoration.
- 28 For my earlier article on restoration ecocriticism, See Özdağ, 'Evrin orkestrasının trompeti' turnalar: Bir restorasyon çevreci eleştirisi uygulaması [Cranes are the 'trumpets in the orchestra of evolution': A restoration ecocriticism approach]. 137-149.
- 29 Leopold's daughter, Nina Bradley Leopold, narrate in the *Green Fire* movie, that restoring the shack pulled the family together. See at <https://www.aldoleopold.org/teach-learn/green-fire-film/>
- 30 Nina Leopold Bradley's reference is to the Leopold family. Ecological restoration has become a family tradition. Scott Freeman and Susan Leopold Freeman's new book, *Saving Tarboo Creek*, shows that this passion for restoration is alive and well. Freeman and his wife Susan, Aldo Leopold's granddaughter, have been restoring a property in the Pacific Northwest
- 31 Mattole River watershed communities collaborated for two decades to bring back the Mattole Salmon back to the river's tributaries.
- 32 Freeman House was the founder of the Mattole Restoration Council. His nature writing text, *Totem Salmon*, is a monument both to the ecological restoration movement and to restoration ecocriticism.
- 33 See A. Carl Leopold's "Living with the Land Ethic" on ecological restoration leading to "a personal sense of ethical responsibility to the natural world" (149-154).
- 34 See the articles at <https://annals.mobot.org/index.php/annals/issue/view/volume102-2>. I am grateful indebted to Dr. Curt Meine for his guidance in the field of ecological restoration. See Meine's words in "Restoration and 'Novel Ecosystems': Priority or Paradox?" in which he evaluates ecological restoration as "serving a land ethic that is itself continually evolving" (224).

- 35 See my words on ecocriticism in “A Roundtable Discussion on Ecocriticism” in *The Future of Ecocriticism: New Horizons*. Eds. Oppermann, Özdağ, Özkan & Slovic. 459-479.
- 36 See Glotfelty, “Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis,” (xix).
- 37 New Zealand’s Parliament has declared in 2012 that the Wanganui has “the same legal rights as a person.” The recognition of the river as a “living entity” is a first in the world. See Kennedy Warne’s “A Voice for Nature.”
- 38 For water rights and duties between Mexico and the US, see O’Donnell’s “Restoration of the Colorado River: Not a Minute to Spare,” 413-448.
- 39 See Sonoran Institute projects to revive the Colorado River Delta. <https://sonoraninstitute.org/>
- 40 See <https://www.projectcolorado.com/>
- 41 Director of *The Colorado*, Eyuboglu explains the “water rights” in the Delta: The water rights pass on to the son from the father. If you purchase land, you’re purchasing it with the water rights. So farmlands, whose water is coming from the Colorado River, are precious. No matter how severe the drought is, water rights are under guarantee for all times.” (Personal communication, 16 Nov. 2019)
- 42 See the video of the Sonoran Institute about their various Delta Program initiatives, about the partnership between Mexico and the USA. <https://sonoraninstitute.org/card/colorado-river-delta/>
- 43 After the granting of rights to the Wanganui river, New Zealand granted legal personhood to the Te Urewera forest in 2014. Three years later, legal personhood was granted to India’s Ganges and Yamuna rivers in 2017.
- 44 The reference is to my article, “An Essay on Ecocriticism in the ‘Century of Restoring the Earth.’” I refer to the delegates of the Sixth World Wilderness Congress who resolved that the 21st century be announced as the “Century of Restoring the Earth.” (139-140)
- 45 See, for example, Sara L. Spurgeon’s article, “Miracles in the Desert,” on “the power of literature to move people, to shape discourse” (758).
- 46 For Abbey’s “calling of the restoration of Glen Canyon,” (1403), see Laura Smith’s “What if Edward Abbey’s ‘Monkey Wrench Gang’ had Succeeded? The Ghosts of Glen Canyon Past, Present, and Future.”
- 47 See the video of Elwha River dam removal at <https://www.youtube.com/watch?v=VipVo8zPH0U>

References

- Abbey, E. (1971). *Desert solitaire: A season in the wilderness*. Ballantine Books.
- Abbey, E. (1982). *Down the river*. Dutton.
- Abbey, E. (1984). Down the river with Henry Thoreau. *The best of Edward Abbey*. (E. Abbey. Ed.) RossettaBooks. 461-520.
- Barilla, J. (2013). *My backyard jungle: The adventures of an urban wildlife lover who turned his yard into habitat and learned to live with it*. Yale University Press (ebook).
- Bishop, Jr., J. (1994). *Epitaph for a desert anarchist: The life and legacy of Edward Abbey*. Touchstone.
- Eyuboglu, M. (2019). Director of *The Colorado*. Personal Communication. 16 November 2019.
- Farmer, J. (2003). *Desert solitaire* and the literary memory of an imagined place. *Western American Literature* 38(2). 155-169.
- Freeman, S. (2018). *Saving Tarboo Creek* (Illustrations by S. L. Freeman). Timber Press.
- Fox, C. A. et al. (2017). “‘The river is us; The river is in our veins’: Re-defining river restoration in three indigenous communities.” *Sustainability Science* 12. pp. 521-533.
- Gessner, D. (2016). *All the wild that remains: Edward Abbey, Wallace Stegner, and the American west*. N. N. Norton & Company (ebook).
- Glenn, E. P., et al. (1996). Effects of water management on the wetlands of the Colorado River delta, Mexico. *Conservation Biology*. 10(4). pp. 1175-1186.
- Glotfelty, C. (1996). Introduction: Literary studies in an age of environmental crisis. *The ecocriticism reader*. Eds. Cheryl Glotfelty and Harold Fromm. The University of Georgia Press. xv-xxxvii.

- Kuhne, C. (2017). *River master: John Wesley Powell's legendary exploration of the Colorado River and Grand Canyon*. The Countryman Press.
- Leopold, A. (1968). *A sand county almanac and sketches here and there*. Oxford University Press.
- Leopold, A. (1991). The arboretum and the university. *The river of the mother of god and other essays* (S. L. Flader and J. Baird Callicott. Eds) The University of Wisconsin Press. 209-211.
- Leopold, A. (1991). Coon Valley: An adventure in cooperative conservation. *The river of the mother of god and other essays* (S. L. Flader and J. Baird Callicott. Eds) 218-223.
- Leopold, A. C. (2004). Living with the land ethic. *Bioscience* 54(2). 149-154.
- Maathai, W. (2005). Foreword to the twentieth anniversary edition. *The man who planted trees* by Jean Giono. Chelsea Green Publishing Company. vii-ix.
- McNeese, T. (2004). *The Colorado River: Rivers in American life and times*. Chelsea House Publishers.
- McPhee, J. (1971). *Encounters with the archdruid: Narratives about a conservationist and three of his natural enemies*. Farrar, Straus and Giroux.
- Meine, C. (2017). Restoration and 'novel ecosystems': Priority or paradox? *Annals of the Missouri Botanical Garden*. 102(2). pp. 217-226.
- Menrisky, A. (2019). The ecological alternative: Edward Abbey, the new left, and environmental authenticity. *Criticism* 61(1). pp. 51-71.
- O'Donnell, M. (2019). Restoration of the Colorado River: Not a minute to spare. *Suffolk Transnational Law Review*. 42(2). 413-448. HeinOnline.
- Oppermann, S., Özdağ, U., Özkan, N., Slovic, S. (2011). A roundtable discussion on ecocriticism. *The future of ecocriticism: New horizons*. (S. Oppermann, U. Özdağ, N. Özkan, S. Slovic. Eds.) Cambridge Scholars Publishing. 459-479.
- Özdağ, U. (2009). An essay on ecocriticism in 'the century of restoring the earth.' *Journal of American Studies of Turkey (JAST)* 30. pp. 125-142.
- Özdağ, U. (2018). Türkçe baskı için sunuş: Edward Abbey'den bir başyapıt. *Çölde tek başına [Desert solitaire]*. Translation by U. Özdağ ve D. Sökezoğlu Çakır. BilgeSu.
- Özdağ, U. (2019). 'Evrim orkestrasının trompeti' tunalar: Bir restorasyon çevreci eleştirisi uygulaması [Cranes are the 'trumpets in the orchestra of evolution': A restoration ecocriticism approach]. *Anadolu tunaları: Biyoloji, kültür, koruma*. (U. Özdağ and G. G. Alpaslan. Eds.) Ürün. 137-149.
- Philippon, D. J. (2004). Edward Abbey's remarks at the cracking of Glen Canyon dam. *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment-ISLE*. 11(2). 161-166.
- Powell, J. W. (2003). The exploration of Glen Canyon. *The Glen Canyon reader*. (M. B. Gross. Ed.) University of Arizona Press.
- Smith, L. (2018). What if Edward Abbey's 'Monkey Wrench Gang' had succeeded? The Ghosts of Glen Canyon past, present, and future. *Antipode* 50(5). pp. 1396-1414.
- Smythe, W. E. (1970). *The conquest of arid America*. University of Washington Press.
- Spurgeon, S. L. (2009). Miracles in the desert: Literature, water, and public discourse in the American west. *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*. 16(4). 743-759.
- Tallamy, D. W. (2020). *Nature's best hope: A new approach to conservation that starts in your yard*. Timber Press.
- Wilson, E. O. (1992). *The diversity of life*. Harvard University Press.
- Woodworth, P. (2013). *Our once and future planet: Restoring the world in the climate change century*. University of Chicago Press.

Electronic resources

- Brower, D. R. Let the river run through it. *Sierra Magazine*. March/April 1997. Accessed 10 January 2021. <https://vault.sierraclub.org/sierra/199703/brower.asp>
- The Colorado*. (2016). Directed by Murat Eyuboglu, Written by Willam deBuys and Murat Eyuboglu, National Sawdust. <https://www.projectcolorado.com/>
- Thoreau, H. D. *Journals in The writings of Henry David Thoreau*, VII. 438. Accessed 19 February 2020. <https://www.gutenberg.org/files/57393/57393-h/57393-h.ht>
- Warne, K. A Voice for nature. Accessed 19 March 2021. <https://www.nationalgeographic.com/culture/graphics/maori-river-in-new-zealand-is-a-legal-person>
- Worster, D. Attitudes toward water. Accessed 12 March 2021. <http://www-personal.k-state.edu/~jsherow/worster1.htm>



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



folk/ed. Derg, 2022; 28(1)-109. sayı
DOI: 10.22559/folklor.1896

Araştırma makalesi/Research article

Asmaları Ağlatan Kadınlar: Menopoz Geçiş Döneminde Kara Talihin Ritüel Transferi

The Women Who Make Vine Trees Cry:
Transfer of Evil in Menopause Transition Ritual

Hicran Karataş*

Öz

İnsan hayatı bir insanlık halinden diğerine geçişi temsil eden dönemlerden oluşur. Bu dönemler hayatın fizyolojik, zihinsel, duygusal ve sosyal dönüm noktalarıdır. İnsanın geçiş dönemlerinin eşliğinde yüzleştiği kırılmalık, savunmasızlık onu sosyal ve doğaüstü alan tarafından desteklenmek, onaylanmak için ritüeller tasarlamaya sevk eder. Ne var ki toplumlar genellikle fizyolojinin en gözde evrelerine eşlik eden geçiş dönemi ritüelleri icat eder ve sosyal onaylama ile performansı teşvik eder. Bununla birlikte kültür bireyin ihtiyaçlarını karşılayan sistem olduğuna göre, menopoz ritüellerinin keşfini ve performansını gerektiren sosyal ihtiyaçlar

Geliş tarihi (Received): 12-07-2021 – Kabul tarihi (Accepted): 4-01-2022

* Dr., Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü (Bartın University Faculty of Letters Department of Sociology) Turkey. hkaratas@bartin.edu.tr. ORCID 0000-0002-4134-9159

vuku bulmuş olmalıdır. Bu araştırmanın konusu geçmişte halk hekimliği alanında işlev karşılayan asma ağlatma ritüelinin, menopoz geçiş dönemi ritüeline dönüşmesi sürecidir. Araştırmanın savı, Türk kadınının kitlesel iletişim ve modern sağlık hizmetlerine erişimiyle güncellenen halk bilgisinin ritüel alanda bir geçiş dönemi ritüelinin keşfine ve performansına kapı araladığıdır. Bu nedenle sahada derleme yöntemi, gözlem ve mülakat tekniği ile Karabük ili sınırları içinde gönüllü kaynak kişilerle yüz yüze görüşmeler yaptık. Sonuç olarak kadınların menopoz alanındaki bilgilenme ve bilinçlenme sürecinde asma ağlatma ritüelini menopoz geçiş dönemine uyarladığını gördük. Uyarlanma sürecinde kadınların gençliğin sorunlarını geride bırakmak için ritüelin söz dizimi ve performansına yeni elementler eklediğini kaydettik. Sahadaki mülakatlar, ritüelin ulusal sınırların ötesine de taşındığını, diasporada da icra edildiğini göstermektedir. Araştırma, geçiş dönemi merkezli çalışmaların geleceği için gelenek ve ritüelin modern dünyanın yeni ihtiyaçları karşısında güncellenmesi veya yeniden keşfedilmesi açısından örnek teşkil etmektedir.

Anahtar sözcükler: *folklor, kadın, geçiş dönemi ritüelleri, menopoz, kötülüğün transferi*

Abstract

Human life is surrounded by periods that represent the transitions from one human state to another and the traditions that accompany these periods. Transition periods are physiological, mental, emotional and social milestones of life. Human are tent to be vulnerable, and fragile in all aspects of their existence on the verge of these transition periods. That is why they often design some traditions and rituals to get all social support and supernatural blessing that they can get. The dramatic performance of these designs in the social environment is in the nature of defining and approving the new duties and responsibilities required by the new status. In a way, the social dimension of rites of passage is also an indication that this transition took place in the presence of the witnesses and with their approval as well. Limiting the rights and responsibilities of the individual, transitional rituals may also offer privileges in particular cases. In this study, the structure and function of the making vine trees cry (tr. asma ağlatma) ritual which both is both invented and inspired from an old tradition is depicted. Considering that a third of a woman's life passes in the post-menopause phase, the making vine trees cry is a ritual invented recently as the menopause transition period. The tears of the vine tree represent the transfer of the diseases in the fragile and sensitive body of the woman entering the menopause, and all the troubles that may cause her upset in the future. In the post-menopause phase, also known as the second spring, the woman makes a ritualistic entrance to her second spring with this very ritual she performs, leaving the past behind with all its abstract and concrete wounds.

Keywords: *folklore, women, rites of passages, menopause, transfer of evil*

Extended summary

Folklore is not limited with folk knowledge that had been formed in old times, but embrace new ones that invented in modern times. As people cannot put new wine in old bottles, the relatively new ones are adapted to the present by establishing a connection with the past. Knowing life is limited between birth and death, man attributes symbolic meanings to physiological, emotional and social milestones of life. Transitional rituals are social dramatic events organized to celebrate, announce and approve the transition of the individual a new social state waiting at the threshold for a certain period of time that well defined. While the social rights, expectations and responsibilities of individual who are about to go through transition are defined in the rituals, some privileges or restrictions are offered in line with age and gender.

As social contract of society, transitional rituals not only announce these new settings, but also socially define their legitimate justifications. That is why rites of passage are dramatic guides of a community's age and gender value system. Menopause, which was identified as a transitional period in the 19th century in the area of medicine, is the period that represents the transition of women's life into the post-middle age phase. Since one third of a women's life passes in the post-menopausal period, the pre-menopause stage represents the threshold of the menopausal transition period.

At the threshold, the woman is expected to be preparing for the transition with her physical, mental and social fragility, vulnerability and stress. Nevertheless culture centered studies show that culture is effective in understanding and experiencing menopause. Menopause brings privileges to women in cultures where taboos related to the menstrual cycle and gender roles associated with the fear of women regulate women's daily life and their relationship with the sacred. After menopause, women may become relatively more independent from taboos associated with menstruation in a number of areas, ranging from preparing food to worshiping.

Menopause as an invented transition period in Anatolian Turkish culture has been linked to consciousness concept that suggest women to know their bodies with its all aspects. Media has carried out informative programs where menopause is introduced as second spring of women life. Making vine trees cry is a ritual that adapted an old version of a tradition into new one to celebrate second spring of women life. Making vine trees cry ritual, which was performed for young girls in the 90s with aesthetic concerns is performed for menopausal women in millennium.

The ritual is conducted in certain neighborhoods where working class families live and immigrated to Karabük. This is related to acculturation, ritual performance not being limited to time and space. As a matter of the fact that this ritual has been carried both to other cities of Anatolia and abroad by the women who participated to the ritual and experienced its benefits. The fact that an informant who migrated to France from original locality of the ritual makes her own vine tree cry for her fellow countrymen is also proof of this. The woman who performs the ritual is chosen in the social hierarchy not according to her age but according

to severity of the difficulties and challenges that she had survived in life. Suffering from difficulties, which has parameters such as child, spouse, illness, poverty, and taking care of the elderly in the family, determines the hierarchical place of women in the group. Wisdom doesn't come with age" proverb is repeatedly referred by informants while explaining this arrangement.

Making vine tree cry ritual is performed by demand that a woman entered post-menopause phase asked if ritual could be performed for her. The vine tree to be cried in the ritual must be the one which is old and fruitless. This type of vine tree and woman in menopause are identified with each other in terms of fertility. The ritual is performed while sun is climbing that symbolize the connection between the sun and the woman's good fortune in the future. Since women divide their life time into two parts as before menopause and after menopause, they make vine tree cry to spend a happy, healthy, comfortable and prosperous life after menopause. Verbalism of emotions and thoughts such as "I cried a lot, you better cry for me anymore", "I had enough! I am not young enough to endure" and "you are strong, so you can bear my suffering instead of me" in the ritual represent the transfer of all troubles and bad fortune that can be faced in the future to the vine tree.

While making vine tree cry, the tears seeping from its branch are the ones that the menopausal woman hopes not to shed following the ritual. These tears are believed to be sacred that shed for the last time in this transitional phase that the menopausal woman calls the second spring. After performing ritual, women hang a clean bowl under the amputated branch to accumulate the tears which must be put to use in hair care of young female members of the group. This part of ritual has been adapted from old version of the ritual that was performed for young girls in 90s. Since tears of the vine tree are believed to be sacred anyone and anything touch it must be clean as well. That is why remains of tears must be poured out to a place where no one can step on after the ritual. The social participation of menopausal women standing near the vine tree and young female members watching from far during the ritual strengthens my belief that this very ritual will also be performed in the far future.

Giriş

İnsanın antik çağlardan günümüze ihtiyaçlarını karşılayan sistemin kültür olduğu akıldada tutulduğunda, insanın bu motivasyonla geliştirdiği tüm teknikler, uygulamalar, inançlar vb. halk bilgisi [folklor] içinde saklanır; yine ihtiyaçlar dahilinde güncellenerek nesillere nakledilir. Bu çerçevede "folklor, halkın antik uygulamalarının güncel formları ve bunların yanı sıra oluşan popüler yeni formlarıdır" (Thompson, 1846: 862) tanımı günümüzde de geçerlidir. İnsan, kendisine nakledilen halk bilgisini özgün haliyle takip etmese de kökeni ve meşruiyeti itibarıyla atalarıyla ilişkilendirdiği güncel formlara itibar etmeye devam eder. Kültürleşme süreçlerinin hızı ve yoğunluğu paralelinde yapı değişirken, işlev korunur. Bu çerçeve içinde folklor, "bir grup insanın ait oldukları alt kültürlerden üst kültürle çevrelenmiş yeni yaşam alanlarına taşıdıkları, alışkanlıklarındaki gibi içgüdüsel bir motivasyonla uygulamaya, yaşatmaya devam ettiği gelenekler, süreçler, dünya görüşüdür" (Tylor, 1891a: 16). Bu,

grupların kendilerini grup olarak tanımlamalarını mümkün kılan kültür elementlerinin doğal habitatlarında olduğu gibi sıkı takibine (Tylor, 1891b: 539) imkân tanır. Bu bağlamda folklor, grupların şehir hayatı içinde yaşatmaya devam ettiği kültür elementleri, arkaik düşünce, inanış, uygulamaların mevcut yaşam koşullarına uyarlanmış halidir. Şehir hayatına taşınan halk bilgisi gecekondü mahallelerinde, tekstil atölyelerinde, barolarda, ağır sanayi bölgelerinde kendisine, geçmişle bugünü kaynaştıran bir yol bularak yaşamaya, yaşatılmaya ve aktarılmaya devam eder. Bu nedenle olsa gerek, folklorcuyu şehirde halk bilgisi araştırmaya davet edenler şöyle bir not düşer: “Şehirdeki halkın folklorunu çalışmaya kaç ömür gerekir?” (Dorson, 1970: 216).

İnsan, yaşamının doğum ve ölüm arasındaki zamanla sınırlı olduğunu bilerek yaşayan tek canlıdır ve hayatın fizyoloji, zihinsel, duygusal ve sosyal dönüm noktaları belirli sosyal olaylar eşliğinde deneyimler. Geçiş dönemi ritüelleri olarak adlandırılan bu sosyal olaylar, bireyin içinden geçtiği geçiş döneminin sunduğu yeni sosyal statünün, bu statünün gerektirdiği sorumlulukların ve yetkilerin toplum tarafından kutsal veya seküler bir düzen içinde onaylanmasıdır. “Kutsal ve seküler arasında öyle bir uyumsuzluk vardır ki, kimse birinden diğerine *eşikte* bir süre beklemeden geçiş yapamaz” (Van Gennep, 1969; 1). Sosyal statüsü ve rollerin göstergesi olarak geçiş dönemi ritüellerinin toplumsal alanda icrası, olayın tanıklık gerektirmesindedir.

Erginlenme geçiş dönemleri bireye sorumluluklar, yetkiler yüklemekle kalmaz; kimi hallerde de kısıtlamalar getirir. “Yaşın belli aşamalarının net biçimde ayrılması arkaik kültürlerden modern kültürlere kadar her yerde olağandır” (Malinowski, 1992b: 81). Erginlenme ritüelleri, sosyal yapıda meydana gelen görev ve sorumluluk değişikliklerini duyurmak, onaylamakla kalmaz; sosyal yapıdaki dönüşümün meşru gerekçelerini de sunar. “Ritüel, sosyal sözleşmenin somutlaştırılmasıdır. Bu yüzden söz ve eylemden oluşur” (Rappaport, 1992: 255). Bireyin fizyolojik erginlenmesinin ritüelle toplumsal düzeyde onaylanması bir yönüyle de, onu statüler açısından yeni bir kategori içinde konumlandırmakta, bir sonraki erginlenmesine kadar bu kategori içinde sosyal olarak tanımlamaktadır.

Metodoloji

Geçiş dönemlerine eşlik eden ritüeller, bir topluluğun yaş ve cinsiyetle ilgili değerlerinin dramatik kılavuzlarıdır. Kültürlerarası alanda yaş ve cinsiyetle ilişkilendirilen ritüeller, grubun aktif üyesi olarak bireyin mensubu olduğu kültür çevresindeki konumunu tanımlar. Onu sosyal olarak belirli kategoriler içine yerleştirirken; ritüelle sorumluluklarını, haklarını, ayrıcalıklarını ve ritüelin gerektirdiği sosyal kısıtlamaları informel yollardan bireye belletir. Bu bağlamda, geçiş dönemi ritüelleri folklor disiplini açısından yaş, cinsiyet, statü kavramlarını çevresinde ortak inançları ve değer yargılarını paylaşan akran ve/veya hemcinslerin deneyimlediği sözlü, dramatik sosyal olaylardır.

Doğum, evlenme, ölüm vb ile sınırlı olmayan bu alanda derlemenin mekânı da son derece geniştir. Zira, “folkloru derlemek için çantanı toplayıp egzotik bir yere gitmek zorunda değilsin. Aradığın folklor işyerinden, annenin mutfağından, kız kardeşinin oynadığı park-

tan, arkadaş toplantılarından veya kendi hatıralarından uzakta değildir” (Wilson, 1986: 227). Geçiş dönemi ritüelleri, gruba özgün olabileceği gibi, kültürleşme sürecinde grubun diğer gruplarla teması sırasında da öğrenilebilir. Zaman içinde kültürün özgün bileşeni gibi yorumlanıp, kaynağı unutulabilir. “Geleneksel toplumlarda bile hayat değişir, bu yüzden gelenek de değişir” (Hobsbawn, 2009: 3).

Araştırmaya konu olan menopoz geçiş dönemi ritüeli, asma ağlatma, Karabük Fevzi Çakmak, mahallesinde yaşları otuz iki ile seksen üç arasında değişen kadınlar arasında katılarak gözlem yöntemiyle kaydedilmiştir. Bu mahallelerde haneler Karabüklü, Kastamonulu, Trabzonlu esnaf ve işçi ailelerin özel mülkiyetindeki bahçeli müstakil evlerden müteşekkildir. Mahalle sakinleri ev sahipleri ve kiracılar olarak biz ve ötekiler arasındaki sınırları tayin etmektedir. Bahçeleri bitişik sıralı evler şeklinde araziye dağılmış mahallede komşuluk ilişkileri yakındır. Kadınlar kendi aralarında kızlar ve gelinler olarak ikiye ayrılmakta; mahalleye dışardan gelenler gelin, mahallenin içine gelin olanlar kız olarak adlandırılmaktadır. Mekânsal yakınlık grup oluşumunun temel dinamiklerinden biridir. Komşuluk grup oluşumunu, hizmet değiş tokuşunu, işbirliğini mümkün kılar. “Grubun temel dinamiği mekânsal yakınlıktır. İnsanlar ancak birbirinin menzili içindeyken birlikte çalışabilir, beceri ve iş bakımından birbirlerini tamamlayabilirler” (Malinowski, 1992b: 80).

Geleneğin zemini bu mahallelerle sınırlı olsa da buradan başka alt kültürlerle göç eden kadınların geleneği yanlarında taşıdığı derlemeler sırasında anlaşılmıştır. Fransa’ya evlenerek göç eden B. Demir (2021) menopoza giren hemşerileri için bu geleneği diasporada icra etmektedir. Bu da ritüelin zaman ve mekânla sınırlandırılmamasındandır. “Ritüelin etkisi icra anıyla sınırlandırılmaz. Bilindik zaman ve mekânlarda icra eğilimi gösterse de zaman ve uzam bakımından sınırları aşabilir” (Connerton, 1999: 71). Derlemeler sırasında mülakatlar yüz yüze canlı ortamda yapılmış, görüşmelerin sesli ve görsel kayıtları alınmıştır. Asma ağlatma ritüeli, Mart ayının son haftası ve/veya Nisan ayının ilk yarısında talep üzerine icra edilmektedir. Asmalar belirli hanelerce ağlatılmaktadır. Asması ağlatılacak kadın, hane sahiplerine durumunu bildirmekte, böylece kendisi için asma ağlatılmasını talep etmektedir.

Araştırmaya gönüllü olarak katılan kadınlarla derleme yaparken yönlendirilmemiş görüşme tekniği kullanılmıştır. Bu yöntem kaynak kişinin bir konuda neredeyse tamamen serbest ve genel mahiyette konuşmasını, araştırmacıya “kaynak kişiyi hazırlıksız ve ayrıntılı cevaplar vermeye teşvikle, çeşitli konularda geniş bilgi” (Goldstein, 1983: 75) sağlamaktadır. Asma ağlatan hane sahiplerine kaynak kişi S. Taşkırın vesilesiyle erişilmiş, gönüllülük esaslı katılım sağlanmıştır. Kaynak kişilerin ritüele dair bilgisi cinsellik, suç, din vb. konular içermediğinden kaynak kişi aksi yönde talepte bulunmadıkça isimleri olduğu haliyle metin içinde verilmiştir. Araştırma sırasında ve sonrasında “materyalin anonimliği, kaynak kişinin güven ortamından emin olmak, kaynak kişilerden onay alınması ve mahremiyete hürmet” (Carter, 2005: 152) ilkelerine riayet edilmiştir. Folklorcunun derlemeleri, gözlemleri sırasında kaydettiği duyguları yazıya dökmesi, deneyimlendiği haliyle aktarması neredeyse imkânsızdır. Nitekim bu çalışmada da ritüel sırasında gözlemlediğim duyguları ancak elimden geldiğince aktarabilmekteyim.

Bir geçiş dönemi olarak menopoza ve kültür: “Kadın var, kadın var!”

Menopoz, kadın hayatının orta yaşlarına denk düşen, yeni bir evreye geçişini temsil eden fizyolojik süreçtir. “Menopoz adet döngüsünün sona ermesi, kadının psikolojik veya patolojik nedenlere bağlı olmayan on iki ay aralıksız adet görmemesiyle bu evreye normal şartlar altında girilmiş sayılır” (WHO, 2021). Bio-medikal literatürde de pre-menopoz, menopoz ve post-menopoz şeklinde üç aşamada tecrübe edilen bu süreç geçiş (transition) şeklinde adlandırılmaktadır. Kadının doğurganlığının normal koşullar altında sona erişini temsil eden bu evrede, kadınların menopozu nasıl deneyimledikleri kültürden kültüre farklılık göstermektedir. “Biyolojik değişimler aynıyken, kadının menopoz sonrası kazandığı kimlik, statü, prestij gibi sosyal etkenler kadının menopozu nasıl deneyimlediğinde belirleyicidir” (Zeserson, 2001: 182). Üstelik kültürlerarası alanda menopoz ve semptomlarını tarif etmek için kullanılagelen veya icat edilen kelimeler, gelenekler, ritüeller de menopozun halk arasında nasıl anlaşıldığını göstermektedir.

Kültürler arası alanda menopozun kendisi de semptomları da kültürün değerler sistemi dahilinde anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Hindistanlı kadınların bu geçişi sabırsızlıkla beklediği; Japocada menopoza dair kavramların Batı dillerinden uyarlandığı; Aborjin kadınlarının dönemi biyolojik olarak algılamadığı, kültürel olarak deneyimlediği; Arap kadınların menopozu dermansız bir hastalık olarak gördüğü kaydedilmektedir (Jones vd., 2012: 7; Jassim ve Al-Shboul, 2008: 359; Sing ve Arora, 2005: 180 ; Zeserson, 2001: 190). Kültürler arası alanda menopozun biyolojik anlamda da farklı deneyimlenmesini kültürle açıklayan çalışmalar “kültürün halk inançları, halk sağlığı, toplumsal cinsiyet rollerine bağlı beklentileri, dil, beslenme, din, ekonomi ve eğitim kurumları içindeki sosyal normlar çevresinde açıklamaktadır” (Melby vd. 2005: 497). Anadolu’da gençlik ateşi, ikinci bahar, gündün kalmak, gündün kesilmek, adetten kesilmek şeklinde adlandırılan menopoz geçiş dönemine dair semptomlar da ateş basması, ateşlenme, gençleşme, ağlaklık², ufalma³, soğuk basması, Azrail üfütüsü gibi kelimelerle tanımlanır.

Adetin, kirlenmeyle ilişkilendirildiği ve tabularla çevrelendiği kültürlerde⁴ menopoz yeni bir başlangıca işaret eder. “Kirlen her zaman haksızdır. Yanlış duruma düşmüş, geçilmemesi gereken bir sınırı geçmiştir. Bu geçiş de başka birini tehlikeye sokar” (Douglas, 1984: 140). Post-menopoz evresinde kadının kandan azat oluşuna eşlik eden ritüellerin, menstrüasyona eşlik edenler kadar gelenekselleşmediği görülmektedir. Nitekim, “toplumlar pragmatiktir ve en gözde formların gelenekselleşmesine yatırım yapar. Öyle ki, bu geleneksel biçimlere düzmece bir bağlılıkla sadakat gösterilir” (Benedict, 2003: 53). Menstrüasyona eşlik eden uygulamalar kadını, sosyal sınıflandırma içinde genç ve yaşlı arasında bir eşikte konumlandırırken; ona toplumun niceliğine katkıda bulunmak üzere sorumluluklar da tanımlamaktadır. “Genç bir kızın ilk kanaması, onu evlenilebilirliğinin göstergesidir” (Kapchan, 1995: 9). Bu bağlamda kadının kirli olarak kabul edilen bir sıvıdan daimi olarak ayrılışını temsilen menopoz, temiz bir alanla birleşmeye de işaret etmektedir. “Bedenin deliklerinden çıkan maddeler marjinaldir. Tükürük, kan, süt, idrar, ter, gözyaşı ve dışkı dışarı çıkarak be-

denin sınırlarına karşı gelir” (Douglas, 1984: 122). Menopozda girmiş kadınların Anadolu sahasında mezhepler çevresinde az çok değişmekle beraber ibadethanelere girip çıkmak, erkeklerden kaçma (kaç göç ve sakal kesme gelenekleri), örtünme vb. alanlarda tabi oldukları kısıtlamalardan muaf tutulduğu kaydedilmektedir (Erdentuğ, 1959: 39).

Menopoz, kültür alanında yeni tartışılmaya başlanan bir geçiş dönemidir. Ne var ki, doğurganlığın sonlanması ve adet kanaması çevresinde kadının tabi olduğu kısıtlamaların sona ermesiyle ilişkilendirilen bir geçiş dönemi olarak halk bilgisi alanında bu döneme dair bir farkındalığı olduğu, dönemi tasvir eden halk kavramlarından ve terimlerinden de anlaşılabilir. M. Boz'un (d. 1942) şu sözleri bu bağlamda kayda değerdir:

“Bizim gençliğimizde menopoz diye bir şey yoktu. Adetten kesilir, günden kalırdık. Bundan sonra üstün kirlenmez⁵, çocuğa da kalmazsın. Bu kadardı. Şimdi doktoru, hemşiresi, ilacı. Bizimkisi daha kolaydı. Bilmediğimizden ateş basıyor, Azrail üfürüyor der geçerdik. Yataklara da düşmezdik. Nasıl düşeceksin, damda beş baş, evde bilmem kaç boğaz. Bilmediğimizden ‘günden kaldık’, dedik geçtik.”

Halk arasında menopoz yerine kullanılan bir diğer isimlendirme olan gençlik hastalığı da bir yönüyle duygusal ve fiziksel değişime işaret etmektedir. Mülakatlarımız, pre-menopoz evresindeki kadınların, ilk erginlenme yıllarındaki kanama sıklığı, enerji kapasitesi, duygu durum değişiklikleri bakımından menopozun ergenlik döneminin orta yaşlarda tekrardan ve son bir kez tecrübe edilmesi şeklinde yorumlandığını göstermektedir:

“On üç yaşından bu yaşına kadar gün görüyorum. O zaman çocuktum. Anlayamadım. Şimdi şu aklımla bunu bir nimet olduğunu fark ederek yaşıyorum. O kalp çarpıntılarını, gidişli gelişli haller, ayaklanmalar, kıpırtılar yıllardır bilmediğim şeylerdi. Son bir kez bunları yaşamak, gençliğimden bir zamanı çalmak gibi. Bu yönleriyle gençlik; terleme, ateş basması gibi yanlarıyla da hastalık işte... Hem gençlik hem hastalık...” (Başkurt, 2021).

Kaynak kişinin referansta bulunduğu bu duygu halleri menopozun kültürler arası yaygın bir şekilde kabul gören semptomları arasında yer almaktadır. Pre-menopoz evresi ile genç kızlığın ilk evreleri arasındaki duygusal ve fiziksel deneyimin paralellığı, orta yaş kadınlar arasında benzer bir şekilde dile getirilmektedir. Geçiş döneminin fiziksel anlamda dış dünyaya algılanması, kandan öte başkaca göstergeler üzerinden yapılmaktadır. “Genç kızlığa geçişin kandan başkaca göstergeleri vardır. Geçiş döneminin tarihlendirilmesi de aslında bu göstergelerden hareketle yapılır” (Van Gennep, 1969: 65). Literatür bu evrede ergenliği bilinçsizce deneyimleyen kadınların, menopozda daha derinlemesine odaklandığını kaydetmektedir (Dillaway, 2005: 409-410). Her ne kadar halk arasında menopoz yerine kullanılan adlandırmalar, ani, keskin bir geçiş dönemine gönderme yapsa da semptom adlandırmaları bu geçişin öncesine dair farkındalığa işaret etmektedir. Türk modern tıp alanında yakın zamanlara kadar sağaltma ve menopoz ilişkisine dair tartışmalar olmadığı gibi; halk arasında da sürecin tıp ilmiyle ilişkisine dair farkındalığın bilinç düzeyinde olmadığı kaydedilmektedir. Halkın kendisi kadar hekimlerin de böyle bir yaklaşım sergilediği, M. Erol (2009: 369, 375) tarafından da gözlemlenmiştir. Günümüzde de ise kadınlara menopoz geçiş dönemine dair farkındalık kazandırmak ve konuyla ilgili bilinç oluşturmak için kurumsal düzeyde girişimler yapılmakta, menopozlu kadının süreçteki fiziksel, ruhsal ve sosyal deneyimi kayıt ve kontrol

altına alınmaktadır. Adet düzensizliği şikayetiyle hekime başvuran G. Kurt'un (2021) kendisine menopoz teşhisi konana kadar içinden geçtiği sürece dair farkındalığı yoktur. Kendisine semptomlar söylendikten sonra semptomlara karşı geliştirdiği duyarlılığı şu sözlerle anlatmaktadır: "Kızımın çocuklarına bakıyorum. Sıcaklayınca çocukları soydum, üşüdükçe kat kat giydirdim. Meğer yanan da üşüyen de benmişim. Doktor bir bir anlatınca anladım da etrafımdakilere sormaya başladım sıcak mı soğuk mu diye!" (Altındal, 2021). Böylece geçmişte kendiliğinden, doğal ve kültürel olarak deneyimlenen bu geçiş dönemi bugün hekimler nezaretinde kontrollü bir şekilde gerçekleşmektedir.

Ritüel ve asmaları ağlatan kadınlar: "Kadınım asma!"

Geçiş dönemi ritüelleri bireyin, sınırları iyi tanımlanmış bir pozisyonun eşit derecede tanımlanmış başka bir pozisyona geçişini mümkün kılan sosyal olaylardır (Van Gennep, 1969: 3). Ritüel sosyal yapıyla ona eşlik eden dil, sembol ve simgelerden oluşur. "Ritüel bağlamı yönünden sembolün kendisinden çok sembole karşı katılımcıların geliştirdiği tutum ön plandadır" (Fogelin, 2007: 59). Tümünüle sözsüz bir ritüelde bile, eylem, ritüelde kullanılan araç gereçlerin, jest ve mimiklerin sembolik anlamıyla mesaj içerir. "Ritüel çok sayıda türün üyelerinin kendilerinden olanlarla iletişim kurduğu kalıplaşmış gösterilerdir. İnsana özgü yanı, dilin simgesel ve sembolik boyutudur" (Rappaport, 1992: 249).

Her gelenek zamanın bir noktasında tekrarlanarak ritüele dönüşme kapasitesini haizdir. S. F. Nadel'in (1954: 99) sözleriyle "gelenek irrasyonel, mistik, doğaüstü karakterler taşıdığıdaysa dini ritüel boyutuna ulaşır". Bu noktada dini ve seküler ritüel ayırımına gidilmelidir. Örneğin M. Wilson (1957: 9) dini eylemi ritüel; pragmatik, dünyevi ve geleneksel olan kapsamlı planlanmış dramatik olayları seremoni veya seküler ritüel olarak adlandırmaktadır. J. Goody'de (2010: 36) ise böyle bir ayırımın modern dünyada güç olduğu; pragmatik bir sonuca götüren vasıtalarla nihai fayda arasında irrasyonel bağ olan standartlaşmış eylemler ritüel şeklinde tanımlanır. Seküler olanlarda bile doğrudan doğaüstüyle ilişkilendirilemese de örtülü işlev yüzünden ritüelin sekülerliği gizli kalır. Bir başka kaynakta (Bell, 1997) böyle bir ayırımın formalizm, geleneksellik, değişmezlik, kurallılık, kutsal sembolizm ve performans üzerinden sistematize edildiği görülmektedir. Ritüel ve seremoni ayırımının en keskin görüldüğü alan eylemin işlevidir. "Ritüel dönüştürücü, seremoni onaylayıcıdır" (Turner, 1991: 65). Bu bağlamda geçiş dönemlerinde fiziksel ve ruhsal dönüşümün yanı sıra bir statüden başka bir statüye de geçiş olduğu düşünüldüğünde asma ağlatma ritüelinin dönüştürücü işlevi ön plandadır. "Grup oluşumunun ilkelerinden biri de insan fizyolojisine ve beden yapısına bağlıdır. Doğuştan özellikleri ve hastalıklarıyla cinsiyete göre örgütlenme çoğunlukla yaş derecelerine bağlıdır. Bu fenomen en ilkel olandan en çağdaşına her yerde olağandır" (Malinowski, 1992: 81).

Örtük işlevi, kadını yeni bir kadınlık haliyle bütünleştirmek; bu yeni haliyle topluma takdim ederek onu yeniden yapılandırmaktır. Açık işlevi ise toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden adetle ilgili tabulara tabiiyet bakımından kadını rahatlatmaktır. "Ritüeller insanları tehlikeli suların diğer tarafına taşıyan güvenilir köprülerdir" (Schechner, 2015: 263). Freud'un sözleriyle ritüel duyguları sağaltır, endişe, korku, kötü şans karşısında toplumu korur. Bununla

birlikte bir diğerk açık işlevi de kadının içinden geçtiğı doğal süreci bir geçiş dönemi ritüeliyle normalleştirerek, topluluğun diğerk kadın üyelerinin de geçiş dönemine dair endişelerini gidermektedir. “Ritüelde bireysel ve kolektif endişeler, korkular yinleme, mübalağa, yoğunlaşma, basitleştirme gibi yöntemlerle beyne endorfin salgılaması için uyararak dindirilir” (Schechner, 2015: 264). Tüm geçiş dönemleri özelinde bireyin kırılgan ve savunmasız olduğu gerçekliğinden hareketle, asma ağlatmak “kötülükleri uzaklaştırırken, doğa üstü alanla dünyevi alanı da uzlaştırmanın bir yoludur” (Turner, 1991: 32).

Asma ağlatmak, post-menopoz evresindeki bir kadının talebi üzerine belirli hanelerce icra edilmektedir. Ritüeli icra eden kadın yaşta değil, çilede üstün olan bir kadın olarak karşımıza çıkmaktadır. Eşinden, çocuklarından, yoksulluktan, aile sorunlarından ve hastalıklardan çile çeken kadınlar arasında en kıdemli olana asmayı ağlatma vazifesi verilmektedir. Asma ağlatma geleneğinin beş on yıl önceki bağlamıyla bugünkü bağlamının birbirinden tümüyle farklı olduğu görülmektedir. Geçmişte asma, genç kızların ve kadınların saçlarının güzelleşmesi, gürleşmesi için ağlatılmaktayken; bugün bu bağlama menopozlu kadınların çilelerinin transferi işlevi de eklenmektedir. Bu yönüyle işlev açısından *icat edilmiş gelenek* özelliğindedir.

İcat edilmiş gelenekler geçmişlerini oluşturarak şimdiki zamanda karşılığını bulan, yeni durumlara uyarlanmış, eski durumları akla getiren formlara bürünmüş, tekrarla değer ve normların eklenmesiyle oluşmuş pratiklerdir (Hobsbawn, 2009: 1-3). Geleneğin zemininde asma ağlatmanın 90’lı yıllardaki bağlamı S. Berberoğlu (2021a) tarafından şu sözlerle anlatılmaktadır:

“1979 doğumluyum. İlkokuldayken asma ağlatılacak derlerdi. Biz okuldan gelince asmanın ağlatıldığı eve giderdik. O zaman da abdest alır, iki rekat namaz kılardık. Bugünkü gibi asmayla konuşur, gönünü alır, sonra ağlatırlardı. Yine bugünkü gibi yaşlı kadınlar yapardı, ama değişikti. Asma ağlamaya başlayınca biz de ağlardık. Ağlamamız söylenirdi, ağlayamayanlara da kızarlardı. O gün elimizde kaplarla gelip göz yaşını alır, evimize götürürdük. Saçlarımızı yıkarlardı. Saçkıran olan kızların bile saç çıkardı. Benim de saçımı bir yıl ben uyurken keçı yemiş. Uyanınca bir baktık saçımı ordan burdan yemiş. Benim de başımı yıkadılar. Dört beş aya saçım çıktı. Kızlarıma da şimdi ben yapıyorum”.

Ritüel ve mit arasında da bağ kurulmaktadır. Zamanın bir noktasında mit olan bir anlatıdan, önce efsaneye ardından rivayete tekamül edilen, yazılı tarihle açıklanması imkansız sanal bir gerçekliğin asmanın göz yaşının tanımlanmasında etkili olduğu görülmektedir. “Ritüeller sabit fikirlerin güvenli kasaları değil, yeni malzemeler üreten, geleneksel formları yeni biçimlerde tekrar bir araya getiren dinamik eylemsel sistemlerdir” (Schechner, 2015: 258). Bu yönüyle asmanın göz yaşının Hz. Ali’nin göz yaşını olarak tanımlandığı görülmektedir. Tam da bu nedenle asmanın göz yaşının kirletilmemesi için azami özen gösterilmekte, asmaya abdestsiz yaklaşılmamaktadır. Asmanın göz yaşıyla saçlar, bir leğen içinde yıkanmakta, artan göz yaşını ise ayak değmeyecek bir yere dökülerek toprakla buluşturulmaktadır. “Ritüellerde simgesel mitler görülür. Ritüellerde eylemler çoğunlukla mitoslar denilen gelişmiş araçlar kanalıyla dile getirilen kültürel değerlerin bir örneğidir” (Connerton, 1999: 85).

İcat edilmiş gelenekte ise asma, post-menopoz evresindeki bir kadın için ağlatılmaktadır. Ritüel, geleneğin zemininde olduğu gibi günümüzde de güneş yükselirken icra edilmektedir. Orta yaşlı kadınların yakından, gençlerin uzaktan katıldıkları bu ritüelde çilede üstün, hali hazırda post-menopoz evresinde olan bir kadın asmayla konuşmakta, onun gönlünü almaktadır. Ardından da temiz bir bıçakla asmanın sağlam gövdesine bir-iki santimetre derinliğinde bir kesi açarak ritüeli tamamlamaktadır. Kesilen bölgenin altına temiz bir kap iperle bağlanmakta; asmanın göz yaşı, üç beş gün bu kaba akıtılmaktadır. Gözyaşı tükendiğinde de asmanın yarası kapatılmaktadır. Asmanın yarası kendi toprağından yapılan çamurla kapatıldıktan sonra, temiz bir bezle sarılmaktadır. Ağlatılacak asmanın özellikleri ise S. Başdemir (2021) tarafından şu sözlerle anlatılmaktadır: “Asma yıllanmış, yaşlı olacak. Meyveden kesilmiş, yaprağı durmuş olacak. Huzurlu bir çatının altında olacak. Her evde sıkıntı, dert olur ama ev huzursuzluğu başkadır. Böyle bir çatının altındaki asmadan hayır gelmez”. Ağlatılan asmanın meyveden kesilmiş olması ile menopozlu kadının fiziksel durumu arasında benzerlik kurulmaktadır. Bu bağlamda asmanın yaprakları, kadının çocukları, torunları, yeğenleri gibi tasavvur edilirken; asmanın meyveden kesilmiş olmasıyla kadının doğurganlığının sonlanması arasında paralellik kurulmaktadır.

Asma ağlatma ritüelinin doğa üstü alanla bağı, dua üzerinden kurulmaktadır. Bununla birlikte ritüelin Perşembe⁶ günü icra edilmektedir. Ritüelin güneş yükselirken yapılması da dikkate değerdir. İkinci ezanından önce tamamlanması gereken ritüelde, güneşin yükselmesiyle kadının sosyal statüsünün yükselmesi arasında düşünsel bir bağ vardır. Ritüel sırasında örtünme kuralına da dikkat ediliyor olması, ritüelin İslâm dini çerçevesinde doğa üstü alanla kurulan bağın samimiyetini simgelemesi açısından değerlidir. “Ritüeller onları icra edenlerce kayıtsız şartsız uyma biçiminde olmasa bile, uyulması gereken şeyler olarak algılanır ve ritüel değeri olan eyleme, engel olmak her zaman kırıcı olarak tanımlanır” (Connerton, 1999: 71).

Bu ritüelde duanın sözleri içinde İslam ve Şamanizm’e dair unsurların içtenlikle ve kendiliğinden kullanıldığı görülür. Asmayı ağlatan, asmayla canlı bir varlıkla konuşur gibi konuşmakta; dertleşmekte; izin almakta; asmadan özür dilemektedir. “Dua inancın ve ritüelin doğal paylaşanıdır. Dua ederken iman sahibi aynı anda, bir amaç için düşünürken, dili de bir vasıta olarak kullanır” (Mauss, 2008: 23). Dua burada menopoza karşı kolektif ve olumlu bir enerji üretilmesinde de rol oynamaktadır. Ritüele duanın eşlik etmesinin sosyal nedenlerinden biri de bu enerjiye duyulan ihtiyaç olmalıdır. “Ritüelde icracı halihazırda bilinen bir dili, olayları, kolektif formları, değerleri ön plana çıkarırken; eylemin dinamiklerini, yaratıcı bir enerjiyi de ortaya çıkarır” (Abrahams, 1977: 106). Duanın sözleri şöyledir:

“Kız Asma, gelin Asma, kadını Asma! Ben seni kesmezdim. Sen şimdi ağ-larsan bizim gözümüzdeki yaşı sen alırsın. Sana ahrette hesap yoktur. Biz hem burda hem de ahrette sıkıntı var. Senin çilenin hepsi burda, bizden öncekileri gördün, bizden sonrakileri de görürsün. Asma, biz ağlamaya doyduk. Bundan sonra sen ağla. Sen gibi gün görelim, senin gibi kökleşelim, dallanıp, budak-lanalım. Bismillah...”

Dua sözlerinde biz dilinin kullanılması, yakarma, özür dileme, açıklamaların yapılması ritüel eylemin söylemindeki tutumu ele vermektedir. Nitekim “lanetleme, kutsama, ant içme, sormak, yakarmak, açıklamak, şükretmek, boyun eğmek, saygı, borçluluk ve pişmanlık duyguları ritüel dilin eylem üzerine sözlü ortak eylemsel tutuma işaret eder” (Connerton, 1999: 91-93). Böylece ritüeli icra eden kendi hitabet gücünü kullanarak aslında icrada hazır bulunanların tümü adına konuşmakta, kolektif duygu, dilek ve tutuma da lisan olmaktadır. Radcliffe-Brown, inanç ve ritüel üzerinden kolektif duygulara yaklaşırken, ritüelin belirli duygulara vurgu yaparak sosyal yaşamın sürdürülebilirliğine katkı sağladığını söyler. Bu bağlamda ritüele katılan birey aslında doğal olarak duygudaşlık geliştiremese de ritüeldeki kolektif duygunun paylaşılan haline gelir (1945: 34-35).

İcracının hitabet yeteneğine bağlı olarak söz dizimi yıldan yıla değişebilmektedir. Bu da ritüelin sözlü kültürle bağıyla ilgilidir. Form ve sözler sözlü kültürde tanıklık vasıtasıyla öğrenilip, tekrarlandığından bu, ritüelin yapısındaki değişimi de yavaşlatır. “Ritüelin dizgisel formunun ve söyleminin tekrarı icrasındaki kusurların tolere edilmesini sağlar. Ne kadar kusursuzca icra edilirse edilsin, icrada varyasyonlar gerçekleşir. Yine de söylemin mesajı ritüele katılanlarca bağlamı içinde alınır” (Rappaport, 1992: 250). Örneğin 2020 yılında asmayı ağlatan M. Köse (2020) asmaya hitap ederken kendi başından geçenleri anlatmaktadır. Ardından Asma’dan “kusura bakma, ahrette yakama yapışma, ben usandım başımdan. Benim yerime sen ağla!” diyerek asmayla dertleşmekte; ardından gönlünü almakta; ve nihayet asmayı ağlatmak için bıçağı asmanın gövdesine vurmaktadır. Asma’yı bir isim gibi söyleyen, canlı bir varlık gibi muhatap alan asmaları ağlatan kadınlar örneğinde asma, ağaç kültürünün Şamanizm ve İslam dinlerinin sözlü kültür alanındaki senkretik bir örneğidir. Bu da ritüel mesajının anlam ve bağlam bakımından dini değişim süreçlerine dayanıklılığundan ileri gelmektedir. Öyle ki “Ritüel uzun yıllar aynı kalsa dahi, tasarım ve icra sırasında dini mesaj ve inançlar değişebilir. Değişmeyen deneyimsel açıları ve katılımcıların sosyal ilişkilerine katkısıdır” (Fogelin, 2007: 58).

Asma ağlatma geleneğiyle pre-menopoz evresini şu veya bu şekilde tamamlayarak menopoza tümüyle girmiş kadının geçiş dönemi topluluğun kadın üyelerinin tanıklığında gerçekleşmektedir. “Adet gören kadınlar tehlikenin; post-menopoz evresindeki kadınlar ve atalar, saygının odağıdır” (Balzer, 1981: 856). Böylece menopozlu kadının tabular alanında o güne kadar tabi olduğu kimi kısıtlamalardan da azat oluşu grup üyelerince onaylanmaktadır. “Ritüel, katılımcıların dikkatini özel bir anlam taşıyan düşünceye ve duyguya sevk ederken, simgesel nitelikli kuralları da ön plana çıkarır” (Lukes, 1975: 291). Nitekim, menopozlu kadın artık kimse için tehdit ve risk oluşturmayan manevi anlamda temiz bir kadın olarak yeniden tanımlanmaktadır:

“Sıralı oruç tutabilirsin, namaz kılabilirsin, borçsuz ibadet edebilirsin. İstedikğin zaman türbe gezebilirsin. Camiye gidebilirsin. Kitaba yaşayabilirsin, çoluğunu çocuğunu okuyabilirsin, mezara gidebilirsin. Dul bile olsan erkek olan eve rahat girer çıkarsın. Kimse senden kötülük ummaz. En basitinden, biri doğum yapsa onun yanına bile korkmadan girebilirsin. Ben üstüm kirliyken, “birinin çocuğuna nazar degecek de benden bilecekler” diye kimsenin evine girip çıkmazdım. Üstün kirliyken yemişli ağaca bile

çıkamazsın. Yere düşen yemiştten yersin. Bunların hepsi bitiyor. Bir kocanla arandaki iş kalıyor. Ona da yıkanırısın, tertemiz olursun” (Başdemir, 2021).

Türk-İslam medeniyet dairesinde menopozlu kadınların tabular açısından durumunu belirleyen kimi kaidelerin nispeten esnek olduğu kaydedilmektedir. Bu açıdan menopozlu kadının, erkekle statü bakımından kimi alanlarda eşit haklara sahip olduğu göze çarpmaktadır⁷. Ritüelin icrasını takiben, asması ağılatılan kadın tarafından yemek verilmektedir. “Sosyal yeme-içme birleşme ritüelidir. Duygu bağının onayıdır. Armağan kategorisi içinde değerlendirilmelidir. Bir olmanın, biz olmanın yeme-içmeyle gösterilmesidir” (Van Gennep, 1969: 29). Ritüel yapısı bakımından armağan kategorisinde değerlendirilebilecek bu yemek ikramı, ritüel sonrası grup içi dayanışmanın ve duygudaşlığın pekiştirilmesi işlevini karşılamaktadır.

Kötülüğün ve kara bahtın asma’ya transferi: “Sen ağla asma sen ağla!”

Kötülüğün canlı varlıklara veya nesnelere aktarılabilceği düşüncesi arkaik insandan modern insana intikal etmektedir. Hastalıklar, musibetler, belalar, kazalar, suçlar, sahibinden bir başka varlığa inançlar alanında ve/veya gönüllülük esasına dayalı olarak aktarılabilir. Frazer’ın (1913: 1-2) fiziksel olanla düşünsel olanın birbirine karıştırılması şeklinde tarif ettiği kötülüğün transferi (transfer of evil), insanın taşımak istemediği bir sıkıntıyı başka bir varlığa veya nesneye aktarmak için keşfettiği, geliştirdiği yol, inanç ve yöntemleri kapsar.

Anadolu folkloru alanında ise bu türden pratikler, hastalığı başkasına savma; hastalığı satma ve/veya giydirme şeklinde adlandırılmaktadır. Özellikle hastalıkların ve musibetin hayvan ve bitkilere aktarılması anlamında geçiş dönemi ve halk hekimliği alanında uygulanmaktadır (Koşay, 1939: 67; Ülkütaşır, 1974: 51). Gelişimi geri olan çocukların delikli kayalardan geçirilmesi (Petekçi, 1962: 2743); hastaların eşyalarının ağaç kovuklarına konulması (Evren, 1952: 477); Cin çarptığına inanılan “tıpkılı, tıgalı, tebeli” çocuklardaki anomalileri yaşayan başka bir varlığa geçirmek için lohusanın çocuğunu emzirmeden evvel bir köpeği emzirmesi; çocuk düşüren kadınların hamaylı içine konan canlı bir kertenkeleyi boyunlarında taşıması bu türden bir uygulamalardır. Başka bir örnekte de anne karnına sürülen höllük, yeni doğmuş başka bir çocuğun evinin önüne gizlice dökülmekte, çocuğun ölüm ihtimali yeni doğmuş başka bir çocuğa geçirilmektedir (Örnek, 1966: 64-68).

Campbell’e (2013: 35-36) göre insanlık tarihin başlangıcından günümüze kötülükle ilişkilendirilen tüm gerçeklikleri bireyden ve gruptan uzaklaştırmak için kötülüğü kovma ritüelleri yapılır. İnsanoğlunun saflık konusundaki takıntısının bir sonucu olarak icat edilen bu ritüellerde, günahlar da sahibinden başka bir varlığa veya nesneye geçebilen somut bir varlık gibi tahayyül edilmektedir Kültürlerarası alanda gönüllülük ve/veya zorunluluk temeline insanların; belirli hayvanların; taş, su vb nesnelere; bitki türlerinin kötülüğün transferi için kullanıldığı görülür⁸. Taoistler yeni doğan çocuklar için tahta ikonlar yapar, çocuğun hastalanmaması için bu ikonları mabedlerin kapısından geçirir (Van Gennep, 1969: 57-58). Madakaskarlılar,, Estonyalılar, Slovaklar, Bulgarlar, Fransızlar sıkıntı, hastalık ve belaları ağaçlara; Sumatralı Battalar kırlangıçlara, Yahudiler ve Cezayirli Müslümanlar kuşlara; Çinliler uçurtmalara; Faslılar kara domuzlara; Araplar da develere aktarır (Frazer, 1913: 1-59).

Geçiş dönemi ritüelleri kapsamında kara talihin transferi de bu açıdan ele alınmalıdır. “Temasa dayalı ritüellerde doğal veya sonradan kazanılan özelliklerin geçirgenliği ve aktarılabılır olduğu düşüncesi vardır. Fiziksel temasla bir kişi, varlık veya nesneye belirli bir mesafede dokunarak, yaklaşarak bu özellikler karşı tarafa aktarılabılır” (Van Gennep, 1969: 7). Asmaları ağlatan kadınlar örneğinde menopozun orta yaş geçiş dönemi olması, gençlik döneminin de geride bırakıldığı ritüelle kabullenilmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, çocukluk ve gençlik evresinin hem fiziksel hem de duygusal anlamda dayanıklılıkla ilişkilendirildiği görülmektedir:

“Derler ki ‘elek geldi un bitti, kocam uslandı ömür bitti’. Her şey gençlikte olsun. Giyinmek, süslenmek de sıkıntı ve dert de. İki kaynanam vardı, kocam eve uğramazdı. On altı yaşında geldim bu eve. Demir çubuklarla dayak yer, bir de komşunun geliniyle çarşıya kaçar gezerdik. Şimdi olsa yatak döşek yatarsın değil mi? Gençlikte vız geliyor. Kocam üstüme kuma getirdi ona da dayandım. O da hastalandı, ona da baktım. Şimdi olsa bakamam. Gençken dayanırsın, aklın yok. Yaşlanınca akıl var, bağlasalar bu çilenin içinde durmazsın. O yüzden ne olacaksa gençken olsun. Yaşlıyken insan el üstünde tutulmak ister. Sırtını yaslayıp, dünyayı seyretmek ister...” (Altın, 2021).

Araştırma sahasında mutluluk, refah ve sağlık ömrün ya ilk ya da ikinci yarısında kadınlara bağışlanan bir ayrıcalık olarak görülmektedir. Menopoz da kadın ömrünü ortadan ikiye ayıran bir geçiş dönemi olarak eşik özelliği taşımaktadır. Bu bağlamda mülakat sırasında H. Orhan (2021) “kadın kısmı ya baştan güler ya da sondan. İkisinde de güleni hiç görmedim” sözlerini doğrulamak için sayısız örnek vermektedir. Bu örneklerden birinde pre-menopoz evresindeki bir komşusunun erken ölümünü de asma ağlatmamış olmasıyla ilişkilendirmektedir.

Pre-menopoz evresi, eşik olarak düşünüldüğünde geçiş dönemi post-menopoz evresine denk düşmektedir. Böylece eşikte bir süre bekleyen kadın asma ağlatma ritüeliyle hayatın yeni evresine geçişini tanıklar huzurunda gerçekleştirmektedir. “Zaman ve mekân gözetmek sizin tüm toplumlarda iki temel ayırım vardır. İlki kadın ve erkek; ikincisi kutsal ve sekülerdir. Hem birey hem de toplum için hayat ayrılıklar, birleşmeler, dönüşmelerin; doğum ve ölüm arasında olup bitenler anlamına gelir. Bu bakımdan hayat geçilmesi gereken eşiklerle doludur” (Van Gennep, 1969: 189).

Asmaları ağlatan kadınlar, menopozla hayatlarının ikinci baharına geçiş yaparken asmayı ağlatarak bu evrede yaşamaları muhtemel sıkıntı, dert, musibet ve hastalıkları da asmaya aktarmaktadırlar. İkinci bahar yakıştırması da bu bağlamda hem gerçekliğe hem de gerçekliğin üstünün zarif bir yakıştırmayla örtülmesine de işaret eder. “Ritüellerin kucakladığı gerçeklikler insanların doğrudan yüzleşmekten kaçınabildikleri ortamlar yaratırken bile, gerçekliğe işaret eden ikircikli sembolik eylemlerdir” (Schechner, 2015: 261).

Ritüel sözlerindeki izin ve gönül alma, özür dileme, açıklamalar asmanın kötü kara bahatın transferi için seçilmiş varlık olduğunu göstermektedir. Malinowski’nin ifadesiyle ritüele eşlik eden sözler bir çeşit beyan, ümit ve arzu ifade edilenin vasıtaları ve tavsiye formlarıdır (1935: 248). Bir yönüyle temas büyüsünü de çağrıştıran ritüel eylemde, asmayla temas sırasında hem mevcut hem de gelecekteki sıkıntılar asmaya transfer edilmektedir.

Sonuç

Folklor halkın antik zamanlarda geliştirdiği bilgi kadar, bunlardan ilham alan yeni uygulamaları da içerir. Eski köye yeni adet getirilemeyeceğinden, görece yeni olan geçmişle bağı kurularak bugüne adapte edilir. İnsan, doğum ve ölüm arasındaki zamanda fizyolojik, duygusal ve sosyal dönüm noktalarına sembolik anlamlar yükler. Geçiş dönemi ritüelleri bireyin belirli bir süre eşikte bekledikten sonra, yeni bir sosyal hale geçişini kutlamak, ilan etmek, onaylamak için düzenlenen sosyal dramatik olaylardır. Ritüellerde geçiş döneminin bireye sosyal hak ve sorumlulukları tanımlanırken; yaş ve cinsiyet paralelinde kimi ayrıcalıklar sunulur veya kısıtlamalar getirilir. Sosyal bir sözleşme olarak geçiş dönemi ritüelleri bu ayrıcalık ve kısıtlamaları duyurduğu gibi, onların meşru gerekçelerini de sosyal olarak tanımlar. Geçiş dönemi ritüelleri bu nedenlerle bir topluluğun yaş ve cinsiyetle ilgili değerler sisteminin dramatik kılavuzlarıdır. 19. Yüzyılda açıkça geçiş dönemi olarak tanımlanan menopoz, kadın hayatının orta yaştan sonraki evresine geçişini temsil eden dönemdir.

Kadın hayatının ortalama üçte birlik kısmı post-menopoz evresinde geçmektedir. Bu bağlamda pre-menopoz evresi menopoz geçiş döneminin eşiğidir. Eşikte, kadın fiziksel, ruhsal ve sosyal anlamda kırılğan, savunmasız ve stresli haliyle geçiş dönemine hazırlanmaktadır. Kültür merkezli çalışmalar, kadının menopozu anlamlandırmasında ve deneyimlemesinde kültürün etkin olduğunu göstermektedir. Menstrüasyon döngüsü ve kadın korkusuyla ilişkilendirilen toplumsal cinsiyet rollerine bağı tabuların kadınların gündelik hayatını ve kutsalla ilişkisini düzenlediği kültürlerde, menopozun kadına ayrıcalıklar getirdiği görülmektedir. Menopozla kadın örtünmeden, yiyecek içecek hazırlamaya kadar bir dizi alanda menstrüasyonla ilişkili tabulardan görece bağımsızlaşmaktadır. Anadolu Türk folklorunda menopozun yakın zamanlarda keşfedilen bir geçiş dönemi olduğu akıld tutulduğunda, post-menopozu takiben icra edilen asma ağlatma ritüelinin de icat edildiği görülür. Kadınlar bu geleneği icat ederken, eski bir geleneği menopozu uyarlayarak güncellemiştir. 90'lı yıllarda estetik kaygılarla genç kızlar için icra edilen asma ağlatma geleneği milenyumda menopozu giren kadınlar için icra edilmektedir. Asma ağlatma ritüeli özü itibarıyla Kastamonulu göçmen kadınlar tarafından Karabük'e taşınmış, işçi sınıfına mensup aileler arasında belirli mahallelerde icra edilmektedir. Bu da kültürleşme, ritüelin zaman ve mekânla sınırlandırılmamasıyla ilgilidir. Nitekim bu gelenek zamanın bir noktasında icraya katılan ve faydasını deneyimleyen kadınlarca hem Anadolu'nun başka şehirlerine hem de yurt dışına da taşınmıştır. Geleneğin özgün mahallinden Fransa'ya göç eden bir kaynak kişinin, bahçesindeki asmayı hemşerileri için ağlatıyor olması da bunun delilidir. Ritüeli icra eden kadın sosyal hiyerarşi içinde yaşına göre değil hayatta karşılaştığı sıkıntı ve sınamaların şiddetine göre seçilmektedir. Çocuk, eş, hastalık, yoksulluk, ailenin yaşlılarının bakımını üstlenmek gibi belirli parametreleri olan çile kadının grup içindeki hiyerarşik yerini belirlemektedir. Kaynak kişiler bu gerçekliği anlatırken bir atasözünü referans göstermektedir: "Akıl yaşta değil baştadır". Ritüel, talep üzerine gerçekleştirilmektedir. Post menopoz evresindeki bir kadın, bahçesinde uygun türde asma olan evlerin hanımlarından kendileri için asma ağlatılmasını istemektedir. Ritüelde ağlatılacak asma, meyveden kesilmiş bir asma ağacı olmak zorundadır. Bu tür asma ile me-

nopoza girmiş kadının üretkenlik, doğurganlık noktasında birbiriyle özdeşleştirilmektedir. Ritüel, asma henüz yapraklanmaya başlamadan evvel, güneş yükselirken icra edilmektedir. Güneşin yükselmesi ve kadının bahtı arasında da bağ kurulmaktadır. Çünkü kadınlar hayatlarını menopoza öncesi ve sonrası olarak iki bölüme ayırmakta, menopoza sonrasında mutlu, sağlıklı, rahat ve refah içinde bir ömür geçirmek için asmayı ağılatmaktadır. Asma ağılatılırken söylenen “ben çok ağladım, bundan sonra sen ağla”, “sana hesap yoktur; ben hem dünyada hem ahirette çekiyorum”. “Ben de gün görmek istiyorum” gibi sözlerin ritüel söz dizimi içinde söylenmesi menopoza sonrası tüm sıkıntı ve dertlerin asmaya aktarılmasını temsil eder. Asma ağılatılırken, asma ağacından sızan gözyaşları da kadının bu ritüeli takiben akıtmamayı umduğu göz yaşlarıdır. Bu gözyaşı, menopozlu kadın ikinci bahar olarak adlandırdığı bu yeni yaşam evresinde son bir kez dökülen kutsal gözyaşıdır. Ritüeli takiben asmanın gözyaşının kadınların saçlarının bakımında kullanılması, bu işlemde artan göz yaşının ayak değmeyecek bir yere dökülmesi de onun kutsallığı ile ilişkilidir. Ritüelde asmanın yakınında duran menopozlu kadınlar ve uzaktan seyreden genç kadınların ritüele katılımı, bu ritüelin gelecekte de icra edileceğine olan inancımızı kuvvetlendirmektedir.

Notlar

- 1 Bu araştırma Bartın Üniversitesi Kadın Sorunları Uygulama ve Araştırma Merkezi tarafından desteklenmektedir.
- 2 Araştırma sahasının yerel dilinde ağlaklık, *sebepsiz ağlamak* anlamına gelmektedir.
- 3 Araştırma sahasının yerel dilinde ufalma, *boyun ve bedenin küçülmesi* anlamına gelmektedir.
- 4 Adetli kadınlara yönelik tabular hakkında kültürler arası örnekler için bakınız: Baskin, 1985: 3-18; Balzer, 1981: 850; Bededict, 2003: 47; Douglas, 1984: 145-148, 154; Durkheim, 1915: 304, 310, 380; Erdentuğ, 1959: 39; Lowie, 1920: 203; Melby vd. 2005: 495-496).
- 5 Araştırma sahasının yerel dilinde *üstü kirlili olmak*, adetli olmak anlamına gelmektedir. “Üstü kirlenmek” ifadesi N. Erdentuğ’da (1968: 83) “başı kirlenmek” şeklinde görülmektedir.
- 6 Anadolu geçiş dönemleri bağlamında Perşembe gününün Cuma olarak adlandırılması, kutsal sayılması hakkında bakınız: (Boratav, 2013: 151; Veren, 2019: 41-42).
- 7 Menopozlu kadınların toplumsal cinsiyet bağlamında erkeklerle eşitlendiği, cinsiyetinin erkek cinsiyeti içinde çözüldüğü kültürler arası örnekler için bakınız: (Baskin, 1985: 3-18; Durkheim, 1915: 303; Erdentuğ, 1959: 39; Malinowski 1992a: 32, 64; Lowie, 1920: 264).
- 8 Kötülüğün insanlara; taşlara; hayvanlara; ağaçlara aktarılması hakkında bakınız: (Frazer, 1913: 5-7; 8-30; 31-37 ve 54-59; Ülkütaşır, 1974: 51).

Kaynakça

- Abrahams, R. D. (1977). Toward an enactment-centered theory of folklore. In (W. R. Bascom. Ed.) *Frontiers of folklore* (79-120). American Association for the Advancement of Science.
- Balzer, M. M. (1981). Rituals of gender identity: Markers of Siberian Khanty ethnicity, status, and belief. *American Anthropologist*, 83(4), 850-867.
- Baskin, J. (1985). The separation of women in rabbinic Judaism. In (Y. Y. Haddah and E. B. Findly. Ed.) *Women, religion, and social change* (3-18). State University of New York.
- Bell, C. (1997). *Ritual: Perspectives and dimensions*. Oxford University.
- Benedict, R. (2003). *Kültür kalıpları* (N. Şarman, Çev.) Payel.
- Boratav, P. N. (2013). *100 soruda Türk folkloru*. BilgeSu.

- Campbell, C. (2013). *Günah keçisi: Başkalarının suçlarının tarihi*. (G. Kastamonulu. Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Carter, D. (2005). Living in virtual communities: An ethnography of human relationship in cyberspace. *Information, Communication & Society*, 8 (2), 148-167.
- Connerton, P. (1999). *Toplumlar nasıl anımsar?.* (A. Şener. Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Dillaway, H. E. (2005). Menopause is good old: Women's thoughts about reproductive aging. *Gender And Society*, 19(3), 398-717. DOI: 10.1177/ 0891243204271350.
- Dorson, R. M. (1970). Is There a folk in the City? *Journal of American Folklore*, 83, 185-216.
- Douglas, M. (1984). *Purity and danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*. Routledge.
- Durkheim, É. (1915). *The elementary forms of the religious life : A study in religious sociology* (J. W. Swain, Trans.) MacMillan.
- Erdentuğ, N. (1959). *Sün köyünün etnolojik tetkiki*. Ayyıldız.
- Erdentuğ, N. (1968). *Hal köyünün etnolojik tetkiki*. Ayyıldız.
- Evren, A. (1952). Konya'da ocaklar, irvasalar, tekkeler II. *TFA*, 30, 476-478.
- Fogelin, L. (2007). The archaeology of religious ritual. *The Annual Review Of Anthropology*, 36, 55-71. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.36.081406.094425>.
- Frazer, J. G. (1913). *The golden bough: A study in magic and religion* (Third Edition, Vol. 4 of 12, The Scapegoat). MacMillan.
- Goody, J. (2010). *Myth, ritual and the oral*. Cambridge University.
- Hobsbawn, E. (2009). Introduction: Inventing tradition. In (E. Hobsbawn and T. Ranger. Ed.) *The invention of tradition* (1-15). Cambridge University.
- Jassim, G. A. ve Q. Alsoul (2008). Attitudes of Bahraini women towards the menopause: Implications for health care policy. *Maturitas*, 59, 358-372. doi:10.1016/j.maturitas.2008.03.014.
- Jones, E. K. , J. R. Jurgerson, J. M. Katzenellenbogen and S. C. Thompson (2012). Menopause and the influence of culture: Another gap for indigenous Australian women. *BMC Women's Health*, 12(43), 1-10. <https://doi.org/10.1186/1472-6874-12-43>.
- Kapchan, D. (1995). Moroccan women's body signs. In (K. Young. Ed.) *Body lore* (3-35). The University of Tennessee.
- Koşay, H. Z. (1939). *Etnoğrafya ve folklor kılavuzu*. Ulusal.
- Lowie, R. H. (1920). *Primitive society*. Horace Liveright.
- Lukes, S. (1975). Political ritual and social integration. *Sociology*, 9 (2), 289-308.
- Malinowski, B. (1935). *Coral gardens and their magic: The language of magic and gardening* (Vol. II). Allen&Unwin.
- Malinowski, B. (1992a). *Vahşilerin cinsel yaşamı* (S. Özkal, Çev.) Kabalıcı.
- Malinowski, B. (1992b). *Bilimsel bir kültür teorisi* (S. Özkal, Çev.) Kabalıcı.
- Mauss, Marcel (2008). *On prayer* (S. Leslie, Trans.).Durkheim.
- Melby, M. M. Lock and P. Kaufert (2005). Culture and symptom reporting at menopause. *Human Reproduction Update*, 11(5), 495-512. <https://doi.org/10.1093/humupd/dmi018>.
- Nadel, S. F. (1954). *Nupe Religion*. Routledge.
- Örnek, S. V. (1966). *Sivas ve çevresindeki hayatın çeşitli safhalarıyla ilgili batıl inançların ve büyüsel işlemlerin etnolojik tetkiki*. DTCF.
- Petekçi, A. (1962). Bozkırda çocuk hastalıkları. *TFA*, 155, 2543.
- Radcliffe-Brown, A. (1945). Religion and society. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 75(1/2), 33-43. <https://doi.org/10.2307/2844278>.

- Rappaport, R. A. (1992). Ritual. In R. Bauman (Ed.) *Cultural Performances, and Popular Entertainments* . 249-259. Oxford University.
- Singh, A. and A.K. Arora (2005). Profile of menopausal women in rural North India. *Climacteric*, 8(2), 177-184. DOI: 10.1080/13697130500117920.
- Thoms, W. J. (1965). Folklore. In (A. Dundes. Ed.), *The study of folklore* (4-7). Prentice Hall. (Reprinted from *The antenæum* (22 Ağustos 1846), 982, 862-863._
- Turner, V. (1991). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Cornell University.
- Tylor, E. B. (1891a). *Primitive culture researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom* (Vol. I). John Murray.
- Tylor, E. B. (1891b). *Primitive culture researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom* (Vol. II). John Murray.
- Ülkütaşır, M. Ş. (1974). Sinop-Samsun ve çevrelerinde sağlık hastalık hakkındaki halk inançları ile halk hekimliğine ait bir araştırma kadrosu. *I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri*. 48-53. Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Milli Folklor Enstitüsü Müdürlüğü.
- Van Gennep, A. (1969). *The rites of passage* (M. B. Vizedom and G. L. Caffee, Trans.) University of Chicago.
- Veren, E. (2019). *Kocakarı soğuklarından zemheriye Anadolu halk takvimi*. Doğan Egmont.
- Wilson, A. W. (1986). Documenting folklore. In (E. Oring. Ed.) *Folk groups and folklore genres: An introduction* (225-254). Utah State University.
- Wilson, M. (1957). *Rituals of kinship among the Nyakusa*. Routledge.
- Zeserson, J. M. (2001). How Japanese women talk about hot flushes: Implications for menopause research. *Medical Anthropology Quaterly*, 15(2), 189-205.

Sözlü kaynaklar

- Altın, B. (2021). 1956 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 26.03.2021 tarihinde Karabük'te yapılan görüşme.
- Başdemir, D. (2021). 1948 doğumlu, okuma yazma yok, ev hanımı ile 26.03.2021 tarihinde Karabük'te yapılan görüşme.
- Başkurt, S. (2021). 1954 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 26.03.2021 tarihinde Karabük'te yapılan görüşme.
- Berberoğlu, B. (2021b). 1949 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 26.03.2021 tarihinde Karabük'te yapılan görüşme.
- Berberoğlu, S. (2021a). 1977 doğumlu, yüksekokul mezunu, memure ile 25-26.03.2021 tarihinde Karabük'te yapılan görüşme.
- Boz, M. . (2021). 1958 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 26.03.2021 tarihinde Karabük'te yapılan görüşme.
- Köse, M. (2020). 1963 doğumlu, okuma yazma yok, ev hanımı ile 04.04.2020 tarihinde Karabük'te yapılan görüşme.
- Kurt, G. (2021). 1957 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli ile 26.03.2021 tarihinde Karabük'te yapılan görüşme.
- Orhan, Y. (2021). 1989 doğumlu, yüksekokul mezunu, ev hanımı ile 26.03.2021 tarihinde Karabük'te yapılan görüşme.
- Taşkıran, S. (2020). 1957 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 04. 04.2020 tarihinde Karabük'te yapılan görüşme.

Acar, H. (2021). 1953 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 18.03.2021 tarihinde Karabük'te yapılan görüşme.

Ekemen, P. (2021). 1963 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 18.03.2021 tarihinde Karabük'te yapılan görüşme.

Elektronik kaynaklar

WHO (2021). *Research on Menopause: Report of a WHO scientific group*. https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/41526/WHO_TRS_670.pdf?sequence=1&isAllowed=y. (Erişim tarihi 02.02.2021).



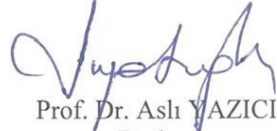
Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. (This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).

ETİK KURUL KARARI :

T.C.
BARTIN UNİVERSİTESİ
Sosyal ve Beşeri Bilimleri Etik Kurulu
ONAY BELGESİ

Protokol No:	
Protokol No:	2021-SBB-0059
Araştırmanın Başlığı:	Anadolu Kadın Folklorunda Kara Talihin Menopoz Geçiş Dönemi Ritüeliyle Transferi: Asmaları Açığatan Kadımlar örneği
Proje Yürütücüsü:	Hicran KARATAŞ
Bavuru Formunun Geliş Tarihi:	02.02.2021
Karar Tarihi:	12.03.2021
Toplantı No:	3

Bavuru dosyasında etik sorun oluşturabilecek sorular/maddeler, süreçler ya da unsurlar bulunmadığından 12.03.2021 tarihli ve 3 numaralı toplantıda 2021-SBB-0059 numaralı başvuruya araştırma için ETİK KURUL ONAY belgesinin verilmesine oy birliği ile karar verilmiştir.


Prof. Dr. Aslı YAZICI
Başkan



folk/ed. Derg, 2022; 28(1)-109. sayı
DOI: 10.22559/folklor.1990

Araştırma makalesi/Research article

Doğu Türkistan'daki Sosyal Hayatın Edebiyata Yansıması: Bıyık Macerası

The Reflection of Social Life in East Turkestan to Literature:
Moustache Adventure

Reyila Kaşgarlı*

Öz

Çağdaş Uygur edebiyatında hikâye, 20. yüzyılın başlarında gelişmeye başlar. Realizm akımı 1949 yılından sonra yerini, sosyalist realizme bırakır. 1956 yılındaki “Fikir Özgürlüğü” sloganı ile topluma yararı olmayan mevki sahiplerinin eleştirildiği hiciv hikâyeleriyle canlanan Uygur hikâyeciliği, 1958 yılındaki “Yerli Milliyetçiliğe Karşı Mücadele” sloganıyla başlatılan aydınlara yönelik darbeden dolayı siyasi sınırlara hapsedilir. 1966-1976 yıllarında gerçekleşen Kültür Devriminde kayda değer bir eser yayımlanamaz. 1980’li yıllarda Çin’in kalkınma politikası nedeniyle baskı, bir nebze de olsa gevşer. Bu durum Uygur edebiyatına tarihî şahsiyetleri ve millî değerleri konu alan hikâyeleri kazandırır.

1990’lı yıllardan itibaren Memtimin Hoşur; Deli, Bıyık Macerası, Kenarlı Bardak,

Geliş tarihi (Received): 28-07-2021 – Kabul tarihi (Accepted): 8-01-2022

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü (Istanbul University Faculty of Letters Department of Contemporary Turkish Dialects and Literatures) Turkey. reyila.kaşgarli@istanbul.edu.tr. ORCID 0000-0003-1905-2022

Altın Dişli Köpek, Domuzlara Bayram gibi hikâyeleriyle Çağdaş Uygur Edebiyatına yeni bir soluk getirir. Hoşur'un hikâyeleri hâlihazırdaki sorunları, Çin işgalinin Uyğurların toplumsal yaşamında bıraktığı izleri, mizahi bir üslupla dile getirir.

Bıyık Macerası adlı hikâye, dünyadan tecrit edilen Doğu Türkistan'da yaşanan bazı sosyal sorunların tipik örneklerini yansıtmaları bakımından özel bir yere sahiptir. Bu çalışmada, metne dayalı inceleme yöntemi kullandım. Amacım, Bıyık Macerası'nın önemini ortaya koymak ve Doğu Türkistan konusunda farkındalık oluşturmaktır.

Anahtar sözcükler: *Uygur hikâyeciliği, bıyık macerası, Memtimin Hoşur*

Abstract

Story in Modern Uyghur Literature has started to develop at the beginning of the 20th century. The movement of realism gives its place to socialist realism after 1949. Uyghur story telling, which aroused through ironic stories in which dignitaries with no use for the society were criticized, was enclosed to the political limits due to the coup towards the enlightened started by the slogan Struggle Against Local Nationalism in 1958. No significant work was published in the Culture Revolution taking place between 1966-1976. The pressure was released to some extent based on the development policy of China in 1980s. This added stories that are about historical figures and national values in Uyghur literature

Memtimin Hoshur brought a breathe of fresh air to the Modern Uyghur Literature with his stories such as Deli (Insane), Bıyık Macerası (Moustache Adventure), Kenarlı Bardak (Glass with Sides), Altın Dişli Köpek (Dog with Golden Tooth), Domuzlara Bayram (Feast for Pigs). The stories of Hoshur voices the current problems, the traces of the Chinese occupation on the social life of Uyghurs in a humorous style.

The story entitled Moustache Adventure has a special place in terms of reflecting some typical examples of the social problems happening in East Turkestan, which is isolated from the rest of the World. I used text-based research method in this study. My purpose is to exhibit the importance of Moustache Adventure and create awareness about East Turkestan.

Keywords: *Uygur story telling, moustache adventure, Memtimin Hoshur*

Extended summary

Literary texts based on the principle of narration dating back to ancient times, in Uyghur literature.

As the first narrative genres, epics come to life in myths and legends. Transition from verbal narration to writing by making a story, tale, hadith, anecdote, cenkname etc. way it develops. Although the past it is accepted that the modern story began to be seen in East Turkestan in the 1930s, although it is based on is done with the end of the Cultural Revolution and China's new policies for development. However, especially after 1978, new periodicals and printing houses are added to the existing periodicals. Through the Uyghurs

World Literature magazine, famous foreign works are translated into New Uyghur Turkish. By having the opportunity to read, he meets famous works in world literature. Many stories are written about what happened during the process. Towards the end of the 20th century, the negative aspects of the society in contemporary Uyghur stories mostly themes such as criticism, protection of national culture begin to be processed.

Writer Memtimin Hoşur was born in Gulca in 1944 to a family engaged in blacksmithing. income (Ablimit Ismayil and Mahmutcan Islam, 1993: 646). mother and father at a very early age.

He lost his life in Gulca, at the primer school, which was considered the cradle of education at the time, and in the student dormitory. He continues his education in Ürümqi in 1962-196. He studied at Sincan University, Faculty of Language and Literature. Hoshur reveals his competence in the literary field in the works he wrote after 1980. The story named Bıyık Adventure (Memtimin Hüşur, 1991: 20-29) published in the literary magazine Tarim Jornili is an indicator of the author's courage in choosing a topic and his unique style of expression, and brings a new breath to contemporary Uyghur storytelling.

The subject of the story: In the story; because the electric file of the slaughterhouse broke down,

Because of the problem the mustachioed worker had with thieves, who went to the market to sharpen his knives, all the mustachioed men in the town are under suspicion, the uneasiness of the mustachioed people, trimming his mustache in order not to be considered a criminal, being subjected to pressure, daily life changes in order are explained.

Perspective: The story presents the events to the reader with the hero's point of view in the first person (me) narrator. I; taking place in the plot of the story, but also the plot of the plot

It is the real hero who bears all the burden. Story; It informs the reader within the framework of the self's possibilities of seeing, hearing, living and knowing. Events unnamed hero

transferred to the reader through the eyes of the narrator. I; Since he takes himself as the axis, he highlights what he experiences, knows, hears and feels.

Time: The case time between the starting point and the ending point of the plot in the story is about two months. When the hero narrator hears that the mustaches have been marked, he gets nervous and cuts his mustache. He gives written statement about it. Two months later, he went back to the market.

He comes out and learns that his mustache adventure is over and that the manager of the market, who is questioning the mustache / mustache-cut men in the town, wears a fake mustache. In addition, concrete time was expressed by using the words expressing time in the story. For example: morning, night etc. In the policy carried out in East Turkestan, discourse and practice are completely different from each other. Management constantly emphasizes

how merciful it is to the people. in practice on the contrary, it is the opposite. For example, the Chinese believe that 20 points are added to the Uighurs in the university exam because they are a minority, and they complain about this situation. However, Uyghurs have the right to study in departments such as sociology, physics, chemistry, and aeronautical engineering.

Chinese officials placed in Uyghur families have come to establish a so-called fraternal bond and will help the families. In reality, the men of the families are in captivity, and Chinese officials are assigned to spy on families, destroy national values, transform and rebuild society. Such examples can be multiplied. Another example of this situation in the *Mustache Adventure* is embodied in the market manager. Representing the regime and administration The manager of the bazaar tells the hero that he has grown a mustache in line with the opinion of his superiors. A mustache is a fake mustache, the watchman said. Moreover, the manager of the bazaar wore this mustache because of the public's reaction. *Mustache Adventure* has a special importance as it shares a very ordinary example of inhumane practices carried out in East Turkestan, which is isolated from the world. The author used

The language and style, the narrative techniques he used, the references he made with the satirical method and the messages he gave between the lines made the story even more valuable and carried it to a special place in Uyghur storytelling. The understanding of art and works of Hoşur by Uyghur and Chinese researchers. There are dozens of reviews and evaluation studies on it until 2017.

Yalkun Rozi was able to express the true value of the *Mustache Adventure*. The story has been widely shared on Uyghur websites despite its sensitive subject matter. It would not be an exaggeration to say that it was read by every literate Uyghur. After 2009, many Uyghur websites were closed for sharing such works, and the owners were imprisoned.

Since 2017, censorship has reached its peak and East Turkestan has been completely blockaded. Currently, Uyghur websites are open for entertainment and political propaganda purposes is used.

Giriş

İsmail Bey Gaspralı'nın Kırım'da başlattığı Usul-i Cedid hareketi ve Türk Dünyası'nı asgari müştereklerde birleştirmeyi amaçlayan ideoloji, Rusya işgalindeki Türklerin yayımladığı çeşitli kitaplar, gazeteler ve dergiler aracılığıyla Doğu Türkistan'a da ulaşır. Özellikle Gaspralı'nın 1883'te başlayıp yayın hayatını tam otuz üç yıl sürdürdüğü *Tercüman* gazetesinin, *Şura* ve *Til Yariş* gibi dergilerin Uygurların kültürel yaşamına büyük etkisi olmuştur (Komisyon, 2006a: 241). Türkistan'da yaygınlaşmaya başlayan Usul-i Cedid hareketi ile birlikte Uygurlar arasında meydana gelen eğitimde reform ve halkı uyandırma ve bilinçlendirme çalışmaları, toplumda geniş ölçüde benimsenir, bu fikirlerin mahsulü olarak gazetecilik ve yayıncılık işleri hızla gelişir (E. Tatlık, 2004: 51-56). Gazete ve dergilerin yayımlanması çağdaş Uygur edebiyatının gelişmesine önemli katkılar sağlar.

Geçmiş çok eskilere dayanan anlatma esasına bağlı edebî metinler, Uygur edebiyatında ilk anlatı türleri olarak destan, mit ve efsanelerde hayat bulur. Şifahi anlatımdan yazıya geçiş yapılarak kıssa, masal, hadis, fıkra, cenkname vb. şekilde gelişir. Geçmiş her ne kadar eskiye dayansa da modern hikâyenin Doğu Türkistan'da 1930'lu yıllarda görülmeye başladığı kabul edilir.

20. yüzyılın başında toplumsal yaşamdaki gelişmeler ve Doğu Türkistan'da patlak veren ayaklanmalar, Uygur edebî eserlerinde realist bir yaklaşımın benimsenmesine vesile olur (Nurmehemmet Zaman, 1984: 88). Seypidin Ezizi'nin *Yetim Tohti* "Yetim Tohti" adlı kısa eseri, modern anlamdaki ilk hikâye örneklerindedir. Çöçek'te yayımlanan Yéñi Hayat dergisinde Ezizi'nin *Zamankul* "Zamankul", *Menzire* "Manzara", *Aççik Xatire* "Acı Hatıra" adlı hikâyeleri okuyucularla buluşur. Ayup Mensuri'nin hayattaki olumsuz olayları anlattığı *Barat Celligür* "Barat Hırsız" (Muhammet Polat, 1985: 16), Lutpulla Mutellip'in 1942'de yazdığı *Ecel Hudukuşida* "Ecel Telaşında", *Padişah Samurayliri Eğir Halsiraydu* "Padişah Samurayları Yorgunluk İçinde" gibi eserleri, Zunun Kadiri'nin *Muellimniñ Xéti* "Öğretmenin Mektubu", *Küçükke Hucum* "Köpek Yavrusuna Hücum", *İkki Barmikim Bilen* "İki Parmağımla", *Mağdur Ketkende* "Dermandan Kesilirken" gibi hikâyeleri dönemin önemli eserlerindedir (Komisyon, 2006a: 368).

1949 yılında Doğu Türkistan'ın, Çin Komünist Partisi yönetimindeki işgalci güçlerin idaresi altına girmesiyle birlikte Uygur edebiyatına, sosyalist realizm yerleştirilmeye başlar. Eserlerde; toprak sahibi olan fakirlerin sevinci, başkan Mao'ya, komünist partiye ve Çin halk kurtuluş ordusuna olan övgüler sıkça işlenir. *Sarañ Sakaydi* "Deli İyileşti", *Çénikiş* "Çelikleşme", *Sinak* "Deneme" adlı hikâyeler bu yıllarda yazılır. Ablimit Mesudi'nin *Sarañ Sakaydi* "Deli İyileşti" adlı hikâyesinde Hidayetullah ve Davut tipi üzerinden bir önceki yönetimde toprak sahibinin çektiği eziyetler nedeniyle çiftçilerin yaşam haklarından mahrum kaldığı, çekilen eziyetlerden akıllarını yitirdikleri, komünist parti yönetimi gelince huzura kavuştukları ve sevinci anlatılır, yeni yönetim ve sosyalizm övülür. Zunun Kadiri'nin *Çénikiş* "Çelikleşme" adlı hikâyesinde ise eskiden tembel ve beceriksiz olan Metniyaz'ın komünist parti yönetiminde becerikli ve topluma yararlı bir kişi oluşu anlatılarak yeni yönetimin bireyler üzerindeki olumlu etkileri dile getirilir (Alimcan İnyet, 2009: 73-117). Çağdaş Uygur edebiyatında povest olarak adlandırılan uzun hikâyenin ilk örneği Erşidin Tatlık'in *Sinak* "Deneme" adlı hikâyesidir. Bu hikâye, Uygur çiftçilerinin kolhoz hayatını konu alır.

1956'da uygulanan "Tüm çiçekler eşit açmalı, tüm fikirler özgürce dile getirilmeli" sloganlı propaganda, çağdaş Uygur edebiyatına yeni bir bakış açısı getirir. Böylece Teyipcan Eliyev'in *Valaktekkürüpnin Ölümü* "Gevezenin Ölümü", Mömin Sepiri'nin *Kuluplanğan Kabinet* "Kilitlenen Oda", Rehim Kasim'in Başlık *Çüşken* Pabida "Amirin Bindiği Araba" gibi hiciv hikâyeleri yazılır ve topluma yararı olmayan mevki sahipleri eleştirilir. Fakat 1957'de yürütülen "Sağcılara Karşı Hareket", 1958-1959'da yürütülen "Yerli Milliyetçiliğe Karşı Mücadele"de bu eserler karalanarak yazarlar cezalandırılır (Azad Sultan, 2001: 16). Böylece "Fikir Özgürlüğü" sloganıyla canlanan Uygur hikâyeciliği, durgunluk dönemine girer.

1961’de Pekin yönetimindeki Zhu En-lai’nin “açılma ve anlatma” prensibinin devam ettirilmesi, edebiyat ve sanatta demokrasinin uygulanmasıyla ilgili konuşmasının ardından Erşidin Tatlık’in *Halta Koçidin Yanğanda* “Çıkmaz Sokaktan Dönerken”, Keyyum Turdi’nin *Kizil Yultuzluk Şepke* “Kırmızı Yıldızlı Şapka”, Ehet Turdi’nin *Hayatnin Başlinişi* “Hayatın Başlangıcı”, Abla Ehmedi’nin *Yéni Öyge Köçüş* “Yeni Eve Taşınma” gibi hikâyeleri yazılır. 1962-1963’ten itibaren yürütülen “Sınıf Mücadelesini Asla Unutmamak Lazım” sloganı nedeniyle eserler, siyâsî konulara sıkça yer vermeye başlar (Sultan, 2001: 14-18).

1966-1976 yılları arasında gerçekleşen Kültür Devriminde üslup, ikinci plana itilerek içerik birinci plana alınır, Uygur hikâyeciliği, diğer türler gibi kayda değer eserlerden yoksun bırakılır (Komisyon, 2006b: 432).

Kültür Devriminin sona ermesi ve Çin’in kalkınma amaçlı yeni politikalar izlemesiyle birlikte, özellikle 1978’den sonra, mevcut süreli yayınlara ve basımevlerine yenileri eklenir. Uygurlar *Dünya Edebiyatı* dergisi aracılığıyla ünlü yabancı eserleri Yeni Uygur Türkçesiyle okuma fırsatı elde ederek dünya edebiyatındaki ünlü eserlerle tanışır. Bu dönemde Devrim sürecinde yaşananların anlatıldığı birçok hikâye yazılır. Ablimit Sabir’in *Unin Makani* “Onun Mekânı”, Ehet Turdi’nin *Merhaba Bağven* “Merhaba Öğretmen”, Zordun Sabir’in *Kerzdar* “Borçlu”, *Kobulhanida* “Görüşme Odasında”, *Dolan Yaşliri* “Dolan Gençleri”, Kadir Arslan’ın *Titrigen Avaz* “Titreyen Ses” adlı hikâyesi Devrim’i konu alan hikâyelerden bazılarıdır (Komisyon, 2006b: 437). Ayrıca tarihî olayların, vatansever kahramanların konu edildiği hikâyelerin de yazıldığı görülür. Teyipcan Hadi’nin 1980’de yayımlanan *Palvan Keldi* “Pehlivan Geldi”, 1987’de yayımlanan *Közümü Eçip Çıktım* “Gözümü Açıp Çıktım” adlı hikâyelerinde Sadır Pehlivan; 1987’de yayımlanan *Batur Keldi* “Bahadır Geldi” adlı hikâyesinde ise 1944 yılındaki millî kurtuluş savaşının kahramanlarından Geni Batur’u ve savaştaki kahramanlığı konu alır. Bu döneme damga vuran örnek eserlerden biri, Milliyetçi Çin Partisi döneminde Uygur halkının yaşadığı zorlukların ve boyun eğmeyen bir karakterin anlatıldığı *Möminnin Momiğa Çikişi* “Mömin’in Göndere Tırmanışı” adlı hikâyedir. Bu hikâye sözde çift dilli eğitimin uygulanmaya başladığı 2000 yılına kadar, ortaokul edebiyat ders kitaplarında yer alır.

Çağdaş Uygur edebiyatında Nurmuhemmet Tohti’nin kaleme aldığı *Éşip Kalğan Bir Namrat* “Geride Kalan Bir Yoksul”, Zohregül Abdvahit’in kaleme aldığı *Ahirki Küz* “Son Sonbahar” gibi köy yaşamının, köylerde yapılan reformların ve bu reformların çiftçilere etkisinin işlendiği hikâyeler de önemli bir yer tutar.

20. yüzyılın sonlarına doğru çağdaş Uygur hikâyelerinde çoğunlukla toplumdaki olumsuzlukları eleştirme, millî kültürü koruma gibi temalar işlenmeye başlar. Muhammet Eli Zunun’un *Koş Mesçit* “Çift Mescit”, Kahar Niyaz’ın *Heyt* “Bayram”, Halide İsrail’in *Yiltuz* “Kök”, Ehtem Ömer’in *Uykuluk Seher* “Uykulu Seher”, Tohti Ayup’un *Böşük* “Beşik” adlı hikâyeleri bu tür eserlerdendir. Aynı zamanda kahramanların psikolojik durumlarını yansıtan, toplumsal bunalımları ve toplumsal bozuklukları, sistemin toplum üzerindeki etkilerini edebî seviyede işleyen eserler de meydana gelir. Ehtem Ömer, Memtimin Hoşur, Abbas Moniyaz

Türkiykan, Calalidin Behram, Mahmut Muhemmet, Halide İsrail, Perhat Tursun, Ebeydulla İbrahim gibi yazarlar, bu konuları işleyen önemli isimlerdir. Memtimin Hoşur, hikâyeleri ile Uygur edebiyatında çığır açan bir yazar olarak özel bir yere sahiptir.

1. Memtimin Hoşur'un hayatı ve eserleri

Yazar Memtimin Hoşur 1944 yılında Gulca'da demircilikle uğraşan bir ailede dünyaya gelir (Ablimit İsmayil ve Mahmutcan İslam, 1993: 646). Anne ve babasını çok erken yaşta kaybettiği için Gulca'da, döneminin eğitim beşiği sayılan İli Okulunda, öğrenci yurdunda kalarak eğitimini sürdürür (Abdulvahit Hasancan, 2016: 3). 1962-1967 yıllarında Ürümçi'de Şincan Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesinde eğitim görür (İsmayil ve İslam, 1993: 646).

Hoşur'un mezun olduğu dönem Kültür Devrimine denk geldiği için edebiyat dışı mesleklerde çalışır (Hasancan, 2016: 3). 1976 yılında Kültür Devriminin son bulmasıyla edebiyat sahasına döner, 1979 yılında İli Kazak Özerk İlçesi Edebiyat ve Sanatçılar Derneği tarafından çıkartılan *İli Deryasi* dergisinde editörlük ve baş editörlük gibi görevlerde bulunur ve 1994 yılına kadar bu gazetede çalışmaya devam eder. 1995 yılında Uygur Özerk Bölgesi Yazarlar Cemiyetinin 5. Kurultayı ve 2000 yılında 6. Kurultayında Şincan Uygur Özerk Bölgesi Yazarlar Cemiyetinin başkanlığına, 1996 yılında Şincan Özerk Bölgesi Edebiyatçılar ve Sanatçılar Derneğinin 5. Kurultayında ve 2002 yılı 6. Kurultayında derneğin başkan yardımcılığına getirilir (Komisyon, 2006c: 663). Memtimin Hoşur, 1999 yılında Çin Yazarlar Cemiyeti tarafından “münevver 100 yazar”dan biri seçilir (Hasancan, 2016: 7).

Memtimin Hoşur'un edebiyata olan ilgisi küçük yaşlarda başlar. Bu dönemlerde okuduğu çok sayıda eserin zihin dünyasında oluşturduğu etkilerle yazarlık dünyasına adım atar. Bu konuda yazar, “1949 sonrası Rus, Arap ve Hint yazarların bazı eserlerini Uygurca olarak okuma şansım oldu. Bu eserler beni derinden etkiledi.” demektedir (İsmayil ve İslam, 1993: 646-647). Hoşur gene “*İyi yazılan eser, kıymetli bir ders gibidir. Ondan pek çok şey öğrenilir*” der (youtube: 01.12.2020). Belki de bu yaklaşım, Hoşur'un hikâyelerindeki konu seçiminde etkili olmuştur. Yazar aynı zamanda Türkiye yazarlarından Aziz Nesin'in hikâyelerini okuduğunu ve bu hikâyelerin kendi edebî üretimi üzerinde etkili olduğunu belirtmektedir (Hasancan, 2016: 5).

Memtimin Hoşur, edebî faaliyetlerine ortaokulda okuduğu dönemlerde başlar. Bu yıllarda bazı şiirleri *Şincañ Ösmürliri* gazetesinde yayımlanır (Azad Sultan ve Kerimcan Abdurehim, 2002: 226). Şiirlerin dışında pek çok hikâyesi ve uzun hikâyesi *Tarim, Tenritağ, Şincang Medeniyiti, İli Deryasi* gibi çeşitli dergilerde yayımlanır (Hasancan, 2016: 3). Bu hikâyeler ve uzun hikâyeler sonraki dönemlerde *Ney Avazi* “Ney Sesi” (1982), *Kona Yeni İşler* “Eski Yeni İşler”, *Salam Hesam Aka* “Selam Hesam Ağabey” (1989), *Ölükke Het* “Ölüye Mektup” (1993), *Nuzugum, Ot Ketken Derya* “Alev Almış Derya” (2001), *Bu Çüş Emes* “Bu Düş Değil” (1991), *Memtimin Hoşur Hikayiliridin Tallanmilar* “Mehmet Emin Hoşur Hikâyelerinden Seçmeler”, *Memtimin Hoşur Povistliridin Tallanmilar* “Mehmet Emin Hoşur Uzun Hikâyelerinden Seçmeler” adlı kitaplarda toplanarak yayımlanır (Hasancan, 2016: 3-4).

Bazı hikâyeleri *Kona-Yeni İşler* “Eski-Yeni İşler” (1987), *Seğiniş* “Özlem” (1984), *Sovğat* “Hediye” (1985), *Kutluk Keçe* “Kutlu Gece” (1992) adlı antolojilerde yer alır (Eziz Atavulla Sartekin, 2006: 9-12). Bunun dışında *Yıllar Şundak Ötken* “Yıllar Böyle Geçmişti” (1989), *Kum Baskan Şehir* “Kumun Bastığı Şehir” (1996), *Salçılar* “Sandalçılar” (2012) adlı romanları; *Yıllar Şundak Ötken* “Yıllar Böyle Geçmişti” (2005) adlı hatırası ve başka yazarlarla birlikte düzenlediği *Uygur Helk Letipiliri* “Uygur Halk Fıkraları” adlı eserleri bulunur. (Sartekin, 2006: 29-34; Hasancan, 2016: 3-4).

Bütün bu çalışmalarının yanında Memtimin Hoşur, Uygur makamları, İli halk şarkıları ve İli tarihi üzerine araştırmalar yapmış ve çeşitli ilmî eserler ve makaleler yayımlamıştır (Komisyon 2006c: 666-667).

Memtimin Hoşur’ın *Bu Çüş Emes* “Bu Düş Değil”, *Burut Macirasi* “Bıyık Macerası” ve *Ustazim* “Hocam” hikâyeleri, *Savakdaşlar* “Sınıf Arkadaşları” uzun hikâyesi ve *Ölükke Het* “Ölüye Mektup” kitabı Münevver Eser Ödülü’ne; beş hikâyesi Hantanrı Edebiyat Ödülü’ne layık görülür (Komisyon, 2006c: 666). Bunun dışında birçok eseri Tarım Edebiyat Ödülü ve Gülzar Edebiyat Ödülü’ne layık görülür (Hasancan, 2016: 7). *Buğa* “Boğa” hikâyesi 1985 yılı Çin Yeni Edebiyat Sözlüğü’nün Azınlık Milletler Eserleri kısmında yer alır; *Sinaş, Ney Avazi, Yiraktin Yezilğan Het, İkki Parçe Het, Dehkan, Kona-Yeni İşler* gibi birçok eseri Çinceye tercüme edilir, Kazak Türkçesine ve Kırgız Türkçesine aktarılır ve birçok edebiyat araştırmacısı tarafından incelenir (İsmayil ve İslam, 1993: 648).

Burut Macirasi hikâyesi İngilizceye (Hasancan, 2016: 7) ve Türkiye Türkçesine aktarılan (Münever Aksu, 2016: 225-256) bir hikâyedir.

2. Bıyık macerası adlı hikâyenin tahlili

Hoşur, edebî sahadaki yetkinliğini 1980’den sonra yazdığı eserlerinde ortaya koyar. Edebî dergi olan *Tarım Jornili*’nda yayımlanan *Bıyık Macerası* (Memtimin Hoşur, 1991: 20-29) adlı hikâye, yazarın konu seçimindeki cesaretinin, kendine özgü anlatım tarzının bir göstergesi olmakla beraber çağdaş Uygur hikâyeciliğine yeni bir soluk getirir.

Hikâyenin konusu: Hikâyede; mezbahanın elektrikli egesi bozulduğu için kasapların bıçaklarını biletmek üzere çarşıya çıkan bıyıklı işçinin hırsızlarla yaşadığı sorundan ötürü, kasabadaki bütün bıyıklı erkeklerin zan altında bırakılması, bıyıklı insanların yaşadığı tedirginlik, suçlu sayılmamak için bıyıkları kestirmesi, baskıya maruz kalması, günlük yaşam düzenlerinin değişmesi anlatılır.

Olay örgüsü: Hikâye iç içe yerleştirilmiş iki hikâyeden oluşur. Bir kişinin, editör olan kahramana onun adıyla yayımlanmasını istediği eserini getirmesiyle başlar. Kahramanın müsveddede bulunan hikâyeyi okumasıyla da ikinci hikâyeye- esas hikâyeye- geçilir.

Bıyık bırakanların fişlendiğini duyunca tedirgin olan kahraman, mahallenin bekçisi Ömercan’dan fişlenmeye sebep olan olayı öğrenir. Birkaç gün önce çarşıda pala bıyıklı, uzun boylu biri güpegündüz elinde bıçakla adam öldürmeye kalkışmıştır. Çarşı yöneticisi bizzat bu olayı araştırmaktadır. Kahraman, bıyıkları şüphelinin bıyıklarına benzemediği

için şükrederken boyunun uzun oluşunun benzemesi nedeniyle hâlâ tedirgindir. Evine dönüp oğlu Ahmetcan'ın bıyıklarının gür olduğunu fark edince babalık otoritesini kullanarak oğlunu berbere götürür ve baba oğul sinekkaydı tıraşı olur, baş belası bıyıklarından kurtulur. Bu sırada İsmail Berber, bugün toplam yirmiden fazla kişinin bıyıklarını kestirdiklerini dile getirirken sinsice gülümser. Kahraman, berber tarafından takip edilme ihtimalini düşünerek huzursuz olur. Akşam eve beççi Ömercan gelir ve kahramanın bıyıklarını kestirdiğini çarşı yöneticisinin öğrendiğini, bu nedenle yarın sabah hükümet konağına gitmesi gerektiğini söyler. Çarşı yöneticisi yeni gelmiş biridir ve çok sinirli olduğu söylenmiştir. Kahraman daha da huzursuz olur. Akşam eşinin örgü örerken anlattıkları kulağına girmez. Dalgındır, huzursuzdur, endişelidir. Gece uyuyamaz. Sabaha karşı kâbus görür ve çığlık atarak uyanır. Eşine rüyasını anlatır. Rüyasında eşinden kendisini söküp yeniden örmesini ister. Karısı, söküp yeniden örünce kopmuş, bozulmuş yerleri çıkartacağı için küçüleceğini söyler. Kahraman, küçülmenin daha iyi olacağını dile getirir. Eşi, onu ayak parmaklarından başlayarak söker ve boğazına gelince ip düğümlenir, boğulmaya başlar, çığlık atar ve uyanır. Eşi bu rüyayı duyunca kahkahalarla güler. Çünkü eşi, çarşıdaki olayları ve kahraman ile oğlunun bıyıklarını neden kestirdiğini bilmemektedir.

Kahraman hükümet konağına gider. Orada Bekçi Ömercan'a ve çarşı yöneticisine olayı anlatmakta olan kişinin söylediklerinden çarşıdaki bıyıklıya ilişkin olayın detayını öğrenir. Birkaç gün önce- Pazar günü- üç genç bir kişiyi döverler. Dövülen adam bir anda bıçak sallar. Arkadan yanaşan bir kişi onun elinden bıçağı alır. Dövülen adam ikinci bıçağı çıkarır. Bu bıçağı da alınca üçüncü bıçağı çıkarır. Bunun üzerine çarşıda bir kaçış başlar. Olayı anlatan görgü tanığı da kaçtığı için olayı buraya kadar görmüştür. Çarşı yöneticisi bıçaklının eşkâlini detaylı bir şekilde yazarak yarın getirmesini söyler. Sonra kahramana bıyıklarını neden böyle apar topar kestirdiğini sorar. Kahraman, Ömercan'dan duyduklarından sonra tedirgin olduğunu söyleyemez. Başka bahane uydurur. Çarşı yöneticisi, olay sonrası çarşıda bulunan çantada otuz kırk kadar bıçak görüldüğünü, bu olayın basit bir olay olmadığını, duyduğuna göre binlerce yıl öncesinde İskender adlı biri ordusuyla birlikte buralara ulaştığında bir sürü bıçakçıyla karşılaşarak zorluk yaşadığını, yüzlerce yıl önce Cengizhan buradan geçerken sayısız bıçakçının onların safına katıldığını anlatır.

“Bu bıçakçıların bakmadan attığı bıçaklar, karşıdan gelenin tam alınına saplanıp onu yere seriyormuş. Bugün aramızda yine böyle bıçakçılar güçlenmeye başlıyormuş gibime geliyor. Onların başımıza bir felaket açmayacağını kim söyleyebilir?” (Aksu, 2016: 245).

Bu nedenle kahramanın eve dönüp bıyıklarını ne zaman bıraktığını, neden kestirdiğini, şekli şemasını ayrıntılı yazarak yarın sabah teslim etmesi gerektiğini vurgular.

Kahraman akşam evinde bıyığının tarihini yazmaya çalışır. Gece gene kâbus görür. Bu sefer rüyasında çamaşır makinesinde dönmektedir. Ertesi öğlene doğru bıyığının tarihi yazılı kâğıdı hükümet konağına götürdüğünde bıyık gerekçesiyle sorguya çekilmekte olan kişileri görür. Kâğıdı teslim edip çarşıya gider. Esnafın çeşitli boy ve şekildeki bıçaklarını görür. Kahramanın ruh sağlığı bozulmuştur, olayları ve insanları rüyasıyla ilişkilendirerek düşünmeye başlar.

Kahraman iki ay boyunca dışarı çıkmaz. Nihayetinde alışverişe çıktığında okkalkı bıyık bırakmış olan çarşı yöneticisi ile karşılaşır. Çarşı yöneticisi kahramanı tanımaz. Çünkü kahraman gibi birçok kişiyi sorguya çektiğinden kahraman onun aklında kalmamıştır. Kahramanın hatırlatması üzerine çarşı yöneticisi, olayın aslını anlatır. Mezbahanın elektrikli egesi bozulduğu için kasapların bıçaklarını biletmek üzere çarşıya gidecek olan bıyıklı işçiyi, üç hırsız sıkıştırır ve parasını çalar. İşçi parasının çalındığını fark edince otobüsten inerek hırsızların yakasına yapışır. İşçi kekemedir. Ne toplanan kalabalığa derdini anlatabilir ne de hırsızları bırakır. Hırsızlar onu dövüp kaçmak isterken o bıçakları çıkarır.

Çarşı yöneticisi, olayı çok derin analiz ettiğini, büyüülecek bir şey olmadığını, amirlerinin kendisi hakkında “ezelden bıyıklılara karşı önyargılı biriydi” demesi üzerine bıyık bıraktığını söyler. Meğerse çarşı yöneticisi köseymiş ve sahte bıyık yaptırmış. Kahraman, dünyanın böyle ilginç hallerinin olduğuna şaşakalır. Hikâye burada son bulur.

Bakış Açısı: Hikâye olayları, kahraman bakış açılı birinci tekil kişi (ben) anlatıcı ile okuyucuya sunmaktadır. Ben; hikâyenin olay örgüsünde yer alan, aynı zamanda olay örgüsünün bütün yükünü üstlenen asıl kahramandır. Hikâye; Ben’in görme, duyma, yaşama ve bilme imkânları çerçevesinde okuyucuyu bilgilendirmektedir. Olaylar ismi zikredilmeyen kahraman anlatıcı gözünden okura aktarılır. Ben; kendini eksen aldığı için kendisinin yaşadıkları, bildikleri, duydukları ve hissettiklerini öne çıkarmaktadır. Örneğin:

“Bir anda hükümet konağına gitme işi aklıma geldi. Aceleyle giyindim.” (Aksu, 2016: 239). “Kalbim yerinden çıkacak gibi attı. Sıska arkadaş beni baştan aşağı süzdükten sonra, “Hayır, hayır, bu kişiden daha uzun diye düşünüyorum.” dedi. “Oh” diye derin bir nefes aldım. Sıska arkadaş gözüme bir başka sempatik görünmeye başladı” (Aksu, 2016: 241).

Kişiler: Hikâyede anlatılan olayları var eden ve yaşayan kişileri aşağıdaki gibi listelemek mümkündür.

Anlatıcı (ben): Kahraman anlatıcıdır. Giriş hikâyesindeki kahraman (ben), editördür. Bir yazarın hikâyesini onun isteği üzerine kendi adıyla yayımlamak üzere teslim alır ve okumaya başlar. Editör olan ben’in okumasıyla başlayan ikinci hikâyedeki- esas hikâyedeki- kahraman; uzun boylu ve bıyıklıdır, evli ve bir erkek çocuğun babasıdır.

Hanım: Kahraman anlatıcının karısıdır. Yırtılmış ve eskimiş yün kıyafetleri söküp, ipleri top haline getirir ve şiş ile örgü örür. Aynı zamanda eşine, duyduğu mahalle dedikodularını anlatır.

Ahmetcan: Kahraman anlatıcının oğludur. Bıyıklarının kesilmesini istemediği halde babasını kıramayıp tıraş olur.

Bekçi Ömercan: Çarşıdaki olayları kahramana anlatır. Çarşı yöneticisinin emirlerinin ulaştırır.

İsmayil Berber: Kasabada bir günde yirmiden fazla kişinin bıyığını keser ve bu duruma şaşırır.

Çarşı yöneticisi: Kısa boylu, kilolu bir adamdır. İnsanların üzerinde baskı kurar. Fakat amirlerine karşı çok itaatkârdır. Yuvarlak kahraman olarak tanımlanabilecek bir tiptir.

Hikâyeyi anlamlı kılan, bu yuvarlak kahramanın var oluşu ve tip niteliği taşımasıdır. Zira modern roman ve hikâye, büyük ölçüde yuvarlak kahramanın ekseninde vücut bulur (Forster, 1982: 119). *Bıyık Macerası*'nı mizahi yapıya büründüren unsurlardan biri, çarşı yöneticisinin en büyük tehlike olarak gördüğü bıyıklara sahip oluşudur.

Zaman: Hikâyede olay örgüsünün başlama noktası ile bitiş noktası arasında geçen vaka zamanı, iki ay kadar süredir. Kahraman anlatıcı bıyıklıların fişlendiğini duyunca tedirgin olur bıyığını kestirir. Bununla ilgili yazılı ifade verir. Aradan iki ay geçtikten sonra tekrar çarşıya çıkar ve bıyık macerasının sona erdiğini hatta kasabadaki bıyıklı/ bıyığını kestiren erkekleri sorguya çeken çarşı yöneticisinin sahte bıyık taktığını öğrenir. Ayrıca hikâyede zaman ifade eden sözcükler kullanılarak somut zaman ifade edilmiştir. Örneğin: sabah, gece vs.

Mekân: Hikâyede güçlü bir mekân-insan ilişkisi göze çarpar. Çarşı yöneticisi, hükümet konağında insanlara emir verir, sorgu gerçekleştirir. Onun otoritesi, mekândan ötürü güçlüdür. Kapalı ve açık mekânlar, kişilerin karakterinin şekillendirilmesinde önemli bir fonksiyona sahiptir. Kapalı mekânlar: ev, hükümet konağı şeklinde geçer. Hükümet konağı, çarşı yöneticisinin karakterinin açığa vurulduğu bir yerdir. Ev ise kahraman anlatıcının sökmeye-örme işlemiyle boyunu kısaltarak kendini kurtarmayı hedeflediği bir ortamdır. Bilinçaltına yerleşen bu fiki, rüyasında gerçekleşir. Açık mekânlar: sokak, çarşı olarak geçmektedir. Kahraman anlatıcının çarşı yöneticisi ve bekçi ile karşılaşması sokakta gerçekleşir. Bıyık macerasının düğüm noktası ise çarşıdır. Ancak bu mekânlarla ilgili betimlemelere yer verilmemiştir. Bu durum, hikâyenin daha çok olaylara odaklanmayı tercih etmesiyle açıklanabilir.

3. *Bıyık macerası* adlı hikâyenin önemi

Bıyık Macerası, tıpkı *Sarañ* “Deli”, *Kırlık İstakan* “Kenarlı Bardak”, *Altun Çişlik İt* “Altın Dişli Köpek”, *Çar Horaz* “Renkli Horoz” adlı hikâyeler gibi yazarın kendi üslubunu sergileyen bir eserdir. Hikâye, iç içe kurgulanmış iki hikâyeden oluşmaktadır. *Deli*, *Kenarlı Bardak* gibi hikâyeler de aynı şekilde başlamaktadır. Bu eserler, okuyucuya sanki birbiri ile ilişkili bir seri hissini verir. Aslında esas hikâye birbirinden farklıdır. Bu farklı hikâyelerin ortak yönü ise, Uygurların sosyal hayatının birer aynası niteliği taşımasıdır. Bu hikâyelerin belli bir giriş yapısının oluşu, gelişme ve sonuç bölümlerinden meydana gelmesi, olay örgüsü üzerine kurulu olması ve bir takım iniş çıkışlarla okuyucunun merakının canlı tutulması, yazarın Maupassant tarzını benimsediğini göstermektedir. Zira Maupassant tarzı hikâyede hayattaki çatışmalar, yoğunlaştırılarak metne taşınır. Olay örgüsünün bitmesi ile birlikte, kurulan itibarî âlemdeki hayat da sona erer. (Çetişli, 2009: 28).

Bıyık Macerası'nın esas hikâyesi şu cümlelerle başlar. “Bıyık bırakanları fişliyorlarmış, diye duyunca şaşırdım. Nüfus kaydı olmayanları, mahallede okuma yazma bilmeyenleri veya çöp vergisi ödemeyenleri fişlediklerini görmüştüm” (Aksu, 2016: 229). Bu cümleler, Uygurların hayatında fişleme olayının çok sık yaşandığına işaret etmektedir. “Bir zamanlar sakal ve bıyık bırakanların zorla tıraş edilmesi gibi olaylar yaşanmıştı, yine böyle kâbus gibi günler geri mi geldi ne?” (Aksu, 2016: 229) cümlesiyle yazar, daha önce yaşanan toplumsal baskılara gönderme yapmaktadır. Nitekim Çanişev, bu durumun kızlar üzerindeki uygulamasını

şöyle dile getirmektedir. “Okul yönetimi bir duyuru yaptı. Müslüman kızlar da saçlarını Çinli kızlarınkı gibi kısa kestirsinler” (Çanışev, 2016: 23). Günümüzde yaşlı dedelerin bile sakal bıyıklarına izin verilmediğini biliyoruz. Bu uygulamadan hareketle hikâye, Doğu Türkistanlıların günlük yaşamında dış görüntüye dek periyodik bir baskıya ve değiştirmeye maruz bırakıldığını ifşa etmektedir.

İşgal altında yaşayan toplumda huzur yoktur. Hikâyede insanların tedirgin ruh hali, kahraman anlatıcı özelinde örneklendirilmiştir. Kahraman, bıyıklıların fişlendiğini duyunca endişeli ruh halini şu cümlelerle ifade eder. “Durup dururken kendi kendime endişelenmeye başladım”; “Boyumun uzunluğu başıma iş mi açacak ne?” (Aksu, 2016: 229). Kahraman, berberin, kendisi gibi bıyığını kestirenleri takip ettiğinden şüphelenir. Kahramanın şüpheci yaklaşımı, toplumda oluşan güvensizliği açığa vurmaktadır. Bekçi Ömercan’ın “Bıyıklarınızı kestirmeniz, çarşı yöneticisinin kulağına gitmiş.” cümlesi, jurnal etmenin boyutunu göstermesi bakımından önemlidir.

Kahramanın rüyasında, kendisinin örgü yapılmak üzere sökülmesini görmesi, sembolik bir anlam ifade etmektedir. Kahraman sadece rüyasında değil, günlük yaşamda da birine baktığında onu sökülüp tekrar örünce nasıl olacağı hakkında düşünür. Bu hususta ünlü eleştirmen Rozi görüşlerini şöyle dile getirmektedir.

“Tekrar tekrar sökülüp örülme-yeniden inşa edilme, yapılandırılma- gibi bahtsız kader, bu bıyıklıların endişeli bir duruma getirmiştir. Söküp yeniden örmekteki amaç, istediği şekle sokmaktır. İnsanı kendi isteklerinden, yaşam tarzından, inanışından yoksun bırakan bu tür sökme-örme ne kadar da korkunç. Bu açıdan bakıldığında “ben”in endişesi ve korkusu komik ve ilginç gelmez. Tam tersine yüreklere acı verir” (Rozi, 1991: 145).

Bu tür yeniden yapılandırma, hikâye yazılmadan önceki dönemlerde toplumsal düzeyde uygulanmıştı. 1944 yılında kurulan Doğu Türkistan Cumhuriyeti’nin millî ordusu, 1949 yılından sonra yeniden yapılandırılmış, tasfiye edilmişti (Süvürof, 2010: 496). 1957 yılında “Yaşam Tarzını Düzeltme Harekâtı” kapsamında toplumsal bir yapılandırma uygulanmıştı (Çanışev, 2016: 17-20). Kültür Devrimi’ndeki aydın katliamı, yazılı kaynakların tahribi, pinyin temelli Latin alfabesine geçiş gibi uygulamalar, birer sökme-örme örneğidir. Hikâye, toplum üzerindeki çeşitli yapılandırmaları kahramanın rüyası ve düşünceleri aracılığıyla sembolik olarak açığa vurmaktadır. Günümüzde bu yapılandırmayı Doğu Türkistan’ın mimari dokusu, aydınların tutuklanması, Uygurcanın yasaklanması gibi birçok örnekte görmek mümkündür.

Hikâye, rejimin halk üzerindeki baskısını çarşı yöneticisi özelinde okuyucuya aktarır. Çarşı yöneticisi, kasabaya yeni atanmış bir memurdur. Kulağı delik, istediği kişiyi sorguya çekebilen, istediği şekilde emirler veren bir adamdır. Onun baskısına maruz kalan sadece kahraman anlatıcı değildir. Çünkü kahraman geldiğinde “Bina içinde bıyık gerekçesiyle çağrılmış birkaç kişi daha sorguya çekiliyordu” (Aksu, 2016: 249). Ayrıca halk, anlamsız işlerle meşgul edilir. Çarşı yöneticisinin “Eve dönüp bıyıklarınızı ne zaman bıraktığınızı, niçin kestirdiğinizi, bıyıklarınızın şeklini, şekli derken kaytan bıyık mı, pala bıyık mı, burma bıyık mı

yoksa pos bıyık mı, hepsini ayrıntılı yazarak en geç yarına kadar bize teslim edin!” (Aksu, 2016: 245) diye emretmesi üzerine kahramanın, bıyığının doğumundan ölümüne kadar olan hikâyesini yazması, halka çektirilen bir çeşit eziyettir. Çarşı yöneticisi tarih bilgisine sahip bir insan değildir. Kulaktan dolma bilgileri-bıçakçılarla ilgili tarihî hikâyeleri- anlatarak, bıçakçıların ne denli tehlikeli insanlar olduğunu ifade etmeye çalışır. Çarşı yöneticisinin bu davranışı, kendi tarihini öğrenme hakkından mahrum bırakılmış bir toplumun durumunu gözler önüne sermektedir. Çarşı yöneticisi, halka baskı uygulayan biri olmasına karşın amirlerine son derece itaatkârdır. “Amirlerin görüşlerine dikkat etmek gerekiyor” (Aksu, 2016: 253) cümlesiyle üstlerine yaranma kaygısı taşıdığını belirtir. Bıyıklılara karşı önyargılı olmadığını amirlerine kanıtlamak amacıyla sahte bıyık takması onun, halkına karşı gaddar, yönetime karşı köle ruhlu bir yönetici olduğunu gösterir. Burada gene ince bir göndermeyi seziniyoruz.

Doğu Türkistan’da yürütülen politikada söylem ile uygulama, birbirinden tamamen farklıdır. Yönetim, halka ne kadar merhametli davrandığını sürekli olarak vurgular. Uygulamada ise tam tersine hareket edilir. Örneğin, Çinliler üniversite sınavında Uygurlara azınlık olmasından dolayı yirmi puan eklendiğine inanırlar ve bu durumdan şikâyetçiler. Oysa Uygurlar sosyoloji, fizik, kimya, uçak mühendisliği gibi bölümlerde okuma hakkına sahip değillerdir. Uygur ailelerine yerleştirilen Çinli memurlar, sözde kardeşlik bağı kurmaya gelmişlerdir ve ailelere yardım edeceklerdir. Gerçekte ise ailelerin erkekleri tutsaktır ve Çinli memurlar aileleri gözetlemek, millî değerleri yok etmek, toplumu dönüştürmek ve yeniden inşa etmek için görevlendirilmiştir. Bu tür örnekler çoğaltılabilir. *Bıyık Macerası*’nda bu durumun bir başka örneği, çarşı yöneticisinde vücut bulmuştur. Rejimi ve yönetimi temsil eden çarşı yöneticisi, kahramana, amirlerinin görüşü doğrultusunda bıyık bıraktığını anlatır. Bekçinin söylediğine göre bıyık, sahte bıyıktır. Üstelik çarşı yöneticisi bu bıyığı, halkın tepkisi nedeniyle takmıştır.

Çarşı yöneticisinin “Aramızda yine böyle bıçakçılar güçlenmeye başlamış gibime geliyor. Onların başımıza bir felaket açmayacağını kim söyleyebilir?” (Aksu, 2016: 245) cümleleri, yönetimin Doğu Türkistan halkının güçlenmesinden ve kendilerine karşı gelmesinden çok korktuklarının bir ifadesidir. Halkın karşı gelmesi ve ayaklanması, yönetim için bir felakettir. Yönetim, başlarına böyle bir felaketin her an gelebileceğinden endişelidir. Bu nedenle çarşıda bir bıyıklının bıçak salladığını duyunca işin aslı astarı henüz belli olmadan bütün kasabadaki bıyıklıları fişlemeye başlar ve sorguya çeker. Hikâye, yönetimin bu korkusunu bıyık motifi üzerinden dile getirir. Son zamanlarda Doğu Türkistan’da bütün evlerdeki ve işyerlerindeki bıçakların fişlendiği hatta zincirle sabitlendiği gerçeği, yönetimin korkusunun bıçak motifi üzerinden de anlatılabileceğini akıllara getirir. Hikâyede yönetim, bıyıklılardan korkar. Çünkü- çarşı yöneticisinin önyargısıyla- “Bütün bıyıklıların mutlaka bıçağı da olur” (Aksu, 2016: 243). Aslında bıyıklılardan korkmanın nedeni, onların bıçaklarının olmasıdır ve “bakmadan attıkları bıçakları, karşısındakinin alınına saplanıp, onu yere seriyor” (Aksu, 2016: 245) olmasıdır.

Hikâye, Doğu Türkistan’da halkın hiçbir suç işlemese de suçlu sayılabileceğinin altını çizmektedir. Kahraman anlatıcı, bıyığını kestirdiği için tıpkı bir suçluymuş gibi sorgu-

ya çekilir. Saçma olduğunu bile bile bıyığının tarihini yazmaya mecburdur. Tıpkı Kültür Devrimi'nde yurtdışında akrabası olanların suçlu sayıldığı gibi, tıpkı günümüzde yurtdışına çıkanların özellikle Türkiye'ye seyahat edenlerin hapse atıldığı gibi.

Doğu Türkistan'da bir korku imparatorluğu kurulmuştur. İnsanların periyodik olarak fiziksel ve ruhsal işkencelere maruz kalması sonucu oluşan bu atmosfer, *Muellimin Mektubu* (Doğan 2021: 625-630) adlı hikâyede de dile getirilir. Korku, toplumda kuşaktan kuşağa yayılan sinsi bir hastalık gibidir. *Bıyık Macerası*'ndaki kahramanın, oğlunu zorla berbere götürmesi, bıyıklarıyla bir hatıra fotoğrafı çektirmesine bile izin vermemesi, kendisinde bulunan korkuyu oğluna bulaştırdığının bir ifadesidir. Kahraman, bıyığının tarihini yazılı olarak teslim ettikten sonra iki ay boyunca evinden dışarı çıkmaz. İşgalden kurtulmak için korkuyu yenmek gerekir. Nitekim Atatürk "Muhtaç olduğun kudret, damarlarında akan asil kandadır" demiştir. Hikâye, sinmemek ve hakları aramak gerektiğini bekçi Ömercan'ın sözleriyle hatırlatır. "Bu olayda herkes ona-çarşı yöneticisine- bıyıklılar sana ne yaptı, diye tepki gösterip canına okuduğu için, sanat merkezinden o takma bıyığı getirip takmış" (Aksu, 2016: 255). Halkın tepkisi, çarşı yöneticisine geri adım attırması hatta halktan biri olarak görünmeye çalışmasını sağlamıştır. Bu noktada Abdülhamit Süleyman Çolpan'ın "Halk denizdir, halk dalgadır, halk güçtür" mısralarının anlamı ve önemi daha da pekişmektedir.

Hikâyenin 1991 yılında yayımlandığı dikkate alınır, bu tarihten önceki dönemlerde yaşanan olayları özetlediği söylenebilir. Fakat Doğu Türkistan'ın günümüzdeki durumu göz önünde bulundurulduğunda ise, gelecekte olacakların betimlenmesidir denilebilir. Realist bir yaklaşımla kaleme alınan bu eser, Doğu Türkistan'ın durumunu bilmeyenler veya bağımsız, demokratik ülkelerde yaşayanlar için mizahi üslupla yazılmış ilginç bir hikâyeye olabilir. Ancak hikâyedeki olayın ve benzerinin tanıkları için ise, gerçek yaşamın edebî esere yansımalarıdır.

Hikâye, Doğu Türkistanlıların hayatındaki sayısız trajikomik olaylardan birini yüksek edebî beceri ile okuyucuyla paylaşır. Bu nedenle *Bıyık Macerası*, çağdaş Uygur hikâyeciliğinde özel bir yere sahiptir. Yazarın sanat yeteneği ve konu seçimindeki cesareti ise takdire şayan bir başka husustur.

Hikâye, yer yer diyaloglarla örülü bir anlatım tekniğine, yer yer yorumlama / açıklama tekniğine başvurur. Aynı zamanda kahramanın kendisiyle sohbet edercesine geçen cümlelerinden yazarın iç diyalog tekniğini de kullandığı görülür. Dili sade ve akıcıdır. Cümle şekilleri ve ifade tarzı, sıradan insanların dil kullanım özelliklerini yansıtır.

Sonuç

Geçmiş her ne kadar eskiye dayansa da modern hikâyenin Doğu Türkistan'da 1930'lu yıllarda görülmeye başladığı kabul edilir. Çağdaş Uygur edebiyatında hikâyeler; benimsediği akım ve muhteva seçimi bakımından Çin'in Doğu Türkistan'da uyguladığı politika ile paralellik göstermektedir.

Yazar Memtimin Hoşur (1944-), edebî yetkinliğini 1980 sonrası yayımlanan eserlerinde gösteren ve Moupassan tarzı hikâyeleri ile Uygur hikâyeciliğinde çığır açan bir aydındır.

1949'dan sonra Uygurca yayımlanan Rus, Arap ve Hint yazarların eserlerinden etkilendiğini dile getirir. Eleştirmenlerin edebiyat akımları ve edebiyat teorisi gibi görüşlerine çok takılmadığını, içinden geldiği gibi yazdığını savunur. İncelediğimiz *Bıyık Macerası* adlı hikâyesi 1991 yılında yayımlanmıştır. Bu yıllar Uygurlar için, Çin'in 1978'den itibaren yürüttüğü kalkınma politikasına bağlı olarak bir ölçüde serbestliğin hâkim olduğu yıllardır. Zira Divanü Lügati't Türk, Kutadgu Bilig, Uygur Tilining İzahlık Lügati, Turgun Almas'ın Uygur tarihini konu alan kitapları gibi birçok değerli eser, bu yıllarda yayımlanabilmiştir. Dolayısıyla Hoşur'un konu seçimindeki cesareti, hikâyenin Uygur toplumunda yaşanan sosyal sorunları ifşa etmesi, tesadüf değildir.

Bıyık Macerası'nda olaylar, kahraman anlatıcı tarafından anlatılır. Bu anlamda kahramanın, toplumsal sıkıntılara olan bakış açısının, hikâyenin kurgusuna yansıdığı söylenebilir. Hikâyedeki konu, günümüzde dillendirilmesine müsaade edilmeyen uygulamaların örneğidir. Hikâyede sosyolojinin konusu, edebiyat aracılığıyla dile getirilmiştir. Yazar sosyal sorunları dile getirerek adeta kapalı kutu haline getirilen Doğu Türkistan'da yaşananları bir nevi ifşa etmiştir.

Bıyık Macerası, dünyadan tecrit edilen Doğu Türkistan'da yürütülen insanlık dışı uygulamaların çok sıradan bir örneğini paylaşması nedeniyle ayrı bir öneme haizdir. Yazarın kullandığı dil ve üslup, başvurduğu anlatım teknikleri, hiciv yöntemiyle yaptığı göndermeler ve satır aralarında verdiği mesajlar, hikâyeyi daha da kıymetli kılmıştır ve Uygur hikâyeciliğinde özel bir yere taşımıştır. Uygur ve Çinli araştırmacıların Hoşur'un sanat anlayışı ve eserleri üzerinde 2017 yılına kadar yaptığı onlarca inceleme ve değerlendirme çalışması bulunmaktadır. *Bıyık Macerası*'nın gerçek değerini Yalkun Rozi dile getirebilmiştir. Hikâye, konusunun hassas olmasına rağmen Uygurca web sitelerinde çokça paylaşılmıştır. Okuma yazması bulunan her bir Uygur tarafından okunmuştur desek abartmış olmayız. 2009 sonrası birçok Uygurca web siteleri bu tür eserleri paylaştıkları için kapatılmış, site sahipleri hapse atılmıştı. 2017 yılından beri ise sansür hat safhaya ulaşmış, Doğu Türkistan tamamen ablukaya alınmış durumdadır. Şu an Uygurca web sitelerin açık olanları eğlence ve siyasi propaganda amaçlı kullanılmaktadır.

Kaynakça

- Aksu, M. (2016). Bıyık macerası. *Çağdaş Uygur hikâyelerinden seçmeler* (Çeviri.) 225-256, Ankara: Gazi.
- Çanişev, S. (2016). *Göz yaşlarıyla ıslanan topraklar* (İdikut, Çev.) Ankara: Gece.
- Çetişli, İ. (2009). *Metin tahlillerine giriş-2*, Ankara: Akçağ.
- Doğan, L. (2021). Muallimin mektubu. *Türk dünyasında isyan ve başkaldırı-Edebiyata yansıyan özgür ruh* -Çeviri- (O. Söylemez ve S. Azap, Ed.) İstanbul: Kesit, 625-630.
- Forster, E. M. (1982). *Roman sanatı* (Ü. Aytür, Çev.) İstanbul: Adam.
- Hasancan, A. (2016). Çağdaş Uygur yazarı Mehmet Emin Hoşur ve eserleri. *Uluslararası Uygur araştırmaları dergisi*, 8, 1-9.
- Hoşur, M. (1991). Burut macirasi. *Tarım jurnili 1*, 20-29.
- İnayet A. (2009). Çağdaş Uygur edebiyatında bir hikâye: Çenıkış, *Türk dünyası incelemeleri dergisi* IX (2), 73-117.
- İsmayil A, İslam M. (1993). *Hazirki zaman Uygur edipliri*. Ürümçi: Şincan helk.
- Komiyon (2006a). *Uygur edebiyatı tarihi 3*. Pekin: Milletler.
- Komiyon (2006b). *Uygur edebiyatı tarihi 4/1*. Pekin: Milletler.
- Komiyon (2006c). *Uygur edebiyatı tarihi 4/2*. Pekin: Milletler.
- Polat, M. (1985). *Uygur edebiyatıda proza*. Ürümçi: Şincan helk.
- Rozi, Y. (1991). Burut macirasi”ning kimmiti. *Tarım*, 12, 144-146
- Sartekin, E. A. (2006). *Uygurçe neşir kilingan tebbiy edebiy eserler katalog., 2*. Ürümçi: Şincan helk sehiye.
- Sultan A. (2001). 20-esir Uygur edebiyatinin umumiy ehvali. *İlmiy makaliler toplimi*. Ürümçi: Şincan üniversitesi. 1-37.
- Sultan, A. Abdurehim, K. (2002). *Uygur bugünki zaman edebiyat tarihi*. Ürümçi: Şincan Üniversitesi.
- Süvürof, S. (2010). *Men keçken keçikler* (3. Basım). Pekin: Milletler.
- Tatlik E. (2004). 1949 yıldın burun Şincangda Uygur tilida neşir kilingan gézit-jornallar. *Şinciang tezkiriçiliki jurnili*, 3, 51-58.
- Zaman, N. (1984). Hazirki zaman Uygur edebiyatining şekillinişi hekkide bezi karışlirim. *Şincang Üniversitesi ilmiy jurnili*, 4, 86-96
- <https://www.youtube.com/watch?v=CWkmKnBmf-Y&t=70s> (E. T. 01.12.2020)



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



folk/ed. Derg, 2022; 28(1)-109. sayı
DOI: 10.22559/folklor.2072

Araştırma makalesi/Research article

Representation of Myth, Folklore and Oral Tradition in Gao Xingjian's Soul Mountain

Gao Xingjian'ın Ruh Dağında Mit, Folklor ve Sözlü
Geleneğin Temsili

Anurag Bhattacharyya*

Abstract

Gao Xingjian is a Chinese Nobel Laureate in Literature best known for his renowned novel Soul Mountain that traces the five month journey of the protagonist from the source of the Yangtze River till it meets the China Sea. The unnamed narrator makes a trip to the remote places of the eastern China bordering Tibet and highlights the ravages caused by Cultural Revolution under the leadership of Mao Zedong. In the name of development and in their bid to embrace modernity the Red Guards completely destroyed the people's sense of rootedness to their land and place and imposed a kind of forced amnesia that compelled them to adopt a life that is artificial and alien to these people. Gao Xingjian in his novel explores the dreams and oral folk narratives of the minority community and also explores

Geliş tarihi (Received): 10-07-2021 – Kabul tarihi (Accepted): 6-01-2022

* Assoc. Prof.Dr., Department of English, Dibrugarh University, India. (Dibrugarh Üniversitesi, İngilizce Bölümü) Hindistan. anuragdu2009@gmail.com. ORCID 0000-0001-8619-4624

the various myths, beliefs, legends and rituals that is integral to their culture. The paper seeks to examine the role of myths, folklore and oral tradition in preserving the characteristic form of civilization and its customs, legends, traditional knowledge, beliefs, superstition and cultures in oral tradition which are transmitted from generation to generation. It further makes an attempt to represent the traces of the buried past under the critical political situation. Soul Mountain makes a journey into the past of the nation and then used it as a source of imparting and preserving the ecological heritage of these indigenous people. The methodological tools of ecocriticism like indigenous ecocriticism, place, landscape, deep ecology, biocentricism have been applied for the analysis of the text.

Keywords: *Gao Xingjian, indigenous ecocriticism, cultural memory, myths, landscape*

Öz

Gao Xingjian, kahramanın Yangtze Nehri'nin kaynağından Çin Denizi ile buluşana kadar beş aylık yolculuğunu izleyen ünlü romanı *Ruh Dağı* ile tanınan, Nobel Ödülü sahibi, Çinli bir yazardır. İsimsiz anlatıcı, Doğu Çin'in Tibet sınırındaki uzak yerlerine bir gezi yapar ve Mao Zedong liderliğindeki Kültür Devrimi'nin yol açtığı yıkımı üzerinde yoğunlaşır. Kızıl Muhafızlar, kalkınma adına ve moderniteyi kucaklama çabalarıyla, halkın topraklarına ve yerine kök salma duygusunu tamamen yok etmiş ve onları yapay; bu insanlara yabancı bir yaşamı benimsemeye zorlayan bir tür zorunlu hafıza kaybı dayatmıştır. Gao Xingjian, romanında azınlık topluluğunun rüyalarını ve sözlü halk anlatılarını araştırıyor ve ayrıca kültürlerinin ayrılmaz bir parçası olan çeşitli mitleri, inançları, efsaneleri ve ritüelleri irdeliyor. Makale, nesilden nesile aktarılan sözlü geleneğe uygarlığın karakteristik biçimini ve geleneklerini, efsanelerini, geleneksel bilgilerini, inançlarını, hurafelerini ve kültürlerini korumada mitlerin, folklorun ve sözlü geleneğin rolünü incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca kritik siyasi durum altında gömülü geçmişin izlerini temsil etmeye çalışır. Soul Mountain, ulusun geçmişine bir yolculuk yapar ve daha sonra onu bu yerli halkın ekolojik mirasını vermek ve korumak için bir kaynak olarak kullanır. Buradaki amacım, bu romanı çevresel bir perspektiften ve insanların toprak ve kültürle olan bağlarının nasıl biyosferin ekolojisinden ayrılmaz olduğunu incelemektir. Metnin çözümlenmesinde yerel ekoeleştirme, yer, peyzaj, derin ekoloji, biyosentizm gibi ekoeleştirme metodolojik araçları kullanılmıştır.

Anahtar sözcükler: *Gao Xingjian, yerli ekoeleştirme, kültürel bellek, mitler, manzara*

Introduction

Soul Mountain is an autobiographical novel that presents a five month journey of the protagonist from Beijing to Sichuan province and from there followed the Yangtze River to the coast. The novel uses pronouns instead of characters, psychological perceptions instead of plot, and changing emotions to modulate the style. The novel is similar to a travel diary,

and also resembles a soliloquy. The novel recounts two journeys that are woven together by alternating uses of “you” and “I”. The splitting of the character makes it possible for him to differentiate his journey across the vast regions of China, from the Tibetan plateau to the east coast via the middle valley of the Yangtze River. The “you” is looking for the unlikely place named “Soul Mountain”, which is always being pushed further away, towards the “other shore”. This essentially internal journey parallels the geographical crossing carried out by the “I”. The description of this trip is supposed to be based on Gao Xingjian’s journey along the catchment areas of the Yangtze River in 1983. During this journey as a political refuse from Beijing the author narrates about the individual’s experience, and in order to escape from his inner loneliness he uses the technique of storytelling and also recreates his past and the physical landscapes from his memory. *Soul Mountain* begins with the narrator’s leaving the “contaminated surroundings” and searching for an authentic life in nature. The impersonal city life sets the narrator off on a journey to the forests and the mountains in rural areas where the primitive practices of living an authentic life is preserved and minimally contaminated by modern civilization. Gao Xingjian made three trips to the Yangtze Valley during 1983 and 1984 in order to write his novel and dispel his loneliness arising out of his sense of uncertainty about his future as he had to impose rigorous self-censorship during the tenure of Mao Zedong. He travelled along the giant panda reserve which is the home of the Qiang people and he witnessed the performance of folk songs and rituals and finally he returned to urban life. The novel traces the journey of the author to give a detailed description of the life and culture of the remote mountains and also delineates the close relationship they shared with nature.

1. Methodology

For the purpose of the study I have examined Gao Xingjian’s *Soul Mountain* which is specifically considered as a highly philosophical novel that presents the existential issues faced by an individual especially a writer who has been targeted for his works only because it is not in conformity with the ideology propagated by the state. My attempt here is to study his novel from an environmental perspective and how people’s connection with land and culture is inseparable from the ecology of the biosphere. The theory of ecocriticism can be traced back to the publication of Rachel Carson’s *Silent Spring* (1962) which is widely credited with helping launch the environmental movement. The book documented detrimental effects of pesticides on the environment, particularly on birds. Another pioneering work is *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology* (1996), edited by Cheryll Glotfelty and Harold Fromm (1996) which is the first general reader in ecocriticism. Cheryll Glotfelty’s introduction is invaluable in providing a background to the emergence of ecocriticism and an outline of its concerns. Glotfelty defines the term ecocriticism as “the study of the relationship between literature and the physical environment” (Glotfelty xviii). Another notable work that helped me a lot in the formulation of my hypothesis is Edward Relph’s *Place and Placelessness* that examines that the changing nature of places through time. It further states that place must be understood with its relationship to space; from the way people

experience it. The understanding of space is closely connected to places we live and draws its meaning from its spatial environment like modifications of urban structures and landscapes and its impact in our attitudes, when we revisit that place. These ideas have been applied in the interpretation and discussion of the novel. In addition to this some of the seminal texts that have contributed significantly towards the study of Gao Xingjian studies include *Soul of Chaos: Critical Perspectives on Gao Xingjian* (2001) edited by Kwok-Kan Tam is a collection of critical studies on various aspects of Gao Xingjian's novels and plays. Another notable work is Jessica Yeung's *Ink Dances in Limbo: Gao Xingjian's Writing as Cultural Translation* (2008) is a pioneering work that provides a critical introduction to Gao as a novelist and as a playwright. In *Soul Mountain* Gao Xingjian keeps a record of the myths and legends, customs and practices, folk songs and music, the art of singing, storytelling, dance and performances that centred round the sacrifices associated with Chinese tradition. For the purpose of this paper I have also incorporated the ideas included in the volume *Ecocriticism and Indigenous Studies* (2017) edited by Salma Monani and Joni Adamson. This book addresses the interconnections between ecocriticism and indigenous studies. The purpose of the paper is to examine the role of myths, folklore and oral tradition as discussed in Gao Xingjian's *Soul Mountain* and its role in preserving the characteristic form of civilization and its customs, legends, traditional knowledge, beliefs, superstition and cultures in oral tradition which are transmitted from generation to generation. It further makes an attempt to represent the traces of the buried past under the critical political situation. For the purpose of the study the methodological tools of ecocriticism like indigenous ecocriticism, place, landscape, deep ecology, biocentrism have been applied for the analysis of the text.

2. Discussion

Root-seeking Literature is a literary movement that started in the early 1980s, and is widely regarded as the most influential literary trend in post-Mao Chinese literature. Gao Xingjian is considered as a proponent of this movement and his search for roots is a kind of spiritual journey brought about by their sense of alienation towards urban life. They believed that the soul of Chinese civilization lies in the countryside because material aspects of modern life had only limited access in these areas. The agrarian society is considered to be at the heart of Chinese culture, uncontaminated by Western influences and hence thought to be the preserver of the primordial energies of humanity. This movement has been influenced by the West and especially by Latin American magic realism that identified old Chinese traditions as a source of a new literature that addressed these issues. Although the ancient roots that inspired the root-seekers were most often located in remote rural China, they also existed in the urban places and thus plays a major part in the novel. In *Soul Mountain* Gao Xingjian unearths the nation's past buried deep inside ancient regions and seeks to examine its relevance for the literary imagination. Han Shaogong who has started this movement stated that there was a gap between the ancient past and the present, and in the twentieth century, China had experienced a period of amnesia, in which the nation's glorious past has been wiped out from the collective memory of the Chinese. He further states:

“The responsibility of a writer was to help the nation reconnect to its past, to “sort out”, the cultural roots. Only by doing so, they argued, would Chinese literature be able to “dialogue” with the rest of the world. The goal of the root-seekers, therefore, was to search for authentic Chinese” (Ying, 159).

According to Kam Louie both Gao Xingjian and the Root Seeking School are preoccupied with one’s nostalgia for the past that has been destroyed by the official history that made them search for alternative roots and the centre has always been traced in the south western region of the Yangtze River. While discussing the relevance of this Movement in her book titled *Ink Dances in Limbo: Gao Xingjian’s Writing as Cultural Translation* Jessica Yeung states:

“The spirit of the movement in search of cultural roots, however, is not merely to return to old traditions, but to promote an awareness of the relationship between modern life and old traditions, since advocates of the movement believe that a great deal of the values upheld in Chinese culture at present, and especially the obscure ones, are related to traditional Chinese lives and habits” (100).

The novel thus seeks to represent the historical and anthropological aspects of the ethnic Chinese minorities through the use of imagery, written in a unique style akin to traditional Chinese literary genres. Gao Xingjian firmly asserts that the writer plays the role of a witness and reaches deep into the inner workings of reality. Particularly in the context of an authoritarian regime when the freedom of a writer has been curtailed literature can play an important role in finding the truth and can fill up the gaps of history. In *Soul Mountain* Gao Xingjian stresses on the necessity of fleeing for ‘self-preservation’. In “Literature and Metaphysics” Gao states:

“I have studied inscriptions from the ancient states of Ba and Shu, the bird script on Yue swords and the silk paintings of Chu tombs. I have investigated the ancestral sacrifices carried out by Miao shamans and I have listened to the Yi classics sung by their *bimo* priests. I have wandered along the Yangtze, from the giant panda reserve that is the home of the Qiang people right down to where it meets the China Sea, and from folk customs and practices I have returned to urban life. I was searching for self-realization and a mode of living for myself (103)”.

2.1 Return to nature

Ecocriticism represents place in a particular way not just by naming objects but by dramatizing in the process how they matter. Place attachment thus becomes a resource in the articulation of environmental unconscious (Buell 21). The novel depicts the schizophrenia perpetrated during the Cultural Revolution, that led Gao Xingjian to develop an intense personal philosophy which he had used to escape from the political turmoil that threatened to physically and mentally squash him. The origin of the novel *Soul Mountain* can be traced back to two traumatic experiences in Gao Xingjian’s life—firstly he has been targeted for criticism during the Cultural Revolution and secondly

he was wrongly diagnosed as having lung cancer. This close encounter with death and later his escape as a result of wrong diagnosis that was indicated in the last X-ray or supernatural intervention that has completely cured him taught him to accept life with a renewed vigour and freshness. This has brought about a transformation in his attitude towards life and he listened to his inner voice that he should return to nature to search for an authentic life. The narrator makes an attempt to return to the simple and authentic life, which the protagonists find in the folk narratives and oral tradition of the ethnic tribes. Such ethnographic constructions of self-identity through tales and narratives aims at creating a new world for themselves within which not only their beliefs would find a place but they would also constructed a place of wisdom that can transcend the borderlines of reason.

The journey of the narrator in *Soul Mountain* takes place at two levels-physical as well as spiritual which has been demonstrated by alternating imagination and reality, the narrator seeks a form of totality and authenticity in the origin of Chinese civilization, the true nature of his self, his search for truth and a return to pristine natural environment untouched by modern culture. Thus *Soul Mountain* is a fictionalized account of an ethnological research project that aims to unearth forgotten, threatened, and marginalized cultures, pointing to the hierarchies within the political frontiers, and dissenting from the official creed and common discourse on the subject. His return to the sources does not in any way serve to magnify national culture, but rather to condemn discrimination and overshadowing. It presents a series of field research enriched with philosophical, historical and literary meditations. There are numerous references that include visits to remote temples and villages, the collecting of local songs and customs, the adaptation of stories and legends, all confer a deliberately composite construction of this ethno text. Reading *Soul Mountain* enables a reader to get acquainted with the vast cultural landscape of China and his method of depiction of diverse communities, customs and practices is a reflection of his love for his country. As Gao Xingjian in his essay "The Voice of the Individual" states:

"I am a Chinese writer, only one person, and I cannot represent others. China for me is not that huge race or abstract nation; it is simply the cultural background that manifests itself in my writings, the culture's impact on me since my birth, and the modes of thought, nurtured by the Chinese language, that I use in my writings" (129).

2.2 In search of cultural memories

In *Soul Mountain* there is a detailed description of an old mask in Chapter 24. The protagonist saw it in a museum in the southern province of Guizhou, a region which is home to ethnic minorities. The mask has sharp realistic features, with a pair of horns on the top of its head, two sharp fangs rising up towards its nose, and two eyes with holes in them, giving it a threatening and anxious expression. This mask most likely "represents the god who opens the mountain 'Kaishan' or the god who opens the road at the beginning of the ritual" (Zhang 25). The novel examines the concept of "environmental landscape" which unites human and spirit dwelling places, including forests, mountains, and rivers.

Oral histories, myths and folktales ballads, ritual incantations and ordinary stories of daily life all invoked in real or imagined detail the spatial positioning of a community. All these factors are responsible for giving an identity to a place. Any attempts to alter the features of a place in the name of development or progress led to the depletion of the cultural richness of that region. *Soul Mountain* contains many references to Daoist myths and symbols. The protagonist visited numerous remote villages inhabited by ethnic groups. He also explored nature reserves with ancient forests and the giant panda, isolated monasteries and temples that provide a witness to folk culture: myths and customs, folk songs and dance associated with shamanistic practices. He has witnessed the degraded natural environment in south west China and expressed his concern for the destruction of the environment for the survival of human species alone which is a matter of concern for the future of the ecosystem. The narrator clearly mentions clear cutting of forests, siltation of rivers, and the environmental threat posed by the Three Gorges Dam:

“The Min River has turned into a black muddy river but the Yangtze is much worse yet they are going to block off the river and construct a dam in the Three Gorges... Needless to say, blocking off the river and putting up a dam will destroy the entire ecology of the Yangtze River basin but if it leads to earthquakes the population of hundreds of millions living in the middle and lower reaches of the Yangtze will become fish and turtles!”
(*Soul Mountain* 48).

There are numerous chapters in the novel that are made up of folk legends and stories in which the styles and techniques of oral literature are adopted. During his visit to the remote places he gets rejuvenated by the sight, sound and scent of nature in which the poet forget his difficulties and troubles are attached with urban lifestyle and he found harmony with nature. His search for true life in *Soul Mountain* becomes an attempt to return to the authentic life, which the protagonist finds in the folk songs of the ethnic tribes such as the Qiang and the Miao. He collects these songs as he finds a close relationship between the human- non-human and his search for an authentic life is clearly depicted in these old songs. In Chapter 41 the narrator describes the ox sacrificial ceremony of the Miao community. This ritual is associated with some songs. Before the sacrifice a decorated pillar had to be erected on the ground. The members of the family put on new dress and there is a fanfare of pipes and the beating of gongs and drums. A rope is tied to the ox's nose, wrapped its horn in bamboo wreaths and brought it out. The male head of the family sang loudly a eulogy took up a spear and stabbed the ox:

“Ox oh ox, Born in still waters, Growing up on sandy banks, You cross rivers with your mother, You climb mountains with your father, Fight the locusts for the sacrificial drum, Fight the praying mantis for the sacrificial pipes” (*Soul Mountain* 239).

The novel makes a strong connection between the places visited on the journey and the practices of the age old Chinese cultural traditions behind the landscape. Land is always treated like a text with cultural and literary meaning embedded in it and the narrator visited these places in his search for cultural memories. The protagonist visits

various remote villages, ethnic groups, nature reserves with ancient forests which is the habitat of the giant panda, isolated monasteries and temples, and has witnessed ancient folk and shamanistic practices. The chapters also contain large segments of conversations, folk songs and chants that examine how primeval instincts are repressed by the modern civilization and it also demonstrates the futile efforts during the Cultural Revolution to eradicate these superstitious practices. Gao Xingjian superimposes fiction on personal accounts, and expresses his viewpoint that is both critical and self-reflective, pondering upon the orchestrated amnesia and personal forgetfulness. The author tried to preserve buried minority cultures, which are the casualties of the ravages of dominant culture, protecting his dislodged fragments of memories are woven into his personal history, questioning established historiography, and finally, continued his journey in search of truth and self. There is also reference to a *biji* tale of Jin Dynasty that comprises of anecdotes, quotations, random musings, philosophical speculation which is on the verge of extinction. There is no explanation given at the end of the story but just provides a hint that it is a political one or could be turned into a religious tale. The novel is a by-product of the root-seeking school that is concerned with individual explorations of and nostalgia for imagined pasts. These official histories, be it Confucian or Communist, portrays China as if it is centred in the north, with Confucius, Beijing and the Yellow River as prominent cultural symbols. The search for alternative roots, however, took the 1980s writers south, with the poet Qu Yuan, the wilderness of the southwest and the Yangtze River as cultural icons. He records the incantations and magical procedures, the ritual dances, the ballads and funeral chants, which he sees as incarnations of a primeval vitality that will not tolerate any policy of homogenization. Love songs echo in the depths of the valleys, expressing a spontaneity that becomes scarce in classical poems, imprisoned in the rules of prosody. The narrator during his visit to the Guizhou Province witnesses the folk tradition of Yi community. Yi people are mostly located in the delta regions of the Jinsha River and its tributary the Yagong River. Their earliest ancestors are the Qiang people. "The Yi women have dark skin; a high nose bridge and long eyes and they are very beautiful" (117). Young people who fall in love can only meet secretly in the mountain. Yi love songs all seem to be "sad and tearful outpourings". The narrator's guide told him that marriages are still arranged by their parents among the Yi people. He further expresses the lamentation of the young people who fell in love could only meet secretly in the mountains:

"A pigeon and a chicken search for food together, the chicken has an owner but the pigeon does not. If the owner of the chicken takes the chicken home, the pigeon is left all alone a girl and a boy play together the girl has an owner but the boy does not, if the owner of the girl takes her home, the boy is left all alone (*Soul Mountain* 118).

The narrator also meets a *bimo*, the Yi priest who is singing a funeral dirge written in the ancient Yi language. The sustained rising and falling crescendo of the high pitched singing of the *bimo* rises from the throat, hits the back palate, passes through the nasal cavity causing it to resonate, then charges out through his forehead. During the funeral procession that he witnesses: "people beating gongs and drums, blowing the *suona*, carrying flags on

poles, paper people, and paper horses. The women are riding on horses and the men have rifles which they fire along the way” (120). The narrator also visits the house of the Daoist singer to watch the performance of Daoist rituals. After travelling twenty kilometres in a bus he arrived at a small town. Finally he arrived at a little mountain village where incense was burning as an offering to the large number of wooden and stone carvings. He believed that these were rescued from the Daoist temple some years ago when the ‘four olds’ (292) were destroyed and temples and monasteries were smashed. During the actual performance of the rituals the old man was wearing a tattered old purple Daoist robe adorned with the insignia of the Yin-Yang fish and the eight Trigrams, and was carrying the command tablet, the sword of office and an ox horn. As a part of the ritual the Daoist singer took a bowl of clear liquid and, chanting, flicks the watery liquor into the four corners of the house. His eyes partly close, his mouth slackens and his face takes on a serious look, as if he is communicating with the spirits. Next he made a string of incantations to invoke the spirits of Heaven and Earth.

2.3 Landscape and myths

Landscape refers to the perceived settings that frame people’s senses of place and community. A place is a socially meaningful and identifiable space to which a historical dimension is attributed. Everything that originated in that part of land including the customs and traditions and also the myths are inextricably connected to the place. This concept has been clearly discussed in *Soul Mountain* by referring to an episode of a girl who committed suicide by drowning in the river. Her body was found thirty *li* downstream at Xiashapu and the upper part of her body was bare, and her shirt got caught on a branch in a bend of the river. She had left her sports shoes on a rock and later on ‘Yu Crossing’ (*Soul Mountain* 42) was curved into the rock and painted in red and it has turned into a favourite spot for tourists who climbed to the top for taking photographs. This explains how a physical space endowed with meaning turns into a landscape-a contextual horizon of perceptions, providing both a foreground and a background in which people feel themselves to be living in their world:

“People used to die at this spot all the time, you say, and they were very often children and women. Children would dive off the rock in summer, the ones who didn’t re-surface were said to have been trying to die and had been reclaimed by parents of another life. Those forced into taking their own lives are always women – defenceless young students sent here from the city, young women who had been maltreated by mothers-in-law and husbands (*Soul Mountain* 54).

Places depicted in *Soul Mountain* have its own unique pattern and meaning has been etched into it. According to Tuan every place is constructed by experience whether it is home, country side, urban spaces, wilderness, or it may be any form of space. Gao’s idea of physical environment exhibits various spatial patterns on different scales- biological organisms organized into populations and spread across landscapes. Gao Xingjian’s *Soul*

Mountain presents a landscape which is as diverse and complex, as it is sublime and abounds with beauties of nature. The most salient feature that characterizes his idea of landscaping is the sense of place associated with it and an awareness of nature-human relationships including one's connection with the mythical environment. Human beings attribute special and often personal meanings to places, such as places where they spent their childhood or where they relate to special events. People from different cultures can recognize and interpret the same place in different ways. Thus landscape is constructed as a result of a shared system of beliefs and ideologies. The use of landscape in *Soul Mountain* can be seen as a cultural construct that includes a sense of place and memories. In this way, landscapes are cultural objects, that reservoir of our memories and myths, encoded in a sense that can be read and interpreted. Simon Schama argues in *Landscape and Memory* that "landscapes are culture before they are nature; constructs of the imagination projected on to the wood and water and rock" (61). He further lays emphasis on the fact that once a certain idea of landscape, a myth or a vision establishes itself in an actual place, that that space becomes a part of the cultural scene. Therefore humans lives have influenced, and been influenced by landscapes. In this way landscape is a cultural construct, a mirror of our memories and myths encoded with meanings which can be read and interpreted. *Soul Mountain* presents in detail the folktales, oral histories, ethnography, ballads and ordinary events of daily life all invoked in the spatial positioning of a place. The novel presents a lively vision of the customs, folk songs and traditions preserved by national minorities, most of which have been lost among the Han people. These songs provide valuable insights into understanding the 'ethnoecology' (McLaren 4) of the region. Ethnoecology has been defined as a "traditional set of environmental perceptions-cultural model of the environment and its relation to people and society" (Kottak 26). The author in his search for roots come across Shamans, Buddhist and Daoist monks, singers, and records those experiences and recreates history and mythology of the people around him. He attempts to amalgamate history and reality blend with mythology and oral tradition that unifies the past and present; blending with history and folklore. In his search for cultural roots the protagonist expresses his desire for reconciliation of the individual with the history, culture and ecology of China.

Conclusion

The theory of ecocriticism and indigenous studies emerged out of the same long, entangled, historical roots. The paper articulates the importance of oral traditions and indigenous literature and its relevance with regard to nature and its attachment to place. The narrator achieved the state of highest wisdom in his intimate moments that he shares amidst nature. He recognizes the transience of all things that is beautiful, a sense of freedom and the ideal of tranquillity amidst nature. Towards the end of the novel he realizes that the "universe as a vast integrated unit, not as discrete mechanistic parts. Nature is seen as unified, interconnected and interpenetrating, constantly relating microcosm and macrocosm" (Swearer 52). This implies a kind of great chain of being, linking inorganic

and human life forms. This is seen as the unifying element of the cosmos and creates the basis for a profound reciprocity between humans and the natural world. The novel fully acknowledges the biocentric principle embedded in Daoism that stresses the fact that man is only one part in a huge and complex life net in nature in which everything has a certain value. The novel sees the world as a vast interrelated network in which the universe and all creatures in it are acting in natural response and mutual interdependence. Ecocriticism thus seeks to understand cultural artefacts from an ecological perspective. Its main purpose is to initiate a dialogue between literature and the issue of environmental crisis like the climate change and global warming and examines the fact that these are not just issues arising out of simply technological and political implications but it also affects the culture and tradition of a civilization. Ecocritics have contributed a lot towards conservation of the ecosystem by creating awareness in the younger generation the need for restoration of their folklore, myths and oral tradition and its relationship with the land. Thus the understanding of the local customs and traditions of the indigenous people are intricately connected with the living and the non-living entity of the ecosystem and it is integral to the sustenance of the physical environment and the biosphere. For the purpose of future research it would be quite interesting to study Gao Xingjian's works from the perspective of Daoism and other non-western approaches to Environmental Humanities.

References

- Barua, K. and A. Bhattacharyya. (2016). Place, landscape and self in Gao Xingjian's *Soul Mountain*. in (S. C. Estok, I-Chun Wang and J. White. Eds) *Landscape, Seascape and the Ecospatial I Imagination*. Routledge. 197-208.
- Buell, L. (1995). *The future of environmental criticism: Environmental crisis and literary imagination*. Blackwell.
- Carson, R. (1999) *Silent spring*. Penguin.
- Glotfelty, C. and H. Fromm. (1996). *The ecocriticism reader: Landmarks in literary ecology*. University of Georgia, 1996.
- Kottak, C. P. (1999). The new ecological anthropology. *American Anthropologist New Series*, 10:1, 23-35.
- McLaren, A. E.(1994). Folk ecology and epics in rural China. *Asian Studies Review* 18.1,77-88.
- Moran, T. (2002). Lost in the woods: Nature in Soul mountain. *Modern Chinese Literature and Culture*, 14.2, 207-36.
- Lee, M., (2007). Literature and metaphysics: About Soul Mountain. *The Case for Literature*. Yale University Press, 82-103.
- Lee, M., (2007). The voice of the individual. *The Case for Literature*. Yale University Press, 126- 139.

- Louie, K. (2001) In search of the Chinese Soul in the Mountains of the South.
The China Journal, No. 45, 145-49.
- Miller, J.(2003). *Daoism: A short introduction*. Oneworld.
- Monani, S. and J. Adamson. (2017). *Ecocriticism and indigenous studies: Conversations from earth to cosmos*. Routledge.
- Xingjian, G. (2001). *Soul mountain*. Trans. M. Lee. Harper Perennial.
- Yeung, J. (2008) *Ink dances in Limbo: Gao Xingjian's Writing as Cultural Translation*. Hong Kong University.
- Relph, E.(1976). *Place and placelessness*. Pion Limited.
- Schama, S. (1995). *Landcape and memory*. Alfred A. Knopf.
- Swearer, D. K. (2009). *Ecology and the environment: Perspectives from the humanities*. Harvard University.
- Tam, K. (2001). *Soul of chaos: Critical perspectives on Gao Xingjian*. The Chinese University.
- Tuan, Y. (2001). *Space and place: The perspective of experience*. University of Minnesota Press.
- Ying, L. (2010) *Historical dictionary of modern Chinese literature*, The Scarecrow.
- Zhang, Y. (2010) Gao Xingjian and Forbidden Memory. *China Perspectives*, 25-33.



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



folk/ed. Derg, 2022; 28(1)-109. sayı
DOI: 10.22559/folklor.2060

Araştırma makalesi/Research article

Tengricilikte Bizden Yeyler: Şulum, Çer ve Çor

Shulum, Cher, Chor Demons in Tengrismi

Aynur Gazanfargizi*

Öz

İyeler her zaman araştırmacıların dikkat merkezindeki bir konudur. Gizemi ise halâ tam olarak çözülememiştir. İyi huylu ve kötü huylu olmaları, insanlara faydalı iye-nin bir anda zarar vericiye dönüşmesi vs bir çok konu henüz araştırmacılar tara-fından açıklığa kavuşturulmamıştır. İye pek çok kez “ak iye”, “kara iye” şeklinde yazılmış, çizilmiştir. Bu tür ikiye ayırma, bizce, iye kavramını anlamayı bir kez daha zorlaştırabilir. Bu yüzden iye ne zaman bizden yey’e (“ak iye” “kara iye”ye) dönüşebilir, bunu doğru algılamak gerekir. Dikkatlice incelendiğinde Şulum, Çer ve Çor iyelerinin de bu kabilden iyelere ait olduğu görülmektedir. Çer hayvanlara, Çor bitkilere musallat iyelerdir. Şulum özellikle pasaklı insanlara musallat olur. Bu iyelerin iyi yanlarından bakacak olursak, Çor iyesi bağ iyesi olarak bilinir ve bahçenin bereketini artırır. Çer iyesi hayvanların sağlıklı ve uzun ömürlü olmasını sağlar. Şulum iyesi temizliği temin eder. Anlaşıldığı üzere, her üç iye iyi huylu ol-masına rağmen, insanların hafızalarında yarardan çok verdikleri zarar ile kalmıştır. Bunun sebebi insanoğlunun gördüğü zarardan psikolojik olarak etkilenmesi ve

Geliş tarihi (Received): 16-11-2021- Kabul tarihi (Accepted): 7-01-2022

* Doç.Dr., Bakü Hazar Üniversitesi Diller ve Edebiyatlar Departmanı (Bakı Khazar University Department of Languages and Literatures) Azerbaijan. aynurqezzenferqizi@yahoo.com. ORCID 0000-0003-1415-2518

iyelerin hangi seviyede zararlı olabileceği ihtimalini unutmamasıdır. Zamanla bu iyelerin sadece kötü yönleri hatırlanmış ve bizden yey (“kara iye”) olarak literatüre geçmiştir. Makalemizde bu kavram kargaşasına açıklık getirmek, iyelerin özelliği, Türk halkları folklorundaki işleme durumları ve Çer, Çor, Şulum hakkında kısa bilgi vermeye çalıştık.

Çalışmanın amacı Şulum, Çer, Çor iyelerini araştırmak, iyelerin ve “bizden yeyler”in Tengricilikteki yerini belirlemektir. Bunun yanı sıra, her üç iyenin isminin anlamını belirlemektir. Makalede alan araştırması, tarama yöntemi ve karşılaştırmalı metot kullanılarak iyeler hakkında yeniden genel bilgi verilmiştir.

Anahtar sözcükler: *tengricilik, iye, bizden yeyler, çer, çor, şulum*

Abstract

İye (angel in Tengrism) are always a topic in the center of attention of researchers. The mystery is still not fully resolved. Despite hundreds of studies, God, it’s angel and demons still doesn’t attract the attention of researchers. İye was mentioned like as “ak iye (angel)”, “kara iye (demon)” for many times. In my opinion, this kind of bifurcation, can make harder to understand the meaning of iye once again. That’s why it’s important to understand as a result of what iye(angel) turn into demon completely. When viewed carefully, It seems that, the iyes of Şulum, Çer ve Çor also belongs to such angels. Çer haunted by animals and Çor by plants. Şulum especially haunted by scruffy people. Let’s glance to their good habits. Çor iyesi is famous as an angel of garden and increase the fertility of garden. Çer iyesi ensures healthy and longevity of animals. hayvanların sağlıklı ve uzunömürlü olmasını sağlar. Şulum iyesi ensures the celanless. As we understood, despite all the three iye being well-mannered, remained in people’s memories with more hard than good. The result of this is the pysical impact of harm of human from the damage and not forgetting the possibility at what level iye can be dangerous. In the length of time, only the bad aspects of iyes remembered and entered the literature like as “kara iye”. It will be seek the confusion of the meaning of “iye” and “bizden yey”, also, the characteristics of the iyes of Şulum, Çer and Çor will be learned. The aim of this study is to research the members of Şulum, Çer, Çor, and to determine the place of the members and us yey in Tengrism. Besides, to research the meaning of all three demons (bizden yey) the meaning of their names. In this article, general information about iyes is given again by using field research, scanning method and comparative method, and the confusion of concepts between iye and bizden yey is investigated.

Keywords: *tengrism, iye\bizden yey (angel\demon), cher, chor, shulum*

Extended summary

İyes have attracted the attention of many researchers until today, a lot of research has been done about it. Despite, mostly researchs were about of iye on Tengrism, the correct conclusion couldn’t be reached. In our opinion, the reason that delayed getting the right result so long was mostly to search for the iyes only in the folklore of the Siberian Turks.

According to the research, it is possible to say that the possessors are generally present in the mythological texts of all Turks. The system of iyes is divided into upper world, middle world and lower world of iyes. Turks who accepted Islam actually continued to keep the iyes alive in a way. Of course, although the names of these entities were Islamized over time under the heavy influence of Islam, when we watch carefully, it is seen that they are nothing but the books in Tengrism.

According to the Tengrism belief, God created the owner – the iye of everything and put it into the service of mankind. We frequently come across both good and bad natures of these mythological entities, who are considered to be the “owner of their place”. Hitonic entities – doing harm, are referred to as “yegs” or “yeys from us(demons)” in mythological texts. Interestingly, although only the bad aspects of the iyes remain in people’s memories, we actually think that it would be wrong to divide them into good or bad. I think the way you treat books determines their temper. Because books own where they are.

For example, when the owner of the garden, known as the “vineyard iye”, treats him with respect, plucks the fruit from the garden with permission, greets him when entering the garden, and entrusts the garden to the iye on his way out, the crop will be plentiful. When the iye is disrespected, it cuts off the fertility of the garden and harms it. Mankind thought that nature was a gift from Tengri and treated it accordingly. In our opinion, over time, as this criterion of respect was forgotten, the iyes were divided into two. Çer and çor seems to be a disease name at first glance

They remain in people’s memories only as the name of the disease. In order, to better understand these iyes, it is necessary to review the texts about them thoroughly. According to the belief, if the horse gets sick, if the hair falls out, if the horse is weak, it has touched the horse. At night, an Alkarisi (demonic iye) or a jinn comes and rides a horse, and therefore sweats. In this way, the horse is cold and Çer touched. They save the animal from this disease with a special paste. There is a phrase used among the people when there is no crop: “Çor hit the crop”. When the heads of the plants turn yellow and the stems dry, it is believed that the iye disease damages the plants. It is believed that the unseasonal yellowing and drying of the trees in the forest is due to the disease of rot.

Another famous expression that is very common in Azerbaijan is “you look like a Şulum”, “you are like a Şulum”. This expression is generally used for people who are scruffy, dirty and neglected. The word of Shulum has remained in our language as an idiom. The most important feature of the iye, which has various names such as şulum, şulbu, çulbu, is that it haunts scruffy people. It is understood from the displacement of the very common ş/ç sounds in Turks that the words Şulum and çulum come from the same origin. Although its name is written differently, this book haunts scruffy people in all Turks to which it belongs, forcing them to stay clean.

In order to reveal the mysteries of Tengrism, it is necessary to investigate the iye and their properties. When the iye is mentioned in today’s folklore, concepts such as god and deity come to mind with the influence of the West, which has prevented them from being

investigated and revealed in the right direction for a long time. In the ancient Turkic belief the iye is owner, and lives around the objects owns. That is, what it expresses is the book itself. Since there is the iye of everything that exists in the Tengrism belief, ancient times require people to be respectful towards everything around them. Unfortunately, this situation shows that many issues about Tengrism remain closed.

As a result of our research, it has been understood that although the members of Şulum, Çer and Çor are referred to as “black iye” in the literature, they can turn into harmful because of disrespect. Tengri sent the iye – the owner of everything not to harm the mankind, but to be useful them. It compelled people to be respectful towards them.

Giriş

İyeler günümüze değin bir çok araştırmacıların dikkatini çekmiş, hakkında çokça araştırma yapılmıştır. Tengricilikle ilgili yapılan araştırmalar en çok iyeler üzerine olsa da (Tanyu, 1986, Anoxin, 1924, Menges, 1976, Tokarev, 1982, Nadjip, 1979 vs.), doğru sonuca bir türlü varılamamıştır. Doğru sonucu almayı bu kadar geciktiren sebep, bizce, çoğunlukla iyeleri sadece Sibirya Türklerinin halkbiliminde aramak olmuştur. İslam’ı kabul etmiş Türklerin zamanla iye yerine melek’i koysalar da eski isimlerini korudukları da bir gerçektir. Bazen İslami isim ve ya motif eklendiği için de araştırmacıların dikkatini çekmeyen iyeler halkbiliminde yaygındır. İyeler karşımıza bazen bir deyimde, bazen masalda, bazen de inanlarda çıkmaktadır. Bu da eski inancın izlerinin hafızalardan tam anlamıyla silinip gitmediğini belirler. Malesef, bu isim değişikliği çoğu zaman araştırmacıların iyelerin izini halâ eski inançlarda kalmış Sibirya Türklerinde aramaklarına yol açmıştır. Yapılan araştırmalara göre, iyelerin genel olarak tüm Türklerin mitolojik metinlerinde mevcut olduklarını söylemek mümkündür. İyeler sistemi üst dünya, orta dünya ve alt dünya iyeleri olarak bölünmüştür. İslam’ı kabul etmiş Türkler de aslında iyeleri bir şekilde yaşatmaya devam etmişler. Tabi ki, zamanla İslam’ın ağır etkisi altında bu varlıkların isimleri islamaştırılsa da, dikkatlice izlediğimiz zaman onların Tengricilikteki iyelerden başkasının olmadığı görülmekte. Bu konuya aşağıda değinilecektir.

İye, idi, iğe kavramlarının tarihi kaynaklarda da birden çok anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Örneğin, idi eski yazıtlarda “sahip” anlamını verirken, “Kutaatgu bilig” eserinde “Tanrı” anlamında kullanılmış (Kaçalın, 2019: 332), Kaşgarlı ise hem “efendi, sahip”, hem de “Tanrı” anlamlarının olduğunu yazmıştır (Asker, 2006: 14). “Lügat-ı Çağatay ve Türkî-Osmânî”de ise “idi” ve “izi” sözleri arasında fark oluşturulmuş ve izi’nin anlamının “Tanrı”, idi’nin anlamının ise “sahip, malik” olduğu belirtilmiştir (Buhari, 1882:98).

Halkbilimşinaslıkta senelerce Batı etkisinde kalınarak ciddi bir hata olarak iye yerine tanrıça kelimesi kullanılmış ve “ay tanrıçası”, “su tanrıçası”, “dağ tanrıçası” ve s. gibi anlayışlar literatüre girmiştir. Oysa, burada tanrıça” kelimesi yerine “iye” kelimesi kullanılırsa, kavramın daha anlaşılır olacağını düşünmekteyiz. Öte yandan daha büyük yanlış, kanımızca, iyeleri açıklarken İslami meleklerle kıyaslanılmaya çalışılmasıdır. Örneğin, P.Ergun iyelerin kavram kargaşasının doğru anlaşılmasını açıklamaya çalışırken “İyelere İslami inançtaki melekler ve koruyucu ruhlar bağlamında yaklaşılsa, çözümün kolaylaşması mümkündür”

(2019:11) diye yazarken aslında Tengricilik'in de İslam gibi tektanrılı olmasını anlatmak istemiştir. Fakat yine de belirtelim ki, Ergun'un bu düşüncesini kabul etmemiz mümkün değildir. İye ve Tanrı kavramlarının karmaşık olması fikri doğrudur, fakat İslami yaklaşım durumu bir az daha karışık hale getirir.

İlk bakışta sanki İslam'ı kabul ettikten sonra Türkler sadece Tengri sözü yerine Allah, iye yerine meleği koymuşlar. Günümüzde halâ yaşanan bir çok ritüel, İslam'ın etkisinde gerçekleşmiş gibi görünse de, aslında derinine incelendiğinde Tengriciliğin etkisi açıkça hissedilir. Elimizdeki metinlerden de anlaşılmakta ki, Türkler İslam'ı kabul ederken başlangıçta Allah adını da kendi dillerindeki şekli ile kullanmışlardır. Örneğin, 12. Yy'da Fahrettin Mübarekşah; "Türkler arasında yaşayan Tanrı adlarının Arapça ve Farsça karşılığı olarak Tengri – Allah, Ulu Tengri – Hudavend, İdi – Hudavend şeklindedir" notunu düşmüştür (bknz:Nizami, 1995:87).

1. İyeler ve bizden yeyler hakkında

Tengricilik inancına göre, Tanrı yeryüzünde yarattığı her şeyin sahibini – iyesini de yaratmış ve insanoğlunun hizmetine sunmuştur. "Oldukları yerin sahibi" (Beydili, 2015: 49) olarak kabul edilen bu mitolojik varlıkların hem iyi, hem kötü huylularına sıkça rastlamaktayız. Kötülük yapan hitonik varlıklar mitoloji metinlerinde "yeg"ler ve ya "bizden yeyler" olarak geçmekte. İyelerin aksine "bizden yeyler" insanların malını, kazanını, elbisesini, pıncını, yağını çalıp pilav yapar, elbiselerini giyer dans eder (Ferzeliyev, 1994: 50, Acalov, 1988: 51-52). Yani, bizden yeyler iyeler gibi koruyucu ve iyiniyetli değildir. Sinirlendirilince, hoşuna gitmeyen davranış sergileyince kendini kaybeder ve zarar verir. Örneğin, Çor, Çer bu kabilden olan varlıklardır. Halk arasında sıkça kullanılan "Çer deymiş", "Çor vurmuş" (Gazanfargizi, 2011) ifadeleri fikrimizi onaylar niteliktedir. Örneğin, at hastalandığı zaman "ata Çer değdi (Çer dokandı)", mahsul az olduğu, ya da zayi olduğu zaman ise "mahsulü Çor vurdu" denilir (Gazanfargizi, 2011). İlginçtir ki, iyelerinin sadece kötü yanları insanların hatırasında kalsa da, aslında onların iyi ve ya kötü olarak ikiye ayrılmasının yanlış olacağı kanısındayız. İyelere karşı davranış biçiminin onların huyunu belirlediğini düşünüyorum. Çünkü, iyeler buldukları yerin sahibidirler. Örneğin bahçenin sahibi olarak bilinen "Bağ iyesi" bahçenin sahibi ona saygılı davrandığında, bahçeden meyveyi izin alarak kopardığında, bahçeye girerken selamlaşıp, giderken bahçeyi iyeye emanet ettiğinde (Acalov, 1988: 51) mahsul bol ve bereketli olur. Saygısızlık gördüğünde ise bahçenin betini bereketini keser ve zarar vermiş olur (Ferzeliyev, 1994: 49). Bu Tengricilikte insanı etrafındaki her şeye saygılı davranmaya mecbur kılar. İnsanoğlu doğanın Tanrı'nın bir emaneti olduğunu düşünür ve ona göre muamele yapardı. Kanımızca, zamanla, bu saygı kriteri unutuldukça iyelerin ikiye ayrımı da gerçekleşmiştir.

2. Çer ve çor iyeleri/Bizden yeyleri

Çer ve çor ilk bakışta bir hastalık adı gibi görünmektedir. Onlar insanların hafızalarında sadece hastalık adı olarak kalmakta. Bu iyeleri daha iyi anlamak için onların hakkındaki metinleri de iyice gözden geçirmek lazım. Örneğin, at Çer'i ne zaman kapar?

İnanca göre, eğer at hastalanırsa, tüyleri dökülürse, zayıflarsa çer değmiştir. Gece Alkarısı yahut cin gelip ata biner, sürer ve bu yüzden de at terler. Böylelikle de at soğuk algınlığı geçirir ve çer değmiş olur (Gazanfargizi, 2011). Atın çer hastalığına illa ki uçharfililerin binmesi sonucu kapılması, kanımızca, tesadüf değildir. Üçhrafile gaipte yaşadığına inanılan varlıklardır. İyeler de aynı şekilde gaipte yaşar. Bu bakımdan uçharfililer ile Çer'in insanların şuurunda birbiri ile ilintili olması kuvvetle muhtemel. Peki, bu hastalıktan atı kurtarmak için ne yapılır? Çer hastalığından kurtarmak için erikten hazırlanmış özel bir karışım atın vücuduna sürüldüğü ve sıkıca sarıldıği zaman at terler ve hızlıca iyileşir (Gazanfargizi, 2011).

Mahsüle dadanan Çor: Halk arasında yine mahsül olmadığı zamanlar kullanılan bir ifade var: “Mahsülü Çor vurmış”. Çor, yukarıda da belirttiğimiz üzere, bitkileri ziyan eden hastalığın adıdır. Bitkilerin başı sarardığında, gövdesi kurduğunda çor hastalığının bitkileri ziyan ettiğine inanılır. Ormanda ağaçların mevsimsiz sararması ve kurummasının da çor hastalığından dolayı olduğuna inanılır (Gazanfargizi, 2019). İşin ilginç tarafı şu ki, çor hastalığı her bitkiyi ziyan etmez. Çor belirli bir kutsallığı olan bitkiyi ziyan eder (Gazanfargizi, 2011). Burada yine gaip ile belirli bir bağlılığın görüldüğü aşıkardır. Çünkü kutsal olarak bilinen bitkilere çor hastalığının ziyan vermesi gaip ile bağlılığının ve dolayısı ile Çor iyesinin izlerini taşımakta olduğunu göstermektedir. Örneğin, Çor iyesinin koruduğu bahçeden hırsızlık edenin başına bir bela gelir. Yahut yılan vücuduna girer. Bu durum aslında bahçe sahiplerinin rahatlıkla bahçelerini bırakıp gitmesine, hırsızdan yana rahatsız olmamasına ortam oluşturur (Gazanfargizi, 2019). Genel olarak, Tengricilikte her şeyin bir iyesi olduğu için çevrede görünen ne varsa saygı ile yaklaşılır, ihtimam gösterilirdi. Aksi takdirde o nesnenin iyesi (sahibi) sinirlenir ve bir fenalık yapar. “Girilen boş eve selam verilmeli, evden çıkarken “ev size emanet” söylenmeli, bahçeden bir şey koparıken iyesinden izin alınmalı ve s.” (Acalov vd, 2005:51).

Çer ve Çor sözlerinin açılımı da ilgi çekicidir. Bu sözlerin bir şekilde *yer* sözü ile ilintili olduğu bir gerçektir. Altay Türkçesinin yazı dilinde Türkçe kelimelerde ön seste çoğunlukla y- sesi korunurken azımsanamayacak kadar kelime de y->c- dönüşümü bulunmaktadır. Tatar Türkçesinin Anlatmalı Sözlüğünde (1981, C. III,) kök hâlde, türemiş, pekiştirmeli, birleşik kelime, yansıma, ikileme şeklinde (cidî “yedi”, cidîgen “yedigen”, cidîyılık “yedi yıllık”, ciñel “hafif” ciñley- “hafifle-” cir “yer”, cir-kük “yer gök”, cirli “toprak sahibi, cilbür-cilbür “püfür püfür”, ceyin-kışın “yaz kış” vb.) c- sesi ile başlayan 450 civarında Türkçe madde başı kelime bulunmaktadır. Bu kelimelerin de büyük çoğunluğu i, ĩ, e, ü (bilhassa i) gibi ince sıradan ünlülerden önce (cil “yel”, cidî “yedi”, cir “yer”, cim “yen”, ciñil “hafif”, cit- “yet-”, ciñge “yenge”, ciñ “yen”, ciñ- “yen-”; cıbi- “ıslan-”, cılık “ilik”, cıp “ip”; cey- “yay-”, cey “yaz”, ceyev “yaya”, cerin “gelecek yıl”; cürme- “elle dik-” vd.) gelmektedir. Ancak a, ı, o gibi kalın sıradan ünlülerden önce gelen (cayna- “parla-, parılda-”, calpay- “büyü-, yetiş-”; cılı “sıcak”, cır “türkü”, cıy- “yığ-”, cıyır- “büz-, buruştur-”, cılbur-cılbur “parıl parıl”; comak “bilmece”, cot “hayvanların ağıktan kırılması, kırım” vd.) epeyce kelime de vardır (Alkaya, 2017:24). Görüldüğü üzere *çer* ve *çor* sözlerinin o ve ya bu şekilde *yer* sözü ile çok yakın alakası vardır. Örneğin, Sibir Türklerinde Yer iyesi – Çir iyesi şeklinde mevcuttur (Beydili, 2015: 25). Çor sözünün çir sözünden türediği kuvvetle muhtemel. Çünkü çor da topraktan çıkan bitkiyi etkiler. Belli ki, çir sözü yer şeklinde dilimize geçse de, çor sözü olduğu gibi kalmıştır. “Azerbaycan dilinde eski Türk dillerine has /y/ sesi yerel özellik taşısa da, bazı durumlarda /ç/ sesinin paralel şekilde kullanılmakta, yahut sesdüşümü

gerçekleşmekte: /yuyunmak-çimmek/, /yön-çön/, /yetmek-çatmak/ ve s. (Gurbanova, 2014:96). Çer ve Çor sözlere dikkatlice incelendiği zaman “yer” sözü ile benzeştiği görülmektedir. İyelerin Çer ve Çor şekline düşmeleri, kanımızca, belirli bir sürecin sonucudur. Öncelikle, şunu belirtmemiz lazım ki, Türkçe sesdeğişimi yaygın bir olaydır. Örneğin, ç-c ve c-y sesdeğişimi hakkında *Tatar Türkçesinin Anlatmalı Sözlüğü*’nde de geniş bilgi verilmiştir (Alkaya, 2017:24). Biz elbette, bu örneklerle Çer ve Çor sözünün Yer iyesi şeklinde olduğunu söylemiyoruz. Amacımız her iki sözün bir şekilde “yer” daha da netleştirirsek “toprak” ile ilintili olduğunu göstermektir. Beydili çalışmasında “yir-sub”ün “kutsal yer ve su ruhları” anlamında değil de “toprak” anlamında kullanıldığını belirtmiştir (Beydili, 2015: 52). Buradan yola çıkarak Çer ve Çor sözlerinin de toprak ile ilintili olduğunu söylemek mümkündür.

3. Şulum iyesi/Bizden yeyi

Azerbaycan’da çok yaygın diğer bir meşhur ifade ise “şulum benziyorsun”, “şulum gibisin” (Gazanfargizi, 2011) ifadesidir. Bu ifade genelde üstü başı pinti, kirli, bakımsız giyinen insanlara kullanılır. Şulum sözü bir deyimde dilimizde kalmıştır. Eski etnonimlerden “çul”, kanımızca, “Çulum” sözünde mevcut olmuştur. Bu söz 19. Yy’da Tambov vilayetinde yaşamış Çulum Tatarları ile alâkalıdır. Sözün kökü “çul”, “ım” ise ektir. Belirtelim ki, Bulgar tayfasından *çelmat*, Altaylardan *çelkan*, Kırgızlardan *çulpak/çulbak* etnonimlerinin temeli gibi görünmektedir (Radlov, 1989: 293). Etonimin *Şulması*, *şumnası*, *şimnusu*, *şolması*, *şulmi*, *şulbısı*, *çulbısı*, *çulme* varyantları da mevcut, Mitoloji sözlükteki açıklamasına göre Ahrimen’den alınmış sözdür. Kötü ruhu ifade eder (Tokarev, 1988: 647).

Şulum, çulum, şulbusu, çulbusu gibi çeşitli adları olan iyenin en büyük özelliği pasaklı insanlara musallat olması. Şulum ve çulum sözlerinin aynı kökenden geldiği Türklerde çok yaygın *ş/ç* seslerinin yer değişiminden anlaşılmaktadır. Türkçelerdeki seslerin yerdeyişimini İlahe Gurbanova kitabında genişçe açıklamakta: “Türk dillerinin eski çağında bazı fonetik unsurlar ortak sayılırsalar da sonradan ana Türkçe’de ikilem geçirmiştir (Gurbanova, 2014: 96). *ş/ç* seslerinin yerdeyişiminden N.Baskakov da bahsetmiş ve *c* sesinin Oyrat dilinde *ş* ve *ç* şeklinde olduğunun altını çizmiştir: *şık-çık*, *şolpon-çolpon* vs. (Baskakov, 1972: 28). Gösterilen örneklerden *şulum*, *çulum*, *şulbusu*, *çulbusu* şeklinde yazılmış sözlerin hepsinin aynı anlam ifade ettiğini söylemek mümkündür. İsmi farklı şekilde yazılsa da bu iye ait olduğu tüm Türklerde pasaklı insanlara musallat olur, onları temiz kalmaya mecbur eder. Özellikle, Şulum’un görüntüsünün betimlenmesi de dikkat çekicidir: “Şulum iyesi kat kat zevksiz giyer, saçları hep dağıktır, kendisi gibi olan insanlara da musallat olur, onları rahatsız eder” (Gazanfargizi, 2011). Görüldüğü üzere, aslında rahatsız edici iye gibi görüne de, insanın kendisini temiz tutmaya mecbur kıldığı için amacında iyilik olduğu aşikârdır.

Sonuç

Tengricilik’in gizemlerinin ortaya çıkması için iye ve onların özelliklerinin araştırılması şart. Günümüz halkbilimşinaslıkta iye denildiği zaman Batı’nın etkisi ile tanrı, ilah gibi kavramların akla gelmesi uzun süre onların doğru yönde araştırılmasına ve aşikârlanmasına engel olmuştur. Eski Türk inancında iye sahiptir ve sahibi olduğu nesnenin çevresinde yaşar. Yani,

neyi ifade ederse, iyenin kendisi de odur. Tengricilik inancında var olan her şeyin bir iyesi olduğu için, eski çağ insanın çevresindeki her şeye karşı saygılı olmasını gerektirmektedir. Maa-lesef ki, bu durum Tengricilik hakkında daha bir çok konuların kapalı kaldığını göstermektedir. Araştırmamız sonucu anlaşıldı ki, Şulum, Çer, Çor iyeleri “kara iye” olarak literatüre geçse de, aslında yapılan saygısızlık sonucu zarar vericiye dönüşebilir. Tengri her şeyin sahibi, iyesi olarak gönderdiği varlıkları insanlara zarar vermesi için değil, fayda ve bereket vermesi için göndermiştir. İnsanları da onlara karşı saygılı olmaya mecbur etmiştir.

İyeler hakkında kavram kargaşası sadece iye ve bizden yey (“ak iye” ve “kara iye”) olmasında değil, bazen görevinin de yanlış ibraz edilmesinden de kaynaklanmış olabilir. Genel olarak, Tengricilik’e ait bir çok varlıklar İslam’ın etkisi ile “kılıf değiştireseler” de, araştırma esnasında nispeten derinliğe varıldığında onların iyeler olduğu görülmektedir. Çor iyesi saygısızlık gördüğünde bahçenin bereketini keser. Çer iyesi hayvanı hasta eder, hatta öldürür. Şulum iyesi ise pasaklı insanlara musallat olur ve böylelikle Şulum’un musallat olmasından korkan insan temizliğine dikkat eder. Dikkatlice incelendiği zaman anlaşılmakta ki, iye onlara karşı saygı gösterildiğinde yaratılışları gereğince fayda verir, saygısızlık gördüklerinde de zarara uğratar. Bu yüzden de iyeleri sinirlendirmemek lâzımdır inancı yaygındır.

Kaynakça

- Acalov, A. (1988). *Azerbaycan mifoloji metinleri*. Bakı: Elm.
- Acaloğlu, A, Beydili C. (2005). *Esatirler, efsane ve rivayetler*. Bakı: Şerg-Gerb.
- Alıkaya, E. (2017). Tatar Türkçesi yazı dilinde ve ağızlarında y/c sesi üzerine. *Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi (türklad)* Cilt 1, 1, 24-38.
- Anokin, A. (1924). Materiali po shamanstvu u Altaytsev. Sb. MAE pri RAN – T.4. Moskva: Nauka.
- Asker, R. (2006). *Divan u lügat-it-Türk*. Bakı: Ozan.
- Baskakov, N. (1972). *Severnıe dialekti Altayskogo (oyrotskogo) yazıka. Dialekt kumandintsev (kumandı-kiji)*. Moskva: Nauka.
- Beydili, C. (2015). *İstikbal halk edebiyatınıdır*. Bakı: Folklor İnstitü.
- Buhârî, S. (1882). *Lügat-ı Çağatay ve Türkî-Osmânî*. İstanbul: Mihran.
- Ferzeliyev, T. (1994). *Azerbaycan folkloru antologiyası*. Naxçıvan folkloru. Bakı: Elm.
- Gazanfargızı, A. (2011). Gülüze Gurbanova ile söyleşi. Yazarın 2011 yılında alan çalışması zamanı yapılmış. Özel arşivinde kayıtlı.
- Gazanfargizi, A. (2019). Ali Şamil ile söyleşi. (Yazarın alan çalışması zamanı yapılmış. Özel arşivinde kayıtlı).
- Gurbanova, İ. (2014). *Azerbaycan dili dialekt ve şivelerinin etnolingvistik tehlili*. Bakı: Bilik.
- Kaçalın, M. (2019). *Kutadgu-bilik*. İstanbul: T.C.Kültür ve Turizm bakanlığı.
- Khaliq, A. (1995). *Fahredden Mubarekşah*. DİA., XII, Ankara.
- Menges, K. (1976). *Turkskie idi “gospodin”, nekotorie ego refleksi v turkskix yazıkax i paraleli v drugix yazıkovix semyax*. Sb. Turcologica, Leningrad.
- Nadjip, E. (1979). *İstoriko sravnitelniy slovar turkskix yazıkov 14-go veka na materiale “Xosrau i Şirin” Kutba. v 4-x kn.*, Moskva: Nauka.
- Radlov, V. (1989). *İz Sibiri*. Moskva: Nauka.
- Şerbak, A., Nasilov D (ed). (1969). *Drevneturkskiy slovar*. Leningrad: Nauka.
- Tanyu, H. (1986). *İslamlıktan önce Türklerde tek Tanrı inancı*. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Tokarev, S. (1987). *Mifi narodov mira*. 2 ciltte. 1.cilt. Moskva: Sovetskaya ensiklopediya.
- Tokarev, S. (1988). *Mifi narodov mira*. 2 ciltte. 2.cilt. Moskva: Sovetskaya ensiklopediya.



folk/ed. Derg, 2022; 28(1)-109. sayı
DOI: 10.22559/folklor.1997

Araştırma makalesi/Research article

Kazak Folkloru Çocuk Oyunları Araştırmalarının Güncel Meseleleri

Current Issues of Kazakh Children's Games Folklore Studies

Akbota İslymbekova*
Kenjehan Matıjanov**

Öz

Makalede çocuk folklorunun oluşum süreci ve oyun folkloru araştırmalarında ihmal edilen güncel meseleleri ele alınmıştır. “Çocuk folkloru” teriminin kullanılmaya başlandığı XX. yüzyıldan bu yana gelişim süreci ve oyun folkloru konularında araştırmalar yaptık. Oyun folklorunu çocuk folklorundan ayrılıp çeşitli bölümlere ayırarak araştırdık. Araştırmalarda folklor bilimciler ile etnograflar arasında tar-

Geliş tarihi (Received): 9-10-2021 – Kabul tarihi (Accepted): 9-01-2022

Makale Kazakistan Cumhuriyeti Bilim ve Eğitim Bakanlığı Bilim Komitesinin AR08856460 “Ulu Bozkır Oyunları (Oyun Folkloru): Milli Oyunların Özel Kültürel Varlık Olarak Toplumsal Bilinci Yenilemedeki Hizmeti” adlı Karşılıksız (grant) Finanse Edilen Proje kapsamında hazırlanmıştır. (The article was prepared within the scope of the Grant Funded Project of the Scientific Committee of the Ministry of Science and Education of the Republic of Kazakhstan AR08856460 “Great Steppe Games (Game Folklore): The Service of National Games in Renewing Social Awareness as a Special Cultural Property”).

* Doktora öğrencisi (PhD student), Al-Farabi Kazak Milli Üniversitesi (Al-Farabi Kazakh National University) Kazakhstan. akbota.yslambek@gmail.com. ORCID 0000-0003-0987-6247

** Prof. Dr., Muhtar Avezov Edebiyat ve Sanat Enstitüsü (Muhtar Avezov Institute of Literature and Art) Kazakhstan. kmatyzhanov@gmail.com. ORCID 0000-0002-7016-0304

tışma doğuran birçok konu mevcuttur. Örnek olarak oyun folkloruna dâhil edilen eserlerin senkretizmi ile çok yönlülüğünün ayrımındaki zorluk; türlere ayırırken somut ilkelerin olmaması; çocuklardan toplanan folklor metinlerinin editör tarafından “düzeltmelere” uğraması; alanlar arası ilişki ve ortak sistemin olmaması; oyunların zamana göre değişikliğe uğraması gibi meseleler söylenebilir. Makalede Kazak çocuk oyunları folkloru araştırmalarıyla ilgili güncel meseleler incelenmiş, konuların geniş ve derin araştırılabilmesi için bu alandaki çalışmaları sistemli yürütmeye dair teklifler sunulmuştur. Makale Kazakistan Cumhuriyeti Bilim ve Eğitim Bakanlığı Bilim Komitesinin AR08856460 “Ulu Bozkır Oyunları (Oyun Folkloru): Milli Oyunların Özel Kültürel Varlık Olarak Toplumsal Bilinci Yenilemedeki Hizmeti” adlı Karşılıksız (grant) Finanse Edilen Proje kapsamında hazırlanmıştır. Hazırlanan bu proje tamamlanmış ve yayın aşamasındadır. Bu makalede Kazak çocuk oyunlarının kültürel yaşamdaki izleri ve kültürel değer yargılarının oyunlar üzerinden öğretilmesi incelenmiştir. Aynı zamanda güncel çocuk oyunlarının kültürel çözümlemesi yapılmış ve gelecekte çocuk oyunlarının kültürel değer yargılarının öğretilmesinde ne kadar etkili olduğu tespit edilmiştir. Çalışma, Kazak halkının çocuk folklorundaki yapılması gerekleri tespit etmiş ve bu tespitler üzerinden çözüm önerilerinde bulunulmuştur.

Anahtar sözcükler: *Çocuk folkloru, oyun folkloru, millî eğitim, etnografya, millî değerler*

Abstract

The article is devoted to the actual problems of children’s folklore formation, namely those that are not considered in the study of game folklore. Starting from the twentieth century, when the term «children’s folklore» was introduced, a deeper study of its development, as well as the study of game folklore began. Game folklore was divided from children’s folklore and classified into genres. However, during the research process, there were many problems that have caused discussions between folklorists and ethnographers. These include issues such as the obscurity of works covered by game folklore; lack of clarity in the classification of genres; correction of children’s folklore texts by editors; lack of intersectoral links and a common system; changing games to a modern way. The article analyzes these problems, gives recommendations for in-depth study of the topic, development of this direction. This Project has been completed and is in the publishing phase. In this article, the traces of Kazakhchildren’s games in cultural life and the teaching of cultural value judgments through games are examined. At the same time, a cultural analysis of current children’s games are in teaching cultural value judgments in the future. The study determined the requirements of Kazakh people in children’s folklore and suggested solutions based on these determinations.

Keywords: *Children’s folklore, game folklore, national education, ethnography, national values*

Giriş

Folklor bir halkın karakteristik özelliklerini, kültürel ve manevi birliğini gösteren en önemli faktörlerden biridir. Halk eserleri içinde folklor biliminin özel bir araştırma alanı olan çocuk folkloru, araştırmacıların oldukça ilgisini çekmektedir. Çocuk folkloru yetişkinler folkloru ile sıkı ilişkilidir ve yetişkinler folkloru gibi süreçlerden geçmektedir. Hatta yetişkinler folkloru ile çocuk folklorunda ortak olan atasözleri, şarkılar, bilmeceler ve oyunlar gibi türler vardır.

XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarında çocuk folkloru kavramını bilim sahasında kullanan, sistemli bir şekilde toplayıp, araştırmaların temelini atan bir bilimadamı olarak G.S.Vinogradov'un çalışmalarını özellikle belirtmek gerekir. Vinogradov'un toplayıp yayınladığı eserleri arasında Rusya'daki çeşitli halklar ile birlikte, Kazak çocuk oyunlarının da örnekleri vardır. Çalışmalarında çocukların günlük yaşamlarını yakından inceleyip yaşamlarının tümünü kapsayacak şekilde yansıtmaya özen göstermiştir. Çocuk folkloruna çocukların kendilerinin çıkarıp, söyledikleri eserleri dahil ederek, "nazlandırma" folklorunu "ana şiiiri" adında bir tür olarak sayar. Daha sonra bu alanın sistemli araştırmanın metodolojisini yapan O.İ.Kapitsa çocuk folkloruna çocukların kendilerinin çıkardığı eserlerle birlikte, yetişkinlerin çocuklara ithafen çıkardığı eserlerin de dâhil edilebileceğini ispatlamıştır. Böylece, çocuk folkloru kavramının sahası genişlemiş, folklor biliminin ayrı bir alanı hâline gelmiştir. Yani, O.İ.Kapitsa'nın yaptığı sınıflandırma kendini ispatlamış oldu. Onun araştırmalarını geçen yüzyılın ortasında V.P.Anikin tamamlayarak, devam ettirmiştir. Çocuk folklorunun içerisinde önemli bir yere sahip olan çocuk oyunları ayrı bir alan olarak değerlendirilmesi ve sistemli şekilde araştırılmaya başlaması da bu dönemde olmuştur. Ancak oyun folklorunun ayrı değerlendirilmesi, ayrı araştırılması sürecince bilimadamları arasında hâlâ tartışmalar ortaya çıkmakta, çeşitli eserlerde çeşitli farklı görüşler ortaya atılmaktadır. Çünkü çocuk oyunu sadece folklor bilimi ve edebiyat biliminin değil, pedagoji, etnografya, psikoloji, antropoloji, linguistik gibi alanlar arası bilimlerin de ortak konusudur. Bu bağlamda, her bilim alanı kendi özelliklerine göre araştırma yürütüp, oyun folklorunu toplayıp, araştırırken alanlar arası ilişkilendirme ve zamana göre oyunların çeşitlenmesi gibi hususlar yeterince dikkate alınmaktadır (Çerednikova, 2002: 96).

Çocuk oyunları folklorunun araştırılması konusundan bahsetmeden önce genel olarak oyun kavramının oluşumuna değinmemiz gerekir. İlk olarak oyun eyleminin felsefi temelini bilimsel bakımından ele alan K.Gross, G.Spenser, İ. Heyzing, İ. Kant, V. Vundt, F. Şiller, K. Büller, V. Frige, R. Van der Koey, V. Demin, M. Kagan, K. İsupov gibi bilimadamları oyun teorisinin oluşumu ve gelişimini, oyunun sosyal yönünü tespit etmiş, oyunun çocukların hayal ve düşünme kabiliyetlerine olumlu etki ettiğini ortaya koymuşlardır. Oyun hakkındaki felsefi görüşler dünya kültür tarihi ile çok alakalıdır. Erken çağlardaki Helen ve Roma halkları döneminde bile oyun, çocukları eğitme aracı olarak görülmüş, savaşçı yetiştirme geleneğinde kendine yer bulmuştur. Oyun yoluyla genç nesle savaş sanatı öğretilmiş, kültür ve edebî sanatlar aktarılmıştır. Gençlerin oyun aracılığıyla eğitimine büyük önem verilmiştir. Örneğin, o dönemde yaşamış olan Yunan düşünürleri Heraklit ve Platon oyunu felsefi açıdan incelemiş ve ortaya koydukları görüşlerle birbirlerini tamamlamışlardır. Heraklit oyunu

sonsuz bir alem olarak değerlendirirken, Platon kendisinin “Devlet” adlı eserinde gençler için hayatta gerekli olacak faaliyetleri öğretici bir araç, hayat, trajedi, duygu ve evrensel bir alem olarak değerlendirmiştir. Antik çağ düşünürleri oyunu insan ile hayat arasındaki iletişim olarak yorumlamaktadırlar. Çünkü, felsefe “varlığı bölümlere, parçalara ayırarak değil, bir bütün olarak ele almaya, bu yöntemle her şeyi, genel kuralları açıklamaya çalışır”. Bu yorumlardan oyun kavramının manasının derinliğini, folklor ile ilişkisinin felsefi yönünü anlamak zor değildir (Teylor, 1989: 130).

XVII. – XX. yüzyıllarda oyun eylemi hakkında yeni görüşler ve yorumlar ortaya çıktı. K.Gross, insanlar ile hayvanların oyunlarında genetik olarak gelen içgüdünün etkisi olduğu söyler ve insanlarla hayvanların gelecek hayatlarında ihtiyaç duyacakları becerileri oyun aracılığıyla kazandıkları düşüncesini öne sürer. Ancak G.Spenser, oyunun çocukların bünyesindeki enerjinin etkisiyle ortaya çıktığını söyler. Bu felsefi görüş ve yorumlar ışığında oyunun eski çağlardan beri insan hayatında önemli bir faaliyet, bir beceri olduğunu anlıyoruz. Bunlarının hepsinin oyun folklorunun oluşumuna katkı sağladığı açıkça ortadadır (Teylor, 1989: 135).

Çocuk oyunları konusundan bahsetmeden önce “oyun” kavramının kökenine bakılmalıdır. Ünlü bilimadamı E.A.Pokrovskiy “çocuk oyunları” adlı eserinde her halkın “oyun” sözüne farklı anlamlar yüklediğini yazmıştır. Örneğin, eski Yunanistan’da çocuklara has hareketler manasında, Yahudilerde ise şaka ve gülme manasında kullanılmaktadır. Eski Roma’da “ludo” sevinç ve bayram anlamında kullanılır. Almanlarda ise özel mutluluk basit hareketler için kullanılmaktadır. Bütün Avrupa dillerinde “oyun” sözü öncelikle, ağır çalışma gerektirmeyen insan faaliyeti, diğer taraftan özel mutluluk ve zevk veren geniş anlamlı bir kavramı ifade eder. Bu şekilde E.A.Pokrovskiy’in düşüncesine göre “oyun” çocukların basit savaşçı olduğu oyundan başlayarak, tiyatro sahnesindeki karakterlerin oyununa kadar geniş kapsamlı bir kavramdır (Pokrovskiy, 1994: 2)

Kazak halkında oyun kavramının arka planında bütün halk folkloru, yani sadece sözlü edebiyatı değil, geleneği, günlük yaşamı, inançları kapsar. Hatta halkımızın eski şiirlerinin, epos ve liro-eposlarının hangisine bakarsak bakalım, orada millî oyunlar hakkında birçok bilgiye rastlamamız mümkündür. Şiirlerin ana karakterleri olan geleceğin ülkesini savunacak kahraman, savaşçı, halk lideri oyun oynarken görünür. O oyun yoluyla öğrenerek, kendisinin doğal yeteneklerini geliştirir. Halk, oyuna özel bir önem vermiştir. Bu nedenle halk, oyunu sadece gönül eğlendirecek bir eğlence olarak görmemiştir. Halk oyunları nesilden nesle, büyükten küçüğe miras olarak devam etmiş ve halkın geleneksel geçim kaynakları ile kültürel sanat yaşamının genel yansıması olmuştur. Tabii ki, oyun sanat olarak edebiyat ve kültürün çeşitli türleriyle etkilemiş, karışmış ve birbirini tamamlayarak, zenginleşmiştir. Halkın sözlü eserlerinde oyunu bir eğitim aracı olarak gördüğü ve bunların gençlerin düşündürme özelliğinin geliştirilmesine yol açtığına değinilir. Ünlü bilimadamı E.Sağındıkov araştırmalarında oyunun sadece genç insanın beden gücünü artırıp, atiklik, çeviklik, nişancılık gibi özellikler kazandırmakla kalmadığını, gençlerin zihinsel açıdan yetişip olgunlaşmasına katkı sağlayacağını yazmıştır. Gerçekten de oyun yüzyıllar boyu toplumsal eğitim görevini yapmaktadır (Sağındıkov, 1991: 5)

Abay Kunanbayulı bir sözünde “İnsan annesinden doğduğunda akıllı değildir; duyup, görüp, dokunup, tadıp tecrübe ederek dünyadaki iyiyi, kötüyü tanır, bu şekilde bildiği, gördüğü çok olan insan bilgili olur” (Kunanbayulı, 2020: 73) der. Abay’ın bu düşüncesinin oyunla da ilgili olduğu aşikârdır. Bundan da oyunun, halk eğitimindeki büyük rolünü açıkça görmekteyiz. Bununla birlikte oyun kavramı sadece folklor biliminin değil, etnografya alanının da araştırma sahasındadır. Bu nedenle oyun kavramına tek taraflı bakmak yanlış olacaktır .

Kazak halkı için millî oyunların ortaya çıkış tarihi çok eskilere dayansa da, çocukların iç dünyasını bağımsız şekilde ele alan, “çocuk folkloru” XX. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Çocuk folkloruna ilk dikkat çeken Rus pedagog bilimadamı K. D. Uşinskiy olmuştur. Böylece çocuk folkloruna önem verilmeye başlanmış ve yukarıda zikredilen G.S.Vinograd ile O.İ.Kapitsa gibi bilimadamları çocuk eserlerini toplayıp, yoğun şekilde araştırma yapmışlardır. Hatta 1928 yılında O.İ.Kapitsa idaresinde SSCB halkları çocuk folklorunun örneklerini toplayan özel komisyon da kurulmuştur. Bu komisyonun üyeleri Kazakistan bölgesinde de çalışmalar yürütmüştür. Çalışmaların sonucunda önemli miktarda SSCB halklarının manevi mirası yazıya geçirilmiştir. Ancak bu çalışmalar sırasında Kazak çocuklarının eserleri sistemli şekilde toplanıp, araştırılmamıştır. Bu da çocuk oyunlarını araştırmada bazı zorluklar doğurmaktadır. Bununla birlikte değerli çalışmalar sonucunda sonraki yıllarda bu alan sistemli şekilde düzelmeye başlamıştır (Sağındıkov, 1991: 15)

Kazak çocuk oyunları araştırmacılarından biri de zamanında Kazakistan’da hizmet eden Rus bilimadamı A.Alektorov’dur. Alektorov’un “O rojdeniyiy iy vospiytaniyiy detey kiyrgiyzov, praviylah iy vlastiy rodiyeteley” (Orınbor, 1891) adlı eseri ilk yazıya geçen çocuk mirası olarak büyük öneme sahiptir. Yazar bu eserinde göçebe Kazak halkının yaşamındaki çocuğun dünyaya geldiği andan itibaren büyüme dinamiğine kadar, millî oyun ve hareketlerin yeri ve çocukların sağlığı ile beden gelişiminde halk oyunlarının fonksiyonunu anlatmıştır. Bunların hepsi oyun folklorunun başlangıcıydı (Matijanov, 2008: 16).

Bunun gibi, oyun folkloru halkımızın genel manevi mirası ile iç içe geçmiş özel bir fenomen kapsamında bütün folklor örneklerinin kesiştiği bir örnek olarak eskiden toplanan mirasların hepsinde görülmektedir. Kazak folklorunun zengin hazinesinin ilk örneklerine gezginlerin el yazmalarında rastlansa da düzenli olarak toplanması, XIX. yüzyılın ikinci yarısında başlamıştır. Kazak folklorunu toplayanlar çocuk folklorunu ayrı bir tür olarak sınıflandırmasa da çocuk oyunlarının bir kısmını yazıya geçirmişlerdir. Bu çalışmaların sonucunda oyunları gruplandırma ve sistemli hâle getirme imkânı doğmuştur.

Ünlü bilimadamı A. Divayev oyunları aşağıdaki gibi üç grupta inceler: ilk oyun grubu aşiret-kavim oluşum döneminde ortaya çıkan oyunlar, ikinci grubu yani geleneksel oyunları hareketli oyunlar, üçüncü grubu ise spor oyunları olarak sınıflandırdı . A. Divayev geçen yüzyılın başında yazdığı “Kazak kiyrgiyzı razvlekayuwt detey” başlıklı makalesinde: “Çocuk baş parmağını kaldırıp ona peygamberimiz ne diyor deyip gök gökyüzüne bakarak, Tanrı’dan izin istemiş” diyerek, “Beş parmak” oyunu ile parmakların adlarını öğrenir. Makalede parmak hareketleri ile çocuğu eğitip, geliştirmenin altında büyük bilgelik ve felsefi mana olduğunu söyler (Kazak Çocuk Edebiyatı Antolojisi, 1989: 120).

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren toplanmaya başlanan Kazak çocuk folklorunun örnekleri XX. yüzyılın ortasında sistemli araştırma yapılabilecek birikime ulaştı. Buna farklı yıllarda yayınlanan “Kazak çocuk şiiri antolojisi” (1977), “Kazak Çocuk Edebiyatı Antolojisi” (1980), “Evimiz Ortak, Türkümüz Ortak” (1980), “Yalan şiirler” (1980), “Kavurğa” (1983), “Deve, Deve, Develer” (1985), “Asil Söz” (1986) gibi eserler, Kazakistan Cumhuriyeti Milli Bilimler Akademisi Merkez İlmi Kütüphanesinin El Yazma arşivi, M.O.Avezov Edebiyat ve Sanat Enstitüsünün El Yazma bölümünde, El-Farabi Kazak Devlet Milli Üniversitesi, Abay Almatı Devlet Pedagoji Üniversitesi, Eyalet Pedagoji Enstitüsü öğrencilerinin ekspediyon yoluyla topladığı bilgiler eklenebilir. 1987 yılında yayınlanan “Ak Sandık, Gök Sandık” adlı eser bu bilgileri sınıflandırıp tam olarak gruplandırılan ilk hacimli çalışma olmuştur. Kazakistan bağımsız olduktan sonra da millî oyunların çocuk eğitimindeki önemine büyük değer verilmiş ve bazı eserler yayınlanmıştır. “Manevi Avuz” adlı çalışmada çocuk folkloru ayrı incelenmiş ve oyun folklorunun önemine değinilmiştir. Bu eserde bilimsel-pedagojik araştırma eserlerinde bu zamana kadar yerli-yersiz eleştirilip, çoğu durumda eskilerin kalıntısı olarak görülüp, lâıyk olduğu yere sahip olamayan geleneksel eğitimin millî yapı ve karakteri özel araştırma gerektiren karmaşık bir yapı olduğuna önem vererek, Kazak halkının geleneksel pedagojik mirası aydınların hep ilgisini çekmiştir (Babalar Sözi, 2011: 27).

Çocuk oyunları folklorunu toplayıp, sistemli hâle getirerek, türünü ve çeşitlerini tespit edip, geniş ve yoğun araştırmalar yürütme konusunda hâlâ çözüm bekleyen bazı meselelerin var olduğunu söyleyebiliriz.

Birinci olarak, dünya folklor biliminde çocuk folkloru teriminin kapsamına hangi eserlerin dâhil olduğu konusunda çeşitli düşünceler ortaya atılmaktadır. Tabi ki, folklor türlerinin arasına kesin çizgiler koymak mümkün değildir. Çünkü her bilimsel çıkarım belirli bir dayanağa sahiptir. Yani, çocukların kendilerinin çıkardığı eserler veya yetişkinlerin çocuklar için yayınladığı eserler olsa da onlar birbiriyle sıkı ilişkidir. Bunların arasına “Çin Seddi” çekmek, kesinlikle ayrı olgular olarak ele almamız mümkün değildir. Her ikisi de birbirinden ayrılmaz iki ayrı parça şeklinde fonksiyonlarını yerine getirirler. Mesela, oyun folklorunun en güzel örneklerinden olan kavurğa (kuwırmaş), saymak (sanamak) oyunlarını kimin uyguladığına bağlı olarak ayrı bir şekilde değerlendirmek zordur.

İkinci olarak, ünlü folklor bilimci V. Gusev’in “Folklor Estetiği” adlı eserini esas alarak, çocuk folklorunu küçük bir dünya olarak bölerek, edebiyat bilimindeki klasik sınıflandırma ile “lirik, epik, drama” olarak sınıflandırılmasını öneren bilimadamları da vardır. Bu noktada araştırmacılar arasında fikir ayrılıkları doğuran sorular vardır. Bunların hepsi çocuk mirasının kendine has karmaşık tabiatı nedeniyle. Kesin olarak bu şekilde sınıflandırmak fikir alışverişi yapmayı gerektirecek bir meseledir (Babalar Sözi, 2011: 31).

Üçüncü olarak, Kazak çocuk oyununu sınıflandırma işi hâlâ geliştirilmesi gereken bir konudur. Yani, belirlenmesi, hâlâ çözümlenmesi gereken çok mesele vardır. Mesela, çocuk oyunlarını pedagojik açıdan araştırmacı E.Sağındıkov “eğlence, günlük yaşam oyunları, beden eğitimi, spor oyunları ve zihin oyunları” şeklinde gruplandırırken, XX. yüzyılın başında yaşayan etnograf M. Gunner, Kazak millî oyunlarını genel oyunlar; karşılaşma ve mücadele

oyunları; açık meydan oyunları; kış mevsimindeki oyunlar; tatil oyunları; at üstündeki oyunlar; atraksiyon gösterisi oyunları şeklinde sınıflandırdı. Ancak çocuk folkloru araştırmacısı G.S.Vinogradov oyun folkloru türlerinin tam olarak sınıflandırılmadığını ileri sürerek, bilimadamlarının poetika ile oyun metinlerini değerlendirmekle sınırlı kaldıklarını, geleneksel çocuk terbiyesi, oyuna uyma gibi meselelere yeterince önem verilmediğini söyleyerek eleştirir. Bu düşünceye tamamiyle katılıyoruz. Halihazırda çocuk folklorunda ve oyun folklorunda incelenmesi, araştırılması gereken çok konu vardır (Sağındıkov, 1991: 18).

Dördüncü olarak, oyun folkloru örneklerinin yazıya geçirilip, yayınlanırken nüshalarının büyük çoğunluğu toplayıcılar ve editörler tarafından “iç sansüre” uğrayıp düzeltilerek, mânâ yönünden değişime uğradıkları ortadadır. Bu konuda bilimadamı G.S.Vinogradov şöyle demektedir: “Araştırmacıların çocuklardan topladıkları metinleri düzeltip, redaksiyonda asıl metnin değişmesine, sonucunda da asıl anlamının çarpıtılmasına sebep olur. Böylece sonraki araştırmacıların metin hakkında da yanlış olacağı açıktır” (Çerednikova, 2002: 11).

Aslında çocukların oyun şiirleri, çocuklar için yazılan oyun metinleri, yerel ağızların sözlerini içerse de hiç değiştirmeden aslını korumak doğru olacaktır. Folklor eserlerinin önemi de budur.

Beşinci olarak, çocuk folkloru dünya çapında araştırılması gereken alan olduğu için Kazak çocuk oyunları folklorunu ilk önce Türk halklarının çocuk oyunları ile tipolojik karşılaştırmalar yapıp araştırmanın zamanı gelmiştir. Özellikle polietnik bölgelerde araştırma yaparken sürekli karşılaştırmalı analiz yapmak önemlidir. Böyle söylememizin sebebi çocukların bütün halklarda aynı oyunlarla büyüyip benzer hareket gerektiren oyunları oynamalarıdır.

Altıncı olarak günümüzde çocuk folklorunu araştırma konusunda ortak bilimsel sistem tarafı eksik kalmaktadır. Yani, pedagoji, etnografya, psikoloji, edebiyat, folklor bilimi ve diğer sosyal bilimlerde temel araştırma alanı olan çocuk oyunları bir sistemle, ortak konular birlikte tanımlanarak, incelenmesi gerekir. Bu amaçla bilimadamlarının bir araya gelmesi ve çocuk eserlerini inceleyen devlet destekli merkez kurulması verimli sonuçlar veren bir karar olurdu.

Yedinci olarak, Kazakistan bağımsızlığını ilan ettiği yıllardan beri çocuk oyunlarının sıfatı hayat akışına göre biraz değişikliğe uğradığı inkâr edilemez. Atalarımızdan miras olan çocuk oyunları bugünkü sosyo-ekonomik durumun iyileşmesi, modern teknolojilerin gelişmesi nedeniyle değişikliğe uğrayıp, çocukların gönlünün sanal oyunlara meylettiği doğrudur. Ayrıca son yirmi yılda ortaya çıkan yeni oyunları toplamak bölgelerde ekspedisyenler düzenlemenin önemi ve gereği büyüktür.

Sonuç

Çocuk folklorunun bir alanı olan oyun folklorunun ayrı olarak araştırılmaya başlanması çok olmasa da, türleri, kendine has özellikleri oluşmaktadır. Ama disiplinler arası bilimlerin temel araştırma alanı olan çocuk oyunlarını araştırmada ortak bir sistemin olmaması net sınıflandırma yapmayı zorlaştırmaktadır. Araştırma süresince çocuklardan toplanan folklor eserlerinin redaksiyonu bilimadamlarının somut sonuçlar çıkarmalarını zorlaştırmaktadır. Ayrıca bilişim teknolojilerinin etkisiyle günümüzün çocuk oyunları değişikliğe uğradığı için oyun folkloru türlerini yenilemek güncel meseledir. Yeni çağın gereği olarak ortaya çıkan yeni türler ile sanal oyun özellikleri ve bunların çocuk psikolojisine etkisi de dikkate alınmalıdır. Çocuk oyunları ile kültürel değer yargılarını öğretebilir ve gelecek kuşaklara aktarabiliriz. Çocuk oyunlarının bağlamda araştırılması ve elde edilen verilerin günümüz çocuk yapısına göre yeniden işlenmesi gerekmektedir. Medyanın gücü günümüzde çocuklar üzerinde oldukça etkilidir. Bu etkiyi çocuk oyunları ile destekler ve çizgi filmlere yansıtarsak değerler öğretimini de yapmış oluruz. Gelecek neslin çocuk oyunlarından giderek uzaklaşmasını engellemek için ilgi çekici oyunları medya veya eğitim kurumlarında etkili olarak işlemeliyiz. Çocuk oyunları toplumsal ilerleme ve gelişmenin de önemli bir parçası olduğundan oyun konusunda disiplinler arası çalışmalar yaparak oyunları çocuklarımızın hayatına daha fazla sokmalıyız. Kazak çocuk oyunlarının felsefik yönlerinin de yeniden incelenmesi ve günümüz düşünce dünyasına göre uyarlanması gerekmektedir.

Kaynakça

- Babalar Sözi: Jüztomdıq, Balalar folklorı.* (2011). Cilt, 72. Astana: Foliyant.
- Çeredniykova M . P . (2002). *Golosdetstva Iyz dalney daliy.* Moskva: Labiyriynt.
- Kunanbayulı, Abay. (2020). *Abay Şığarmalarının Tolık Jıynağı, II. Tom.* Almatı: Yazuvşı.
- Matijanov K . (2008). *Ruwhaniy Uwız: Qazaq balalar folklorı.* Almatı: Ana Tili.
- Pokrovskiy E . A . (1994) *Detskiyeiygri, Preymuwşçestvennoruwsskiye.* Moskva: Prosveşçeniye.
- Sağındıqov E . (1991). *Qazaqtñ ulttıq oyındarı.* Almatı: (Rauwan).
- Teylor E . B . (1989). *Pervobıtınayakuwltuwra.* M. Prosveşçeniye.
- Qazaq balalar ädebiyetiniñ hrestomatiyyası.* (1989). Almatı: Mektep.



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



folk/ed. Derg, 2022; 28(1)-109. sayı
DOI: 10.22559/folklor.1893

Araştırma makalesi/Research article

Hikâye Kahramanlarının Gözünden Sosyolojik Bir Simge: *Marşal Katırı* Hikâyesinde Traktör*

A Sociological Symbol Through the Perspective of
Story Heroes: The Tractor in the *Marşal Katırı* Story

Janset Günaydın**

Tülay Uğuzman***

Öz

Traktör, teknolojik gelişmelerin bir sonucu olarak icat edilmiş, tarım alanında pek çok yenilik ve değişimin öncüsü olmuştur. Ekonomi bağlamında kalkınma ve üretim için ana etken olabilecek nitelikte dönüşümlerin yaşanmasını sağlayan bu teknolojik aracın, sosyolojik açıdan da birçok alanda etkisi ortaya çıkmış ve sos-

Geliş tarihi (Received): 7-07-2021 – Kabul tarihi (Accepted): 4-01-2022

* Bu makale, 2019 yılında Başkent Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, Tezli Yüksek Lisans Programında kabul edilen *Marshall Yardımlarının Türk Köylüsüne Etkilerinin Seçili Edebi Eserlere Yansımaları* isimli yüksek lisans tezindeki bazı bilgilerden yararlanılarak hazırlanmıştır. (This article has been prepared by making use of some of the information in the master's thesis named *Reflection of the Effects of Marshall Aids on Turkish Peasants on Selected Literary Works*, which was accepted in Başkent University Sociology Department, Master's Program with Thesis in 2019).

** Başkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bölümü Tezli Yüksek Lisans Programı. (Baskent University Institute of Social Sciences, Department of Sociology, Master's Program with Thesis. janseteg@gmail.com. ORCID 0000-0001-6408-5179)

*** Prof.Dr., Başkent Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü (Baskent University, Faculty of Science and Letters, Department of Sociology). tuguzman@baskent.edu.tr. ORCID 0000-0002-5637-9238

yolojik olgular bağlamında da çokça çalışmaya konu olmuştur. Türkiye, Marshall Yardımlarının ardından 1950’li yıllarda traktör ile tanışmış, bu tanışmanın etkilerini ise kısa ve uzun vadede çok yönlü olarak görmüştür. Bu çalışmada, edebiyat sosyolojisi özelinde toplumcu gerçekçiliğin niteliklerini yansıtan Fahri Erdiñç’in Marşal Katırı hikâyesinde tema olan traktör, hikâye kahramanlarının gözünden toplumsal görünürlük açısından incelenmiş ve nitel araştırma yoluyla metin-içerik analiz yöntemi kullanılarak yapılmıştır. Araştırmada, toplumcu gerçekçilik akımından söz edilmiş ve Marşal Katırı hikâyesinin söz konusu akımın bir örneği olduğu açıklanmıştır. Ardından traktörün sosyolojik bir olgu olarak değişim kavramına etkilerinden bahsedilmiştir. Sonrasında hikâye içinde var olan kahramanların traktör ile ilgili bakış açıları, sosyolojik bakımdan aktarılmıştır. Değişime kapalı köy toplumu özelliği, söz konusu hikâyede tespit edilmiştir. Bu bağlamda, farklı sosyal bilimlerde yapılan köy çalışmalarının yanında, edebiyatın yazınsal bir türüne örnek olan Marşal Katırı hikâyesinde de aynı niteliğin varlığına erişildiği gösterilmiştir. Traktörün, tarım ile uğraşan sosyal tabakada ortaya çıkardığı olumsuz sonuçlar, çalışmanın temel bulgusunu oluşturmuştur. Elde edilen bulgular neticesinde, çalışma, toplumsal açıdan başka incelemelerin de yapılması gerektiğini gösterir sorular ile tamamlanmıştır.

Anahtar sözcükler: *Fahri Erdiñç, Marşal Katırı, toplumcu gerçekçilik, tarımsal değişim, traktör*

Abstract

The tractor was invented as a result of technological developments and has been the pioneer of many innovations and changes in the field of agriculture. This technological vehicle, enabling transformations leading development and production in the context of economy, has had an impact in many areas in sociological terms and has been the subject of many studies.

After Marshall Aids, Turkey met the tractor in the 1950s and observed its effects in the short and long term. In this study, the tractor which is the theme in Fahri Erdiñç’s Marşal Katırı (eng. Marshall Mule) story reflecting the characteristics of social realism, was examined in terms of social visibility from the story heroes’ point of view and this was made using the text-content analysis method. The social realism movement was mentioned with the Marşal Katırı story as an example. After the effects of tractor on the change concept were mentioned, heroes’ points of view about it were transferred from a sociological perspective. The characteristics of village society closed to change have been observed in the story. In this context, in addition to the village studies conducted in different social sciences, the same characteristic was found in the Marşal Katırı story. The negative results the tractor revealed in the social layer dealing with agriculture constituted the key finding of the study showing that further social studies are needed.

Keywords: *agricultural change, Fahri Erdiñç, Marshal Katırı, social realism, tractor*

Extended summary

Experiences, discoveries and inventions in societies are transferred to humanity through certain methods and fields such as science and art. Art is a known and widely used method for people to reflect their experiences or observations. In this study, the ideas of an artist gained were examined through a story in which the tractor case is depicted. In the *Marşal Katırı* (eng. Marshall Mule) story, written by Fahri Erdiñ, who is connected to the art movement, with his sensitivity for agricultural workers who constitute the poor in social stratification, the effect of the tractor on the villager constitutes the general framework of the study.

Tractor as an agricultural production tool was invented in 1889 and then used in many fields for agricultural activities. After being widespread throughout the world, various effects differing between countries have emerged. These effects have been examined by different researchers in many countries in many disciplines. After their production in the late 1880s, tractors came to Turkey as an extension of Marshall aid in the 1950s, and as a result of the agricultural policies of the Democratic Party in power at that time, various incentives were made to make it widespread among the farmers.

Low interest loans were given and supporting the farmer became a priority. Farmers and landlords bought tractors with bank credit supports, and most of them thought that this technological means of production would be a way of emancipation or enrichment. After half a century since its arrival in Turkey, the tractor has triggered positive and negative effects in many areas with sociological, historical properties and especially in economy.

The text-content analysis method, found in the qualitative research, was used in the study. Various documents were examined and content analyses were made. An attempt was made to analyse the story with social realism, which is a branch of realism from literary movements, then the sociological importance of the tractor was mentioned, and in the next section, the way the tractor was handled in a literary text was analysed.

As a result of the literature review, it has been observed that many competent studies on negative and positive results of the tractor in terms of economy were conducted. The key finding obtained as a result of these investigations is that the tractor left the landless peasants unemployed, which can be classified as a negative result. On the positive side, the increase in the amount of production and time saving in agriculture applied with tractor are considered as the most obvious findings. In literature reviews, many sociological effects have been revealed in the context of unemployment as a negative economic result. The poverty brought about by unemployment has led to the migration to the cities and caused the texture of the cities to change which has been examined in many sociological studies. This study, on the other hand, is based on examining the reflections of the phenomena that occurred in sociological dynamics in the village after the tractor started to be used in Turkey, in the context of literary texts in the *Marşal Katırı* story.

In the study, the importance and usefulness of realism, in terms of sociology are explained. Again, value of capturing the sociological point of view in literary texts is emphasized. In general, the relationship between literature and sociology has been examined.

In the story with the tractor as the main element, how the sociological visibility of the tractor was drawn through heroes was tried to be determined. While examining the plot, the methods by which the heroes were revealed in the literary texts were created and the types of heroes in the story in question were also mentioned. The attitudes and perceptions of the story heroes when they met the tractor were examined, and the approaches to innovation were discussed.

When considering the study results in terms of concrete and abstract visibility; what appears concretely is that the landlord and the peasant are the main conflict elements in relation with the tractor. There is a subtle point where the landlord is portrayed as a tractor defender while villagers are tractor enemies. However, the lack of spare parts was frequently emphasized in the story at the start of the visible problems caused by the tractor. This detail may seem simple and solvable, but the problems it raises in real life are clear when looking at the archives of the 1950s. After the current problem, the change about the tractor shown by the landlord, emphasizes that it is not necessary to act with a rote approach in terms of innovation and modernization. The results in the background of the study, on the other hand, have been reached by examining them with a wider perspective for Turkey. The key finding is that the policies to be implemented in order to integrate technology, development and innovations with the country must come from the root and essence.

This general problem, met in many areas in Turkey, emerges in existing sources as well as newly emerging developments. The lack of local and national formations shows its negative consequences in every field, starting from the smallest layer of the society. The fact that this problem can be examined in detail even in a thirteen-page story is very important for understanding the prevalence of the problem in our country.

It was concluded that the fictional structure of the *Marşal Katırı* story written by Fahri Erdiñ was revealed in order to draw attention to a social problem and to raise awareness to the readers, and it aimed to warn the reader by including clues about the solution of the current problem. The aim of determining sociological traces in the analysis of the literary text, initially intended in the study of the *Marşal Katırı* story, was achieved at the end of the research. The last finding of the study is that the effects of a production tool that will revive the economic development in the agricultural field, on the peasant class in the society, exist with all its clarity in a short story.

Giriş

Toplum yaşamında ortaya çıkan değişimler sonucunda çeşitli deneyimler oluşur. Bu deneyimler pek çok alanda farklı biçimlerde kullanılabilir. Yaşananların oluşturduğu birikimler; bilim, ekonomi, sanat gibi sahalarda tecrübe yoluyla aktarılır. Bazen uygulamalı bilimlerde göstergelerle, bazen sözlü aktarımlar sonucu insanlar arasında paylaşım yapılarak bazen de sanatın her bir dalında birbirinden farklı yöntemlerle yansıtılabilir. İnsan doğası gördüklerini, öğrendiklerini, hissettiklerini paylaşma eğilimindedir. Tüm zamanlar boyunca her alanda bu eğilimin sonuçları ile karşılaşılır. Sözüünü ettiğimiz bakış açısıyla ortaya koyduğumuz bu

değerlendirme, özelde yaşam deneyimlerinin sanat ile aktarımına yoğunlaşarak, sosyolojik olayın geliştirdiği tecrübeyi edebiyat içinde bulmaya ve o deneyimin ortaya koyduğu etkileri incelemeye çalışmaktadır.

Sanat, insanlar ve genelinde toplumlar var oldukça yaşayacak bir alandır. Sanatın bütün türleri, ortak olarak hayatın dokusunu işlemektedir. Konuya biraz daha yakın mercekten bakılacak olursa, edebiyat sanatının, pratik hayatın izlerini göstermeye çalışan birden çok çeşidi olduğu görülmektedir ve söz konusu olan bu çalışmada, edebiyatın sanat akımlarından biri olan realizmin, kısa bir hikâyede var olan sosyolojik izdüşümleri incelenmeye çalışılmıştır.

Sosyoloji ve edebiyat ‘çok farklı açılardan bir ilişkiler sistematiği içindedir’ denilebilir. Beşeri sahalar insan ile ilgili her türlü soruna çözüm arama, onunla ilgili gözlemler yapma, araştırmaları ve aktarımları paylaşma özelliğine sahip bir bütünsel çalışma alanı olarak görüldüğünde, edebiyat ve sosyoloji bu çatının birleştirici unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sosyoloji toplumu incelemeye, toplumu var eden insanı gözlemlemekle başlar, edebiyat ise kendisini hâlihazırda var eden insanı yine kendi içinde barındırarak, onu ortaya koymak suretiyle sosyoloji ile özdeşleşir. İki alan için ortak payda olan insan, yazınsal eserlerde çoğu kez çatışmalar için bir sözcü konumundadır. Edebi eserlerde gerçekçilik bağlamında ele alınan konular için ise sosyoloji, paha biçilemeyecek kadar değerlidir, toplumda gerçekleşen olay ve olguların bir tür yansımasıdır.

Bu incelemede, yazınsal eserlerde sosyolojik bir kaynak ve araştırmaya yapı taşı olabilecek kahramanlar, çeşitli toplumsal sonuçların oluşmasına bir üretim aracı olarak neden olan traktör için görünürlük sağlayacaklardır. Hikâyenin gerçekçiliğine dayanak olan kahramanlar aracılığıyla, sosyolojik eşikler meydana getirdiği düşünülen traktöre, köy toplumu içinde nasıl bir rol verildiği de ayrıca açıklanmaya çalışılacaktır.

1. Toplumcu gerçekçilik bağlamında *Marşal Katırı*

Sanat akımları, toplumun tüm dinamikleri ve değişimleri ile bağlantılı olarak, toplumların yaşadığı gibi tarihsel süreçler geçirirler. Devletlerin ardı ardına birbirlerinin yıkılmasına ya da kurulmasına neden olmaları gibi yazınsal akımlar da birbirlerine tepki olarak doğarlar. Söz konusu edebi akımlardan biri olan realizm de romantizme tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu tepkinin nedeni, Fransız İhtilali sonrasında ortaya çıkan değişimlerdir.

Avrupa 19. yüzyıla geldiğinde, sanayi ve endüstri alanında elektrik, matbaa, buhar gücünün kullanılması gibi büyük gelişmeler yaşamıştır. Bu teknolojik değişimler, bir taraftan Avrupa toplumunun –özellikle orta sınıfın- hayatında kolaylık ve refah artışı sağlarken buna paralel olarak diğer yandan zaman içinde Avrupa ülkelerinin dünyada en güçlü ekonomik ve siyasi figürler olmasına imkân vermiştir. Dünyanın farklı bölgelerine etki eden bu ekonomik eşitsizlik sömürgecilğe ve güç savaşlarına sebebiyet vermiş, bu bağlamda sosyal tabakalarda materyalist düşünce hâkim olmuş, bu gelişmelerin bütünü ise sınıflar arasında çatışmaya zemin hazırlamıştır (Çetişli, 2010, s. 81). Fransız İhtilali ile başlayıp birbiri ardına çeşitli etkileşimlerle sınıfsal çatışma ortamını toplum nezdinde oluşturan tarihi olaylara benzer

tepkiler, sanatın toplumla özdeşliğinin sonucu olarak edebiyat akımlarında da oluşmuştur. Zaman içinde oluşan daha akılcı ve rasyonel yaklaşımlar sonucunda ilk önce pozitivizmin doğuşu gerçekleşmiştir. Ortaya çıkan rasyonelleşmenin ardından edebiyat-sanat akımlarında kademeli olarak yeni türler ortaya çıkmıştır. Realizm, diğer akımlar içinde gerçekçilik ve akılcılığı en çok savunan ve eserlerde belirginleştiren akımdır.

Realizm, süreç içinde birçok türe ayrılmıştır. Toplumcu gerçekçilik bu türlerden biridir. Moran (2012) bu akımın doğuşunu ve gelişimini “Rusya’da devletin resmî sanat görüşü sayılan toplumcu gerçekçilik 1930’larda ortaya çıkmış ve ana ilkeleri bilindiği gibi, 1934’te toplanan Sovyet Yazarlar Birliği’nin Birinci Kongresi’nde saptanmıştır” (Moran, 2012: 53) cümleleriyle özetlemiştir. Toplumcu gerçekçilik, realizmin gereği olarak gerçekleri tüm çıplaklığı ile ele alır. Gerçekler eserlerde işlenirken toplumsal açıdan gözlenerek satırlara serpiştirilir. Bu akımda toplum için sanat yapma anlayışı hâkim olduğundan, olanın yanında nasıl olması gerektiğine de çok önem verilir. Bu sebeptir ki romantik bir gerçekçilik anlayışına sahip eserler mevcuttur. Duygular belli edilerek okur biraz yönlendirici tasvirlerle doğru çekilebilmektedir.

Söz konusu akım, Sovyetler’de ortaya çıkması ile ilintili olarak ideolojik temellere dayanmaktadır. Bu bağlantıyı Moran (2012) “Toplumcu gerçekçiliğe göre sanatın yansıttığı gerçekçilik toplumsal gerçekçiliktir, ama bu gerçekçilik devrimci gelişme içinde görülür ve doğru olarak tarihî somutlukla, işçi sınıfının eğitimi gözetilerek yansıtılır” (Moran, 2012: 53) cümleleriyle açıklamıştır. Döneminde işçi sınıfının sözcüsü konumunda görülen akım aynı bağlamda sınıfsal çelişki, eşitlik ve çatışma konularının ekseninde hareket etmiştir.

Toplumcu gerçekçilik, sadece kurulu düzenin çarpıklıklarını, yozlaşmışlıklarını ve eşitsizliğini yansıtmaz aynı zamanda bunlara yol açan düzeni değiştirmeyi de amaçlar. Bu akımı bir terime indirgeyerek ona ismini veren kişi Maksim Gorki olmuştur (Özdemir, 1981: 114-115). Akıma ismini veren Gorki’nin yanında toplumcu gerçekçiliği temsil eden dünyada ve Türkiye’de pek çok isimden söz edilebilir. Thomas Mann’ın *Büyülü Dağ*, *Değişen Kafalar* gibi eserleri, Jack London’ın *Demir Ökçe*, *Ormanın Çağırışı*, *Martin Eden* gibi eserleri, John Steinbeck’in *Gazap Üzümleri*, *Bitmeyen Kavga*, *Fareler ve İnsanlar* gibi eserleri, Ernest Hemingway’in *Çanlar Kimin İçin Çalıyor?*, *Yenilmezler*, *İhtiyar Adam* ve *Deniz* gibi eserleri ve O’Neill’in *Günden Geceye*, *Araya Giren Garip Oyun*, *Sonsuz Günler* gibi eserleri Dünya Edebiyatı çerçevesinde başlıca temsiller olarak sayılabilir (Özdemir, 1981: 117-118). Türkiye açısından bakıldığında ise İkinci Dünya Savaşı yıllarından sonra Samim Kocagöz, Kemal Bilbaşar, Cevdet Kudret, Reşat Enis, İlhan Tarus, Talip Apaydın, Necati Cumalı, Fakir Baykurt, Orhan Hançerlioğlu, Sunullah Arısoy gibi yazarları genel hatlarıyla; Mahmut Makal’ın *Bizim Köy*, Orhan Kemal’in *Bereketli Topraklar Üzerinde*, Kemal Tahir’in *Sağırdere* ve Yaşar Kemal’in *İnce Mehmed* ve *Teneke*’yi ise Türkiye’deki toplumcu gerçekçiliğin en önemli eserleri bağlamında başlıca temsiller olarak sayabiliriz (Özkırımı, 1981: 434).

Marşal Katırı hikâyesi, traktörün Türkiye ile tanışmasıyla birlikte köylere hangi koşullarda getirildiğini ve nelere etki ettiğini köylü ile ağa ve diğer köy halkı açısından anlatması bakımından toplumcu gerçekçiliğe örnek gösterilmektedir. Söz konusu hikâye bir döneme ve bu dönemde alt üst olan köye ait hayatlara tanıklık etmiştir. Hikâye aynı zamanda bu tanık-

lığı, kahramanları özelinde göstermeye çabalayarak, yine toplumcu gerçekçiliğin temsilciliğini yaptığını kanıtlar niteliktedir. Eser yalın anlatımı ve doğal dili ile okuyucuyu kendinden olduğuna inandırmış, okuyanı yaşanan olayların içine çekmesiyle de gerçekçiliğini gözler önüne sermiştir.

Marşal Katırı, 1969 yılında basılan Fahri Erdiñ'in Diriler Mezarlığı adlı kitabının içinde yer alan bir hikâyedir. On üç sayfalık bir hacme ve tek bir tema üzerine örülmüş olmasına rağmen hayatın merkezinden seslenmesi, okuma keyfini ve üzerinde çalışılma isteğini perçinlemiştir.

İsmi verilmeyen bir köyde geçen hikâyede, Geneci Mustafa adlı ağanın traktör alma hevesi sonucunda başına gelenler anlatılmaktadır. Köyün pek de zengin olmayan, ekip biçtiği ancak kendine yeten ağası, desteklediği partisinin tarım politikası çerçevesinde, kredi ile bir traktör sahibi olur. Traktörünü köye şenlik havasında getirir ve marabalarına gösterişle sergiler. Başlangıçta büyük umutlarla üzerine titrediği Demirgırat Öküzü ki bu onun kendi tabiridir, bir süre sonra ağayı yarı yolda bırakır. Devamlı arıza yapan traktör, belirli bir zamandan sonra Geneci'yi iyiden iyiye usandırır. Traktörünü iyileştirmek için ne yapsa kâr etmeyen ağa, modern öküzünü en sonunda köylüsünü de ardına katarak, uçurumdan aşağı yuvarlar. Evine döndüğünde hırsı daha sönmemişken kasabadan traktörün taksit zamanının geldiğine dair telefon alınca iyiden iyiye öfkelenir. Borç harçla, bin bir hevesle aldığı kırk beygir gücündeki katırı, ağanın içinden çıkılamayacak bir kısıpaca girmesine neden olmuştur.

Eserde, Marshall yardımları ile ülkeye gelen traktörün bilinçsiz yayılması açık bir şekilde ortaya konmuştur. Ağanın yaşadıkları, o dönem traktör ile tanışanların bir kısmının başına gelen benzer olayların özeti gibidir.

Hikâyenin yazarı Fahri Erdiñ, Manisa'nın Akhisar ilçesinde 1917'de dünyaya gelmiştir. Balıkesir Öğretmen Okulundan mezun olduktan sonra Afyon'da öğretmenlik yapmaya başlar. Bir süre sonra öğretmenliği bırakır. Kısa süreli tiyatro eğitiminden sonra Ankara Radyosunda çalışır. Tiyatro eğitimi sırasında yazmaya başladığı bazı öyküleri sebebiyle radyoda çalışırken 1947 yılında cezaevine girer, kısa bir süre kaldıktan sonra tahliye olur. 1949 yılında yaşadığı çeşitli baskılar ve üzüntüler neticesinde gizlice Bulgaristan'a gider ve böylece hayatının gurbette geçecek geri kalan dönemi başlamış olur. Bulgaristan'a gittikten sonra Türkiye vatandaşlığından çıkartılır. Orada çeşitli işlerde çalışır ve 1965 yılında Bulgaristan vatandaşı olur. Bulgaristan Yazarlar Birliğine üye seçilir. 1986 yılında Sofya'da hayatını kaybeder. Yaşamının neredeyse yarısını yurt dışında geçirdiği dönemde ülkesi ile ilgili yazmaktan, araştırıp öğrenmekten vazgeçmez. Memleketinden uzak olduğu süre boyunca sürekli olarak Türkiye ile ilgili yazmaya devam etmiştir.

Marşal Katırı hikâyesi, sürgünde hayatını devam ettiren yazarın penceresinden görünen dönem Türkiye'sinin gerçeklerinden birini anlatmaktadır. Fahri Erdiñ bu hikâyeyi, o dönemde Sivas'ın bir köyünde yaşayan ismini bilmediğimiz bir çiftçinin, traktörünü toprağa gömdüğü haberini gazetede okumasının ardından oluşturmuştur. Yazarın gurbetçi olduğu yıllarda, dünyanın başka bir yerindeyken kendi toplumunu yanı başında gibi resmetmesi ise eserin başarısının en belirgin göstergesidir.

2. Sosyolojik bağlamda tarımsal değişimin sembolü olarak traktör

Traktör, Türkiye'ye 1948-1951 yıllarında Amerika Birleşik Devletleri tarafından yapılan çeşitli alanlardaki yardımların tarımsal kolunu temsil edecek şekilde girmiştir. ABD Türkiye'yi bir tarım ülkesi yapma amacıyla ülkeye traktör ihraç etmiştir. Günümüzde hâlâ kullanılmaya devam edilen traktör, pek çok alanda incelemelere konu olmuş, ekonominin birden çok konusu içinde kendine araştırılma sahası bulmuş, tarihsel olarak gözlemlenmiş, endüstri için önemi ortaya konmuştur. Sosyolojik açıdan ise bir noktaya kadar göç meselesi ile ilişkilendirildiği, araştırmalar neticesinde varılan bir sonuç olmuştur ancak bu çalışmaların, Türkiye'deki etkileri göz önüne alındığında yeterli olmadığı düşünülmektedir. Bizim bu çalışmamız içinde amaçlanan, traktörün tarımsal değişimin etkeni olmakla birlikte bu etkinin sonucunda belirli sosyal tabakaları kökten sarstığının, edebi bir öykü içindeki görünürlüğüne kapı aralamak olacaktır.

Marshall Yardımları ile ülkeye getirilen traktör, iç pazarda herhangi bir hazırlık aşamasından geçirilmeden, plansız bir biçimde satılan bir yeni teknolojik ürün olmaktan çok âdetâ köylüye bolluk vadiyle gelen bir umut satma politikasına dönüşmüştür. Reklamları yapılmış, her bir toprak sahibinin mutlaka edinmesi gereken bir yenilik harikası gibi lanse edilmiştir. Kullanımının artması ile birlikte Türkiye'ye gelişinden bir süre sonra etkileri de görülmeye başlanmıştır. Bu etkilerin en net sonuçlarının, köylüyü toprağından kopararak göçe zorlaması ve köylüleri zorunlu kentleşmeye itmesi olduğu düşünülmektedir. Özcan (2016) bu durumu "Bu dönemde tarımda ne kadar işgücü açığa çıktığına ilişkin sağlam bir veri olmamakla birlikte, 1950-1955 arasında yaklaşık 350 bin köylünün iç göç hareketine katıldığı ve her traktörün ortalama sekiz kişiyi işsiz bıraktığı tahmin edilmektedir" (Özcan, 2016: 51) cümleleriyle açıklamıştır. Göç hareketlerinin sonuçları, sadece köylünün işsiz kalmasına neden olmamıştır. Köylerinden kopan insanlar, bir nevi meslekleri olan çiftçiliği bırakmış ve sanayileşmiş şehirlere akın ederek vasıfsız işçi tabakasını oluşturmuşlardır. Kongar (1995) tarımda makineleşmenin sonuçlarını benzer bir şekilde "Böylece tarım kesiminde özgür işgücü ortaya çıktı ve kentsel alanlara göç başladı. Bu her iki gelişme de bugünkü toplumsal ve ekonomik yapımızın temel belirleyicileri arasındadırlar" (Kongar, 1995: 452) cümleleriyle anlatmıştır. Kentlerdeki gecekondulaşma, durmadan devam eden göçler ve devamında şehirlerdeki işsizlik oranlarının yüksekliği, bugün bahsedilen ve oluşan sosyolojik ve iktisadî unsurlara örnek gösterilebilir. Bu bağlamda köylerin kendi iç özelliklerini de kaybetmeleri durumu ortaya çıkmıştır. Köylerdeki topraktan kopuş, dışa açılmaya ve köy dokusunun bozulmasına sebep olmuştur. Bu yaşananları Kıray (2006), yayımladığı kitabında şöyle anlatmaktadır:

"En önemlisi traktör, yeni ürünler ve bunların pazara dönük üretimi, büyük sayıda köylüyü topraktan koparmıştır. Bu kopuş süreci toprak mülkiyetinin büyüklüğüne, ürünün cinsine ve benzeri faktörlere göre çeşitlilik gösterirse de sonuçta hep köylü topraktan kopar. ... Bu sürecin geri dönülemez bir süreç olduğunu ve bugün Türkiye'de şehirlerin %60'ından fazlasını oluşturan ve 1950'lilerden beri gelmeye devam eden eski-köylülerin artık bir daha eski, kapalı, kendi kendilerine yeten köy topluluklarına dönemeyeceklerini bilmek gerekir" (2006: 366-367).

Yukarıdaki satırlardan da anlaşıldığı gibi köy toplumu zaman içinde kapalı, küçük gelenekli yapısını kaybetmiştir. Köy olarak tanımladığımız en küçük yerleşim alanlarından geride, tarım arazilerinin oluştuğu ve yaşam bölgelerinin giderek yok olduğu terk edilmiş bölgeler kalmıştır. Teknolojik yenilik ve desteğin getirdiği ekonomik gelişim, tek bir sebep olarak gösterilmemekle birlikte topraktan kopuşun temel etmenlerinden birini oluşturmuştur. Tarımsal değişimin sembolü olarak traktörün öncelikle Türkiye için mevcut konumu da bu noktalar üzerinden değerlendirilmelidir.

3. Marşal Katırı kahramanlarının traktöre bakışı

Yazınsal eserin her bir türünün yaratılması sürecinde belirli unsurlarla birlikte çeşitli aşamalardan geçilir. Yazar konusu bağlamında zamanı, mekânı, çevre gibi dış öğeleri tasarlamının yanında iç akışı sağlayacak diğer etkin unsurları da oluşturur. Eserin yetkin ve değerliliği adına en önemli iç öğelerden biri, yazın kahramanlarının ortaya çıkarılmasıdır. Yazarın, eserin temel taşları olan kahramanlarını oluştururken iki yöntem kullandığı tespit edilmiştir. Bunlardan ilki karakter yaratma olarak adlandırılır ve toplum içinde çok da benzeri olmayan, kendine özgü tepkileri, dünya görüşü ve davranışları bulunan kahramanları tanımlar. Yazınlardaki karakterler genellikle uzun soluklu ve hacmi geniş eserlerde oluşturulur. İkincisi ise tiplendirme ismi ile belirtilen, toplumda ortak özellikleri bulunan, okuduğumuz satırlarda bize tanıdık gelen kahramanlardır. Bu kahramanlar genel tepkiler ve davranışlara sahip olurlar. Yalçın (2005) bu yöntemi “Bu yöntemde yazar, sentezci bir gözlem yaparak kahramanına toplumda ortak tutum ve davranışlarının en tipik unsurlarını yükler. Bu yükleyişle beraber kahraman, bu sosyal sınıfın, bir psikolojik davranışın bütün ortak özelliklerini kendi kimliği ile ortaya çıkarır” (Yalçın, 2005: 52) cümleleriyle anlaşılır bir biçimde ifade etmiştir. Tiplendirme içinde birçok toplumsal tip yer alır. Köylü, işçi, öğretmen, aydın tipi vb. bunlardan bazılarıdır. İncelemesi yapılan hikâye de, içinde tipleri barındıran kahramanlardan oluşmaktadır. Tipler isimlerinden de anlaşılacağı üzere hayatın içinden tiplerdir ve yazar onlar vasıtasıyla dünyaya eleştirisini yapar. Bu tutumu Özdemir (1981) “... yazarın dış dünyaya tepkisi kişiler yoluyla olur. Bunun için de yazar, tiplendirme ve karakter çizme yöntemiyle roman kişilerinin, kişiliklerini oluşturan belirleyici ve ayırıcı özelliklerini sergiler” (Özdemir, 1981: 105) cümleleriyle açıklamıştır. Burada kişiler roman için tanımlanmış olsa da hikâyeler içinde de iki yöntemle oluşturulan kahramanlar bulunmaktadır. Bu doğrultuda tiplendirmeye, toplumcu gerçekçilik akımı bağlamında ayrı bir parantez açılması gerektiği düşünülmektedir. Çetışli (2010) tip kavramını “... kendine has sosyal, kültürel, psikolojik ve davranış nitelikleriyle değil, mensubu bulunduğu grup veya sınıfın ortak değerleri çerçevesinde belirginleşmiş ve o grup veya sınıfın temsilcisi durumundaki insandır (öğretmen tipi, işçi tipi, köylü tipi vb.)” şeklinde tanımlamaktadır (Çetışli, 2010: 85). Bu tanımdan ve diğer bilgilerin tümünden yola çıkılarak, toplumcu gerçekçilik özelliği gösteren eserlerdeki farklı tiplerin, sınıfsal özellikleriyle bağlantılı biçimde çatışma ve çelişki içinde oldukları ve eserdeki bu kaotik ortamın özellikle sınıfsal eşitsizliğe dikkat çekmek için oluşturulduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki satırlarda örnekleme yapılan yöntem doğrultusunda bir sonraki alt bölümde Marşal Katırı hikâye kahramanlarının, çok boyutlu sosyolojik bir öge olan traktörle ilgili tutum ve tavırları ele alınacak ve toplumsal değişme nedenlerinden birisi olarak görülen traktörün yazımsal satırlarda nasıl okunduğu açıklanmaya çalışılacaktır.

3.1. Metinden örnekler

Marşal Katırı hikâyesinin ana kahramanı köyün ağası olan Geneci Mustafa'dır. Kendisi geleneksel bir ağa tipine örnektir. Tepkileri ve davranışları ile bize betimlemesini yapabileceğimiz bir ağa örneğini gösterir. Hikâyede traktörü alıp köye getiren kişi olarak traktör ile bağı en güçlü olan kahramandır. Başlangıçta diğer köylüler ile konuşurken traktörü için düşünceleri oldukça keskindir "... Katır matır değil, kırk dene beygir gücü var bu makinede" (Erdoğan, 1998: 54). Burada hemen bir at ile kıyas yaparak hangi düşünce ile traktörü köye getirdiğinin sinyalini vermiştir. Hikâyede, belirli bir süre köylüler ile ağa arasında traktörün gücünün tartışması sürer:

... Araboğlu, kaç dene öküz eder bu?

-Geneci tersledi:

Kırk dene de öküz eder!

Motor kısmının gücü" dedi Araboğlu, Öküz kuvvatınnan ölçülme de, kırk dene öküz bu makineyle başa çıkamaz.

...

Ford atıyon Araboğlu. Kırk deel, tek öküzü de değişmem ben bunnan.

Benim de gözüm dutmadı. Bunu benim topal eşek bilem eker.

Alt tarafı, dört tekerler üstünde çekirge çalımı bir soğuk demir çatkısı deel mi bu?

(Erdoğan, 1998: 54-55).

Ağa ve köylüler arasındaki çeşitli diyaloglardan traktörün, köye geldiği andan itibaren itilaf oluşturduğu anlaşılmaktadır. Ağa traktörü hasatı için bir kolaylık olarak görmekte ve kendisi için yaptığı kârlı bir yatırım olarak düşünmektedir. Bu bağlamda yazarın Geneci'yi, traktörün bir teknoloji harikası olduğuna inanalar adına konuşturduğu düşünülebilir. Hikâyedeki traktör karşıtı kahramanların, genel olarak köylüler olduğu söylenebilir. Onlar köylü tipini temsil etmektedirler. Bu kahramanlar gelenekçi, alışkanlıklarına bağlı tiplerdir. Araboğlu ise ağanın yardakçısı gibi tarif edilebilecek, köylüye karşı ağasının yanında duran, onu destekleyen bir yan kişidir.

Öykü içerisinde, az olsa da farklı bir tip olması bakımından önemli olduğu düşünülen Hasan Çavuş vardır. Hasan Çavuş köyde öğretmendir. Eserlerde tanımlanan aydın tipine örnek gösterilebilir. Çok net olarak görünme de köyedeki en akli başında kişi olarak tasvir edilmiştir. Köylülerin Hasan Çavuş ile konuştuğu satırlarda, Hasan Çavuş'un bilinçliliği görülmektedir:

Kırk denesinden geçtik, essahtan bi çift öküzün yerini tutar mı bu katır, sen söyle Hasan Çavuş.

Yahu cahillik etme Memet, duymuyor musun böğürtüsünü?

...

Gözünü sevdiğim öküz hem bu katurdan çok iş görür, hem de bu kadar böğürmez

...

Öküz gibi var mı canım? Dirisinin gayreti, ölüsünün eti soframızda.

Soluğu damları ısıtır, tezeği evleri.

Benzini gölden, yedek parçası bir giyim naldan. Adem baba trakorı.

...

-Uzatmayın dedi Hasan Çavuş, “siz bunun ne olduğunu, nadas vaktinde Geneci bunu anızlara yanaştırıp da ardına iki çifte pulluğu taktığı zaman görürsünüz (Erdoğan, 1998: 55-56).

Öğretmen Hasan Çavuş, köyler için çok yeni olan bu ‘mazotlu beygirin’ ne sonuçlara sebep olduğunu bildiğini ima eder şekilde bitirmiştir konuşmasını. Buradaki tip, aydın öğretmen tipidir. Öğretmenin, traktör ile ilgili düşünceleri üzerinden köyde yönlendirici birisi olduğu anlaşılmaktadır. Köylüler ise ağa ile konuştuklarında kendi söylediklerini katlayarak devam ettirmekten başka bir şey yapmazlar. Köylülerin öküz üzerindeki ısrarcılıkları, sosyolojik bir köy özelliğinin yansıması olarak düşünülebilir. Köyler kendilerine ait geleceğe sahip nitelikleri ile tanımlanmaktadır. Macionis (2015) modernizm öncesine ait topluluklar için “Binlerce yıl boyunca insanlar sosyal hayatın aile ve komşuluk ilişkileri etrafında döndüğü küçük topluluklar içinde yaşadılar. Bu geleneksel dünya insanlara iyi tanımlanmış bir mekân, sınırlı seçenekler, güçlü bir kimlik, aitik duygusu ve amaçlar sunmuştur” (Macionis, 2015: 629) ifadelerini kullanmıştır. Bu durum kendi geleneklerini yaşayan köyleri tarif etmektedir ve bu doğrultuda köyler kapalı toplum özelliği göstererek yeniye karşı bir duruş sergilerler. Hikâyedeki köylü kahramanlarımız da traktöre karşı bir tutum ile değişime kapalı, içe dönük topluluk yapılarını ortaya koymaktadırlar.

Hikâyenin içinde Geneci Mustafa’nın traktör almasıyla ilgili farklı bir sebebe de rastlanmaktadır:

Bilmiş olun ki, dünyanın sıptıniğe bindiği bu devirde, bizim melmeket de trene bindiriliyo. Başvekilimiz uçağa biniyo. İş adamları tomafıle biniyo. Madem onlar biniyo, bizim de Demirgırat köylü olarak traktura binmemize garel verilmiştir. Binmezsek, geri kalaraktan nal topladığımızın iresmidir. ... (Erdoğan, 1998: 56-57).

Yukarıdaki satırlarda ağanın traktörü alarak köye getirmesinde siyasi bir hedef olduğu da anlaşılmaktadır. Geneci Mustafa, mensubu olduğu partinin -Demokrat Parti- izinden gitmek ve ülkesinin gelişkinliğini marabalarına ispatlamak gibi düşünceler etkisi ile köye traktör getirmiştir. Traktörünü medeniyet olarak görmekte ve partisinin çıkarlarına hizmet etmektedir.

Hikâyenin olay örgüsü içinde traktör, zamandan kazandırarak mahsul hızını arttıracığı ve sahibinin işlerini hafifletti fazla ürün verdireceği yerde iflas bayrağını çekmiştir. Çok sık arıza yapar olmuş ve ağayı yıldırmaya başlamıştır. Ağa traktörü aldığına pişman ve partisine küskün bir şekilde ne yapacağını bilemezken, kendisine traktörünü tedavi etmesi için bir ustanın adı verilir ve o ustanın, traktörü tez zamanda iyi edebileceğine inandırılır.

Hikâyenin bir başka kahramanı olan ustanın adı Ford İsmail’dir. Eserde yoksul işçi tipini temsil etmektedir. Onun da traktörle ilgili kendine göre düşünceleri vardır:

Hiç gücüne gitmesin, seni de tepen Demirgırat katırındır, beni de. ...Öte yandan elin gâvuru işte böyle bize traktör satarken yedek parçasını vermez oldu. Anadolu da traktör mezarlığına döndü birkaç yıl içinde. Yalnız traktör mezarlığı da değil. ... Ford mezarlığı. Benim gibi dükkânı kapamış, diri diri ölmüş Ford İsmail'ler mezarlığı... (Erdoğan, 1998: 63).

Ford İsmail de işçi sınıfını temsilen traktöre birkaç cümle söylemektedir. Onun pence-resinden traktör ekmeğini elinden alan, onu beş parasız bırakan bir demir yığındır. Yazar işçilerin sesini de duyurmak için okuyucuya bir iki sayfanın içinde Ford İsmail'i tanıtmıştır.

Geneci, hikâyenin sonunda, aldığı Demirgırat öküzünü def edecek yer arar hâle gelir. Sonunda marabalarına haber uçurur ve marşal katırının cenaze töreni yapılır. Buradaki diyaloglar ağanın değişiminin anlaşılması açısından önemlidir:

Ey cemaat, merhumu nasıl bilirsiniiz?

Köylüler, sözleşmiş gibi bir ağızdan cevapladılar:

Kırk beygire, kırk öküze bedel biliriiiiz!

Ağa kızarak bozarık kekeledi:

Yangına körükle varmayın gayrı, itin şunu hemen, gözüm görmesin.

...

Rabbime şükür" dedi, "kurtuldum gâvurun katırından. Sür oğlum cezveyi ocağa da birer gayfe içelim (Erdoğan, 1998: 65-66).

Eserin sonunda traktör, Geneci Mustafa için Demirgırat öküzünden gâvur katırına doğru bir düşüş yaşamıştır. Ağa yaşadığı olaylar sonucunda traktöre karşı farklı duygular beslemeye başlamıştır. Burada sosyolojik olarak yabancılaşma ile bir ilinti kurulabileceği düşünülmektedir. Geneci kendi parası ile aldığı üretim aracına tamamen yabancılaşmıştır.

Kahramanın dönüşümüne edebi açıdan bakacak olursak da aslında öykünün genel serüveni incelendiğinde, Geneci Mustafa'nın bir olumluya dönen kahraman olduğu düşünülebilir. Özellikle toplumcu gerçekçi yazarlar tarafından oluşturulan bu kahraman türü, okuyucunun iyiye, doğruya, güzele evrilen ya da onu temsil eden kahramanları kendisine örnek alması için ortaya çıkartılır. (Özdemir, 1981: 117).

Marşal Katırı toplumcu gerçekçiliğin bir örneği olarak başkahramanı ile satırlar arasından okuyucuya göz kırpmış, her zaman için umut olduğunun bilinmesini istemiştir. Eserin olay örgüsü sonunda olan; gösterişçi, hizip bir köy ağasının yanlış olanı görerek, kendi üretimine altyapısız, âdeta yama yapılan traktörle ilgili gerçeği fark ettiği şeklindedir. Bu durum da bir hikâye kahramanının yanlıştan dönebileceği yargısını -herkesin doğruya ulaşabileceği anlamında- taşıdığı için umut barındırmaktadır.

Sonuç

Sanat eserleri hemen her türü ile toplumun yaşadıklarına tanıklık eden, bazen de onların geçirdiği değişimlere ön ayak olan ya da karşı duran bir tavır sergiler. Eğer ki sosyolojik değişim bir edebi yapıtın içinde kendine yer edindiye, eserde bahsedilen olgu ya da olaylar ayrı bir önemle inceleme konusu hâline getirilmelidir. Bu bağlamda Marşal Katırı hikâyesinin, konusu ve toplumun temel taşı olan köy kahramanları ile bizlere ne anlatmak istediğine kulak vermenin, bir zorunluluk olduğu kanısındayız. Hikâye okuyucuya, ezberci zihniyet ile hareket etmenin insanı getirebileceği dar boğazı ve çok genel açıklaması ile temeli olmayan atılımların, halk nezdinde doğurabileceği sorunları anlatmak istemiştir.

Eserin ana örgüsünü oluşturan traktör, Türkiye'ye bir modernleşme sembolü olarak 1950'li yıllarda gelmiş ve tarımda makineleşmeyi hızlandıracağı inancı ile tanıtımları yapılmıştır. Karar vericiler açısından bakıldığında son teknoloji ürünü olan bu tarımsal üretim aracı, asıl kullanıcıya ulaştığında hemen değilse de tecrübe edinilecek kadar bir sürenin ardından, farklı bir yüzüyle görülmüştür. Tarım arazilerini neredeyse yeni baştan yaratacağına inanılan, mahsulün traktörün hızından dolayı oluşacak bolluğundan köylere sığmayacağı düşünülen bu teknolojik ürün, uygulama sahasına indiğinde ağanın, köylünün, köyün öğretmenin zihninde farklı görünüm kazanır. Ağa bozulan traktörünün olmayan yedek parçasını nasıl temin edeceğini, köylü eskiden bile boğazından az geçen ekmeğin şimdi ne kadarını bulacağını, köyün aydını öğretmen ise çiftçinin, köylünün geleceğinin ne olacağı endişesini, sanki ileriye ön görürcesine kara kara düşünmektedirler.

Marşal Katırı hikâyesinde çizilen karanlık tablo, aslında bir yandan nasıl olmaması gerektiğini de göstermeye çabalamıştır. Toplumcu gerçekçiliğin bir ürünü olduğu önceden de belirtilmiş olan eser, yine bu doğrultuda toplumun bir bölümünü, küçücük bir köy üzerinden resmetmeyi hedeflemişti. Bu resmetmenin amacı akıllara, edebiyat ve sosyolojinin topluma hizmet için nasıl birlikte hareket ettiğini getirmektedir. Toplum için önemli değişimlere sebep olacak bir unsuru bir edebi eser üzerinden okuyucuya sunmak, bu iki sosyal bilimin dönüşümler oluşturmak adına ne denli kuvvetli bir güce sahip olduğunu göstermektedir.

Hikâyeyi çevreleyen traktör, Türkiye açısından ekonomik, sosyal ve kültürel anlamda pek çok kez söylendiği gibi çok önemli değişkenlerin yaşanmasına sebep olmuş bir üretim aracıdır. Toplumsal değişim, farklı sebeplerle meydana gelebilen bir olgu olmakla birlikte içinde traktör gibi birden çok alanda dönüşümlerin yaşanmasına neden olan faktörleri nadiren barındırmaktadır. Traktörün Türkiye bakımından oluşturduğu en önemli değişim, tarım işçilerinin artık kendilerine ihtiyaç kalmaması nedeniyle topraktan kopup göç etmeleri olarak gösterilmektedir. Bu göç dalgaları, yıllar içinde kentlerin de farklı bir çehreye bürünmesine, gecekondulaşmanın oluşmasına, iş sahalarının farklılaşmasına, şehirde de daha fazla yoksulluğun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Traktör, zengin toprak ağalarını daha da zenginleştirmiştir. Teknolojik gelişmenin bir ürünü olarak ülkeye gelen traktör, yerli alanda kendine yer bulamamış, ithal edilebilirliğinin kuralı bile gözden kaçırılmıştır. Buradaki soyut kuraldan kasıt iç pazarda, traktörün gelişinden öncesinde ya da geldiğinin hemen ertesinde bir hazırlık, bir alt yapı çalışmasının yapılmamış olmasıdır.

Bu tespitin ertesinde, traktörün olumlu etkilerinin de göz ardı edilmemesi için çözümler bulunabilmesi adına sorulması gereken temel sorular vardır: Acaba bu teknoloji ürünün yarattığı bunca olumsuzluğun yanında herhangi bir faydası görülmemiş midir? Üretim ve istihdamı arttırmış olamaz mı? Ya da zenginleşmeyi sağlamamış mıdır? Ülkenin içinde yer aldığı sosyal, kültürel değişme sürecine etkisi olmamış mıdır? Bu problemleri cevaplayan bazı çalışmalar olmakla birlikte konu üzerinde daha derin araştırmalar yapılması gerektiği düşünülmektedir ve bu bağlamda haklılığını koruyarak cevaplanması gereken bu sorular, uzak bir köşede tatminkâr yanıtlar almayı beklemektedir.

Çalışma sonucunda, Türkiye’de traktör özelinde değişimin ortaya çıkardığı bulguların bizlerde oluşturduğu fikir; genel anlamıyla teknolojik gelişmenin özde yaratılması gerektiğidir. Yerli sermayeyle, köylünün zengini ve fakirinin birlikte ihtiyaçlarının tespit edilmesinin, bu doğrultuda gelişmelere yönelmesinin ve bu bağlamda atılımlar yapılmasının, döneminde çok daha doğru sonuçlar getirebileceğini söylemek hiç de yanlış olmayacaktır.

Fahri Erdinç’in başta Marşal Katırı öyküsünün içinde bulunduğu Diriler Mezarlığı hikâye kitabı olmak üzere diğer tüm çalışmaları, hak ettiği değeri bulmayı bekleyen, içten anlatımı, realist çözümlemeleri ve etkileyici tasvirleri ile bu alanda çalışmak isteyen yeni araştırmacıları için keşfedilmemiş değerli bir coğrafya gibidir.

Kaynakça

- Çetişli, İ. (2010). *Batu edebiyatında edebî akımlar* (11. bs.). Akçağ.
- Erdinç, F. (1998). *Diriler mezarlığı* (3. bs.). Çağdaş.
- Kıray, M. B. (2006). *Toplumsal yapı toplumsal değişme* (2. bs.). Bağlam.
- Kongar, E. (1995). *İmparatorluktan günümüze Türkiye'nin toplumsal yapısı*, Cilt 1-2 (9. bs.). Remzi.
- Macionis, J. J. (2015). *Sosyoloji* (13. bs.). (V. Akan. Çev.) Nobel. (Orijinal çalışma basım tarihi 2013).
- Moran, B. (2012). *Edebiyat kuramları ve eleştiri* (22. bs.). İletişim.
- Özcan, F. C. (2016). Ellili yıllarda Türkiye ekonomisi (M. K. Kaynar. Ed.) *Türkiye'nin 1950'li yılları* (2. bs.) içinde (s. 39-67). İletişim.
- Özdemir, E. (1981). Gerçekçilik. *Türk Dili Dergisi Yazın Akımları Özel Sayısı*, 42 (349), 97-138.
- Özkırımlı, A. (1981). Türk yazın tarihinde akımlar. *Türk Dili Dergisi Yazın Akımları Özel Sayısı*, 42 (349), 411-435.
- Yalçın, A. (2005). *Siyasal ve sosyal değişmeler açısından cumhuriyet dönemi çağdaş Türk romanı 1946-2000* (2. bs.). Akçağ.



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



folk/ed. Derg, 2022; 28(1)-109. sayı
DOI: 10.22559/folklor.1997

Araştırma makalesi/Research article

Androidler Elektrikli Koyun Düşler mi? Risk Toplumu ve Distopya

*Do Androids Dream of Electric Sheep?
Risk Society and Distopia*

Halil Özdemir*
Sadullah Seyidoğlu**

Öz

Bu çalışmada, 1968 yılında Philip K. Dick tarafından yazılmış bilimkurgu türünde kült bir eser olan “Androidler Elektrikli Koyun Düşler mi?” adlı eserin, Ulrich Beck’in “Risk Toplumu” kuramı açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Temel amaç bu olmakla birlikte, eserde “Distopya” özelliklerini taşıyan unsurların, bu bağlamda geçen olayların ve kavramların yorumlanması ve değerlendirilmesi çalışmanın bir diğer amacıdır. Çalışmada, edebi kurguda yer alan son 3. Dünya Savaşı sonrası Postmodern çağda oluşan küresel felaketlerin yol açmış olduğu olaylar ve olgular Risk Toplumu kuramı kapsamında ele alınarak, bahsedilen savaş

Geliş tarihi (Received): 9-02-2021 – Kabul tarihi (Accepted): 5-01-2022

* Öğr. Gör., Siirt Üniversitesi SBMYO Uygulamalı İngilizce ve Çevirmenlik. (Siirt University Applied English and Translation) Turkey. halilozdemireu@gmail.com ORCID 0000-0003-0935-9047

** Öğr. Gör., Siirt Üniversitesi SBMYO Sosyal Hizmet, (Siirt University Social Works) sseyidoglu@siirt.edu.tr. ORCID 0000-0002-5735-5086

sonrasında ortaya çıkan risklerin doğal çevrede yol açtığı hasarlar; toplumsal alana yansıyan korkular, endişeler ve gelecek kaygıları irdelenmiştir. Eserin taşıdığı Distopik özellikler incelenmiş, eserde yazarın hayal gücü ve kurgusunun gelecekte gerçekleşmesi beklenen bir kurgu olup olmadığı ayrıca tartışılmıştır. Elde edilen bulgular sosyolojik açıdan yorumlanmış, bilim-kurgu türüne yansıtılmış öğeler Distopik kurgu ve edebi açıdan değerlendirilmiştir. Ayrıca bu çalışmada, Distopik kurgu ve Ulrich Beck'in Risk Toplumu kuramı açısından elde edilen bulguların karşılaştırılmalı analizleri ortaya konulmuştur.

Anahtar sözcükler: *Philip K. Dick, Androidler Elektrik Koyun Düşler Mi? distopya, ütopya, risk toplumu*

Abstract

This study seeks to investigate the work titled “Do The Androids Dream of Electric Sheep?” a cult science fiction work written by Philip K. Dick in 1968, in terms of Ulrich Beck’s “Risk Society” theory. Although the overall aim is to analyse the work based on the relevant theory, another aim of the study is to interpret and evaluate the elements that have the characteristics of “Dystopia”, the events and concepts in this context. In the study, the events and phenomena caused by the global disasters that occurred in the Postmodern era during the post third Terminus World War were discussed within the scope of Risk Society theory along with examination of the damages caused by the risks that emerged after the mentioned war in the natural environment, fears, uneasiness and future concerns reflected in the social sphere. The dystopian characteristics of the work and whether the author’s imagination and fiction is an expected fiction in the future were examined. The findings were interpreted sociologically, and the elements reflected in the science-fiction genre were evaluated in terms of dystopian fiction and literature. This study includes comparative analyzes of the findings in terms of dystopian fiction and Ulrich Beck’s Risk Society theory.

Keywords: *Philip K. Dick, Do The Androids Dream of Electric Sheep? distopia, utopia, risk society*

Extended summary

The Industrial Revolution led to many changes in many aspects. While the problems that occurred during the Pre-Industrial Revolution were natural and small-scale as well as similar, known, and predictable, the people of the modern era experience just the opposite side of such problems under the influence of technology and these problems are highly different from those experienced during the Pre-Industrial Revolution. The reflection of the rapid developments in the wake of technological advances following the Industrial revolution was seen in society under two main perspectives. The first perspective refers to positive changes in the modern world while the second perspective describes the emergence of negative or unexpected consequences in the modern world stemming from technological advances. The first consequences of technology were favorable as could be

expected for mankind while subsequent stages saw unfavorable and would-be-unfavorable occasions and potential hazards and risks that mankind would face in the future because of technology. Thus, to better understand and make sense of the abovementioned elements and considerations, it is essential to take a glimpse at Ulrich Beck's quintessential theory called Risk Society theory. This theory fundamentally defines the mechanism developed by mankind to cope with dangers and notions of risk that arise from a highly modernized world. The German sociologist attempts to warn mankind about the potential risks that a modern man would possibly face in the future as the future can be described nothing but modern.

In this respect, this study has been designed to touch upon and further analyze the risks existing in the late-modern society, problems and phenomena that are uncontrolled and result in negative issues based on Risk society Theory and Dystopia taking as a reference the work "Do the Androids Dream of Electric Sheep?" written by Philip K. Dick. Although the main objective was to analyze the work based on the relevant theory, there was also an attempt to interpret and evaluate the elements that have the characteristics of "dystopia", the events, and concepts in this context. Thus, the events and phenomena caused by the global disasters that occurred in the Postmodern era during the post third Terminus World War were discussed within the scope of the Risk Society Theory. Besides, there was an examination into the damages caused by the risks that emerged after the Terminus World War III in the natural environment and fears as well as uneasiness and future concerns reflected in the social sphere. In doing so, the researcher aims to warn the modern man just as the German sociologist Ulrich Beck and the American author Dick did.

Furthermore, the work and the author's imagination and fiction were discussed in terms of dystopian characteristics and the reflections regarding the future realization of such fiction.

As a result, the relevant work touches upon the potential risks that modern society would face in the future together with the portrait of the Society, which is obliged to take care of unmanageable consequences of unpredictable risks. Another point discussed in the work is to inform and raise awareness in the reader about such consequences and to shed light on the futility of starting a war, underlining the hazardous side of undistinguishable androids and man as well as the term empathy as crucial terms of dystopia and science fiction, which are both included in the work. Society's need for religion and belief system is articulated through empathy and mercerism. The fictive scenario of unexpected possibilities in the 21st century for society is handled speculatively with Dystopian elements such as wasteland, nuclear fallout, a dark and black sky, and fear. Society highly regards extinct animals, and human society empathizes with the last living animals. Wishing living animals, society produces simulacra-like animals through technology companies just like the real ones in form of androids. The depiction of the Dystopian society in the novel has parallelism with the characteristics of the country and era in which the author himself lived considering the Cold War and atomic age.

Finally, Philip K. Dick, who wrote this dystopian/science fiction novel as a reaction to the Cold War experience, warns readers about what nuclear war could do and its harmful effects on the modern world. It is observed that some people in society are dehumanized because of risks and threats. With the Terminus of World War III, the world's confrontation with the worst-case scenario and its colonization on another planet is seen as an example of Dystopia. In sum, the findings were interpreted sociologically, and the elements reflected in the science-fiction were evaluated in terms of dystopian fiction and literature. And this study also includes comparative analyzes of the findings in terms of dystopian fiction and Ulrich Beck's Risk Society theory.

Giriş

Philip K. Dick, çoğu bilim kurgu eserlerinden oluşan kırk dört romanın ve yüz yirmi bir kısa öykünün yazarıdır. Dick, bilimkurgu türünde gelecekte vuku bulması beklenen birtakım olayları toplumsal açıdan ele alarak yazmıştır. Toplumsal konuları bilimkurgu eserlerinde kaleme alarak gerçeklik hususunu alternatifler, Simülakrlar ve değişen dünyanın doğası ve özellikleri üzerinden kurgulamaya çalışmıştır. Dick, eserlerinin çoğunda genel olarak gerçeklik ve yanılısma öğelerini ele almakta ve bunu geleceğin dünyasında otantik bir şekilde bilim kurguya dayandırmaktadır.

Dick, kurgusunda "İnsan Nedir?" ve "Gerçek Nedir?" gibi iki önemli soruya değinmektedir. Dick, bu sorulara cevap bulmak için arayış içerisine girer ve çalkantılı bir yaşam sürdürür. Düşük kaliteli dergilerdeki bilim kurgu ve çizgi romanlar, genç yaşta olan yazar Philip K. Dick'in ilgisini çekerek onu cezbeder. Henüz on dört yaşındayken bir bilim kurgu romanı yazma teşebbüsünde bulunur. Bilim kurguya olan tutkusu, Amerika'da atom çağının ortaya çıkışının zirve yaptığı 1950'lerde ve 1960'larda tarihi olayların tesiri ile pekişir. Bu nedenle bu tür bilim kurgu yazımının popülaritesi o dönemlerde artış gösterir (Levine, 1945: 557-558). 1928 ve 1982 yılları arasında yaşayan Dick, 1 Eylül 1939 tarihinde başlayan "2. Dünya Savaşı", 6 Ağustos 1945'te gerçekleşen "Hiroşima Bombardımanı", 1947'den 1991'e kadar süren "Soğuk Savaş" ve sanayileşme olgusunun büyük bir ivme kazanarak gelişim gösterdiği önemli tarihsel olayların vuku bulduğu dönemlerde yaşamış ve bulunduğu dönemdeki olaylardan etkilenmiş bir yazardır. Bu nedenle, kaleme aldığı kurgularında yaşadığı dönemin problemlerine yer verdiği düşünülmektedir. Sanayileşmeden kaynaklı hızlı değişimlerin yarattığı olumlu ve olumsuz gelişmelerin, Dick'in yazar olarak kurgusal dünyasını ve düşüncesini tetikleyen unsurlara dönüştüğü görülmektedir. Nitekim Dick, kendisini tanımlarken şu ifadeleri kullanmıştır: "Ben bir romancı değil, kurgusal bir filozofum" (Levine, 1945: 557). Bu bağlamda, yaşadığı dönem açısından Sanayi Devrimi ve modern toplumun bu gelişmelerden kaynaklı içinde bulunduğu durum yazarın eserlerine de tesir etmiştir. Dolayısıyla bu kavramlara da değinmek oldukça önem arz etmektedir.

Sanayi Devrimi öncesinde var olan sorunlar genellikle doğadan kaynaklı, küçük ölçekli ve benzer-bilinen-tahmin edilebilen sorunlar iken; günümüzde hızlı ve yüksek teknolojik gelişmelerin etkisi sonucu daha önceki dönemlerde var olan sorunlardan oldukça farklılaşmış,

tahmin edilemeyen ve büyük ölçekli olan sorunlar vuku bulmaktadır. Sanayi devrimi sonrası dönemde teknolojinin hızlı gelişiminin toplumdaki yansımaları iki türlü bakış açısını beraberinde getirmiştir. Bunlardan birincisi, bu gelişimlerin modern toplumda yarattığı olumlu değişimlerdir. İkincisi ise daha önceki dönemlerde olmayan sorunların teknolojik gelişmelerin ardından modern toplumda yer bulması ve olumsuz/beklenmedik sonuçlar doğurmasıdır. Yani ilk bakış açısında, teknolojik gelişmelerin insanlığa faydalarına vurgu yapılmaktayken ikincisinde ise insanlığın karşılaştığı veya karşılaşması muhtemel olan tehlikelere veya risklere odaklanılmıştır. Bu anlamda, Alman Sosyolog Ulrich Beck'e ait "Risk Toplumu" kuramı bu çalışma açısından ilgi çekici nitelikte olmuştur. Nitekim Beck, modernleşmenin beraberinde olumlu gelişim ve değişim ile birlikte olumsuz gelişim ve değişimi de getirdiğini; modernizasyonun olumsuz yönlerinin çok daha fazla olduğunu ve bu şekilde toplumları risklerle örülmüş toplumlar haline dönüştürdüğünü ortaya koymuştur. Barbara Adam ve Joost van Loon'a göre "Sosyal bilimciler için risk algıları tehlikeleri, tehditleri ve tehlikeleri neyin ve kimin için oluşturduğunun anlaşılmasıyla yakından bağlantılıdır. Ancak günümüzde kimyasal kirlilik, atomik radyasyon ve genetiği değiştirilmiş organizmalarla ilişkili olanlar gibi önemli sayıda teknolojik olarak uyarılan tehlike, duylara erişilemezlikle karakterize edilmektedir" (Adam ve Loon, 2000: 3). Küreselleşme ile modern toplum, ortaya çıkan sorunların yarattığı risklerle öngörülemeyen, tanımlanamayan ve baş edilemeyen bir hal almıştır. Bu nedenle Ulrich Beck (1992, 1995), Anthony Giddens (1991) ve Zygmunt Bauman (1991) gibi sosyologlar çağdaş toplumun risk durumunu ve çevresel bozulma bilincini açıklama adına, geç modern dönemin sosyal koşullarına büyük önem vermiş ve çalışmalarında buna oldukça yer ayırmışlardır (Irwin vd., 2000: 81). Bu anlamda çalışmada, modern toplum-larda ortaya çıkan sorunların yansıması olarak incelemeye konu olan "Androidler Elektrikli Koyun Düşler mi?" adlı eserde yer alan toplumdaki riskler, kontrol edilemeyen, olumsuz sonuçlara yol açan problemler ve olgular Risk Toplumu Kuramı ve Distopya üzerinden değerlendirilecektir.

1. Distopik kurgu ve özellikleri

Etimolojik olarak Distopya kelimesi, Yunanca kökenli "dus" ve "topos" kelimelerinin birleşimi sonucu oluşmuş olup, kelime anlamı itibariyle hastalıklı, kusurlu veya elverişsiz olan bir yer olarak karşımıza çıkmaktadır (Claeys, 2017, s. 4). Distopik kurgu, distopya teriminin barındırdığı tanımsal içerikle bağlantılı olan bir geleceğe dair vizyon sunmaktadır. Distopya kavramı, kişide olumsuz ve rahatsız edici görüntüler çağrıştırmaktadır. Distopik kurgularda çevresel yıkım, teknolojik kontrol, hükümet baskısına karşı savaşılan karakterler ve felaketle birlikte bir düşüş yaşayan toplumlar tasvir edilmektedir. Tüm bu tasvirler süreçle distopik edebiyatın şekillenmesine katkı sunmuştur.

Karl Mannheim, "Ütopyaların en karakteristik özelliği, egemen toplumsal norm ve kurumların boyunduruğu altına girmemesidir... Kendini çevreleyen 'varoluş'la upuygunluk içinde bulunmayan bir bilinç ütopyik bilinçtir" ifadelerinde ütopyanın yapısal olarak distopyadan farklılık gösterdiğini vurgular (Mannheim, 2016: 23-24). Bu anlamda Distopik edebiyat,

Ütopik edebiyata bir karşı yanıt olarak tezahür eden spekülâtif durumlara ve sosyal olumsuzluklara dikkat çeken bir kurgu biçimi olarak tanımlanabilmektedir. Distopya, insanlıktan çıkaran ve korkutucu olan hayali bir toplum tasavvurundan ibarettir. Distopya, mükemmel bir toplum modeli olan ütopyanın zıt anlamlısıdır.

Ütopik kurgudan farklı olarak Distopik kurgu, politik ve sosyal yapıların insanlığın geleceği üzerindeki tehlikeli etkilerini tasvir eder. Bu açıdan Fesun Koşmak distopyalar ile ilgili olarak şunları ifade etmektedir: “Bu bağlamda distopyalar toplumsal sorumluluğun bir parçası olarak gelecekle ilgili olarak insanoğlunu uyarma görevi üstlenmektedirler. Bahsedilen bu uyarma ise mevcut sorunların karşısında ideali anlatan eserler yazmak değil de mevcut durumdan daha kötü bir dünya oluşturularak yapılmıştır” (Koşmak, 2019: 45). Bu nedenle okuyucuda mesaj uyandıran ve didaktik mesajlar içeren Distopik kurgular, mevcut durumdan daha kötü ve spekülâtif senaryolar içeren; genellikle anarşizmin, otoriter baskının, yıkımların, yaşanılabilirliğin olumsuz düzeyde olduğu bir dünya tasviri çizmektedir. Distopik kurgunun, insanlığı mevcut sosyal ve politik yapıların tehlikeleri hakkında bilgilendirme ve böylelikle uyarma işlevi vardır. Bu durum Distopik kurgunun edebiyatta önemli bir rol almasının temel sebepleri arasında yer almaktadır.

İncelememize konu olan “Androidler Elektrikli Koyun Düşler Mi?” adlı eserin yazarı Dick gibi sanatçılar eserini yazarken distopik kurguya kendi inançlarını ve düşüncelerini aktarabilir ancak yaratıcı olan inanç sistemlerine yer verirken okuyucunun dikkatini çeken bilgilendirici ve didaktik söylemler de sunabilirler. Distopik kurgularda yer alan otoriter devlet, teknoloji kontrolü, çevresel (doğa) tahribat, hayatta kalma çabası ve bireyselliğin yıkımı gibi ütopyanın tam tersi olan konular oldukça dikkat çekicidir. Distopik eserlerde ileri bilim ve teknoloji oldukça önemli rol oynar ve teknoloji genellikle kontrol altına alan, günlük yaşamda etkin bir güç olarak tasvir edilmektedir. Kontrol edilen ileri düzeydeki teknoloji, toplum üzerinde şüphe ve korku uyandıran bir araçtır. Distopik eserlerde mekanlar genellikle yaşanabilirliği düşük, yıkılmış veya tahrip edilmiş mekanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Distopik kurgu eserlerinde yer alan karakterler, genellikle kendi başlarının çaresine kendileri bakarlar. Bu yönüyle kurgu, bizzat geleceğe dönük risk, tehdit ve tehlikelerle doludur. Ruth Levitas’a göre, “Distopyalar mutlaka kurgusal değildir ne nükleer kış tahminleri ne de yağmur ormanlarının tahrip olmasının sonuçlarına dair korkular, ozon tabakasındaki delikler, sera etkisi ve kutup buzullarının potansiyel erimesi esasen kurgunun malzemesidir” (Levitas, 1990:195 akt; Claeys, 2017: 5). Bu nedenle distopik kurguda geleceğe dönük korkuları barındıran büyük bir yıkım ve kaos ortamı dikkat çekmektedir. Gerçekleştirilen kurgulamalarda risklerin her zaman var olacağı ve karamsarlıklarla dolu bir gelecek betimlenmektedir.

2. Risk toplumu kuramı

Türk Dil Kurumunca “zarara uğrama tehlikesi, riziko” olarak tanımlanan risk kelimesi, dilimize Fransızcadan, “risque” kelimesinden geçmiştir (TDK, 2021). Sonuç belirsizliğine bağlı olarak insan ile ilgili bazı durumların, değerlerin bir tehlikede olabileceğini ortaya koyan, uyarıcı bir görevi barındıran olay veya kurum olarak da tanımlanabilmektedir (Rosa,

2003: 56). Tehlike durumunu niteleyen risk kavramı, insanlık tarihinin başlangıcından beri var olan, süreç içerisinde anlamı veya onu ortaya çıkaran etkenleri açısından farklılık arz etmiştir. Bu açıdan risk kavramı, eski çağlarda insanlığın etkisi altında olduğu doğa olaylarını, doğaüstü durumları betimlemek için kullanılmaktayken; günümüzde bu kavram daha çok insan müdahalesi sonucu, insan ürünü olarak ortaya çıkan durumları betimler niteliktedir. İlk kullanımı bankacılık ve sigortacılık alanlarında gerçekleşen risk kavramının, süreçle ölçülebilirliğini veya denetlenebilirliğini kaybetmiş olması ile birlikte günümüzde kullanılan risk kavramının ana temasının oluştuğu söylenebilir (Soydemir, 2014: 57). Bu anlamda, geçmişte risk kavramı, kontrol altına alınabilmesi için ölçüm ve denetimin gerçekleştirilebilecek durumları nitelerken, günümüz toplumları tarafından artık sonucu tahmin edilemeyen ve dolayısıyla kontrol altına alınamayacak olan veya bunun gerçekleştirilmesinin çok zor olduğu durumlar risk olarak algılanmaktadır.

Risklerle örölü bir sosyal yapının oluşumu direkt olarak sanayi devrimi ile birlikte gerçekleşen değişim ve dönüşümlere bağlanabilmektedir. Temelinde teknolojik gelişimin var olduğu sosyal değişim süreçleri ile ilgili sorgulama gerçekleştirilmeden, geleceğin nasıl şekillenebileceğinin göz önünde bulundurulmaması risklerin var olduğu toplumları yaratmıştır. Nitekim aşağıda da değinilecek olan “Risk Toplumu” kuramcısı Beck’e göre de sanayi devrimi neticesinde oluşmuş sanayi toplumunun kontrol, denetim ve güvenlik açısından yetersiz kalması ve bunun da bir sonucu olarak bireysel, sosyal ve ekolojik risklerin giderek “Risk Toplumu” olarak belirtilebilecek sosyal yapının oluşmasında kaynaklık ettiği belirtilebilir (Çuhacı, 2004: 53-54). Oluşan risk toplumu, sanayileşmeye has riskleri barındırır hale gelmiştir. Bu anlamda doğanın veya dünyanın hesaplanabilirliği temelli sanayi modernliği; ekolojik, kimyasal ve genetik ile ilgili hesaplanamayan-hesaplanmamış risklerin yer aldığı risk toplumunu meydana getirmiştir (Beck, 2005: 9-38).

Temel karakteristik özelliğinin risk faktörü olduğu modern toplumunun kuramlaştırıldığı dönem, 1980’lerin sonu olmuştur. Bu anlamda “risk toplumu” kavramı, büyük değişim ve dönüşümün yaşandığı bu süreçte, Alman teorisyen Ulrich Beck (1944-2015) tarafından geliştirilmiş bir kuram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavram, ilk olarak Beck’e ait “Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru” adlı kitapta yer bulmuş ve daha sonraları birçok sosyoloğun, düşünürün ilgisini çeken bir kavram olmuştur (Delibaş, 2017: 51). Risk toplumu kavramının asıl kaynağı Ulrich Beck olmakla birlikte, kavramı popüler hale getiren düşünürün Anthony Giddens olduğunu belirtmek mümkündür (Esgin, 2013: 685).

Beck, “Risk Toplumu” kavramı ile modernleşme sürecinin bir getirisi olan “bireyselleşmenin” ve aynı zamanda kapitalizmin öne çıkan unsuru “bencilliğin” inşa ettiği ve modernizasyonla oluşmuş olan toplumsal yapıyı ortaya koymaktadır. Burada risk, bizzat modernleşme tarafından yaratılmış tehlikelere ve güvensizliğe karşı sistematik bir şekilde karşı koyma veya bunlarla başa çıkmanın bir yolu olarak tanımlanmaktadır (Beck, 2017: 561). Risk’i modern bağlamda değerlendiren Beck’e göre, modern dünyada risk, tehlike, felaket ve kriz kavramlarını farklı anlamlarda kullanmak mecburiyeti vardır. Çünkü, önceden tahmin edilmesi mümkün olmayan ve buna bağlı olarak herhangi bir tedbirin alınamayacağı durumları karşılayan risk

kavramı, diğerlerinden farklı bir kavramdır (Çelik, 2014: 85). Ayrıca bu kavramla birlikte Beck, dinamikliğini modernitenin sağladığı tüm olumsuzlukların anlaşılması, onlarla ilgili bir bilincin yerleşmesine olanak tanıdığı da söylenebilmektedir (Esgin, 2013: 688).

Beck, modernlik sonrası toplumlarda, özellikle tüm toplumları etkileyebilecek nitelikte olan yani küresel boyutları bulunan hava kirliliği, nükleer tehditler, gıda maddelerinde var olan toksinler vs. gibi çeşitli risklere dikkat çekmekte, ayrıca risklerin sadece bunlardan ibaret olmadığını dile getirmektedir. Ona göre, modernlik sonrası toplumlarda gerçekleşen teknolojik gelişim; sosyal, ekonomik ve politik alanlarda da çeşitli tehlikelere neden olmuştur. Bunun en önemli kanıtları risk toplumunda piyasaların çökmesi, sermayenin değer kaybı, politik baskılar vs. gibi çeşitli yan etkilerin var olmasıdır (Beck, 2011: 117). Beck'e göre risk toplumunun oluşumuyla insanların bilgiyi, bilimi ve teknolojileri yanlış veya kötü amaçlı kullanmalarıyla birlikte tüm insanlığı tehlikeli bir duruma soktukları bir sosyal yapının inşa edildiği vurgusu yapmaktadır (Şen ve Koç'tan akt., Sungur, 2013: 84).

Giddens'a (2014: 159) göre risk toplumunda medya, gerçek ve sahte olanı birlikte sunmakta; süreçle toplum içerisinde var olan risklere karşı bir gerçeklik durumu inşa etmektedir. Modernliğin karanlık yüzünün bir parçası olan bu tür riskler, modernlik devam ettiği müddetçe varlığını devam ettirecektir. Sosyal, teknolojik gelişim ve değişim hızı devam ettiği sürece öngörülemez, beklenmedik sonuçlar oluşacak, müphemlikler de devam edecektir.

Giddens'ta risk toplumu, insanların geleceklere hakkında kaygı ve kavrayışlarının çeşitlendiği ve teknolojik gelişimin giderek arttığı ve tüm sosyal alana yayıldığı bir toplum modeli olarak tanımlanır. Risk toplumu, hızlı teknolojik gelişim ve değişim ile birlikte, doğanın ve geleceğin sonunun gelmesinin endişesinin duyulduğu bir toplum modelidir. Ona göre bu toplum, çokça tehlike barındıran bir toplum olmasından ziyade kendi üzerine oldukça düşünen, gelecekle ilgili problemleri bulunan ve güveni sağlayamamış bir toplumdur (Giddens ve Pierson, 2001: 222). Risk toplumunda siyaset, küreselleşmenin getirdiği değişim ve dönüşümün etkisiyle müphemlikleri çözme noktasında etkisiz kalmıştır. Bu açıdan Giddens, uzlaştırıcı bir anlayışla siyasi alanda çıkmaza giren Liberal ve Sosyalist düşüncenin eleştirisinden doğan yeni "üçüncü yol"u önermektedir. Ortaya konulan bu yol, küreselleşmenin getirdiği problemlere çözüm önerisi olarak ortaya çıkar (Şen ve Turđuter, 2014: 103).

Giddens'a göre riskler, "dışsal" ve "imal edilmiş" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Dışsal risk, beklenmeyen bir süreçte dışarıdan bir etki sonucu veya ekolojik bir nedene bağlı olarak oluşan ve düzenliliği itibariyle hesaplanabilir olan risk türüdür. İmal Edilmiş Risk ise, süreçle gerçekleşen değişim ve dönüşüm ile birlikte dışsal riskin yerini almış olan risk grubudur. Bu riskler, tarihsel süreçte görülmemiş ve deneyimlenmemiş tehlikeleri nitelemektedir. Süreçle gelişim gösteren bilim ve teknoloji, imal edilmiş risklerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur (Giddens, 2000: 40). Kimyasal silahlar, küresel ısınma, uluslararası terör faaliyetleri, kültürel yozlaşma vs. gibi unsurları da barındıran imal edilmiş riskler, doğal olan risklerden daha çokça bir alanı da çevrelemektedir (Yalçınkaya ve Özsoy, 2003: 7). Teknolojik olarak imal edilen riskler ayrıca yeni risklere de yol açmakta, modern dünya bu imal edilmiş riskler tarafından düzenlenmektedir. Ayrıca, modernitenin getirisi olan imal edilmiş risklerin oluşturduğu sosyal yapı, kültürleşmiştir. Modernite, bir risk kültürü olmuştur (Giddens,

2014: 14; Giddens ve Pierson 2001: 223). Yani, modernizasyonun getirilerinin tıpkı kültürel bir oldu gibi kabullenimi söz konusudur. Modernleşme ile inşa edilen toplumsal yapı, artık imal edilmiş risklerle örülmüş bir “imal edilmiş kültür” haline gelmiştir.

Günümüzde insanlık sadece doğal-dışsal risklerle karşı karşıya değildir. Küresel ısınma, ozon tabakasına verilen zarar vs. gibi ekolojik riskler ile birlikte, aile kurumunun güçsüzleşmesi, sosyal medya nedeniyle bireylerde oluşan güvensizlik hissi vs. gibi toplumsal riskler de vardır. Teknolojik gelişimle birlikte kitle imha silahları, nükleer silahlanma gibi imal edilmiş riskler karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca tüm bunların yanında, küresel terör, politik riskler, radikalizmin yükselmesi ve süreçle oluşan toplumsal çatışmalar gibi kültürel riskler oldukça varlık bulmuştur (Bayhan, 2006: 242).

İmal edilmiş riskler sosyal yapı üzerinde etkili olmakla birlikte, bireysel boyutu da şekillendirmektedir. Beck bu duruma, modern risklerin bir girdabı olarak nitelendirilebilecek “Bumerang Etkisi” demektedir. İnsan etkisi sonucu oluşan riskleri çıkaranlar da bu risklere maruz kalma durumundadırlar. Bu, risklerin yaygınlık kazanmasıyla ilgilidir, çünkü riskler yayılım gösterdiğinde herkesi etkileyebilecek bir bumerang döngüsü oluşturur. Bu riskler karşısında otoriteyi elinde bulunduranlar, yöneticiler ve zenginler de etki altına girer. Bundan kaynaklı olarak riske maruz kalmak kaçınılmaz hale gelmektedir. Örneğin, ormanların harap edilmesi sadece ormanda yaşayan hayvanları etkilememekte, süreçle ormanın bulunduğu bölgede gıda verimliliği azalmakta, verimli olan toprak bu özelliğini kaybetmekte vs. gibi olumsuzluklarla karşılaşmaktadır. Bu durumda ormanı tahrip edenler direkt olarak risk ile karşı karşıya kalmasa bile, onlardan sonraki kuşağın üyeleri muhakkak risk altında olacaktır (Beck, 2011: 50-53).

Giddens, modernitenin etkisi sonucu imal edilmiş olan riskler içerisine eklediği bir risk türü olarak “Yüksek Maliyetli Risk” üzerinde durmaktadır. Ona göre bu riskler, etkileri uzun bir süreçte fark edilebilen, telafi edilmesi mümkün olmayan ayrıca hakkında tanımlama veya değerlendirmenin mümkün olmadığı riskleridir (Giddens, 2014: 158-159). Yüksek maliyetli risk kavramsallaştırması ile tehlikelerin farklılık arz edebileceğinden yola çıkarak Giddens, “Çernobil Felaketi” örneğini verir. Çernobil nükleer tesisinde meydana gelen kaza örneklenmesiyle dışsal riskler ile imal edilmiş riskler arasındaki fark gösterilerek, yüksek maliyetli risklerin açığa çıkardığı tehlikelerin diğer tüm tehlike tiplerinden daha fazla olduğunu ortaya koymaktadır (Giddens, 2017: 220-222). Yüksek maliyetli risklerin kökeninde, her zaman için olumlayamayacağımız bilimsel gelişim de bulunabilmektedir. Nitekim günümüzde bilimsel ilerleyiş faydalı ve tutarlı olarak değerlendirilebilecek keşfetme amacını bir kenara bırakıp silahlanma yarışına ve nükleer silah geliştirme peşinde koşmaktadır. Bu haliyle bilimin kendisi insanlığı yozlaşmaya sürüklemiş, bilimsel gelişim beraberinde farklı ve hesaplanamaz birçok yeni risk türü getirmiştir (Virilio, 2003: 7-8).

Tüm bu bilgiler ışığında incelenen Dick’e ait *Androitler Elektrikli Koyun Düşler Mi?* eserinin “Risk Toplumu Kuramı” açısından değerlendirilmesinin oldukça önemli olduğu görülmektedir. Modernite ile ortaya çıkan risklerin özellikle Soğuk Savaş sonrası dönemde yazılan eserlerde Distopik bir kurgunun olduğu ve yazar tarafından birincil deneyimlerle kaleme alındığı gözlemlenmektedir.

3. Androidler elektrikli koyun düşler mi? *Distopya ve risk toplumu*

Philip K. Dick'in "Androidler Elektrikli Koyun Düşler mi?" adlı romanı, nükleer savaş sonrası Amerika'da geçen bir bilim kurgu romanıdır. Baş karakter Rick Deckard'ın yaşadığı dönemin özelliklerine paralel olarak soğuk savaş dönemindeki tehditkâr hava ve atomik çağ Dick'i, nükleer serpinti ve entropi güçleriyle giderek daha fazla tehdit ve risk dünyasına dönüşen mevcut gezegenini kendi hayal dünyasının tehlikeleriyle karşılaştırarak kaleme almaya itmiştir. Buna ek olarak hem gerçek hem de mecazi anlamda teknolojik cihazlarla giderek artan bir şekilde insanların yaşadığı bir dünyada yapay zekânın (android/cyborg) gelişimi, insan hayatını büyük ölçüde kirli çevre kadar tehlikeye atmaktadır. Dick, androidlerin dört yıl hayatta kalmayı reddederek yaşama özgürlüğünü talep eden, bu uğurda yaratıcısını öldürmeyi göz önüne alan insansı robotları yirmi birinci yüzyıla ait bir risk/sorun olarak insan ve robotları karşı karşıya getirir. Gerçekte, bağımsızlık/özgürlük ve hayatta kalma iradesi gibi yansıtılsa da öldürme ve şiddet dürtüsü taşıyan emekli edilmesi (öldürülmesi) gereken kaçak androidlerin gerçek insanları tehdit eden bir anlatım hakimdir. İnsan özelliklerini aşmış, android olmayan gibi görünme yeteneğine sahip, normal insan toplumuna karışarak insan yaşamının sınırlarını ihlal edildiği ifade edilmektedir. Yazar Dick, makine-insan savaşına dönük, androidlerin özerk bir benlik olarak yaşama hakkını talep eden yaratıcılarının aldığı karara ontolojik bir duruş sergileyen teknolojik bir dünyanın tasvirini yaparak, kontrol edilemez risklere dikkatleri çekmeye çalışmıştır. Androidlerin daha uzun yaşama isteği ve tıpkı gerçek bir insan gibi özgürce yaşama arzusuna sahip olmaları, insani ontolojik duruşun somut örneğini teşkil etmektedir. İşte bu bağlamda teknolojik dünyanın gerçek birey ve android (yapay) ilişkisine dönük temel kurgu ana karakter üzerinden anlatılmaya çalışmıştır. Ana karakter Rick Deckard adında, devlet tarafından istihdam edilen bir ödül avcısıdır. Deckard androidleri görev süresi dolanları emekliye ayırma görevini para karşılığı üstlenir. Romanda avladığı androidler, Mars kolonilerinden kaçarak gizli bir şekilde ve farklı kılıklarda dünyaya gelmişlerdir. İnsanlardan ayırt edilemez konuma gelmişlerdir ve makine ile insan arasındaki farklılık ortadan kalkmıştır. Dick, bahsedilen durumu eserinde şu şekilde ortaya koymuştur:

"Eğer androidsem bana söylecek misin? ... Şimdi kullandıkları Nexus-6 beyin birimi iki trilyon bileşenden oluşan bir alan veya on milyon ayrı nöral yol içinden seçim yapabiliyor... Nexus-6 android tipi zekâ açısından insan özelliklerinin birkaç sınıfını aşıyor diye düşündü Rick. Başka bir deyişle, yeni nexus-6 beyin ünitesiyle donanmış olan androidler kaba, pragmatik ve pratik bir bakış açısından, insan ırkının büyük-ama aşağı- bir kesiminden daha gelişmişti. İyisiyle kötüsüyle" (Dick, 2020: 151-35-37).

Androidler, ileri teknolojik bir şirket tarafından simulakr benzeri, fizyolojik ve biyolojik açıdan tıpkı bir insan görünümünde, 4 yıl yaşam ömrüne sahip olarak yaratılmaktadır. Dış görünüşleri açısından gerçek insandan farkı olmamakla birlikte duygu ve empati açısından geliştirilmiş çeşitli testler (Voight-Kampff/Boneli Reflex vb.) ile ayırt edilebilmektedir. Romanda bu durum, "Zaten 1970'lerin ilk acemice tipleri dışında zekâ testleri hiçbir andyî tespit edememişti" şeklinde aktarılmaktadır (Dick, 1996: 32). Zekâ testleri ile onları ayırt

etmek olası görünmemektedir. Bu nedenle, Android avcılarını olarak tasvir edilen polisler empati testlerini ve protokolleri uygulamaktadırlar. Kaçak ve emekli edilmesi gereken Androidlere bu protokol ve testler uygulanır. Test içerisinde yer alan empati sorularına göre tepkiler yüz kızarması/soğuk tepkiler/ gözbebekleri vb. durumlar ile ölçülür. Ancak bu durumun bazı androidlerde doğru bir geçerlilik sağlamadığı görülür: “Rosen organizasyonu, Nexus-6’nın standart polis profil testleriyle betimlenebileceğini garantilemişti. Biz de onlara inandık, fakat şimdi kendi başımıza saptamak zorundayız” (Dick, 1996: 40).

Eserde, insanlığın ve mevcut hükümetin oluşan bu riske nasıl karşılık vereceği konusunda çeşitli önlemler ve etik ihlaller söz konusudur. Risk önleme açısından ikilem ve tehdit doğuran teknolojik adımlar içermektedir. Romanda yer alan devlet, her yerde mevcut ve her şeye hâkim olmak için teknolojiyi kendi lehine, şu propagandayı yürüterek kullanmaktadır: “Şimdilerde afişlerden, televizyon reklamlarından ve hükümetin ilanlarından hiç eksik olmayan bir slogan vardı: ‘Ya göç et ya bozul! Seçim senin!’ (Dick, 2020: 13).

Marsta kolonileşme, bir ütopya olarak pazarlanmaktadır. Androidlerin hediye olarak verilmesiyle, göç etme teşvik edilmektedir ancak teknoloji hem bir tehdit aracıdır hem de bir baskı aracıdır. İletişim teknolojisinin bir ürünü olan Empati kutusu, romanda önemli bir rol oynamaktadır: “Bugün benim programımda altı saat boyunca kendi kendimi suçlayacağım depresyona girmek görülyor, dedi İran” (Dick, 2020: 9). Empati kutusu, Mercerizm adlı bir nevi peygamber olarak Mercer ile birleşmek için insanlar tarafından kullanılan bir araçtır. Empatik açıdan birleştirme süreci, acı ve görseller gibi fiziksel duyumlarla tanımlanan gelişmiş bir sanal gerçeklik gibidir. Empati kutusu ve Mercerizm inancı devletin bir nevi insanları kontrol ettiği bir araç haline gelmiştir. Empati kutusunu kullanan herkese ortak bir duygu, düşünce, ruh hali ve deneyim sunulmaktadır. Bu deneyim aslında kişileri kontrol etmek ve duygusal açıdan kontrol etmek maksatlı olabilir: “Bir kişi mutluluk hissettiği sürece diğer herkes bu mutluluktan bir parça tadacaktı. Ama eğer biri acı çekerse, herkes bu acının gölgesinden payını alırdı” (Dick, 1996: 33). Dünyada kalmış tavuk kafalılarının, androidlerin veya bilinmeyene hizmet eden insanların kontrollü bir şekilde, son derece gerçekçi bir sanallıkla duygularının takip edildiği bir düzen söz konusudur. İnsanlar empati kutularını kullanmaya bağımlı durumdadırlar ve diğer insanlarla etkileşime fazla girmemektedirler. Diğer bir deyişle insanlarla etkileşimin söz konusu olmadığı durumlarda insan düşünme ve karar verme sürecine girmeyecektir. Empati kutusu sadece duygu ve iletişim maksatlı kontrolden öte politik ideolojinin de bir sembolü olarak görülmektedir: “Fakat bu varlık Mercer’in sözüm ona telepatik sesiyle kontrol ediliyor. Buna dikkatinizi çekmek istiyorum. Hırslı, politik kafalı geleceğin Hitler adayı...” (Dick, 1996: 192). Bir inanç sistemi ve empati kutusuyla mevcut dünya düzenini koruma anlayışı ortaya çıkmaktadır. Devlete ait olan tek televizyon kanalı ile bir tekelleşme söz konusudur. Bütün yayın akışı kontrollü olarak sağlanmaktadır. Romanda, var olan tek kanal ve bu kanalın üzerindeki hükümet kontrolü vurgusu yapılmaktadır: “Kısmen bozuk televizyon savaş esnasında devletin eline geçen ve hala da öyle kalan tek kanalı çekiyordu. Isidore’un dinlemek zorunda kaldığı bu kanalın tek sponsoru, kolonileşme programını uygulayan Washington’daki hükümetti” (Dick, 2020: 24). Televizyondaki tek kanal hükümet tarafından yönetildiğinden, dünyada kalan insanlık bir tek hükümetin reklamını iz-

lemek ve dinlemek zorunda kalmaktadır. Burada Devletin temsil ettiği yönetimin yayın akışı bir nevi propaganda olarak görülebilir. Medyanın dışında Merserizm inancı ve empati kutusu aslında devletin araçları olduğu görüşü tabii olarak öne çıkmaktadır. Devlet androidleri ve bireyi ayırmak ve kontrol etmek için teknolojiyi bir araç olarak kullanmaktadır.

Voigt-Kampff leği ile androidleri kullan at modeli ile istismar ettiği bir durum ne çıkmaktadır. Androidler kullanıldıktan sonra emekli edilme durumlarından dolayı yaratıcılarına bir karşı duruş sergilemektedir. Koloniye gidenlere bir androidin hediye olarak sunulması, onları dünyadan uzaklaştırması bir kontrol mekanizması olarak düşünülmektedir. Ancak romanda hükümet tarafından kontrol edilen temel teknolojilerin çoğu, hükümetin bunlar üzerinde tam kontrol sağlama yeteneğini sorun teşkil ettiğini gösteren özel-likler sergilemektedir. Voigt-Kampff leği, androidleri insanlardan ayırmak için sözde kullanılabilse de test, Deckard'ın temel ilkeleri sorgulamasına neden olmak için İngiliz dilini ve savaş öncesi kültürünü anlama eksikliğini akıllıca kullanan Luba Luft androidi tarafından kolayca engellenebildiği görülmektedir. Deckard testlerin sonuçlarının geçerliliğini sorgulamaya iter. Romanda yapay zekanın varsayım olarak ne kadar akıl almaz derecede zeki olabileceğine dair durumlar göz önüne alındığında, romandaki hükümetin şimdiki nesil androidleri insanlardan ayırt etmek için etkili bir test ortaya koyamadığı gerçeği, hükümetin yapay zekayı sürekli olarak kontrol etme başarısızlığını gözler önüne sermektedir. Emekliye ayrılması gereken android, romandaki insanların özelliklerini açan bazı yetenekler sergilemektedir. Bu durum büyük riskler doğurmaktadır. Bu nedenle kontrol edilemez bir şekilde gelecekte yaratılacak android neslinin insanoğlunun birçok yeteneğini gölgede bırakacağını düşünmek hiç de mantıksız olmayacaktır: "Hep aynıydı: büyük bir zekâ, çok şey yapabilme yetisi ve bu... şimdi her şeyi anlıyordu; birlikte çalışan androidlerin neler başardığını görüyordu" (Dick, 2020: 110, 121). Android Luba Luft, Deckard'a "Onu kendinize uyguladınız mı?" sorusunu yöneltir (Dick, 2020: 112). Bu iki yönlü bir durum ortaya çıkarmaktadır. Voigt-Kampff leğinde yer alan testten insanların başarısız olabileceği ve android avcısı Rick Deckard'ın android olma olasılığına dikkat çekmektedir: "Evet, Rick başını salladı. Çok uzun zaman önce; teşkilatta ilk başladığım zaman. Belki bu sahte bir anıdır. Androidlerin bazen sahte anıları olmaz mı?" (Dick, 2020: 112). Bu durumda, romanda geçen androidlerin empati açısından insanlara göre eksik olduğunu kanıtlamaya alışan Voigt-Kampff testinin anlamsızlığını ve işlevsizliğini ortaya çıkarmaktadır.

Dick'in tasvir ettiği bazı androidlerin belirgin diğer bir özelliği de insana benzer sahte anılar yüklü bir geçmişe sahip olmalarıdır. Üretici firma androidlerin belleklerine çeşitli yüklemeler gerçekleştirerek "geçmişe sahiplik" benliği yaratmaktadır. Bu nedenle android, kendisinin bir insan mı veya makine mi olduğunun farkına varamamaktadır: "Bence yle... sahte bellekler o kadar iyi değildir... Eğer androidsem, dedi Phil Resch..." (Dick, 2020: 148-149). Devletin Rosen Corporation tarafından yaratılan androidlere bağımlı olduğu gerçeği farklı risk durumlarını gün yüzüne çıkarmaktadır. Bu distopik eserde aynı zamanda, hükümetin bu güçlü teknolojileri kontrol etmede artan zorluğunu da ortaya koymaktadır. Ortaya çıkan risk durumlarının kimi zaman kontrol edilemeyeceği düşüncesi hâkim olmakta-

dır. Androidlerin ileri teknolojiyle donatılarak gerçek insana yakın bir şekilde üretilmelerinin yanında yapay zekaya sahip olmaları hem üretici firma hem de insan toplumu açısından risk teşkil etmektedir. Söz konusu androidler yaratıcı olarak adlandırdıkları üreticilerine başkaldırabilen bir düşünce ve sorgulama yetisine sahiptirler. Dahası bu androidlerin teknolojsi ilerledikçe onları insandan ayırt etme güçlüğü giderek artmaktadır. Androidlerin buldukları yerden kaçmaları durumunda onları tespit etmek bir hayli zordur ve androidler kendilerine tehdit olarak gördükleri her şeyi bertaraf etme kabiliyetine sahiptirler. Androidlerde kullanılan teknoloji, olumlu yönlerinden çok insanoğluna dezavantajlar yaratacak ve olumsuz açıdan kendi aleyhine işleyebilecek tehditler ve riskler barındırmaktadır. Çünkü teknolojinin ne kadar hızlı ve rastgele değiştiğini ve hem bireyler hem de hükümet tarafından uyarlanma hızının tahmin edilememesi, içinde yaşadıkları dünyayı kontrol etmeye çalışmaları aslında bir ikilem yaratmaktadır.

Risklerin yoğun olarak görüldüğü bu distopik eserde oldukça belirgin iki tema; kirlilik yani yaşanabilir dünyanın yok edilmesi ve dünya üzerindeki nüfus, insan ve hayvan popülasyonunda şiddetli değişikliklerdir. Bu iki tema, Dick'in, insanların savaş ve kirliliğinin gezenimizi gerçek gelecekte toksik hale getirebileceği ve artık herhangi bir yaşam için güvenli olmayacağı korkusuyla ilişkilidir. Dick'in yaşadığı dönemde soğuk savaşa olan karşıtlığı, genel bir hoşnutsuzluğa sahip olduğu kanısı bunu destekler niteliktedir: Levine, Dick'in yaşadığı dönemin eserlerine aksettiği görüşünü şu şekilde dile getirmektedir: "Dick'in Bilim kurgu tutkusu, Amerika'da atom çağının doğuşu, yoğunlaşan Soğuk Savaş ve uzay keşiflerinin gelişinin fütürist senaryoları ve kıyamet şiddetini gerçek dünyaya daha da yaklaştırdığı 1950'ler ve 60'larda tarihin güçleriyle buluştu" (Levine, 1945: 558). Yazar Dick'in o dönem ilgi duyulan bilim kurgu eserlerini kaleme alması sadece popülerliği açısından değil içinde yaşadığı soğuk savaş döneminin, Hiroşima ve Nagasaki'ye atılan atom bombalarının bir Amerikalı olarak tecrübe edilmesinden kaynaklı olabilir.

Romanda geçen radyoaktif parçacıklar/toz ve nükleer serpinti ifadesi ve kirlilik teması ile distopik kurgunun detayları aktarılmaktadır. Dick, dünyanın "normal" sakinlerini ve normal olmayan yani savaş kaynaklı nükleer serpintiden etkilenmiş "tavuk kafalı" bireylerini tasvir ediyor. Ona göre bunlar hayatta kalanlardır. Geride kalanlar ya kolonilere göç etmiştir veya çoğunlukla herkes serpintiden ölmüştür: "Dünyada kalan bazı insanların "özel" olarak nitelendirilmesi ayrıca dikkat çekmektedir" (Dick, 1996: 11).

Üçüncü Dünya Savaşı Terminus'un radyoaktif bir saldırı ile gerçekleştiği ve hiç kimse savaşın neden ortaya çıktığını veya savaşın kim tarafından başladığı veya kazananı bilinememektedir: "Üstelik bugün kimse bu savaşın neden çıktığını veya kimin kazandığını tabii bir kazanan varsa bilmiyordu. Gezegenin büyük kısmını kirleten tozun kaynağı belli bir ülke değildi ve hiç kimse hatta savaş döneminin düşmanı bile bunu planlamamıştır" (Dick, 2020: 21-22). Romanın bu başlangıcı aslında Ulrich Beck'in risk toplumu kuramını destekler niteliktedir. Yazar Dick'in savaş karşıtlığının eserine yansıdığı cümlelerde savaşın sonuçlarına değmediği ve öngörülemeyen savaş sonrası oluşun nükleer serpinti ve kirliliğin etkilerine ilişkin tasvir ve betimlemeleri tüm romanı güçlü bir şekilde etkilediği gözlemlenmektedir. Eserde insan karakterler, DNA'sını havadaki radyoaktif kirleticiler-

den korumak için bir kurşun/demir koruyucu takması gerekiyor. Rick Deckard ve J.R. Isidore gibi karakterler neredeyse tamamen boş bina binalarında yaşıyor ve Deckard'ın tanıdıklarının çoğu Marstaki kolonilere göç etmiştir. Savaştan kaynaklanan kirlilik, birçok insanın DNA'sının mutasyona uğramasına neden olmuş onları özel insan konumuna getirmiştir. İnsanlar devlet tarafından yapılan teşviklerle ve korkularla dünyadan kaçmışlardır:

“İnsanları göçe teşvik eden işte buydu: Android hizmetkâr ödül, radyoaktif serpinti de cezaydı, BM göç etmeyi kolaylaştırmış, kalmayı ise imkânsız kılmasa da zorlaştırmıştı. Dünya'da oyalanmak potansiyel olarak kişinin kendini aniden biyolojik olarak kabul edilemez, insan ırkının bakir kalıtımı için bir tehdit olarak sınıflandırılmış halde bulunması anlamına geliyordu. Bir vatandaş özel olarak sınıflandırıldığına, kısırlaştırmayı kabul etse bile, tarihten siliniyordu. Artık insan ırkının bir parçası olmuyordu” (Dick, 2020: 22-23).

Eserde insanlar dünya dışı kolonilere çıkarken, hayvanların nesli de nükleer felaketten kaynaklı olarak tükenir. Kurguda insanların üremesi ve doğurganlığı yasa ile kontrol altına alınmaktadır: “...yani yasaların belirlediği sınırlar içinde üreyebilecek bir erkek...” (Dick, 2020: 13). Hayvan varlığının azalması ve neslinin tükenmesi savaş sonrası serpintiye alakalı olduğu düşünülmektedir. Önce baykuşlar ve kuşlar öldü, sonra diğer hayvanlar nesli zamanla tükenmek üzere yok oldu. Ancak birkaçı nadir ve temininde güçlük çekilen pahalı hayvanlar hayatta kaldı. Savaş kaynaklı kontrol edilemeyen bir risk faktörü olarak kirlilik teması, nüfus değişikliği ve yok olma teması çalışma konumuzun daha anlamlı olmasını destekler niteliktedir.

Eserde distopik açıdan dünya ekonomisi büyük ölçüde hayvan ticaretine bağlıdır. Kirlilik ve nükleer serpentinin yol açtığı yıkım teknolojiye dayalı hayvan kopyaların daha ucuz olduğunu göstermektedir. Simulakr olarak görülen android hayvanların yüksek teknolojik bir ürün olarak canlı muadillerinden daha ucuz olduğu görülmektedir: “Elbette hayvanlardan bazılarının elektronik devrelerden oluşan taklitler olduğuna şüphe yoktu; tabi o bu konuyu hiç kurcalamazdı, tıpkı komşularının onun koyunun gerçek işleyişine burnunu sokmadığı gibi” (Dick, 2020: 12). Aslında yazar Dick, savaşların ne kadar anlamsız olduğunu distopik olarak kurguladığı bu eserde oldukça fazla vurgulamaktadır. Dünya gezegeni herhangi bir ekonomik veya doğal kaynakla birlikte yok edilmemiş ve kimse nedenini bilmemektedir. Bu nedenle savaşlar öngörülemeyen ve kontrol edilemeyen riskler barındırmakta olup anlamsızdırlar. İşte bu yüzden modern toplum kısa vadeli ve geçici şeyler için birbirleriyle savaşmaya kalkarsa kontrol edilemeyen riskler ve uzun vadeli etkiler ile sadece insanlar için değil tüm canlılar için dünya yaşanabilirliğini kaybedebilir. Dick kurgusal açıdan, savaşın kirliliğe ve nüfus yıkımına dair otoritelerin neler yaptıklarına dönük düşüncelerini sunmaktadır. Yazar, soğuk savaş döneminde nükleer bombaların patlamasının gerçek olduğu bir dünyada yaşadığı için nükleer savaş olasılıklarından ve devletlerin diğer devletler ile çatışmaya devam etme ihtimalleri gibi küresel riskleri anlatan bir eser kaleme almıştır. Dünya Savaşı'nın yıkıcı etkisi ile kitle imha silahlardaki baş döndürücü gelişimin oluşturduğu tehlike düşünüldüğünde akıllara Albert Einstein'a atfedilen bu

söz gelmektedir: “3. Dünya Savaşı’nda hangi silahların kullanılacağını bilmiyorum ama 4. Dünya Savaşı’nda taş ve sopalar olacağını biliyorum” Romanda yaşanan durum içinde bulunduğumuz teknoloji bağlantılı riskler ve benzer örüntülerle bağdaştırma nedenleri arasında Amerika’daki nükleer test alanlarının toplumu etkilemesi, kitle imha silahlarıyla ilgili endişeler ve son olarak yıllar önce inşa edilen nükleer santrallerin zarar görerek risk teşkil etmesi yer almaktadır.

Yapay zekâ ve robotik kodlamanın hızlı gelişimi, üretim ve yaşam kolaylığı açısından verimliliğimizi ve işleri yapma hızımızı değiştirmektedir. Bu durum robot (makine) ve insanlar arasında karmaşık etkileşimlere yol açmaktadır. Bu gelişimin bir sonucu olarak, teknolojinin uzun vadeli etkileri ve teknolojinin bizi alt etme olasılığı ile ilgili akıllarda oluşan sorular, işaretler ve riskler öne çıkmaktadır. Bu bağlamda benzer şekilde romanda yer alan insandan ayrımı çok zor yapılabilen simulakr benzeri androidler (cyborglar), empati kutusu, mercerizimin kurucusu olan Wilbur Mercer ve Buster Frieridly olmak üzere teknolojik kavramlar söz konusudur. Her ikisi de teknoloji ürünü olan bu iki karakter, insanların ilgisi ve dolayısıyla insanların düşüncelerinin kontrolü söz konusu olup teknoloji ile insanlar üzerindeki mutlak kontrol teknolojisini temsil etmektedir: “Bu imkânsızdı, çünkü Buster, Wilbur Mercer haricinde, yaşayan en önemli kişiydi. Fakat Mercer canlı bir insan değildi. O büyük bir olasılıkla diğer yıldızların kültürümüze kozmik bir şablonla kabul ettirdiği ilk varlıktı” (Dick, 1996: 68). Dünyanın her yerinden insanların duygusal bağlarla oluşturduğu bir dini/inanç sistemini tanımlayan bir teknoloji ürünü olan Merserizmi, acıyı paylaşmak amacıyla diğer insanlarla empati kurmayı teşvik etmektedir. Buster Friendly ise, alternatif bir medya gerçekliği yaratan ve dünyada eğlence sunan bir medya kişiliğini tasvir eden gelişmiş bir teknoloji ürünüdür. Bu medyasal ürün, insanlar son zamanlarda olanların iyi ve normal olduğuna ikna etmeye çalışmakta ve Merserizm inancının sahte bir din olduğunu öne sürmektedir. İki teknolojik ürün arasında kıyasıya bir rekabet söz konusudur ancak her ikisinin ortak noktası insan düşüncelerinin kontrolüdür. Gözden kaçan nokta ise teknolojik gücün insan üzerindeki etkilerinin göz ardı edilmesidir. Merserizm inancı ile Modern toplumun insan yaşamının temel unsurlarından biri olarak dine değer verdiği oldukça açıktır. İdeal açıdan din ve inanç sistemi günlük yaşamda eylemleri kontrol eden ve kişisel düşüncelerimize ve karar verme sürecimize hükmeden manevi öğretiler ve ahlak doktrinleri üretmektedir. Ancak eserde Merserizm ve Wilbur Mercerin varlığı konusunda Buster Friendly tarafından yapılan açıklama sonrası şüpheler uyandırmıştır: “Mercer’in sahte olduğunu söylüyorlar. Mercer sahte değil, dedi Rick. Eğer gerçeklikte sahte değilse...” (Dick, 2020: 250). Romanda Dick’in dini kullanımı, dini analogiler ve referanslar betimlemesi, insanların tecrit edilmesi, savaş, yıkım ve istikrarsızlık zamanlarında ihtiyaç duyulan kavramı ve güveni işaret etmektedir. Bu bağlamda Dick, romanda halkın dini olarak tasvir edilen Merserizmi, büyük ihtiyaç zamanlarında insanlar arasında umut ve birlik elde etmede temel manevi ihtiyaç olarak kurgulamıştır. “Mercer ölümsüzdür” (Dick, 2020: 251). Dick, romanda 2021 yılını füzelerle nükleer savaşın yaşandığı ve dünyayı saran nükleer serpinti ve radyoaktif tozun etkilerini yansıtacak şekilde tasarlamıştır:

“Savaştan hemen sonra ortalıkta dolanırken buraya gelmişti. O feci günlerde aslında kimse ne yaptığını bilmiyordu. Savaşın birbirinden kopardığı ve ortada başıboş dolanan kitleler geçi ve yasadışı olarak şu veya bu bölgeye yerleşmişti. O zamanlar serpintiler ara sıra oluyordu ve son derece değişkendiler; bazı eyaletlerde neredeyse hiç görülmezken bazıları da toza iyice doymuştu. Yerlerinden olan kitleler tozla birlikte hareket ediyordu. San Francisco’nun güneyindeki yarımada ya önceleri toz hiç uğramamıştı ve buna karşılık çok büyük insan toplulukları hemen ora ya yerleşmişti; toz geldiği zaman bazıları ölmüş, geri kalanlar da oradan ayrılmıştı. J. R. Isidore kalmıştı” (Dick, 2020: 23-24).

Korkunç durumun yarattığı bir ihtiyaç ve çaresizlik duygusu oluşturan Dick, Distopik kurgusunda insan yaşamını düzenleyen betimlemelere yer verir. Ancak dünyayı yaşanmaz bir yer olarak tasvir etmektedir. Acımasız, sert ve tecrit koşullar nedeniyle dünyada kalan ve acı çeken insanlara dikkat çekmektedir.

Sonuç

Yazar Dick, modern toplumun yaşayacağı riskleri eserinde tanımlamaya çalışmıştır. Öngörülemeyen risklerin kontrol edilemez sonuçlarına katlanacak toplum profilini gözler önüne sermiştir. Modern toplumun teknolojik gelişmeler sonucunda kullandığı yüksek teknolojik ürünlerin kontrol edilemez ve öngörülemez sonuçlarını tasvir ederek okuyucunun bilgilenmesi ve tehlikelerin farkına varmasını sağlayarak savaşın gereksizliğine dikkat çekmiştir. Distopik kurgu ve bilim kurgu elementlerinin yer aldığı eserde, robotların ve insanların ayırt edilemez bir hal almasıyla oluşan tehlikeli boyutun ve empati kavramının altını çizmiştir. Toplumun din ve inanç sistemine duyduğu ihtiyaçı empati ve merserizim (teknolojik bir ürüne dayalı inanç) kavramıyla açıklamıştır. 21. yüzyıl toplumunu bekleyen olasılıkların kurgusal bir senaryosunu spekülatif bir kurguyla ele alarak, San Fransisco üzerinden çorak, toz, serpinti, kapalı bir gökyüzü ve korku elementlerini barındıran Distopik öğelere yer vermiştir. Toplum tükenen hayvan nesline büyük değer vermekte ve kalan son canlılar için insan toplumu (özeller) empati kurmaktadır. Canlı hayvan arzulayan toplum, tıpkı robotlar gibi teknoloji şirketleri aracılığıyla benzer/muadil simulakr tarzı hayvanlar üretmektedir. Distopik bir toplumu, ileri teknolojinin yarattığı bulanık ve çarpık gerçelik duygusu, vatandaşların insanlıktan çıkarılması ve kıyamet sonrası ortamın savaştan kaynaklanan felaket etkilerini dile getirmektedir. Romanda Distopik toplum tasviri, Soğuk Savaş, atom bombaları dikkate alındığında yazarın hayattayken yaşamış olduğu ülke ve dönemin toplumun özellikleri ile paralellik göstermektedir. Dick’in geleceğe dönük ileri teknoloji kaynaklı, merserizim inancının yanı sıra Distopik toplumda yer alan karakterler bulanık/çarpık bir gerçelik duygusuna sahip olarak yansıtılmıştır. Karakterlerin gerçeği kavraması bir mücadelenin sembolüdür.

Dick’e ait eserin edebi kurgusunda yer alan 3. Dünya Savaşı sonrası Postmodern çağda oluşan küresel felaketlerin yol açmış olduğu olaylar ve olgular, Beck’in “Risk Toplumu Kuramı” kapsamında değerlendirildiğinde resmedilen modern dünyanın oldukça benzer olduğu söylenebilir. Dick tarafından bahsedilen 3. Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan

risklerin doğal çevrede yol açtığı hasarlar, toplumsal alana yansıyan korkular, endişeler ve gelecek kaygıları; Beck'teki riskler, özellikle imal edilmiş riskler kavramsallaştırmasıyla benzerdir. Bu noktada, her iki isim de geleceğin insan hayatına riskler kattığı/katacağı üzerinde durmakta, insanlığı etkileyen bu risklerin yine insan eliyle üretildiğinin veya imal edildiğinin altını çizmektedirler.

Son olarak Philip K. Dick Soğuk Savaş deneyimine bir tepki olarak kaleme aldığı distopik/bilimkurgu romanıyla, okuyuculara nükleer savaşın neler yapabileceği ve dünya üzerindeki zararlı etkileri konusunda uarmaya çalışmıştır. Toplumdaki bazı insanların risklerin ve tehditlerin bir sonucu olarak insanlıktan çıkarıldığı gözlemlenmektedir. 3. Dünya Savaşı Terminus ile dünyanın en kötü senaryo ile karşı karşıya kalması ve başka gezegende kolonileşmesi Distopya örneği olarak görülmektedir.

Kaynakça

- Adam, B., Beck, U., & Loon, J. (2000). *The risk society and beyond*. London: SAGE.
- Alan Irwin, S. A. (2000). Nuclear risks: Three problematics. (U. B. B. Adam içinde), *Critical Issues For Social Theory* .78-104. London: Sage.
- Bayhan, V. (2006). Küresel risk toplumunda sosyal hizmetlerin önemi. *Küreselleşen dünyada sosyal hizmetlerin konumu hedefleri ve geleceği sempozyum sunum kitabı*. T.C Başbakanlık Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu.
- Beck, U. (2005). *Siyasallığın icadı* (N. Ülner, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Beck, U. (2011). *Risk toplumu: Başka bir modernliğe doğru* (K. Özdoğan, & B. Doğan, Çev.) İstanbul: İthaki.
- Beck, U. (2017). Risk toplumu: Yeni bir moderniteye doğru. (A. Giddens. Düz.) içinde, *Sosyoloji başlangıç okumaları* (G. Altaylar, Çev.) 558-564. İstanbul: Say.
- Claeys, G. (2017). *Dystopia: A natural history a study of modern despotism, its antecedents, and its literary diffractions*. Oxford: Oxford University Press.
- Çelik, H. (2014). U. Beck: Küresel risk ve kozmopolitan politika. *Marmara Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 82-100.
- Çuhacı, A. (2004). *Ulrich Beck'in risk toplumu kuramı. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi)*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Delibaş, K. (2017). *Risk toplumu*. İstanbul: Ayrıntı.
- Dick, P. K. (1996). *Androidler elektrikli koyun düşler mi?* İstanbul: Kavram.
- Dick, P. K. (2020). *Androidler elektrikli koyun düşler mi?* İstanbul: Alfa.
- Esgin, A. (2013). İmal edilmiş belirsizlikler çağının sosyolojik yönelimi: Ulrich Beck ve Anthony Giddens kaynaklı risk toplumu tartışmaları. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 12(3).
- Giddens, A. (1999). *Elimizden kaçıp giden dünya* (O. Akınhay, Çev.) İstanbul: Alfa.
- Giddens, A. (2014). *Modernite ve bireysel-kimlik* (Ü. Tatlıcan, Çev.) İstanbul: Say.
- Giddens, A. (2017). *Sağ ve solun ötesinde* (M. Sözen, & S. Yücesoy, Çev.) İstanbul: Metis.
- Giddens, A., & Pierson, C. (2001). *Modernliği anlamlandırmak* (S. Uyrukulak, & M. Sağlam, Çev.) İstanbul: Alfa.

- Irwin, A.; Allan, Stuart & Welsh, I. (2000). *Nuclear risks: Three problematics* içinde (78-104). (B. Adam, U. Beck & J. van Loon. Eds.) *The risk society and beyond: Critical issues for social theory*. Sage Publications.
- Koşmak, F. (2019). *Ütopya dünyası karşılaştırmalı bir inceleme*. İstanbul: Kriter.
- Mannheim, K. (2016). *İdeoloji ve ütopya*. (M. Okyayuz, Çev.) Ankara: Nika.
- Levine, R. S. (1945). *The Norton anthology of American literature ninth ed. volume E*. Newyork: Norton Company.
- Rosa, E. (2003). The social amplification of risk. *the logical structure of the social amplification of risk framework (SARF): Metatheoretical foundations and policy implications* içinde (47-49). Cambridge: Cambridge University Press.
- Soydemir, S. (2014). Küreselleşme ekseninde sosyal risklerin kurumsallaşması. *Hukuk Ve İktisat Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 44-63.
- Sungur, Z. (2013). Kendisiyle yüzleşen toplum: Risk toplumu. S. Uğur, & G. Baran, *Sosyoloji'de yakın dönem gelişmeler* içinde (78-98). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Şen, H. & Turğuter, E. A. (2014). Anthony Giddens'in sosyolojik teorisinin epistemolojik arka planı. *Sosyoloji Dergisi*, (30), 89-104.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. (2021, 07 18). Güncel Türkçe sözlük: <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı
- Virilio, P. (2003). *Enformasyon bombası* (K. Şahin. Çev.) İstanbul: Metis.
- Yalçınkaya, T., & Özsoy, E. (2003). Risk toplumu: Bilgi toplumunun evriminde yeni boyut. *II. Uluslararası Bilgi, Ekonomi ve Yönetim Kongresi* (s. 1-10). Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi İİBF.



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



folk/ed. Derg, 2022; 28(1)-109. sayı
DOI: 10.22559/folklor.1787

Araştırma makalesi/Research article

Çok Anlamlılıktan Eş Adlılığa Doğru Tarihsel Bir Yolculuk

A Historical Travel from Polysemy to Homonym

Öz

Hadra Kübra Erkinay Tamtamış*

Bu çalışmada, aynı kökene dayanan çok anlamlı ve aynı kökene dayanan sözcüklerin tarihsel yolculukları içinde anlam genişlemelerinden kaynaklı sözlük birimlerinin birbirinden uzaklaşmasıyla eş adlı duruma gelme süreçleri incelenmiştir. Eş adlılar; sesleri ve yazılışları aynı, anlamları farklı olan sözcükler olarak tanımlanmaktadır. Çok anlamlılık ise bir sözcüğün birden fazla anlamı karşılamasıdır. Çok anlamlı sözcüklerde tek kök, birden fazla, birbiriyle ilintili anlam(lar), söz konusuken eş adlı sözcüklerdeyse birbirinden farklı en az iki kök ve anlamlar söz konusudur. Türk Dil Kurumu *Türkçe Sözlük*'ten genel tarama modeliyle elde edilen fişlenen acımak, ağıl, ağız, ağmak, altıparmak, basılmak, biçim, bir bir, bitmek, boy, bozuk, çakmak, çil, çöğür, dayak, dikilmek, dikmek, dil, dokunma, dokunmak, dokunuş, el, gen, güç, günlük, öz, sağ, sormak, ters, terslemek, uçuk, uğur, uz, yaş, yaşlı, yazı, yazmak, yordurmak, yormak, yorulmak sözcüklerinin çok anlamlılıktan eş adlılığa doğru tarihsel bir yolculuk yaptıkları tespit edilmiştir.

Geliş tarihi (Received): 30-03-2021 – Kabul tarihi (Accepted): 4.01.2021

* Dr. Öğr. Üyesi. Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü (Mardin Artuklu University Faculty of Letters Department of Turkish Language and Literature) Turkey. hadraerkinay@hotmail.com. ORCID 0000-0003-1469-0404

Sözlükte eş adlı sözcükler, (I) (II) (III) Romen rakamlarıyla birden fazla madde başında gösterilmiştir. Çok anlamlı sözcüklerin genişlemiş anlamları ise tek madde başında 1, 2, 3 rakamlarıyla gösterilmiştir. Türkçe Sözlük'ten tespit edilen 40 eş adlı sözcüğün -etimolojik ve tarihî sözlüklerden yola çıkılarak- aslında kökeni aynı olan çok anlamlı sözcükler olduğu ve anlam genişlemeleri yoluyla sözlük birimlerinin birbirinden uzaklaşarak tarihsel yolculukları içinde eş adlı duruma geldiği belirlenmiştir.

Anahtar sözcükler: *çok anlamlılık, eş adlılık, anlam genişlemesi, Türkçe Sözlük, köken bilimi*

Abstract

In this study, the process of becoming homonym due to the expansion of meaning within the historical journey of polysemy, which are actually very meaningful and based on the same origin, in the Turkish Dictionary of the *Türk Dil Kurumu*, was examined. Homonym; it is defined as words whose phone and spelling are the same and their meanings are different. In polysemy words involve more than one meaning. While there is a single origin in polysemy words, there are more than one but related meanings, in homonyms, there are at least two different origins and different meanings from each other. Tagged with the general scanning model in the Turkish Dictionary, *acımak, ağıl, ağız, ağmak, altıparmak, basılmak, biçim, bir bir, bitmek, boy, bozuk, çakmak, çil, çöğür, dayak, dikilmek, dikmek, dil, dokunma, dokunmak, dokunuş, el, gen, güç, günlük, öz, sağ, sormak, ters, terslemek, uçuk, uğur, uz, yaş, yaşlı, yazı, yazmak, yordurmak, yormak, yorulmak* have turned into polysemy from homonym. In the spelling of homonyms in the dictionary, to two separate lexical entry and (I) (II) (III) Roman numerals form besides homonyms is preferred. Expanded meanings of polysemys are shown with the numbers 1, 2, and 3 at the beginning of generally prioritizing the basic meaning. Based on the etymology and historical dictionaries of the determined 40 words, it has been determined that the dictionary units of the polysemy words with the same origin are decomposed through the expansion and change of meaning over time and become polysemy.

Keywords: *polysemy, homonym, semantic extension, Turkish Dictionary, etymology*

Extended summary

Polysemy, is the fact of having more than one meaning. There are various ways and causes of polysemy. Homonym is words whose pronounced have the same meanings. In other words, homonym means one of two or more words that have the same sound and often the same spelling but differ in meaning.

The homonym is the same in sound and spelling, but differ in origin and meaning. Polysemy words have emerged with the same word gaining different meanings in the language, usually through metaphor, metonymy. In homonym, there is no relationship

between the phonetic signs in terms of meaning, while there is definitely a relationship between the different meanings of the same word in polysemy. Homonym and polysemy are often confused because they are close relationship situations. There is confusion in some terms and concepts related to semantics in Turkish. In some terms, a unity has not yet been reached in Turkish. In addition to this, terms translated from foreign languages, especially French, into Turkish also leads to term confusion. However, there are curriculum differences between the YÖK and the MEB. It is seen that terms are intertwined and generally used interchangeably. However, while some of these terms are the same, there is only a connection between some of them. In other words, homonym includes the homophony and homography. The new terms (for example: *eş biçimlilik*, *eş gösterenlik*) have recently begun to be preferred in the literature. In addition to the confusion between these terms, when the issue of polysemy is added, a greater uncertainty arises. In this study, it was determined that the homonym and polysemy terms, although they are different from each other, have been passed from one to another in their historical travel. From the Old Turkish to the Turkey Turkish 40 words made a historical travel and changed.

In fact if the meanings of the concepts are related, they are polysemy; If it is unrelated, it is homonym. With the dissociate of lexeme in polysemy words, there is a transition to homonym. The relationship between the meanings of polysemy words go away from each other, and homonym emerge by meeting a separate word for each meaning. This process takes place as a result of a historical travel.

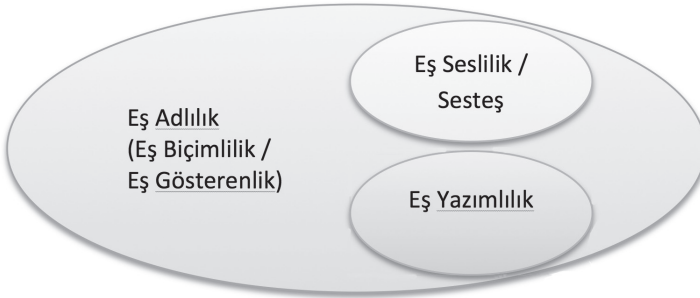
General scanning model, one of the scanning models, was used in the research. It has been determined that the reason for the formation of 40 of the 641 homonyms with the same spellings in the *Turkish Dictionary* is due to polysemy. Origins and meanings of homonym determined by scanning from etymological and historical dictionaries for example, Clouston (1972), Eren (1999), Tietze (2002), Tietze (2009), Eyuboğlu (2017), Nişanyan (www.nisanyansozluk.com), *Tarama Sözlüğü*, *Derleme Sözlüğü*. It has been observed that the homonym given different lexical entries in the *Turkish Dictionary* are actually based on the same origin in historical processes and they are polysemy. Tagged with the general scanning model these words in the Turkish Dictionary, *acımak*, *ağul*, *ağız*, *ağmak*, *altıparmak*, *basılmak*, *biçim*, *bir bir*, *bitmek*, *boy*, *bozuk*, *çakmak*, *çil*, *çöğür*, *dayak*, *dikilmek*, *dikmek*, *dil*, *dokunma*, *dokunmak*, *dokunuş*, *el*, *gen*, *güç*, *günlük*, *öz*, *sağ*, *sormak*, *ters*, *terslemek*, *uçuk*, *uğur*, *uz*, *yaş*, *yaşlı*, *yazı*, *yazmak*, *yordurmak*, *yormak*, *yorulmak* have turned into polysemy from homonym. In the spelling of homonyms in the dictionary, to two separate lexical entry and (I) (II) (III) etc. Roman numerals form besides homonyms is preferred. Expanded meanings of polysemys are shown with the numbers 1, 2, and 3 at the beginning of generally prioritizing the basic meaning. Based on the etymology and historical dictionaries of the determined 40 words, it has been determined that the lexeme of the polysemy with the same origin are decomposed through the expansion and change of meaning over time and become polysemy.

In the *Turkish Dictionary*, 40 words were identified with the general scanning model which were itemized as lexeme with homonym. It has been determined that these data, by using historical and etymological dictionaries, have passed from polysemy situation to a

homonym due to some changes in meaning and expansion throughout their historical travel. In fact, these 40 words are the versions of the meaning units of the word belonging to the same origin that diverged from each other over time and formed new dictionary units. Polysemy and homonym are also intertwined in other languages, such as the Turkish language. One of the reasons for the formation of polysemy and homonym is the another one. In this context, it would be appropriate to say that the reasons for the formation of some homonyms in Turkish vocabulary are due to polysemy.

Giriş

Türkçede anlam bilimiyle ilgili birtakım terim ve kavramlarda karmaşa yaşanmaktadır. Bazı terimlerde hâlen birliğe varılmamıştır. Terim birliği haricinde yabancı dillerden, özellikle Fransızcadan, Türkçeye çevrilen bazı terimlerin tam karşılığının olmaması da terim karışıklığına yol açmaktadır. Bununla birlikte Yükseköğretim Kurumu ile Millî Eğitim Bakanlığı arasında müfredat farklılıkları bulunmaktadır. Ayrıca orta öğretim ve lisans düzeyindeki konu işleyişlerinin kimi zaman hatalı olduğu görülmektedir. *Eş adlılık*, *eş yazımlılık*, *eş seslilik/sesteş*, *eş biçimlilik*, *eş gösterenlik*, *eş işlevlilik* konularının müfredatlarda bir belirsizlik ve kargaşa içinde olduğu ve bu kavramların genellikle birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Oysaki bu terimlerin kimisi aynı, kimisi farklı olup kimisi arasında sadece belirli bağlantılar vardır. Örneğin, eş sesli-sesteş terimleri aynı kavramı karşılarken eş adlılık; eş yazımlılık ve eş seslilik başlıklarını kapsamaktadır. Yani eş adlı büyük bir küme ve bu kümenin içinde eş seslilik ve eş yazımlılığı içeren iki ayrı küçük küme tasavvur edilmesi mümkündür. Eş biçimlilik ve eş gösterenlik terimleri ise literatürde son zamanlarda eş adlılık terimini karşılamak üzere tercih edilmeye başlanmıştır.



Şekil 1. Eş Adlılık ve Alt Kümeleri

Bu kavramlar arasındaki ilişkiyi aynı zamanda mantıktaki tam girişimlikle açıklamak mümkündür. Kavramlardan yalnız birinin diğerinin tüm bireylerini içine alma durumu olarak açıklanan tam girişimliğe göre 'Bazı hayvanlar kuştur.' ve 'Bütün kuşlar hayvandır' önermeleri söz konusudur (Akıncı ve Ünder, 2013: 17). Bu önermeler dil bilimine 'Bazı eş adlılar eş seslidir.', 'Bazı eş adlılar eş yazımlıdır.', 'Bütün eş yazımlılar eş adlıdır.' ve 'Bütün eş sesliler eş adlıdır.' biçiminde uyarlanabilir.

Bu terimler arasındaki kargaşanın yanı sıra çok anlamlılık, eş anlamlılık, yakın anlamlılık mevzuu da işin içine girince ortaya daha büyük bir belirsizlik çıkmaktadır. Özellikle bazı sözlük hazırlayıcıları madde başlarında eş adlı ve çok anlamlı sözcükleri birbirine karıştırmaktadır. Kimi eş adlı sözcükler, sözlüklerde ayrı madde başı olması gerekirken tek madde başı ve çok anlamlı olarak verilmektedir. Bu karışıklığın nedenlerinden biri, tarihi süreç içerisinde bu kavramların birinin, bir diğerine dönüşmesidir. Kimi çok anlamlı sözcüklerin ise leksik birimlerinin zayıflaması vd. etkenlerden dolayı sözlüklerde ayrı madde başlarında eş adlı durumda oldukları dikkat çekmektedir (Erkinay Tamtamış, 2021: 641). Bu çalışmada, art zamanlı bir incelemeyle 40 çok anlamlı sözcüğün gerçekleştirdikleri tarihsel yolculukları içinde eş adlı duruma geçişleri incelenmiştir.

Çok anlamlılık ve eş adlılık

Çok anlamlılık, bir sözcüğün birden fazla anlamı karşılaması durumudur. Bir dildeki tek bir gösterenin birden çok gösterileni olması durumu (Günay, 2007: 188), bir sözcük veya sözcük öbeğinin farklı anlamları arasında edindiği ilişki (Hartmann ve James, 1998: 110), aynı sözcüğün farklı farklı anlamlara sahip olma durumudur (Palmer, 2001: 82).

Eş adlılık, söylenişi ya da yazılışı aynı, anlamları farklı sözcüklerdir. Yani bu sözcüklerin ses yapısı ortaktır. İki ya da daha çok kavramın ses ya da yazım açısından aynı göstergelerle dile getirilmesidir (Üçok, 2004: 96; Ahanov, 2008: 110; Hengirmen, 2009: 158; İmer vd., 2011: 118).

Eş adlı sözcükler ses ve yazım açısından aynıyken köken ve anlam bakımından farklıdır. Çok anlamlı sözcükler ise aynı sözcüğün dilde genellikle eğretileme yoluyla farklı anlamlar kazanması ile ortaya çıkmıştır (Toklu, 2003: 94). Çok anlamlılıkta sözcüğün kökeni aynı, anlamları farklı ama birbirleriyle genelde bağlantılıyken; eş adlılıkta hem sözcüklerin kökeni hem anlamları birbirinden farklıdır. “Eş adlılarda, sesçe aynı olan göstergeler arasında anlam açısından hiçbir ilişki bulunmazken çokanlamlılıkta aynı sözcüğün değişik anlamları arasında mutlaka bir ilişki vardır” (Aksan, 2009: 192-193). Eş adlı sözcüklerin anlamları arasında ilişki bulunmasının nedeni sözcük kökenlerinin birbirlerinden farklı olmasıdır. Çok anlamlılıkta ise aynı sözcük, anlam genişlemesi yoluyla çeşitli anlamlar kazandığından dolayı anlamlar arasında benzerlik, aktarma gibi ilişkiler söz konusudur. Eş adlılığın nedenleri daha ciddi ve çarpıcı olmasına rağmen çok anlamlılığa göre daha az karmaşıktır. Eş adlılığın nedenleri fonetik yakınlık, eş adlı sözcüklerin çatışmaları ve yabancı etkilerdir (Ullmann, 1970: 176-180).

Bir dildeki sözcüklerin anlamsal olarak ele alınmasında eş adlılık / çok anlamlılık özellikleri göz önünde bulundurulabilir; zira bu tür anlamsal olaylar her dilde vardır. Türkçedeki *yüz* sözcüğünün anlamları düşünüldüğünde çok anlamlılıktan, bir başka açıdan düşünüldüğünde eş adlılıktan söz edilebilir (Günay, 2007: 187). *Yüz* sözcüğü *Türkçe Sözlük*'te iki ayrı madde başı *yüz* (I) ve *yüz* (II) olarak kayıtlıdır (TS, 2011: 2630). O halde *Türkçe Sözlük*'e göre *yüz* sözcüğü eş adlıdır. Bununla birlikte sözcüğün her madde başında birden fazla anlamının olması sözcüğün eş adlı olmasının yanı sıra çok anlamlı olduğunun da göstergesidir.

Eş adlılık iki farklı sözcükmüş gibi sesletilen veya yazılan, aynı anlama sahip olmayan iki ya da daha fazla sözcük arasındaki ilişkiyi belirtmektedir. Eş adlı sözcüklerin kökenleri genellikle farklılık arz etmektedir. Eş adlılıkta başlangıçta ayrı olup sonradan ses değişimi veya başka etkenlerin sonucu aynı biçime bürünmüş sözcükler söz konusuysen çok anlamlılıkta aynı adın zamanla birçok anlama gelmesi durumu söz konusudur (Günay, 2007: 200). Eş adlılığın, *iki farklı sözcükmüş gibi sesletilen veya yazılan* ibaresinden de yola çıkılarak eş seslilik ve eş yazımlılık kavramlarını kapsadığı görülmektedir. Bir sözcüğün yazımlarının veya sesletimlerinin aynı, anlamlarının farklı olması sözcüğü, eş adlı yapmaktadır. Söylenişi aynı, yazılışı ayrı eş adlı sözcüklere eş sesli, yazılışı aynı, söylenişi ayrı eş adlı sözcüklere eş yazımlı denmektedir. Bu durum kimi dillerde (örneğin Fransızca) görülmektedir (Günay, 2007: 200). Her hâlükârda eş sesli ve eş yazımlı sözcüklerin her biri eş adlıdır. Türkçe sesçil bir alfabeyle sahip olduğundan Türkçede eş seslilik ya da eş yazımlılık olgusu bulunmamaktadır. Türkçe açısından aynı biçimde yazılan veya söylenen sözcükler için farklı anlamlı eş seslilik ve eş yazımlılıktan söz edilebilir. Bu durumda Türkçede eş sesli, eş yazımlı ve eş adlı sözcükler aynı durumu belirtmektedir (Günay, 2007: 204). Eş adlılık her iki kavramı da kapsayıcı bir özellik göstermektedir.

Çok anlamlılıktan eş adlılığa geçiş

Dillerin ses ve anlam yapılarının sürekli değişmesi, çok anlamlılıktan eş sesliliğe, eş seslilikten çok anlamlılığa doğru sürekli bir geçişin kapısını aralamaktadır. Eş seslilik ve çok anlamlılık birbirini izleyen durumlar olduğu için sık sık karıştırılır. (Karaağaç, 2013: 216-217).

İki kavramın birbirlerinden anlam ve köken farklılıklarıyla ayırt edilmesi mümkündür. Kavramların anlamları birbirleriyle ilişkiliyse çok anlamlılık; ilişkili değilse eş adlılık söz konusudur. Çok anlamlı sözcüklerde leksik birimlerin zayıflamasıyla eş adlılığa geçiş olmaktadır. Çok anlamlı sözcüklerin anlamları arasındaki ilişkinin zamanla zayıflaması sonucu her an-am ayrı bir sözcüğü karşılayarak eş adlılık ortaya çıkmaktadır.

Araştırmada tarama modellerinden genel tarama modeli kullanılmıştır. Genel tarama modeli, çok sayıda elamandan oluşan evrende, evren hakkında *geniş bir yargıya varmak amacıyla evrenin tümü ya da örneklem üzerinden yapılan tarama düzenlemeleridir* (Karasar, 2012: 77-79). *Türkçe Sözlük*'teki -eş adlı sözcükleri belirleme stili olan ayrı madde başlarında, Romen rakamlarıyla belirtilmiş, yazılışları aynı- 641 eş adlı sözcükten 40 tanesinin çok anlamlılıktan kaynaklı olduğu tespit edilmiştir. Eş adlı sözcüklerin kökenleri ve anlamları; Clauson (1972), Eren (1999), Tietze (2002), Tietze (2009), Eyuboğlu (2017), Nişanyan (www.nisanyansozluk.com), Tarama Sözlüğü, Derleme Sözlüğü taranarak belirlenmiştir. Türkçe Sözlük'te ayrı madde başlarında verilen eş adlıların, aslında tarihî süreçlerde aynı kökene dayanıp çok anlamlı durumda oldukları görülmüştür. Oysaki eş adlılıktan beklenen, farklı köken ve bağlantısız anlamlardır. Çok anlamlı olan sözcükler zamanla anlam ayrışmasına uğramış, her bir anlam birimi ayrı sözlük birimi durumuna gelmiştir. Türkçe Sözlük'te çok anlamlılıktan eş adlılığa doğru tarihsel yolculuk yapan

sözcükler şunlardır: *acımak* (I) (II) (III); *ağıl* (I) (II); *ağız* (I) (II); *ağmak* (I) (II); *altıparmak* (I) (II); *basılmak* (I) (II); *biçim* (I) (II); *bir bir* (I) (II); *bitmek* (I) (II); *boy* (I) (II) (III); *bozuk* (I) (II); *çakmak* (I) (II); *çil* (I) (II) (III); *çöğür* (I) (II); *dayak* (I) (II); *dikilmek* (I) (II); *dikmek* (I) (II); *dil* (I) (II) (IV); *dokunma* (I) (II); *dokunmak* (I) (II); *dokunuş* (I) (II); *el* (II) (III); *gen* (I) (II); *güç* (I) (II); *günlük* (I) (II); *öz* (I) (II); *sağ* (I) (II); *sormak* (I) (II); *ters* (I) (II); *terslemek* (I) (II); *uçuk* (I) (II); *uğur* (I) (II) (III); *uz* (I) (II); *yaş* (I) (II); *yaşlı* (I) (II); *yazı* (I) (II); *yazmak* (I) (II); *yordurmak* (I) (II); *yormak* (I) (II); *yorulmak* (I) (II).

acımak (I) (II) (III)

Türkçe Sözlük'te (2011: 11) üç ayrı madde başı olarak verilen sözcüğün anlamları şu şekilde kaydedilmiştir: *acımak* (I) 'tadı acı duruma gelmek, acılaşmak'; *acımak* (II) 'acılı, ağrılı olmak'; *acımak* (III) '1. Merhamet etmek, 2. Başkasının uğradığı veya uğrayacağı kötü bir duruma üzülme'. *aei* köküne eylemden eylem yapma eki '-t'nin getirilmesiyle türetilen *acıtmak* eylemi (TS¹, 2011: 12) ise *acımak* eylemindeki anlamları içermesine karşın (1. Acılık vermek; 2. Ağrı, sızı duyulmasına sebep olmak) tek madde başı olarak verilmiştir. *acı-* < *açı-* sözcüğü aslında 'fiziksel duyu anlamında acı olmak' anlamındayken sonrasında çok erken bir tarihte aynı zamanda 'ekşi, buruk olmak' gibi birkaç metaforik anlam geliştirilmiştir. En yaygın, bilinen anlamı 'hastalık vb. durumlarda acı verici olmak' bundan dolayı '(kişi) acı hissetmek' ve bunun sonucu olarak 'başkalarının acısını hissetmek; şefkat, acıma, merhamet duymak' anlamları ortaya çıkmış olup çoğu lehçede orijinal anlamı olan fiziksel anlamı kaybolmuştur. Osmanlı Türkçesi döneminde *ağrı* derin ağrıyı ifade etmekte; *aei* yüzeysel ancak daha şiddetli, kalıcı ağrı ve *sız-* gidip gelen kas veya sinir ağrısı anlamlarında kullanılmaktadır. Karahanlı Türkçesi döneminde eylem *sirke açıldı* 'sirke ekşidi, mayhoş oldu, keskinleşti' anlamında kullanılmıştır (Clouston, 1972: 21). Uygur Türkçesi döneminde de buna benzer 'ekşi, acıtırak ve acı ızdırıp' anlamları aynı madde başında verilmiştir: *açığ* (Caferoğlu 2011: 2). Eyuboğlu (2017: 6) eylemin 'acı duymak, kendi özünde bir açıklık, çözülmüşlük sezme' anlamlarının yanı sıra anlam genişlemesiyle 'birine karşı eğilim duymak, yönelmek, yardımcı olmayı düşünmek' anlamlarını kazandığını belirtmiştir. Sözcük *herhangi bir şeyin verdiği acılık*, tat alma duyusunun önce duyular arası anlam aktarmasıyla fiziksel acı duymak daha sonra somut anlamdan soyut anlama geçişle *birine merhamet etmek* anlamlarını kazanmış, çok anlamlılık ortaya çıkmıştır. Çok anlamlı duruma gelen sözcüğün anlamlarının her biri ayrı eş adlı duruma gelip madde başı biçiminde yazılmıştır.

ağıl (I) (II)

Türkçe Sözlük'te, *ağıl* (I) 'Evcil küçükbaş hayvanların barındığı çit veya duvarla çevrili yer, arkaç' *ağıl* (II) '1. Hale. 2. Bazı görüntülerdeki çok ışıklı cisimleri çevreleyen ışıklı teker.' (TS, 2011: 40) anlamlarında olan sözcük Clouston'da tek madde başında kayıtlıdır. Clouston'a göre (1972: 83) sözcük başlangıçta 'çiftlik hayvanları için bir çevrilmiş yer; sığır

ağılı, koyun ağılı’ anlamlarına gelmektedir. Bu yüzden ‘çevrilmiş, kuşatılmış yer’ anlamı ile bağlantılı olarak ‘bir yerleşim yeri veya çadırlar grubu’ anlamını kazanmıştır. Oğuzlarda ‘koyun gübresi’ anlamına da gelmektedir; ikisinin birbiriyle yakından bağlantısı vardır, tıpkı Arapçadaki *yağmur* ve *bulut* sözcüklerinin her ikisinin *sema* sözcüğüyle karşılaşması gibi. 15. yüzyıl Çağatay Döneminden itibaren *ağıl* sözcüğü ‘ayın etrafındaki hale’ anlamıyla kullanılmaya başlanmıştır. Kuşatma, çevreleme anlamı ile sığırların içinde uyuması için yapılan çevrilmiş yer aynı anlam alanına aittir. Sözcük, aynı zamanda Farsça ve Sanskritçede kullanılmaktadır.

Eren (1999: 3) çağdaş lehçelerde *ağıl*ın yanı sıra kullanılan *ayıl* biçiminin Moğolcadan alıntılandığını bildirmiş, *ağıl* sözcüğünün ise kökeninin bilinmediğini belirtmiştir. Clauson (1972: 83) erken dönemde Moğolcada olan *ayıl* sözcüğünün, kuzey ve kuzeydoğu lehçelerinden yeniden ödünç alındığını belirtmiştir.

Türkçe Sözlük’te iki ayrı madde başı üç anlamla kaydedilen eş adlı sözcüğün aslında ‘çevrelemek, bir şeyi daire içine almak, halkıyla belirlemek, kuşatmak’ anlamlarından yola çıkılarak anlam genişlemesi yoluyla çok anlamlı duruma geldiği söylenebilir.

ağız (I) (II)

Türkçe Sözlük’te iki ayrı madde başı olarak verilen sözcüğün ağız (II) ‘yeni doğurmuş memelilerin ilk sütü’ madde başı Orta Türkçede *ağuz* olarak geçmektedir. Kaşgarlı Mahmut *ağuz* yanında *ağuj* biçimini vermiştir. Eski Kıpçakçada *awuz* biçimi de vardır (Clauson, 1972: 98; Tietze, 2002: 9; Eren, 1999: 5). Akar (2019: 28) ağız (II) madde başını ağız (I) madde başıyla (TS, 2011: 44) şu şekilde ilişkilendirmiştir: *Yeni doğuran insan ve hayvanların ilk sütü, doğumdan hemen sonra meme uçlarında bulunan, bileşimi, görünüşü ve tadı normal süttten farklı, besleyici değeri yüksek, Türkçe tıp literatüründe ağız sütü olarak geçmektedir. Sözcük bir şeyin başlangıç tarafı anlamındaki ağız sözünden gelişmiş olmalıdır: yolun ağzı, tünelin ağzı, ırmağın ağzı... tamlamaları da bir mekânın başlangıcını göstermektedir. Bu sözcükte de canlıların doğurduktan sonra göğüslerindeki başlangıç sütü ifade edilmektedir.*

ağmak (I) (II)

Türkçe Sözlük’te (2011: 50) iki madde başı olarak verilen sözcüğün birinci anlamı ‘1. Sarkmak, aşağıya inmek. 2. Yük vb. şeyler bir yana eğilmek.’, ikinci anlamı ‘yükselmek, yukarı doğru çıkmak’ biçimindedir. Clauson (1972: 77) ise sözcükle ilgili şu açıklamaları vermiştir: ‘(bir yerden) yükselmek, (bir yere) tırmanmak’ anlamları erken dönemde yaygındır; ancak sözcüğün sadece bazı anlamlarının yaşadığı görülmektedir. Osmanlı Döneminde ‘yükselmek, buharlaşmak vb.’, Türkmencede ‘üzerine tırmanmak, belli bir süreyi aşmak’ anlamlarındadır. Kaşgarlı, *ağ-* ile aynı paragrafta, başka yerde kaydedilmediği gibi, ‘yükselmek’ anlamıyla bağlantılı olmayan bir anlam vermiştir. Erken zamanlarda kaydedilmemiş olsa da *ağ-* eyleminin ‘at yükü veya bir çift terazi, bir tarafa yaslanmak vb.’ anlamları modern zamanlarda görülmektedir. Bazı lehçelerde aynı zamanda ‘bayılmak’ anlamına gelen

çağdaş sözcüğü ‘yükselmek’ ile ilişkilendirmek zordur; fakat bu anlam, Kaşgarlı’nın ikinci anlamından doğmuş olabilir (Clauson, 1972: 77). Akar (2019: 27) *ağmak* eyleminin günümüzde *terazinin gözünün diğer gözdeki ağırlık sebebiyle aşağı inmesi ve salıncakta karşılıklı oturanlardan birinin ağırlığıyla diğerinin yukarı çıkması* anlamlarında kullanıldığını belirtmektedir. ‘yukarı çıkmak’ anlamının terazi ve tahterevallideki kullanımlarından dolayı anlam zıtlaşmasına uğradığını belirten Akar, *eylemde terazinin bir gözünün veya tahterevallinin bir ucundaki kişinin yukarı çıkması tasvir edilmiş; fakat zamanla yukarı çıkan tarafa nispetle aşağı inen tarafın kastedildiğini* ifade etmiştir. Clauson’da ayrı madde başında verilen ağ-(II) ‘renge değişmek, solgunlaşmak, benzi atmak’ anlamı Türkçe Sözlük’te yer almamaktadır (TS, 2011: 50).

altıparmak (I) (II)

Tietze (2002: 84), ‘altı renkli yolları olan bir kumaş’ ve ‘bir cins büyük balık’ anlamlarıyla sözcüğü tek madde başında toplamıştır. Türkçe Sözlük’te ise sözcük, altıparmak (I) ‘bir tür iri palamut balığı’ altıparmak (II) ‘1. Aynı renkte altı yolu olan kumaş. 2. Bu kumaştan yapılan gelin giysisi.’ anlamlarıyla iki ayrı madde başı olarak verilmiştir (TS, 2011: 108). Sözcüğün ‘palamutun ikinci büyük cinsi’ anlamı henüz yenidir. Her iki anlamda metaforla anlam genişlemesi söz konusudur. Palamut balığının türünün iri olması ve kumaşın altı yolunun olması altı parmağa benzetilmiştir. İki ayrı anlam alanına ait sözcük, çok anlamlı duruma gelmiştir. Anlam alanlarının farklı kavramları (tür adı ve giyecek) karşılaması neticesinde çok anlamlılıktan eş adlı duruma geçiş yapan sözcük Türkçe Sözlük’te iki ayrı madde başı olarak verilmiştir (TS, 2011: 108).

basılmak (I) (II)

Sözcüğün etkeni *basmak* Türkçe Sözlük’te tek madde başı olarak verilmişken edilgeni *basılmak* iki ayrı madde başı olarak verilmiştir (TS, 2011: 258). Clauson (1972: 370) *basmak* eylemini tek madde başında şu anlamlarla kaydetmiştir: ‘bastırmak, ezmek, baskı yapmak, beklenmedik bir saldırı yapmak.’ Tüm modern lehçelerde çok çeşitli temel ve genişletilmiş anlamları yaşamaktadır: ‘yazdırmak, matbaada basmak, yayınlamak.’ Türkçe Sözlük’te ‘uygunsuz durumda yakalanmak’ anlamıyla kayıtlı basılmak (II) aslında ‘beklenmedik bir saldırı, hamleye uğramak’ anlamının genişleyerek ‘yasa dışı işlerle uğraşırken ilgili kişilerce yakalanmak’ anlamını kazanması sonucu eş adlı duruma gelmiştir.

biçim (I) (II)

Sözcük, Eski Türkçede *bıçım* olarak geçmektedir. Sadece Osmanlıca ve Türkmencede *biçim* olarak geçen sözcüğün anlamları ‘kesim, şekil, kalıp, tarz’dır. Hakaniye Türkçesinde ‘dilim’ anlamı da vardır: *bir bıçım kağun* (Clauson, 1972: 295). Türkçe Sözlük’te biçim (I) ve biçim (II) olarak iki ayrı madde başında eş adlı olarak verilen sözcük, anlam genişlemesi sonucunda çok anlamlı duruma gelip sonrasında iki ayrı sözcükmüş gibi eş adlaştırılmıştır. Oysaki sözcüğün kökeni aynı olup *bıç-* şeklindedir. Zaten sözcüğün kökeni olan *biçmek* eylemi Türkçe Sözlük’te tek madde başında verilmiştir. Yani ‘hasat’ anlamı ‘kumaşın belli kalıba göre kesilmesi’ vd. anlamları tek madde başında verilmiş olup sözcük, eş adlı olarak

gösterilmemiştir. Türkçe Sözlük'e göre *biçmek* eylemi çok anlamlı; *biç-* eyleminden türetilen *biçim* adı ise eş adlı olarak kayıtlıdır. 'Kesmede örnek alma, kesme yöntemi, biçme eyleminde tutulan yol' anlamlarına gelen (Eyuboğlu, 2017: 89) *biçim* sözcüğünün her iki madde başında da 'belli bir kalıba, ölçüye göre kesme eyleminden sonra ortaya çıkan şekil' anlamı söz konusudur. Edebiyat, bilişim gibi çeşitli disiplinlerde kullanılan sözcüğe yeni anlam alanları yüklenmiştir.

bir bir (I) (II)

Sözcük, Türkçe Sözlük'te bir bir (I) 'hepyek' bir bir (II) '1. Birer birer. 2. Ayır ayrı. 3. Olduğu gibi, tam tamına, eksiksiz olarak.' iki ayrı madde başı olarak verilmiştir. Sözcüğün ikinci madde başı olan bir bir (II) anlamı tarihî metinlerde kayıtlıdır. *hepyek* anlamındaki bir bir (II) ise 'tavla oyununda zarların tek benekli yüzlerinin üste gelmesi durumu'ndaki Farsça kullanımının kod kopyalanma yoluyla Türkçeye kazandırılmasıyla oluşmuştur. Yine bazı iskambil oyunlarında veya spor müsabakalarında rakiplerin durumunu belirtmek için *bir bir* ifadesi kullanılmaktadır. Çok anlamlı olan sözcüğün bu anlamı Türkçe Sözlük'te yer almamaktadır.

bitmek (I) (II)

Sözcük geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Sözcüğün başlangıç noktası 'tamamlamak' anlamından oluşmuş gibi görünmektedir. Sözcük, 'sona gelmek, bitirmek' ve 'başlamaya hazır olmak' ile çeşitli özel kullanımlarıyla iki zıt yönde gelişme göstermiştir. 'bir bitkinin büyümesi', 'yaranın iyileşmesi', 'görev veya inşaatın tamamlanması', 'filizlenmek', 'var olmak', 'üretilmek', 'büyüme, gelişme, uzatmak' gibi anlamları söz konusudur (Clauson, 1972: 298-299). Sözcük, aynı kökene sahip olup anlam zıtlaşması ve değişmesi sonucu iki farklı anlam alanı içinde gelişme göstermiştir. Sözcüğün bu anlamsal gelişimi *bir şeyin bitmesi, yeni bir şeyin başlaması ya da bir şeyin başlaması diğer şeyin bitmesi* felsefesiyle ilgili olabilir. Sona gelen bir şey, başlamaya hazırdır.

boy (I) (II) (III)

Türkçe Sözlük'te boy (I) ve boy (II) biçiminde geçen eş adlı sözcük, Clauson'da (1972: 296) en eski anlamının 'kabile' olduğu daha sonra yaygın olarak 'endam' anlamında kullanıldığı bilgisiyle tek madde başı ve çok anlamlı olarak açıklanmıştır. Clauson, *boy boylamak* sözünde geçen *boy* (III) sözcüğünü ise Türkçenin en eski zamanlarına, Bulgar Türkçesi dönemine kadar dayandırmaktadır. Akar (2019: 64) *boy* sözcüğünün Eski Türkçe *bod* sözünden geldiğini; 'boy, kabile, sülale' ile 'bir şeyin yerden yüksekliği' olmak üzere iki farklı anlamı olduğunu belirtmektedir.

Güncel Türkçe Sözlük'te yer almayıp Derleme Sözlüğü'nde yer alan (<https://sozluk.gov.tr/>, Erişim Tarihi 17.03.2021) ve Tietze'de boy (IV) olarak geçen çemen otu anlamındaki sözcüğün kökeniyse Farsçadır (Clauson, 1972: 384; Tietze, 2002: 304).

bozuk (I) (II)

Sözcük, Clauson'da (1972: 390) 'bozuk, harap, yerle bir edilmiş vb.' bazen 'ahlaksız' metafor anlamıyla tek madde başı, çok anlamlı olarak geçmektedir. 'Altı veya yedi telli bir çeşit müzik enstrümanı' anlamının 18. yüzyıl Osmanlı Türkçesinden itibaren görülmeye başlandığı bilgisi söz konusudur. Türkçe Sözlük'te (2011: 394) bozuk (II) 'Türk halk müziğinde, bağlamadan biraz büyük ve meydan sazından küçük dokuz telli bir saz' anlamıyla kayıtlıdır. Tietze'de (2009: 308) bozuk III 'bağlamanın bir çeşidi', 'bu çalgıyı çalmak; (mecazi mânada) üzgün olmak, surat asmak (aslında bozuk I'i ima eden bir kelime oyunu)' anlamıyla kayıtlı madde başından yola çıkılarak aslında farklı görünen anlamların birbirleriyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Nişanyan ise halk müziğinde bir çalgı olan *bozuk* sözcüğünün muhtemelen ayrı bir sözcük olup 'böğürmek' anlamındaki *bozlamak* eylemiyle ilgili olduğunu belirtmiştir (<https://www.nisanyansozluk.com/?k=bozuk>, Erişim Tarihi 24. 03. 2021).

çakmak (I) (II)

'çakmak, ışık, çakmaktaşı, çelik' anlamlarına gelen sözcüğün (Clauson,1972: 408) Türkçe Sözlük'te çakmak (I) madde başında verilen bu anlamının yanı sıra çakmak (II) madde başında 'kurduğunda kalın kabuk bağlayan kabarcıklarla beliren ve genellikle yüzde çıkan bir deri hastalığı' anlamı kayıtlıdır (TS, 2011: 484). Eyuboğlu (2017: 126) 'yüzde kalın kabarcıklar oluşturarak deriyi yaran bir sayrılık' anlamını çakmak (I) madde başının içinde vermiştir. Tietze'de (2002: 399) bu anlamı kayıtlı değildir. Sözcüğün çak- eyleminden, 'kök salmak, yer etmek, etki bırakmak' gibi anlam genişlemesiyle oluşan anlamları 'yüzdeki deri hastalığı' anlamını kazanmış olmasında etken olması muhtemeldir.

çil (I) (II) (III)

Clauson, sözcüğün iki anlamının olduğunu, metaforla anlam genişlemesinin söz konusu olduğunu belirtmiştir. Sözcük Clauson'da tek madde başında çok anlamlı olarak verilmiştir. 'benek ve dağ tavuğu' anlamları Eski Türkçeden itibaren (Clauson, 1972: 417) dilde yaşıyor-ken 'yeni ve parlak' anlamını içeren çil (III) madde başının daha yeni bir kullanımı olduğu söylenebilir (<https://www.nisanyansozluk.com/?k=%C3%A7il>, Erişim Tarihi 20.01.2021). Kaşgarlı bu sözcük için iki anlam vermiştir. İkinci anlam muhtemelen metaforla oluşmuştur. 'nokta, çil, benekli, cüzzamlı' birinci anlamları önceleri sadece Osmanlı Türkçesinde ve belki 'ekili bir alandaki münferit bir tarlanın sınırlarını tanımlayan bir sırt' anlamıyla Türkmen Türkçesinde yaşamaktaydı. Muhtemelen aynı sözcüğün 'benekli kuş' anlamından genişleyerek yeni bir 'çil' sözcüğü oluşmuştur. Yeni sözcüğün 'gri keklük, ela tavuk, Afrika ve Güney Asya'da bulunan başı veya boynu çıplak derisi olan, keklığı andıran büyük bir av kuşu (Francolin)' anlamları bulunmaktadır (Clauson, 1972: 417).

çöğür (I) (II)

Türkçe Sözlük'te (2011: 563) çöğür (I) 'İri gövdeli, kısa saplı bir tür halk sazı.' çöğür (II) '1. Maydanogillerden bir tür dikenli yaban bitkisi. 2. Tohumdan yetişmiş küçük fidan.

biçiminde eş adlı olarak tanımlanan sözcük, Eren'e göre (1999: 99) 'iri gövdeli, kısa saplı bir tür halk çalgısı' olan anlamı 'ahlat ağacı ve dikenli ağaç' olarak kullanılan sözcükle ilişkilidir. Halk çalgısının üretildiği malzemenin *ahlat ve dikenli ağaç* olması ihtimalinden dolayı malzeme-ürün ilişkisiyle anlamsal bağlantı kurulmuş olmalıdır.

dayak (I) (II)

taya- eyleminden türetilen sözcük, 'destek, dayanak' anlamlarında olmasına karşın genellikle modern dillerde özellikle 'değnek, baston' anlamlarında kullanılmaktadır. 11. yüzyıl Hakaniye Türkçesinde 'asa, baston ve damadın gelinin hizmetine verdiği hizmetçi veya köle' anlamıyla da kullanıldığı belirtilmiştir. Bu köleler gelinin atından inişine destek olmaktadır. Bu durum zenginlere ait bir gelenektir; böylece köle, gelinin mülkü olur (Clauson, 1972: 568). *Bir şeye dayanmak, bir nesnenin insana fiziken destek olması* anlamlarıyla yola çıkan *dayak* sözcüğünün anlamı genişleyerek 'asa, baston, koltuk değnekleri' gibi anlamlar kazanmıştır. Bunun yanı sıra sözcüğün kullanım alanı genişleyerek *zenginlerde gelinin attan inmesine destek olan hizmetçilere* de bu ad verilmiştir. Türkçe Sözlük'te (2011: 600) *dayak* sözcüğünün asıl anlamının dayak (II) madde başında verildiği; dayak (I) madde başında ise 'Bir insanı veya bir hayvanı dövme işi, sopa, patak, kötek.' anlamı verilmiştir. Bu anlam Tarama Sözlüğü'nde yer almayıp yine *sopa* sözcüğünün işlev kazanmasıyla dile yeni bir anlam kazandırdığı görülmektedir. Eyuboğlu (2017: 170) bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: 'Kök anlamıyla dayanan, dayanılan nesne, anlam genişlemesiyle dayak atma, dayak denen nesneyle vurma.' Tarihsel süreçte çok anlamlı olan sözcüğün bazı anlamları kaybolmuş; yakın zamanda da yine yeni anlamlar kazanmıştır. Bu durumda Türkçe Sözlük'ün, aslında çok anlamlı olan sözcüğü eş adlı olarak belirlediği söylenebilir.

dikilmek (I) (II)

dikmek eyleminin edilgenidir. Yine etken eylem durumunda olduğu gibi Azeri, Türkmen ve Osmanlı Türkçelerinde oldukça geniş sahada anlamları söz konusudur. Hakaniye Türkçesinde *ağacın dikilmesi* anlamının yanı sıra *bir şeyi dikey olarak kurmak* anlamı bulunmaktadır (Clauson, 1972: 481). Sözcük aynı kökene dayanmakta olup çok anlamlıdır. Türkçe Sözlük'te dikilmek (I) ve dikilmek (II) ayrı madde başında verilmiş; lakin her iki madde başı *dikme işi yapılmak* biçiminde tanımlanmıştır (TS, 2011: 659). Birinci madde başında *anıt, ağacın dikilmesi* ve ikinci madde başında *elbise dikilmesi* örneklerinin verilmesiyle sözcük anlam bakımından ayrıştırılarak eş adlı durumda kaydedilmiştir.

dikmek (I) (II)

Clauson'da (1972: 476) çok anlamlı, tek madde başı olarak verilen sözcüğün temel anlamı '-(bir şeyi bir şeye) eklemek'tir. Bir dizi çeşitli özelleştirilmiş anlamları mevcuttur: '(anıt taş) dikmek, bitki dikmek, dikmiş dikmek vb.' Türkçe Sözlük'te '1. Bir cisim dik olarak durdurmak. 2. Yetiştirmek için bir bitkiyi toprağa yerleştirmek.' vd. anlamları dikmek (I) madde başında verilmişken 'biçilmiş veya yırtılmış kumaş, deri, yara vb.ni iğneye geçirilmiş iplikle

tutturmak' anlamı dikmek (II)'de verilmiştir (TS, 2011: 661). Kökeni ve çıkış noktası aynı olan sözcük, anlam alanlarına göre eş adlı duruma gelmiştir.

dil (I) (II) (IV)

Dil sözcüğü, Türkçe Sözlük'te (2011: 664) dil (I) dil (II) dil (III) dil (IV) olarak dört ayrı madde başı biçiminde eş adlı olarak verilmiştir. dil (III) madde başı Farsçadan Türk diline geçmiş, *eskimiş* etiketiyle belirtilen 'gönül, yürek' anlamlarıyla kayıtlıdır. 'düşmanın durumunu öğrenmek için sorguya çekilmek amacıyla ele geçirilen tutsak' anlamındaki dil (IV) madde başı Türk Dil Kurumu elektronik sözlükte ayrı bir madde başı olarak verilmeyip dil (II) madde başının beşinci anlamı olarak çok anlamlı biçimde verilmiştir (<https://sozluk.gov.tr/>, Erişim Tarihi 20.03.2021). Tietze'de (2002: 550) bu anlamlara ek olarak 'anahtar, yazı kaleminin ucu; hayvanların boynuna asılan çanın içinde sallanan parça; klitoris; denize uzanan toprak ucu' anlamları kayıtlıdır. Bu anlamlar metafor yoluyla oluşmuştur ki Tietze de aynı madde başında söz konusu anlamlardan sonra 'şeklen dile benzeyen şeyler' açıklamasını yapmıştır. dil (III) madde başı Farsça iken, dil (I) dil (II) dil (IV) madde başları ise aynı kökene ait çok anlamlı bir sözcüğün yeni madde başları olup eş adlı duruma gelmiştir. Clauson'da (1972: 489) çok anlamlı, tek madde başı olarak verilen sözcüğün asıl anlamı organ anlamındaki *dildir*. Organ adından dolayı metaforik olarak 'muhibir, bilgi, özellikle gizli bilgi, lisan, iletişim dili' anlamlarını kazanmıştır. Eyuboğlu (2017: 185-186) 'konuşulan dil, ağızdaki dil' anlamlarıyla sözcüğü aynı madde başında vermiş; sözcüğün doğal ses, yansıma ses olma olasılığını ve ağızdaki dille konuşulan dil arasındaki bağlantının konuşma eyleminin ağızdaki dille sağlandığı ve bu durumun başka uluslarda da buna yakın olduğunu belirtmiştir.

dokunma (I) (II)

dokunma eylemsisi Eski Türkçede *tokı-* eyleminden türemiştir. Türkçe Sözlük'te (2011: 695) dokunma (I) 'Dokunmak (I) işi, temas', dokunma (II) 'Dokunmak (II) işi' biçiminde iki ayrı madde başı olarak verilmiştir. Eyuboğlu ise (2017: 195) sözcüğe şu şekilde bir açıklama getirmiştir: 'Dokuma işleri, evlerde özel örme aygıtlarıyla yapılır, halı, kilim, cecim, giysilik gereçler dokunurken tokmak denen araçla yan yana, at başı gerilen ipliklere üstten vurulurdu. Böylece dokumak eylemi dokunan nesneye özel araçla vurularak yürütülürdü.' Bu durumdan kaynaklı olarak çok anlamlı olan sözcük, Türkçe Sözlük'te eş adlı biçimde gösterilmiştir. *tokı-* eyleminden türemiş *dokunmak* ve *dokunuş* sözcüklerinde de çok anlamlılıktan eş adlılığa geçiş durumu söz konusudur.

dokunmak (I) (II)

Bu eylemin kökü, Eski Türkçede *tokı-* sözcüğüdür. *tokı-* eyleminin 'vurmak, çarpmak dolayısıyla (bir düşmanı) dövmek, (bir kumaş) dokumak' biçiminde metaforlu ve genişlemiş anlamları mevcuttur. Muhtemelen *atki birleştirilmek için zaman zaman dövüldüğünden* anlamı genişlemiştir. Kuzeydoğu dil grupları hariç diğer modern lehçelerde genellikle ikinci ünlüsü -u- veya -a- olarak ve neredeyse her zaman 'kumaş dokumak' anlamıyla kullanılmaktadır

(Clauson, 1972: 467). Sözcüğün asıl kullanımından ziyade metaforla kurulan ve anlam genişlemesiyle oluşan yeni anlamları kullanılmaktadır. Türkçe Sözlük'te (2011: 695) *dokumak* '1. Tezgâhta ipliği, çözgü ve atkı durumunda kullanarak kumaş yapmak. 2. En ince noktalarına kadar özen göstererek, emek vererek ortaya çıkarmak. 3. Ağacın meyşelerini sırkla vurarak indirmek.' anlamlarıyla kayıtlıdır. *dokunmak*, *dokumak* eyleminin dönüşlülük eki almasıyla oluşmuştur. Genellikle 'çarpışmak anlamı olsa da aynı zamanda çeşitli deyimlerle dolu anlamları' da mevcuttur. Türkçe Sözlük'te (2011: 695) *dokunmak* (I) *dokunmak* (II) biçiminde iki ayrı madde başında eş adlı olarak verilmiştir. *dokunmak* (I) madde başında sözcüğün tarihî anlamı kayıtlı olmamakla birlikte anlam genişlemeleriyle yeni anlamları eklenmiştir. *dokunmak* (II) madde başında ise 'dokuma işi yapılmak: Halılar dokundu.' anlamı ve örneği bulunmaktadır.

dokunuş (I) (II)

dokunuş eylemsisindeki çok anlamlılıktan eş adlılığa geçme durumu, *dokunma* eylemsisindeki gibidir. Eski Türkçede *tokı-* eyleminden türeyen sözcük, Türkçe Sözlük'te *dokunuş* (I) 'Dokunma (I) işi, temas', *dokunuş* (II) '1. Dokunma (II) işi. 2. Dokunma ipliklerin çaprazlama biçimi.' biçiminde iki ayrı madde başı dolayısıyla eş adlı olarak verilmiştir.

el (II) el (III) < él

Türkçe Sözlük'te (2011: 778) *el* (I) *el* (II) *el* (III) olarak üç ayrı madde başında verilen sözcüğün *organ vd.* anlamındaki birinci madde başının tarihî süreçteki yazımı *elig* biçiminde olduğu, tarihsel süreçte diğer *el* sözcükleri ile eş adlı durumda olmadığı için bu çalışmada ele alınmayacaktır. *el* (II) 'Yakınların dışında kalan kimse, yabancı.' ile '1. Ülke, yurt, il. 2. Halk, ahali. 3. Oba, aşiret' anlamındaki *el* (III) madde başları değerlendirilecektir. Clauson'da (1972: 121-122) *él* biçiminde verilen sözcük tek madde başı ve iki anlamıyla çok anlamlıdır. *Organ* anlamındaki *él/el*, *elig* madde başına gönderilmiştir. Sözcüğün temelde orijinal anlamı 'bağımsız bir yönetici tarafından düzenlenen ve yönetilen bir siyasi birim'dir. İngilizcede en uygun ve kısa ifadesi *ülke*, *diyardır*. Erken dönem metinlerinde genellikle ilişkili olduğu diğer politik terimlerle birlikte görülmektedir: *kağan*, *bodun*, *töre*, *uluş*, *öge*. Hakaniye Türkçesinden beri, görünüşe göre daha erken değil, bazı genişletilmiş anlamlar geliştirilmiştir. Sözcük, muhtemelen 'ev sahibinin kendine has alanı' metaforuyla *avlu* anlamını kazanmıştır. Tabir genellikle *el kün* biçiminde iki sözcük olarak heceleniyordu ki biraz sorunlu olan 'insan' anlamıyla bu ifade ilk kez Kutadgu Bilig'de belirlenmiştir. Kitab'ül-İdrak'te 'güneş' anlamıyla verilmiş *kün* teorisi, kesinlikle mantıklı değildir. En makul açıklama, ikinci hecedeki *-gün* ekinin topluluk soneki olduğu ve bir sözcük şeklinde *elgün* olarak yazılması gerektiğidir. *él/el/il* 'ülke, il; insan, topluluk (özellikle yabancıların aksine kişinin kendi halkı) ve (daha az sıklıkta) barış' anlamlarına gelmektedir. *elgün* aynı zamanda 'müttefikler ve yardımcılar' anlamında ikileme olarak kullanılmaktadır. *el* tek başına bu anlamı verirken *gün* vermemektedir. 14. yüzyıl Osmanlı Türkçesinde hem *el* hem *il* olarak telaffuz edilen sözcüğün 'ülke, devlet, il' anlamlarının yanı sıra 'insan, özellikle diğer insan'; 'barış, huzur içinde, dostça' anlamları görülmektedir. O halde *el* (II) madde başı, Türkçenin tarihî seyri içinde oluşmuş, böylece sözcük çok anlamlı duruma gelmiştir. Sözcük, Türkçe Sözlük'te eş adlı olarak verilmiştir.

gen (I) (II) (III)

Türkçe Sözlük'te (2011: 925) gen (I) (II) (III) (IV) dört ayrı madde başında eş adlı olarak verilen *gen* sözcüğünün, gen (IV) Türkçe Sözlük'e göre Fransızca, Tietze'ye göre (2009: 127) Almanca olan madde başı bu çalışma dışındadır. Geriye kalan gen (I) (II) (III) madde başlarıyla ilgili sınıflandırma yapmak güçtür. Zira gen (II) 'Üçgen, dörtgen vb. geometri terimlerinde 'kenarlı' anlamıyla kullanılan bir söz.' anlamı ve 'Bir süre sürülmeyle boş bırakılmış (tarla).' anlamındaki gen (III) madde başlarını belirli bir kategoriye yerleştirmek problemlidir. Clauson'da (1972: 724) bu iki anlamı, Tietze'de ise (2009: 127) gen (II) sözcüğünü içeren bir madde başı bulunmamaktadır. Tarama Sözlüğü ve Eyuboğlu (2017: 275) 'boş yer, el sürülmemiş, sürülmemiş, işlenmemiş tarla' anlamını 'geniş, enli' anlamıyla ilişkilendirmiştir. O halde gen (I) ve gen (III) madde başlarının çok anlamlılıktan eş adlılığa geçiş yaptığı söylenebilir. gen (II) geometri terimi ise muhtemelen Batı dillerinden alıntılanmış ödünç sözcüktür. Clauson'da (1972: 724) yer alan *ken 1*, *kend* madde başına yönlendirilmiş ve *kén 2* ise 'bir mekânın arkasında ve bir zamanın sonrasında' anlamlarında verilmiştir. *Nazal n /ŋ/* ile ayrı madde başında verilen *kéŋ* ise 'geniş, enli' anlamıyla kayıtlıdır.

güç (I) (II)

İngilizcede 'strength' sözcüğü, pek çok anlam katmanına sahiptir. Öncelikle insan ve hayvan için kullanılır ve zor bir şeyi yapmanın (örneğin ağır bir ağırlığı kaldırmak veya çok sert bir şeyi kırmak) fiziksel gücü veya dış kuvvete direnme, dayanma anlamına gelir. Aynı zamanda 'zihin gücü' ifadesinde olduğu gibi zihinsel nitelikler için de kullanılabilir ve 'Bir zincirin gücü en zayıf halkasında yatar.' ifadesinden görüldüğü üzere cansız nesnelere uygulanabilir. *strength* sözcüğündeki anlamları içeren Türkçedeki sözcük *küç*'tür (Clauson, 1962: 93-94).

güç < *küç* sözcüğü Clauson'da (1972: 693) iki madde başı olup birinci madde başındaki *küç* 'fiziksel ve soyut anlamda güç' ve birtakım anlam genişlemeleriyle 'baskı, şiddet, iş, önemli işler, zorlama, gayret' anlamlarıyla kayıtlıdır. İkinci madde başı ise soru işaretlidir. İkinci madde başındaki *küç* 'susam tohumu' anlamına gelmekte ve Türkçe Sözlük'te bu anlam yer almamaktadır. Çok anlamlı olan sözcüğün genişleyen anlamları, Türkçe Sözlük'te (2011: 994) iki ayrı madde başı olarak ayrılmıştır. Tietze (2009: 198) sözcüğün genişleyen anlamlarını 4 ayrı madde başında vermiştir.

günlük (I) (II)

günlük < *künlük* 'bir gün vb. günlük işler' anlamlarına sahip sözcük, 'tütsü taneleri, güneşlik, güneş şemsiyesi, günlük ödeme, buhur, tütsü' gibi yeni anlamlar kazanmıştır. Osmanlı Türkçesi dönemi metinlerinde 'güneşlik, güneş şemsiyesi' anlamları görülürken 18. yüzyılda bu anlamlara 'buhur, tütsü' anlamları eklenmiştir. Hala güncel olan 'tütsü' anlamının açık bir nedeni yoktur (Clauson, 1972: 732). 'Bir çeşit ağacın reçinesinden yapılan tütsü maddesi' anlamını veren Tietze (2009: 212) sözcüğü *günlük* / *günlük* biçiminde eş adlı olarak üç ayrı madde başında vermiştir. Türkçe Sözlük (2011: 1009) sözcüğü iki madde başı olarak verip

herhangi bir köken belirtmemiştir. Eren (1999: 167) günlük (II) sözcüğünün kökeninin bilinmediğini belirtmiştir. Sözcüğü Eyuboğlu (2017: 303) Sanskritçe *kunduruka*, Nişanyan da Farsça ve Sanskritçe *kundurak* sözcüğüyle ilişkilendirmişlerdir (<https://www.nisanyansozluk.com/?k=g%C3%BCnl%C3%BCK>, Erişim Tarihi 12.02.2021).

öz (I) (II)

Öz sözcüğü Türkçe Sözlük'te (2011: 1865) öz (I) öz (II) öz (III) olarak üç ayrı madde başında verilmiştir. Üç ayrı madde başında verilen tüm anlamlar Eren'de (1999: 318) tek madde başında çok anlamlı olarak verilmiştir. Eyuboğlu'nda (2017: 540) da tek bir öz madde başı söz konusudur. Clauson'da (1972: 278) iki ayrı öz madde başı bulunmaktadır. Birinci öz kendi içinde iki anlam içermekte olup Türkçe Sözlük'teki öz (I) ve öz (II) madde başlarına tekabül etmektedir. Clauson'daki ikinci madde başı 'vadi' anlamında olup Türkçe Sözlük'teki '1. Dere, çay. 2. Sulak, verimli yer.' anlamlarındaki öz (III) madde başıyla eşleşmektedir ve bu çalışmanın dışındadır². Clauson, sözcüğü şöyle tanımlamıştır 'temelde somut bedenin aksine, insan kişiliğinin 'ruhunun' soyut kısmı, dolayısıyla basitçe bir birleşik sözcükle karşılanmaktadır: *etöz*.' 'kendi' anlamını da taşımaktadır. İkinci anlamı ise 'akraba, komşu, yoldaş' anlamlarıyla kayıtlıdır. Bu durumda sözcüğün semantik ilişkisini şöyle açıklamak mümkün: Kişinin kendi canına, ruhuna yakın olan kişileri seçme durumu öz'lükle ilgilidir. İnsanın kendi benliğine [öz (I)] yakın olan kişi özü'[öz (II)]dür, ruhuna yakın olan yoldaşıdır.

sağ (I) (II)

sağ sözcüğü en erken dönemlerde 'saf tereyağı' bu yüzden daha çok 'sağlam, sağlıklı' anlamlarına gelmektedir. İlginç metaforik bir durumla sadece Oğuz gruplarında 'sol olmayan, sağ' anlamına gelmektedir. Sözcükte *sağ, sax, sav, saw, so., su:* gibi birtakım ses değişiklikleri görülmektedir. Oğuzlarda 'iyi, sağlıklı, sağlam, saf ve lezzetli su' anlamlarıyla birlikte 'solun zıttı, sağ' anlamı da mevcuttur. Osmanlı döneminde 'güvenilir, dürüst, namuslu, saf' anlamlarıyla sözcüğün anlamı genişlemiştir. Kaşgarlı, *solun* karşıtı *sağ el* kavramını Oğuzların bildiğini, Oğuzlar dışındaki Türklerin *sağ* yerine *oğ* kullandıklarını belirtmiştir (Clauson, 1972: 803). *Sağ* sözcüğünün 'yön ve nitelik' olarak iki ayrı anlam doğrultusunda gelişmesi olağandır (Eyuboğlu, 2017: 571). Türkçe Sözlük'te sağ (I) '1. Vücutta kalbin bulunduğu tarafın karşısında olan, sol karşıtı. 2. Bu taraftaki yön. 3. Ekonomi ve siyasette gelenekçi (görüş). 4. Boksta sağ yumrukla vuruş.' sağ (II) '1. Sağlam, esen. 2. Yaşamakta olan. 3. Katkısız' anlamlarıyla kayıtlıdır (TS, 2011: 2003). *sağ* sözcüğü aslında tarihsel süreçte eş adlıdır. Lakin tarihi süreçteki eş adlıları günümüze ulaşmamıştır. 'Yünün işlendiği çubuklar' anlamına gelen sağ (II) ile 'akıl, zekâ, sağduyu' anlamlarındaki sağ (III) madde başları (Clauson, 1972: 803) Türkçe Sözlük'te yer almamaktadır.

sormak (I) (II)

Türkçe Sözlük (2011: 2142) ve Clauson'da (1972: 843-844) iki ayrı madde başı olarak verilen sözcüğün anlam sıralanışı, kullanım sıklıklarına göre belirlenmiş olup Türkçe Sözlük'te sormak (I) '1. Birine soru yönelterek herhangi bir konuda bilgi istemek, soru etmek. 2. Bir işin

sorumluluğu kendisinde olmak, bir işten sorumlu bulunmak.’ sormak (II) ‘Dudakları uzatıp soluğu kuvvetle çekerek emmek.’ sıralanmıştır. Clauson’da ise anlam sıralanışı Türkçe Sözlük’ün tam tersidir. Akar (2019: 245) her iki eylemin birbiriyle anlam ilişkisi olduğuna dikkat çekmiştir: *em-* anlamındaki eylem, ‘*annenin göğsünden süt talep etmekken soru sorma*’ anlamında da *herhangi bir konuda ihtiyaç duyulan bilgiye yanıt bekleme, isteme* söz konusudur. Çocuğun annesinin göğsünden süt emerken içinde olduğu talep ve beklenti durumu soru soran kişi için de geçerli olduğundan iki eylem arasında semantik bir bağ söz konusu olup sözcük, aynı kökene dayanmaktadır. Çok anlamlı olan sözcük zamanla eş adlı duruma geçmiştir.

ters (I) (II)

Geniş çaplı, pejoratif anlamlara sahip sıfat/zarf olarak kullanılan bir sözcüktür. Orijinali muhtemelen ‘yanlış’ olmakla birlikte aynı zamanda ‘hasım, zıt, aksi, rahatsız edici’ vb. anlamlara sahiptir. Uygurcada sık sık *tétrü* sözcüğüyle ikileme olarak kullanılmaktadır. Genellikle *ters*, ara sıra *teris* olarak geçmektedir. Osmanlı Türkçesi döneminde ortaya çıkan ‘gübre, hayvan dışkısı’ ikinci anlamı, büyük ihtimalle metaforla oluşmuştur (Clauson, 1972: 553). Sözcük ‘gübre, tezcek’ anlamıyla Nechü’l Ferâdis’ta de geçmektedir (Ata, 1998: 422). Eyuboğlu (2017: 657) da sözcüğün anlam genişlemesiyle ‘geri dönmek, dışkı çıkarmak, ayak yoluna gitmek’ gibi yeni anlamlar kazandığını belirterek sözcüğü aynı kökene dayandırmıştır

terslemek (I) (II)

ters kökünden +*LA* işlek olan *addan* eylem yapım ekiyle *terslemek* eylemi türetilmiştir. ‘bir kimseye gönül kırıcı, sert söz söylemek veya gönül kırıcı davranmak, azarlamak’ (TS, 2011: 2333) anlamındaki *terslemek (I)* Tarama ve Derleme Sözlüğü’nde yer almamaktadır. Daha yeni; ama sık kullanılan bu soyut anlam, *ters (I)* sözcüğünün temel anlamından türemiştir. *ters (I)* sözcüğünden metafor yoluyla ortaya çıktığı varsayılan *ters (II)* sözcüğünden türetilen *terslemek (II)* ise Tarama Sözlüğü’nde ‘abdest bozmak’, Derleme Sözlüğü’nde ‘tarlayı gübrelemek, pislemek’ (<https://sozluk.gov.tr/>, Erişim Tarihi 26.03.2021) anlamıyla kayıtlıdır.

uçuk (I) (II)

Sözcük, Çağatay Türkçesindeki ‘ateş noktaları’ *uçuğ/uçuk* ile bağlantılı olup metaforik olarak ‘gözün içinde büyüyen arpacık, it dirseği’ anlamlarını kazanmıştır. Osmanlı Türkçesi döneminde sözcüğe ‘epilepsi (sara) hastalığı’ anlamı eklenmiştir. *uçğuk* ise muhtemelen *uçuk* sözcüğünün daha önceki biçimi olup ‘nezle, soğuk algınlığı’ anlamlarına gelmektedir (Clauson, 1972: 23). *uç-* eyleminin anlam genişlemesiyle ‘rengi gitmiş, solup sararmış ve belirilmiş, kabarmış’ anlamlarını kazandığı görülmektedir (Eyuboğlu, 2017: 681). Türkçe Sözlük’te (2011: 2408) *uçuk (I)* *uçuk (II)* iki ayrı madde başı olarak verilmiştir.

uğur (I) (II)

Türkçe Sözlük’te üç ayrı madde başı olarak verilen sözcük (TS, 2011: 2412) anlam genişlemeleri sonucunda yeni anlamların birbirinden uzaklaşması sonucu eş adlı duruma gelmiştir.

Sözcük anlamsal olarak belirsiz olmakla birlikte hem ‘zaman’ hem de ‘neden, amaç, gaye’ anlamlarına gelmektedir. Hangisinin en başta olduğunu söylemek güçtür. ‘zaman’ ‘doğru zaman, hayırlı, talihli zaman’ anlamlarına dönüşerek bu yüzden bugün ‘iyi şans’ anlamıyla birinci sırada yerini almıştır. Sözcük ‘fırsat, kutsama ve mutluluk, kismet, baht, kader, yön, amaç, seyahat’ anlamlarına sahiptir (Clauson, 1972: 89). Sözcüğün asıl anlamı ‘yol, çıkış’ olup ‘insanlara hayır, bereket, güzellik getirdiğine inanılan durum’ vb. anlamlarıyla çok anlamlıdır (Akar, 2019: 269). Akar’ın sözcüğün asıl anlamı olarak belirttiği ‘Hedef, amaç, erek, gaye, yol’ anlamları Türkçe Sözlük’te uğur (II) madde başında verilmiştir. Sözcüğün temel anlamı kullanım sıklığı bakımından günümüzde daha geridedir. Eyuboğlu da (2017: 684) sözcüğün ‘bolluk, yücelik’ gibi anlamları olup çok anlamlı olduğunu belirtmiştir. uğur (III) madde başı ise ‘Ön veya yan’ anlamıyla tanımlanmış olup halk ağzında kullanılmaktadır (TS, 2011: 2412).

uz (I) (II)

Sözcüğün anlamı ‘yetenekli usta, becerikli’ ve genişletmeyle cansız nesnelere için ‘mükemmel, sağlam’ durumda anlamlarına gelmektedir. Bununla birlikte çok genişletilmiş anlamları mevcuttur. Bazı cümlelerde ‘tamamen’ anlamından daha fazla bir şey ifade etmediği görülmektedir. Sözcük 15. yüzyıl Çağatay sahasında ‘etkili, tecrübeli, yetenekli’ gibi anlamlar kazanmıştır. Aslında ‘yetenekli’ olan anlamı 15. yüzyıldan itibaren ‘zeki, akıllı, uygun, münasip, elverişli’ anlamlarına dönüşmüştür (Clauson, 1972: 277). Tarama Sözlüğü’nde (TaS, 2009: 4048) birinci anlamı 15. yüzyıldan itibaren kazanılan yeni anlamı olan ‘ustaca, münasip, uygun, muvafık, doğru’, ikinci anlamı ise ‘usta, mahir, hazık, tecrübeli, dikkatli, uyanık’ olarak verilmiştir. Eyuboğlu (2017: 695) sözcüğü tek madde olarak ‘us, öz, genişleme, uzama, erk, yetme, beceri, başarı, açılma, gevşeme’ anlamlarıyla vermiştir. Türkçe Sözlük’te ise uz (I) ‘1. iyi, güzel. 2. işe yatkın, becerikli, mahir’; uz (II) ‘Masallarda az gittik uz gittik, dere tepe düz gittik tekerlemesinde ‘uzak’ anlamında kullanılan bir söz’ olarak geçmektedir (TS, 2011: 2433). Masallardaki tekerlemede geçen uz (II) sözcüğünün anlamının tarihî metinlerde geçen ‘uygun, doğru, münasip’ anlamlarında kullanılmış olma ihtimali güçlüdür. Zira *az yol gittik fakat makul, münasip, doğru, uygun bir biçimde ilerledik* anlamı tamamlayıcı bir ifade durumundadır.

yaş (I) (II)

Temel anlamda ‘taze ve nemli’ anlamlarına gelmektedir. Bu temel anlam, yeni genişletilmiş anlam anlamlarına gelişmiştir. Birincisi ‘yeşil sebzeler’ için ‘tazelik’ ikincisi ‘ıslaklık ve gözyaşı’ ile kullanılan ‘nemli’ ve belki de ‘her taze yıl’, ‘birinin yaşamından bir yıl’ anlamları ortaya çıkmıştır. İnsanın yaşı anlamına gelen sözcük başka bir sözcük olabilir. Son anlamın daha erken olması için hiçbir makul şüphe bulunmamaktadır (Clauson, 1972: 975). Eyuboğlu da (2017: 735) *yaş* sözcüğünün çok anlamlı bir kökene dayandığını belirtmiştir. ‘yeşil, ıslak, aydınlık, gizli, saklı, örtmek, yaşamak, gelişmek, ışmak’ gibi çok değişik anlamlarda kavramların türemesine olanak sağlamış kök, ‘yaş, taze, sebze, yeşillik, kişinin yaşadığı süre, gözden akan yaş, taze, yeşil, ot, yaşam, gözyaşı, yıkım’ anlamlarıyla tanımlamıştır.

Türkçe Sözlük'te (2011: 2545) yaş (I) 'zaman vd.', yaş (II) 'nemli, gözyaşı vb.' anlamlarıyla tanımlanmıştır. Tarama Sözlüğü'nde de sözcüğün '1. taze. 2. deniz' anlamlarının (<https://sozluk.gov.tr/>, Erişim Tarihi 26.03.2021) yer alıp insan ömrüyle ilgili kullanımının olmaması, Clauson'un zamanla ilgili anlamın daha erken olamayacağına dair görüşünü doğrular niteliktedir.

yaşlı (I) (II)

Tarama ve Derleme Sözlüğü'nde yer almayan sözcük (<https://sozluk.gov.tr/>, Erişim Tarihi 26.03.2021) Türkçe Sözlük'te (2011: 2548) yaşlı (I) '1. Yaşı ilerlemiş, kocamış, ihtiyar (kimse). 2. Uzun yılları geride bırakmış.' yaşlı (II) 'Yaşla dolmuş (göz).' anlamlarıyla kayıtlıdır. Sözcüğün temel anlamı aslında yaşlı (II) madde başındaki anlamla ilgilidir. Sözcüğün anlam genişlemesi, sözcüğün kökü olan yaş (I) (II) madde başlarıyla aynı şekildedir. Türkçenin tarihî sürecinde *yaşı ilerlemiş* anlamında kullanılan *koca*, *karı* gibi eskicil sözcükler kullanımdan düşmüş, yerini Arapçadan ödünçlenen *ihtiyar* ile *kişinin yaşadığı süre* anlamını taşıyan yaşlı (I) sözcüğüne bırakmıştır.

yazı (I) (II)

Türkçe Sözlük'te 'düz yer, ova, kır' anlamındaki yazı (II) halk ağzında kullanılmakta ibaresiyle yer almaktadır (TS, 2011: 2560). Sözcüğün temel ve tarihî anlamı yaz (II) günümüzde ölçünlü dilde kullanımdan düşmüş, ağızlarda yaşamaya devam etmiştir. 'geniş açık bir ova' anlamına gelen sözcük genellikle coğrafi adlarla kullanılmaktadır: *Şantun Yazı*. Sözcük, Türkçenin diğer tarihî lehçelerinde de bu anlamıyla kayıtlıdır. Osmanlı Döneminde 'büyük ova, çöl' anlamlarına sahiptir (Clauson, 1972: 984). 'düz yer, ova' anlamına gelen sözcük Anadolu'da yer adı olarak sık sık kullanılmaktadır. Sözcük, 'yaymak, açmak' anlamındaki *yaz-* eylem kökünden türemiştir (Eren, 1999: 448). Gerçek anlamı 'ova, yayılma, açılma yeri, geniş düzlük' olan sözcüğün anlamı genişleyerek 'kalemle yazılan' anlamı söz konusu olmuştur (Eyuboğlu, 2017: 743).

yazmak (I) (III)

Clauson'da (1972: 983-984) üç ayrı *yaz-* madde başı vardır; lakin *yazmak (I)* ve *yazmak (II)* Türkçe Sözlük'teki *yazmak* eyleminin anlamlarıyla ilgili değildir. Birinci *yaz-* 'bir şeyi daha basit bir forma indirgemek, çözmek, açmak, eritmek' ikinci *yaz-* 'bir hata ya da ihmal dolayısıyla daha kesin olarak kişinin yolunu kaybetmesi, suç işlemek, günah işlemek' anlamlarını içermektedir. Son *yaz-* madde başı ise 'yazı yazmak' anlamındaki sözcüğün temelde Oğuzlarda görüldüğü, ama çok eski olduğu bilgisi kaydedilmiştir. Erken dönem Türkçesinde sözcük 'çizmek, boyamak' anlamlarını, *biti-* eylemi ise (Oğuzlar'da 11. yüzyıldan itibaren *yaz-*) 'yazı yazmak' anlamını içermektedir. Eren de (1999: 447) Clauson gibi *yaz-* sözcüğü ile *yay-* sözcüğü arasındaki ilişkiyi detaylı bir biçimde vermiştir. Eyuboğlu (2017: 744) *yazmak* eyleminin *yaymak* ile ilişkisinden bahsetmiştir. Yazı yazmanın da gerçekte *yaymak* anlamın-

da, yazı deneni sözcük araçlarını bir nesnenin üzerine dizerek arka arkaya getirmenin yaymak eylemi olduğunu, anlam genişlemesiyle yazmanın yalnız yazı için geçerliliğini oysa kökün değişmediğini belirtmiştir.

yordurmak (I) (II)

yormak eylemine –*DUr* ettirgenlik eki getirilerek eylemin geçişli durumu devam ettirilmiştir. Eylemde *yormak* eylemini başkasına yaptırma anlamı vardır. ‘yorumunu yaptırmak, yorumlanmasını sağlamak’ anlamı zamanla ‘bitkinlik anlamında yorulmasını sağlamak’ anlamıyla çok anlamlı olmuştur. Türkçe Sözlük’te ‘yorulmasını sağlamak’ anlamıyla yordurmak (I) madde başını oluşturmuştur (TS, 2011: 2607).

yormak (I) (II)

‘Fiziksel olarak açmak, metaforik olarak (bir rüyayı) yorumlamak, (bir öğreti vb.) açıklamak’ anlamlarına gelen sözcük, erken dönemde tartışmasız -ö- olarak kullanılmaktadır. Ama Kutadgu Bilig’in Fergana ve Kahire nüshalarında bazen -o- şeklinde hayatta kalır. Viyana nüshasında yine -ö- olarak geçer. Azeri, Türkmen ve Osmanlı Türkçelerinde *yor-* olarak (rüyaları) yorumlamak, (geleceği) tahmin etmek’ anlamlarında kullanılır (Clouston, 1972: 955). Sözlüklerde *yor-* köküyle başlayan sözcüklerde ‘devinme, hareket’ anlamı saklıdır. *Yormak* ‘bir nesneyi, bir düşü alabildiğine ileri götürmek, genişletmek, yürütmek’ karşılığındadır. ‘Çok devinmeden, eylemden, işten dolayı bitkin düşürmek, gücünü azaltmak, direncini eksiltmek, yorgun duruma getirmek’ anlamlarını anlam genişlemesi yoluyla kazanmıştır (Eyuboğlu, 2017: 764). Böylece anlam genişlemesi yoluyla çok anlamlı duruma gelen sözcük, ikinci bir *yor-* eylemini ortaya çıkarmıştır. Ortaya çıkan bu yeni eylem kazandığı yeni mecaz anlamlarla kökteş olduğu sözcükten uzaklaşmış, yeni bir madde başı oluşturmuştur. Sözlükte kullanım sıklığından dolayı birinci madde başı *gücünü azaltmak* anlamındaki yormak (I) olarak geçmektedir (TS, 2011: 2608). *yormak* (I) anlamı Tarama Sözlüğü’nde (TaS, 2009: 4672) *yormak* ‘alikoymak’ anlamındadır. *Yorşumak* madde başı ‘yorgun düşmek’ anlamında olup 18-19. yüzyıl örnekleriyle tanıklanmıştır. Sözcüğün bu anlamı kazanması Osmanlı Türkçesinin son dönemlerinde olması muhtemeldir. Kutadgu Bilig’de sözcük ‘tabir etmek, yormak’ anlamında verilmiştir (Arat, 1979: 552). Eski Türkçede geçen *yorgun argın* ikilemesinde *ar-* eylemi önce ‘mahvolmak’ daha sonra ‘yorulmak’ anlamıyla kullanılmaktadır (Akar, 2019: 316). İkileme yine hareket, devinim sonucuyla birlikte ‘yorulmak, yorgun düşmek’ anlamına gelmektedir.

yorulmak (I) (II)

yormak eyleminden türetilmiş *yorulmak* eylemi Türkçe Sözlük’te yorulmak (I) ‘yorgun duruma gelmek’ ve yorulmak (II) ‘bir sebebe bağlanılmak, yorumlanmak’ anlamlarıyla kayıtlıdır (TS, 2011: 2608). Sözcükte tarihî süreç içinde ‘Çok işten, devinmeden, eylemden dolayı kendi kendini yormak’ (Eyuboğlu, 2017: 764) anlamı söz konusu olmuştur. Sözcüğün asıl anlamının kullanımı son zamanlarda azalmıştır.

Sonuç

Türkçe Sözlük'te (I) (II) (III) biçiminde eş adlı durumda olduğu belirtilerek madde başına alınmış 40 sözcük genel tarama modeliyle tespit edilmiştir. Bu verilerin, tarihî ve etimolojik sözlüklerden yararlanılarak tarihsel yolculukları boyunca birtakım nedenlerden ötürü çok anlamlı durumdan eş adlılığa geçtikleri belirlenmiştir. Aslında bu 40 sözcük, aynı kökene ait sözcüğün anlam birimlerinin zamanla birbirinden uzaklaşarak yeni sözlük birimleri oluşturulmuş versiyonlarıdır. Türk dili gibi diğer dillerde de çok anlamlılık ve eş adlılık kavramları belirli alanlarda ilişkili ve iç içedir. Çok anlamlılığın ve eş adlılığın oluşum nedenlerinden birisi de bir diğeridir. Bu bağlamda Türkçenin söz varlığında yer alan bazı eş adlı sözcüklerin oluşum nedenlerinin çok anlamlılıktan kaynaklı olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Notlar

- 1 Çalışmada, Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük TS olarak kısaltılmıştır.
- 2 Akar (2019: 228) öz sözcüğünün tarihsel gelişimini şu şekilde açıklamıştır: Halk ağızlarında 'küçük ırmak, çay' anlamlarına gelen sözcük, Köktürkçedeki 'ırmak, nehir' anlamına gelen ögüz sözcüğüyle ilişkilidir (öğüz > ögüz > ööz > öz).

Kaynakça

- Ahanov, K. (2008). *Dil biliminin esasları* (M Ceritoğlu. Akt.) Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Akar, A. (2019). *Düşünen Türkçe*. İstanbul: Ötüken.
- Akıncı S. ve Ünder H. A. (2019). *Klasik mantık*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Aksan, D. (2009). *Her yönüyle dil ana çizgileriyle dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Arat, R. R. (1979). *Kutadgu Bilig III indeks* (K. Eraslan, O. F. Sertkaya, N. Yüce. Haz.) İstanbul: Edebiyat Fakültesi.
- Ata, A. (1998). *Nechü'l-feradis III dizin-sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Caferoğlu, A. (2011). *Eski Uygur Türkçesi sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Clauson, G. (1962). The concept of "strength" in Turkish. *Németh Armağanı*, Sayı 191, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 93-101.
- Clauson, Sir G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. London: Oxford University.
- Eren, H. (1999). *Türk dilinin etimolojik sözlüğü*. Ankara: Bizim Büro.
- Erkinay Tamtamış, H. K. (2021). Türkçede eş adlılık. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 5 (1), 619-653. DOI: 10.34083/akaded.899583.
- Eyuboğlu, İ. Z. (2017). *Türk dilinin etimoloji sözlüğü*. İstanbul: Say.
- Günay, V. D. (2007). *Sözcükbilime giriş*. İstanbul: Multilingual.
- Hartmann, R.R.K., James, G. (1998). *Dictionary of lexicography*. London: Routledge.
- Hengirmen, M. (2009). *Dilbilgisi ve dilbilim terimleri sözlüğü*. Ankara: Engin.
- İmer, K., Kocaman, A., Özsoy, A. S., (2011). *Dilbilim sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- Karaağaç, G. (2013). *Anlam (Anlam bilimi ve iletişim)*. İstanbul: Kesit.

- Karasar, N. (2012). *Bilimsel araştırma yöntemi kavramlar-İlkeler-Teknikler*. (23. bs.) Ankara: Nobel.
- Palmer, F.R. (2001). *Semantik yeni bir anlambilim projesi* (R. Ertürk. Çev.) Ankara: Kitâbiyât.
- Tarama Sözlüğü: XIII. yüzyıldan beri Türkiye Türkçesiyle yazılmış kitaplardan toplanan tanıklarıyla* (2009). Ö. A. Aksoy, D. Dilçin (Haz.). (3. bs.), Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Tietze A. (2002). *Tarihi ve etimolojik Türkiye Türkçesi lugatı I A-E*. İstanbul: Simurg.
- Tietze A. (2009). *Tarihi ve etimolojik Türkiye Türkçesi lugatı F-J*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Toklu, O. (2003). *Dilbilime giriş*. Ankara: Akçağ.
- Türkçe Sözlük* (2011). (Ş. H. Akalın vd., Haz.). (11. bs.), Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ullmann, S. (1970). *Semantics an introduction to the science of meaning*. Oxford: Alden.
- Üçok, N. (2004). *Genel dilbilim (Lengüistik)*. İstanbul: Multilingual.

Elektronik kaynaklar

Türk Dil Kurumu, Erişim Tarihi 17.03.2021, <https://sozluk.gov.tr/>

Nişanyan S., Erişim Tarihi 20. 01. 2021, <https://www.nisanyansozluk.com/?k=%C3%A7ap>



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



folk/ed. Derg, 2022; 28(1)-109. sayı
DOI: 10.22559/folklor.1404

Araştırma makalesi/Research article

Cypriot Turkish and Turkish Speakers' Spoken Representations of Intraterminal and Non-intraterminal Aspect

Kıbrıs Türkçesi ve Türkiye Türkçesinde Sürerlik ve Bitmişlik Değeri Taşıyan Eylem Görünüşleri

Nesibe Akıntuğ*

Abstract

In this study, intraterminal and non-intraterminal aspect representations in the oral language of native Cypriot Turkish and native Turkish speakers were investigated. In this study, the data obtained from the oral language usage of natural speakers of Cyprus Turkish and Turkey Turkish who study at university in the Turkish Republic of Northern Cyprus were used. Two experiments were conducted to determine how intraterminal and non-intraterminal aspect had been marked in the spoken language use of Turkish Cypriot and Turkish university students. In the data, the ways in which speakers in both clusters mark the intraterminal and non-intraterminal action aspect were examined. Two pictures were used to investigate intraterminal

Geliş tarihi (Received): 15-09-2020 – Kabul tarihi (Accepted): 4-01-2022

* Yrd. Doç. Dr., Uluslararası Fınal Üniversitesi Türkçe Öğretmenliği Bölümü KKTC (Final International University Turkish Language Teaching Department) Cyprus- NCTR. nesibe.akintug@final.edu.tr. ORCID 0000-0001-9182-5320

and non-intraterminal aspect representations in language usage of native Cypriot Turkish speaking young adults and native Turkey Turkish speaking young adults. Participants were asked to verbally express the actions in the pictures by showing two pictures reflecting intraterminal and non-intraterminal action appearances. The result obtained from this study suggests that intraterminal and non-intraterminal aspect oral expressions in native Cypriot Turkish and native Turkish speakers from Turkey differ from each other by using different morphemes. Cypriot Turkish speakers used –Ir (INTRA^{NF}) for intraterminality and –DI (FACT) for non-intraterminal aspect. Turkish speakers from Turkey used –Iyor (INTRA^{LF}) for intraterminality and –mİş (EVID) alongside, –DI (FACT) for non-intraterminal aspect.

Keywords: *Cypriot Turkish, aspect, intraterminality, present, factual past, evidential past*

Öz

Bu çalışmada, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde üniversite okuyan, Kıbrıs Türkçesi ve Türkiye Türkçesi doğal konuşucularının sözlü dil kullanımlarından elde etmiş olduğum veriyi kullandım. Veride, her iki kümede yer alan konuşucuların sürerlik ve bitmişlik eylem görünüşünü işaretleme biçimlerini inceledim: Çalışmada iki resimden oluşan deney paketlerini kullandım. Her iki küme için de aynı deney paketindeki resimleri kullandım. Katılımcılara sürerlik ve bitmişlik eylem görünüşlerini yansıtan iki resim göstererek resimlerdeki eylemleri sözlü olarak ifade etmelerini istedim. Sürer eylem görünüşünü yansıtan resimler her iki kümeye de bitmişlik eylem görünüşünü yansıtan resimlerden önce gösterdim. Katılımcılara herhangi bir soru sormamakla birlikte, resimlerde ne göreceklere ilişkin ipucu da vermedim. Katılımcıları oluşturan kümelerin herbirinde sekizi kadın, sekizi erkek olmak üzere 16 kişi bulunmaktadır. Katılımcıların yaşları 20-21 yaş arasında değişmektedir.

Elde ettiğim sonuçlar, Kıbrıs Türkçesi ve Türkiye Türkçesi doğal konuşucularının sürerlik ve bitmişlik eylem görünüşlerini işaretlemek için farklı biçimbirimler kullandıklarını ortaya koymaktadır. Kıbrıs Türkçesi doğal konuşucuları sürer eylem görünüşünü işaretlemek için –Ir biçimbirimini; bitmişlik eylem görünüşünü işaretlemek için ise –DI biçimbirimini kullanmışlardır. Diğer yandan Türkiye Türkçesi doğal konuşucuları sürer eylem görünüşünü işaretlemek için –Iyor biçimbirimini; bitmişlik eylem görünüşünü işaretlemek için ise –DI ve –mİş biçimbirimlerini kullanmışlardır. –mAkta biçimbiriminin kullanımı her iki grupta da bulunmamaktadır. –mAkta biçimbiriminin sözlü dil ve resmi olmayan ortamlarda kullanımının bulunmadığı bilinmektedir (Üzüm 2018:61 & Akaslan (2011: 341). Kıbrıs Türkçesi doğal konuşucularından (20-21 yaş) elde edilen sonuçlara göre kullanımına rastlanmayan –Iyor ve –mİş biçimbirimleri, Kıbrıs Türkçesi için yapılan Akıntuğ'un (2016) çalışmasında okul öncesi kurumlara devam eden çocukların sözlü dil kullanımlarında –Iyor %5.3, –mİş %0.5 olarak ortaya çıkmaktadır.

Anahtar sözcükler: *Kıbrıs Türkçesi, sürerlik görünüşü, şimdiki zaman, geçmiş zaman, kanıtsal geçmiş*

Introduction

The first aspectual study concerning Turkish language is known as the study of Lars Johanson (1971), followed by Agop Dilaçar (1974), and Doğan Aksan (1998, 2000). In these aspectual studies on Turkish language, a contradiction test of perfective [V+ed] and imperfective [V+ing] was used. Most of the aspectual studies on Turkish used Zeno Vendler's (1967) and Carlota S. Smith's (1991) situation types to determine the situation types of Turkish verbs. Namely, Seda Gökmen (2000, 2003, 2004), Pınar İbe Akcan (2005), Ahmet Benzer (2008), Elçin Esmer (2008, 2011), Sercan Demirgüneş (2008), Mine Güven (2012), and Hale Ortaköylüoğlu (2015). İbrahim A. Aydemir (2010, 2013) used Johanson's (1971) aspect model in describing tense and aspect system in Turkish.

There are some studies on Cypriot Turkish in the literature, focusing on the shortage of *-Iyor* (INTRA^{LF}) usage in Cypriot Turkish (Nuretiin Demir 2002: 7, 2008: 8). However, none of these studies are reflecting the contemporary situation of *-Iyor* (INTRA^{LF}) usage in Cypriot Turkish. Johanson (2009: 97) called for further research, especially aspectual ones, to focus directly on *-Iyor* usage in contemporary Cypriot Turkish. Johanson's (2009: 97) call is expedient in order to raise awareness on *-Iyor* usage in Cypriot Turkish. In Northern Cyprus, Turkey Turkish is used at government offices and in official written communication. On the other hand, Cypriots Turkish is used in oral and unofficial written communication. There are some studies that compare Turkey Turkish and Cypriot Turkish, but they are mainly focused on lexicology and phonology. Some of these studies on Cypriot Turkish lexicology and phonology are Hasan Eren (1964, 1971), Bener Hakkı Hakeri (1982, 2003), Erdoğan Saraçoğlu (1996, 2004, 2005), Rıdvan Öztürk (2000), Ahmet Pehlivan (2000, 2003), Esra Karabacak (2005), Nesibe Akıntuğ (2007), Mustafa Gökçeoğlu (2009), and Orhan Kabataş (2005, 2009). On the other hand, Akıntuğ and Seda G: Gökmen's (2014) study is on the interaction of temporal adverbials and situation types, and Akıntuğ (2016) investigates situation types and aspect in child language of Turkish Cypriot.

Akıntuğ and Gökmen (2014: 51) examine temporal adverbials in native Cypriot Turkish speaker children's language by using Smith's (1991: 112) four classes of temporal adverbials (locating adverbials, duration adverbials, completive adverbials, frequency adverbials) in order to verify the effect of temporal adverbials in determining situation types. The results remarked that no duration adverbials were used by native Cypriot Turkish speaker children within the study.

Akıntuğ (2016) investigates the usage of *-Iyor* (-Ing) morpheme and progressive¹ aspect by using Günter Radden and Rene Dirven's (2007: 175) approach of aspect in the language sample of 75 native Cypriot Turkish speaking children. The native Cypriot Turkish speaking children were video-taped in their daycare setting in their regular daycare programme without asking questions or loading with extra work related to the research. Radden and Dirven's (2007: 178) approach based on maximal viewing frame and restricted viewing frame. The maximal viewing frame includes bounded events and lasting states that were represented by [V-Ing] (non-progressive aspect); the restricted viewing frame includes unbounded events and temporary states that can be used with [V+Ing] (progressive aspect).

Akıntuğ's (2016: 220-243) results point out that comparing to studies in Turkey, there is less usage of *-Iyor* (INTRA^{LF}) in Cypriot Turkish children's language. Some specific verbs (e.g. *kapı çal-* knock the door) in Cypriot Turkish children language usage, were not used with low intraterminality aspect *-Iyor* morpheme as in Turkey Turkish but with intraterminality morpheme *-Ir* (INTRA^{NF}). A new aspectual class, *bounded iterative activity* is added into maximal viewing frame in order to accommodate the verbs that were not used with *-Iyor* (INTRA^{LF}). Since all the events that are not used with *-Ing* is called "bounded" in Radden and Dirven's (2007: 178) approach, the new aspectual class is bounded. The event in *kapı çal-* (knock the door) is not just one knock but a combination of consecutive knocks; it is iterative.

These results brought about some questions to investigate: How is intraterminality aspect represented in Cypriot Turkish speaking young adults' language comparing to (Turkey) Turkish speaking young adults? Is *-Ir* (INTRA^{NF}) used to represent intraterminality in Cypriot Turkish speaking young adults' language? In order to find answers to these questions, an experimental study, using pictures of on-going and completed events, is envisaged. Using pictures in experimental studies for aspectual research is common in order to reach clearer information about usage of aspect. There are empirical reseraches about the influence of verb aspect on situation representation and availability and constraints of the non-intraterminal aspect. In this study, pictures were used in order to get samples of intraterminality and non-intraterminality aspect representations in Turkish Cypriot language.

Experimental studies on verb aspect

There are experimental studies on investigating verb aspect comprehension and representations in literature. Carol Madden and David J Therriault's (2009) and Madden and Rolf A. Zwaan's (2003) had used pictures in their experimental studies.

Madden and Therriault (2009: 1294), had investigated how verb aspect influences simulations during sentence comprehension. Two experiments were used to investigate the influence of verb aspect on situation representation. Native English speaker undergraduate students participated in Experiment 1 and Experiment 2. In Experiment 1, experimental sentences including rebus and word sentences were used. The critical instrument word was replaced by a picture in rebus sentences. The sentences composed of imperfective (e.g., was working) and perfect (e.g., had worked) sentences. The participants were asked to read these sentences on computer screen, and key-presses to advance through words or pictures. Sensibility judgements to the sentences were measured to investigate influences of verb aspect on the simulations of situations during sentence comprehension. In Experiment 2, the sentences of experiment one were used but without the context. The participants were asked to indicate if the picture of the object and the label matched. The label of each picture was presented first, before the picture.

The results of Madden and Therriault's (2009: 1297-1299) experiments demonstrated that verb aspects were used as a cue to regulate the activation of the intraterminal situation over time. In addition, the simulations of the intraterminal situation in postterminal sentences were limited to the picture of the target object only. The limitations were caused by the preceding verb in the used sentences.

Madden and Zwaan (2003: 665) used pictures to study non-intraterminal and intraterminal aspectual cues on situation models. Madden and Zwaan (2003: 667-671) concluded that aspectual cues have a clear effect on readers' situation models whenever single sentences are in question.

The forementioned empirical studies used pictures in order to reach clearer information about the influence of verb aspect on situation representation and availability and constraints of the non-intraterminal aspect. In this study, pictures were used in order to get demonstration of intraterminal and non-intraterminal aspect representations in Turkish Cypriot language.

The aim of this study is to examine intraterminal and non-intraterminal representations in the language of native Cypriot Turkish and Turkish speakers from Turkey. Intraterminality and non-intraterminality representations were chosen for the following reasons: First, the previous studies on Cypriot Turkish suggest that there is alteration in aspect representation in Cypriot Turkish, when compared with Turkey Turkish (Demir 2002 :7, Demir 2008: 8, Johanson 2009: 94, Akıntuğ 2014: 64, Akıntuğ 2016: 236). Moreover, there was a call for studies to examine the usage of *-Iyor* (INTRA^{LF}) in contemporary Cypriot Turkish in Johanson (2009:97). Johanson's (2009:97) call is the starting point of this study. This study was designed to collect and examine the oral representation of intraterminality in contemporary Cypriot Turkish. The data of native Turkish speakers from Turkey were collected to be compared with Cypriot Turkish's oral representation of *-Iyor* (INTRA^{LF}). However, *-Iyor* (INTRA^{LF}) is not attested in the data of Cypriot Turkish. Instead, the data bring out a chance to examine non-intraterminal representation in both Cypriot Turkish and Turkey Turkish. The result of this study is going to be piloting for a detailed experimental research project on the representation of intraterminality and non-intraterminality in Turkish Cypriot language.

Johanson's (2000:62) states that there are two main viewpoint operators in Turkic languages: The intraterminal perspective and the postterminal perspective. These viewpoint operators express the view of a narrated event with respect to its limits. Intraterminality expresses the viewpoint within the limits of the event. Postterminality expresses the viewpoint that transgressing the critical end point of the event.

“...The intraterminal perspective envisages an event within its limits, in its course, ‘be doing’. The postterminal perspective which is typical of *-miş*, envisages an event at a point where its relevant limit is transgressed, ‘having done’” (Johanson, 2000: 62).

Intraterminality in Turkish is expressed by *-Iyor*, *-Ir*, and *-mAktA*. The focality degrees of intraterminality determined roughly as low focal (*-Iyor* in Turkish), non-focal (*-Ir* in Turkish), and high focal (*-mAktA* in Turkish) (Johanson 2000a: 39).

Ayhan Aksu-Koç and Dan I. Slobin (1986:1650) explain *-DI* and *-mİş* as: *-DI* as the expression of past events that were experienced directly; *-mİş* as the expressions in past that were not evidenced directly, but with solid evidence/s. Julian Rentsch (2011: 102) points out the validity of the content whenever *-DI* is used, because it carries indicativity. Moreover, high factuality value (Karabağ, 2000: 278, Rentsch, 2010: 27).

In this study, the oral representation of intraterminality is going to be shown with (INTRA^{NF}) whenever *-Ir* is used to express on-going events; (INTRA^{LF}) whenever *-Iyor*

is used. The oral representation of non-intraterminality is going to be shown with (EVID) whenever *-mİş* is used, and (FACT) whenever *-DI* is used.

Method

In this study, two pictures were used to investigate intraterminal and non-intraterminal aspect representations in language usage of native Cypriot Turkish speaking young adults and native Turkey Turkish speaking young adults. The same picture sets were given to each participant groups. Each set includes two pictures. Picture 1 of each set shows an ongoing event (is throwing wood). As a continuation of first pictures, every second picture shows a completed event (lit the fire) (see the Appendix) Students were asked to reflect on each picture (Questions or clues were not provided). Reflections of each participant were voice-recorded separately.

Participants: The sample of the study compose of 16 native Cypriot Turkish (eight females, eight males) speakers and 16 native Turkish speakers from Turkey (eight females, eight males) that are university students in Northern Cyprus. Their ages ranged from 20-21 years.

Materials: Two sets of the same pictures were used². Each set contains two pictures: Picture 1 describes an event/s with the focus on the intraterminality. Picture 2 describes an event with the focus on the non-intraterminality. In addition to the terminality event, the second picture may represent intraterminality (The lit fireplace and a man who is blowing the match to show that the match is not needed anymore)

Procedure: The researcher met with the members of each group individually. Each participant was informed that their responses would be voice recorded. The pictures were numbered as Picture 1 and Picture 2. Each picture was given to the participants and asked to verbalise the event on the picture by using only one sentence. The participants were to determine the picture number first and verbalise the event on the pictures instantly. The responses were recorded by a voice recorder.

Experiment 1

Experiment 1, Part 1: Experiment 1, Part 1 was designed to examine native Cypriot Turkish speakers' on-going event representations. The follow up goal was to compare the results of Experiment 1, Part 1 with the results of Experiment 2, Part 1.

Participants look at the pictures of an on-going event and verbalise the event seen on the pictures (see the Appendix). The participants reflected intraterminality by using *-İr* (INTRA^{NF}) morpheme.

Experiment 1, Part 2: Experiment 1, Part 2 was designed to examine native Cypriot Turkish speakers' completed event representations. The follow up goal was to compare the results of Experiment 1, Part 2 with the results of Experiment 2, Part 2.

Participants look at the pictures of in completed events and verbalise the event seen on the pictures (see the Appendix). The participants reflected the events as in-progress events by using *-İr* morpheme (INTRA^{NF}) and completed events by using *-DI* morpheme (FACT).

Experiment 2

Experiment 2, Part 1: Experiment 2, Part 1 was designed to examine intraterminal aspect representations of native Turkish speakers from Turkey. The follow up goal was to compare the results of Experiment 2, Part 1 with the results of Experiment 1, Part 1.

Participants look at the pictures (the same pictures used in Experiment 1) of on-going events and verbalise the event seen on the pictures (see the Appendix). The participants reflected intraterminality by using *-Iyor* morpheme (INTRA^{LF}).

Experiment 2, Part 2: Experiment 2, Part 2 was designed to examine completed event representations of native Turkish speakers from Turkey. The follow up goal was to compare the results of Experiment 2, Part 2 with the results of Experiment 1, Part 2.

Participants look at the pictures (the same pictures used in Experiment 1) of on-going and/ completed events and verbalise the event/s seen on the pictures (see the Appendix). The participants reflected on-going events by using *-Iyor* morpheme (INTRA^{LF}) and completed events by using *-DI* morpheme (FACT)) and *-mİş* morpheme (EVID).

Results and discussion

Experiment 1, Part 1

Intraterminal aspect representations in the language of native Cypriot Turkish speaker university students were examined in Experiment 1. In order to verbalise the event/s in Picture 1, six different verbs were used. These verbs are: *at-* (throw), *çabala-* (try), *çalış-* (try), *diz-* (compile), *koy-* (put), and *yak-* (light). The most common used verb is *koy-* (put) with six usage, and *yak-* (light) four times, *at-* (throw) and *çalış-* (try) two times, *çabala-* (try) and *diz-* (compile) one time. All of the 16 Turkish Cypriot participants used *-Ir* (INTRA^{NF}) in verbalising the on-going event/s in Picture 1 (Table 1).

Table 1: Cypriot Turkish speakers' intraterminal aspect representation.

INTRATERMINALITY		
VERB	SUFFIX	COUNT
<i>koy-</i>	<i>-Ir</i>	6
put	INTRA ^{NF}	
<i>yak-</i>	<i>-Ir</i>	4
light	INTRA ^{NF}	
<i>at-</i>	<i>-Ir</i>	2
stock	INTRA ^{NF}	
<i>çalış-</i>	<i>-Ir</i>	2
try	INTRA ^{NF}	
<i>çaba-</i>	<i>-Ir</i>	1
try	INTRA ^{NF}	
<i>diz-</i>	<i>-Ir</i>	1
compile	INTRA ^{NF}	

(1) *Adam koyar odunları şömineye.*

Man put-INTRA^{NF}-3.SG wood-PL-ACC fireplace-D T

'The man puts wood in the fireplace.

(2) *Birincisinde şömineye odun dizer.*

first-POSS.3-LOC fireplace- T wood compile-INTRA^{NF}-3.SG

'In the first one, he compiles the wood in the fireplace

Experiment 1, Part 2

In Experiment 1, Part 2, on-going and completed event representations of Turkish Cypriot university students were examined by using a picture with the main focus on the intraterminality. In order to verbalise events in Picture 2, nine different verbs were used (Table 2). These verbs are: *Ateşle-* (inflammation), *çak-* (stroke), *çalış-* (try), *üfle-* (blow out), *üfür-* (blow), *yak-* (light), *ısın-* (get warm), *yan-* (light-INTR), and *ye-* (eat). *yak-* (light) is the most common used verb (9 times). *yan-* (light-INTR) is the second most common used verb (2 times). *Ateşle-* (inflammation), *çak-* (stroke), *çalış-* (try), *üfle-* (blow out), *üfür-* (blow), *ısın-* (get warm), and *ye-* (eat) were used only one time.

Çalış- (try), *üfle-* (blow out), *üfür-* (blow), *yak-* (light), *ısın-* (get warm), and *ye-* (eat) were used to reflect intraterminality and marked with *-Ir* (INTRA^{NF}). *Ateşle-* (inflammation), *çak-* (stroke), *yak-* (light), and *yan-* (light-INTR) were used to reflect completed events and marked with *-DI* (FACT).

Table 2: Cypriot Turkish speakers' intraterminal and non-intraterminal aspect representation

INTRATERMINAL			NON-INTRATERMINAL		
VERB	SUFFIX	COUNT	VERB	SUFFIX	COUNT
<i>yak-</i>	<i>-Ir</i>	2	<i>yak-</i>	<i>-DI</i>	7
Light	INTRA ^{NF}		light	FACT	
<i>çalış-</i>	<i>-Ir</i>	1	<i>yan-</i>	<i>-DI</i>	2
Try	INTRA ^{NF}		light- INTR	FACT	
<i>üfle-</i>	<i>-Ir</i>	1	<i>ateşle-</i>	<i>-DI</i>	1
blow out	INTRA ^{NF}		inflm	FACT	
<i>üfür-</i>	<i>-Ir</i>	1	<i>çak-</i>	<i>-DI</i>	1
Blow	INTRA ^{NF}		stroke	FACT	
<i>ısın-</i>	<i>-Ir</i>	1			
get warm	INTRA ^{NF}				
<i>ye-</i>	<i>-Ir</i>	1			
Eat	INTRA ^{NF}				

(3) İkincisinde *da yakdı ateşi, kipride*

second-POSS.3-LOC in the case of-PTCL light-FACT fire-ACC match-D T

üfürür.

blow-INTRA^{NF}-3.SG

‘In the case of second one, he lit the fire, he blows the match.

(4) *Resim ikide da şöminenin önünde*

Picture two-LOC in the case of-PTCL fireplace-GEN front-POSS.3-LOC
birşey yer.

something eat-INTRA^{NF}-3.SG

‘In the case of picture two, he eats something in front of the fireplace.

Experiment 2, Part 1

In progress event representations in the language of Turkish university students were examined in Experiment 2. In order to verbalise the event/s in Picture 1, five different verbs were used. The most common used verb is *at-* (throw) with 10 usages. In descending order, the remaining verb usages are like the following: *al-* (take) and *hazırlan-* (get ready) two times, *çalış-* (try) and *hazırlık yap-* (make preparation) one time. All of the 16 Turkish participants used *-Iyor* (INTRA^{LF}) morpheme in verbalising the on-going events in Picture 1 (Table 3).

Table 3: Turkish speakers’ intraterminal aspect representations

INTRATERMINALITY		
VERB	SUFFIX	COUNT
<i>at-</i>	<i>-Iyor</i>	10
stock	INTRA ^{LF}	
<i>al-</i>	<i>-Iyor</i>	2
take	INTRA ^{LF}	
<i>hazırlan-</i>	<i>-Iyor</i>	2
get ready	INTRA ^{LF}	
<i>çalış-</i>	<i>-Iyor</i>	1
try	INTRA ^{LF}	
<i>hazırlık yap-</i>	<i>-Iyor</i>	1
make preparation	INTRA ^{LF}	

(5) *Resim 1, odun atıyor.*

Picture 1 wood throw-INTRA^{LF}-3.SG

'Picture 1, he is throwing wood.'

(6) *Resim 1, şömineyi yakmak için*

Picture 1 fireplace-ACC light-NOM to-PSP

hazırlanıyor

getready-INTRA^{LF}-3.SG

'Picture 1, he is getting ready to light the fireplace.'

Experiment 2, Part 2

In Experiment 2, Part 2, on-going and completed event representations of Turkish university students were examined by using a picture with the expected focus on completion of the event. In order to verbalise the event/s in Picture 2, six different verbs were used. These verbs are: *izle-* (watch), *fırlat-* (throw), *seyret-* (watch), *üfl -* (blow), *yak-* (light), and *yan-* (light- INTR). *yak-* (light) is the most common used verb (13 times). *izle-* (watch), *fırlat-* (throw), *seyret-* (watch), *üfl -* (blow), and *yan-* (light- INTR) were used only one time. Turkish participants reflected completed events by using two different morphemes: *-DI* (FACT), and *-miş* (EVID). These verbs are: *izle-* (watch), *fırlat-* (throw), *seyret-* (watch), *üfl -* (blow), and *yak-* (light). *İzle-* (watch), and *yak-* (light) were used to reflect completed events and marked with *-miş* (EVID). *Fırlat-* (throw), and *yak-* (light) were used to reflect completed events and marked with *-DI* (FACT). *İzle-* (watch), *üfle-* (blow), *seyret-* (watch), *yak-* (light) were used to reflect on-going events and marked with *-Iyor* (-INTRA^{LF}) (Table 4).

Table 4: Turkish speakers' intraterminal and non-intraterminal aspect representations

INTRATERMINAL			NON-INTRATERMINAL					
VERB	SUFFIX	COUNT	VERB	SUFFIX	COUNT	VERB	SUFFIX	COUNT
<i>yak-</i>	<i>-Iyor</i>	2	<i>yak-</i>	<i>-DI</i>	1	<i>yak-</i>	<i>-miş</i>	10
light	INTRA ^{LF}		light	FACT		light	EVID	
<i>üfle-</i>	<i>-Iyor</i>	1	<i>fırlat-</i>	<i>-DI</i>	1			
blow	INTRA ^{LF}		throw	FACT				
<i>seyret-</i>	<i>-Iyor</i>	1						
watch	INTRA ^{LF}							
<i>izle-</i>	<i>-Iyor</i>	1						
watch	INTRA ^{LF}							
<i>yan-</i>	<i>-Iyor</i>	1						
light-								
INTR	INTRA ^{LF}							

(7) İkinci *resimde ateşi yakmış.*

second-LOC picture-LOC fire-ACC light-EVID-3.S

'In the second picture, he had lit the fire.

(8) *Resim ikide ateşi yaktı.*

picture iki-LOC fire-ACC light- ACT-3.SG

'In picture 2, he lit the fire.

Discussion

The current study investigates how on-going and completed actions are represented by using intraterminal and non-intraterminal items in the oral language of native Cypriot Turkish and native Turkish speakers from Turkey university students in Northern Cyprus.

In progress event representations of Turkish Cypriot and Turkish university students were determined in Part 1 of each experiment. The results show a distinctive difference between intraterminality event representations of native Cypriot Turkish and native Turkish speakers from Turkey: 100% Turkish Cypriot participants used *-Ir* morpheme (INTRA^{NF}), and 100% of the Turkish participants used *-Iyor* morpheme (INTRA^{LF}). Turkish Cypriot participants used 6 verbs in verbalising the intraterminality event while Turkish participants used five. There are two verbs that were used by both Turkish Cypriot (9a, 10a) and Turkish (9b, 10b) university students. These are *at-* (throw), and *çalış-* (try).

(9) *at-* (throw)

a. *Resim birde adam odun atar şömineye.*
 picture one-LOC man wood throw-INTRA^{NF}-3.SG fireplace-D T

'In picture 1, the man throws wood to the fireplace.

b. *Resim birde ateş için odun atıyor.*

picture one-LOC fire for wood throw-INTR^{LF}-3.SG

'In picture one, he is throwing wood for the fire.

(10) *çalış-* (try)

a. *Resim birde şömineyi ateşlemeye çalışan bir adam*
 picture one-LOC fireplace-ACC spark-VN-D T try-PTCP one man

vardır, çalıları kullanarak yakmaya çalışır.

there-COP bush-PL-ACC by use-CVB light- VN-DAT try-INTRA^{NF}

'In picture one, there is a man who trys to spark a fire, he trys to light (the fire) by using bushes.

b. *Birinci resimde ateşi yakmaya çalışıyo(r).*

first picture-LOC fire-ACC light-ACC try- INT^{LF}-3.SG

'In the first picture, he is trying to light the fire

In progress and completed event representations of native Cypriot Turkish and native Turkish speakers from Turkey were determined in Part 2 of each experiment. Native Cypriot Turkish speakers used *-Ir* (INTRA^{NF}) for all on-going events and *-DI* (FACT) for all completed events. On the other hand, Turkish participants used *-Iyor* (INTRA^{LF}) for all on-going events, and *-mİş* (EVID) 10 times and *-DI* (FACT) two times for completed events; (Table 5).

Table 5: Morpheme choice for intraterminality and non-intraterminality by Cypriot Turkish and Turkish speakers.

	INTRATERMINALITY	NON-INTRATERMINALITY
CYPRİOT TURKİSH	<i>-Ir</i> (INTRA ^{NF})	<i>-DI</i> (FACT)
TURKEY TURKİSH	<i>-Iyor</i> (INTRA ^{LF})	<i>-mİş</i> (EVID) <i>-DI</i> (FACT)

Example (11a) demonstrates how native Cypriot Turkish speakers (11a) and native Turkish speakers from Turkey (11b) verbalise the same visual bu using the same verb *yak-* (light) in the examined data. In example (11a) a native Cypriot Turkish participant verbalise picture two by using *-DI*(FACT) while in example (11b) a native Turkish speakers from Turkey verbalise the same picture by using *-mİş*(EVID).

- (11a) *Resim ikide yaktı odunları*
 picture two-LOC light-FACT-3.SG wood-PL-ACC
da ısınır.
 then get warm-INTRA^{NF}-3.SG

‘In picture two, he lit the wood then he gets warm.’

- (11b) *Burada odunları atmış ve yanışını*
 here-LOC wood-PL-ACC throw-EVID and burn-INTR-ACC
izliyor.
 watch-INTRA^{LF}-3.SG

‘Here he had thrown the wood and he is watching it burn.’

Conclusion

Within the scope of this study, the oral representation of intraterminality in Cypriot Turkish and Turkish speakers from Turkey were reflected with different morphemes. *-Ir* (INTRA^{NF}) is used by the native Cypriot Turkish speakers; *-Iyor* (INTRA^{LF}) is used by the native Turkish speakers from Turkey (Figure 1). *-mAktA* (INTRA^{HF}) were not found within the examined data. The absence of *-mAktA* (INTRA^{HF}) in the spoken language of

both Cypriot Turkish speakers and native Turkish speakers from Turkey, is consistent with Melike Üzüm's (2018: 61) indication on the scarcity of *-mAktA* (INTRA^{HF}) in the spoken language.

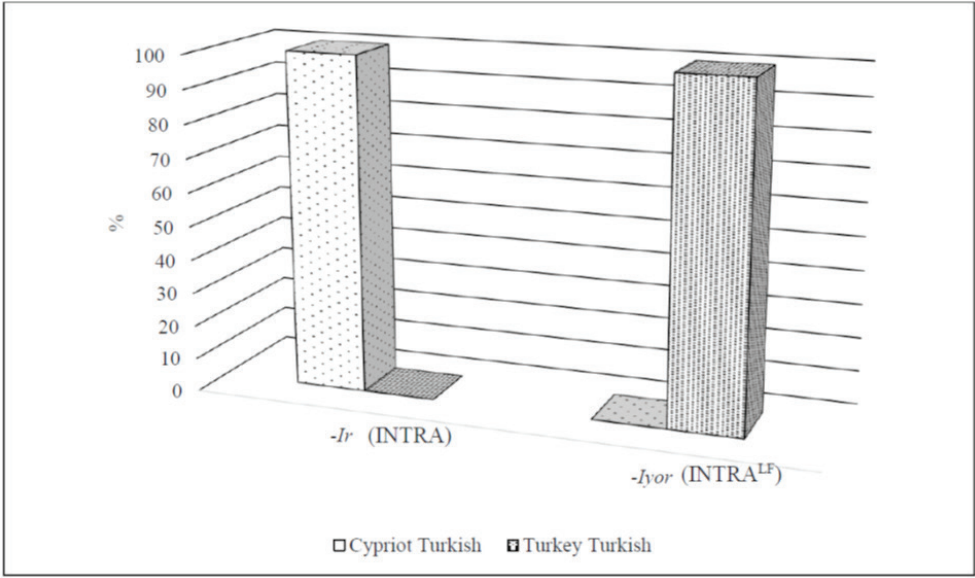


Figure 1: Morpheme usage for on-going events.

These results demonstrate that Cypriot Turkish research participants within this study preferred to use *-Ir* (INTRA^{NF}). *-Iyor* (INTRA^{LF}) is absent in the spoken language of the Cypriot Turkish group under investigation. On the other hand, Akıntuğ (2016:227-228) points out that, in Cypriot Turkish children language, *-Iyor* (INTRA^{LF}) morpheme usage was 5.3% of the total morpheme usage. That might be due to fact that, some of the child language data was collected just after listening to a story book or after watching a movie where only Turkey Turkish was used. On the other hand, age could be a factor in university students' data in developing tighter connection to Cypriot Turkish rather than Turkey Turkish.

In the case of the oral representation of completed events, Turkish Cypriot participants used only *-DI* (FACT), and Turkish participants used *-DI* (FACT) alongside *-mİş* (EVID), (Figure 2). *-mİş* (EVID) is absent in the spoken language of the Cypriot Turkish group under investigation.

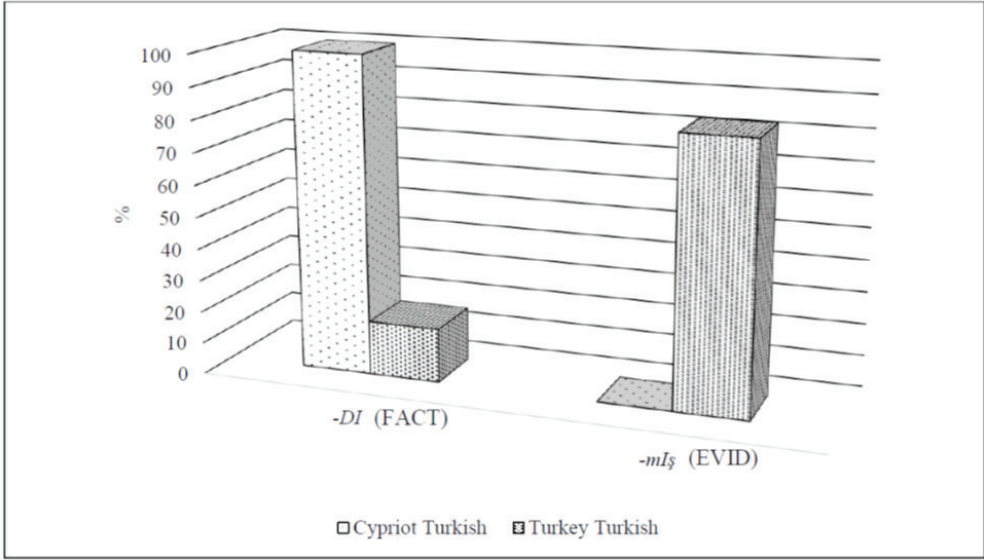


Figure 2: Morpheme usage for completed events.

According to Akıntuğ's (2016:228) findings, *-DI* (FACT) morpheme usage was 38,6% (the highest morpheme usage within the child language data), and *-mİş*, (EVID) morpheme usage is 0.5%.

The representation and comprehension of on-going and completed events' aspectual representation in Cypriot Turkish should be the subject of future research: The present study's result suggests differences between the native Cypriot Turkish speakers' and native Turkish speakers' from Turkey intraterminal and non-intraterminal aspectual morpheme usage. For the further studies on aspectual classes of Cypriot Turkish spoken and written language should be taken into consideration.

In on-going and completed event's aspectual representations, verb choice of Cypriot Turkish and Turkish speakers are like the following: In verbalising the first picture, Cypriot Turkish speakers' most frequently used verb is *koy-* (put) with six usages; and Turkish speakers' from Turkey most frequently used verb is *at-* (throw) with ten usages. The common verbs that were determined in both Cypriot Turkish and Turkish speakers' from Turkey for on-going event representations are *at-* (throw), and *çalış-* (try). In verbalising Picture 2, *yak-* (light) is the most frequently used verb by both Cypriot Turkish and Turkish speakers from Turkey for on-going and completed events. The other common verb that was seen in both Cypriot Turkish and Turkish speakers' from Turkey on-going event representations is *üfle-* (blow). *yak-* (light) is the only common verb in verbalising on-going events.

The results partly answered Johanson's question about the situation of *-Iyor* morpheme usage in Cypriot Turkish. However, the study only reflects intraterminal and non-intraterminal aspectual representation in young adults' Cypriot Turkish while Akıntuğ's (2016) reflects

the representations in child language. Another question arises from comparing the results of these two studies: Why the usage of –Iyor (INTRA^{LF}) and -mİş (EVID) morphemes could not be found in young adults’ oral representations?

Endnotes

¹Page 3: Johanson’s aspectual terms are used in this study but the term “progressive” is not replaced with INTRA, because Radden and Dirven’s (2007) approach is grounded with the term “progressive”.

²Page 5: The pictures were used with the consent of Carol J. Madden.

Abbreviation

3	third person
ACC	accusative
CVB	converb
COP	copula
DAT	dative
EVID	evidential
GEN	genitive
LOC	locative
NOM	nominative
INTR	intransitive
INTRA ^{NF}	intraterminal-non focal
INTRA ^{LF}	intraterminal-low focal
INTRA ^{HF}	intraterminal-high focal
FACT	past-factual
PL	plural
PSPT	postposition
PRPS	preposition
PTCP	participle
PTCL	particles
SG	singular
VN-DAT	verbal noun-dative

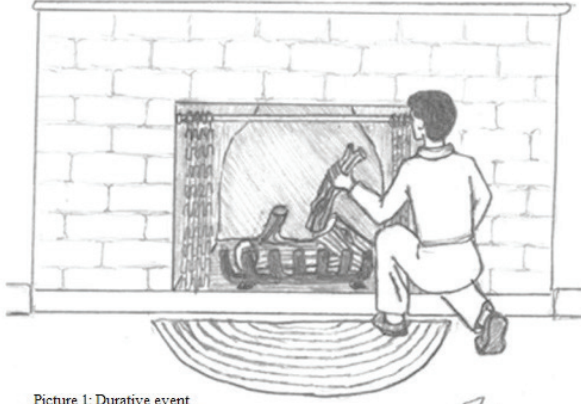
References

- Akcan, P. İ. (2005). Edinim sürecinde görünüş: İlköğretim ikinci sınıf hayat bilgisi kitaplarındaki eylemler; Durum türleri ve görünüş etkileşimi. *Dil Dergisi* 130. 7-17.
- Akıntuğ, N. (2007). Halk dili karşılaştırması örneği: Karadeniz bölgesi-Kıbrıs. *Halkbilimi* 55.121-124.
- Akıntuğ, N. & Gökmen, S. G. (2014). Kıbrıs Türkçesi çocuk dilinde zaman belirteci-hâl türü etkileşimi. *Dil Dergisi* 166/1. 51-66.
- Akıntuğ, N. (2016). *Kıbrıs Türkçesinde sürerlik görünüşü ve -Iyor biçimbirimi: Çocuk dili örnekleme*. [Ph.D. dissertation, Ankara University, Ankara.]
- Aksan, D. (1998). *Anlambilim*. Ankara: Engin.
- Aksan, D. (2000). *Türkçenin sözvarlığı*. Ankara: Engin.
- Aksu-Koç, A. & Slobin, D. I. (1986). A psychological account of the development and use of evidentials in Turkish. In Chafe, (Wallace and Nichols, Johanna, Eds.) *Evidentiality: the Linguistic Coding of Epistemology*, 159-167. Norwood, New Jersey: Ablex.
- Aydemir, İ. A. (2013). Türkçede zarf-fiillerin görünüş değerleri. *Erdem*, 64.15-20
- Aydemir, İ. A. (2019). *Türkçede zaman ve görünüş sistemi*. Ankara: Nobel Akademik.
- Benzer, A. (2008). *Türkçede zaman görünüş kip ve kiplik*. İstanbul. Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi.
- Demir, N. (2002). Kıbrıs ağızları üzerine notlar. İçinde: (T. Fikret - N. Demir. Ed.) *Lars Johanson armağanı*, 100-110. Ankara: Grafike .
- Demir, N. (2008). Kıbrıs'ta Türkçe. *Suya düşen sancak. Kıbrıs Türk kültürü üzerine incelemeler*, 60-79. İstanbul: 47 Numara.
- Demirgüneş, S. (2008). Türkçede görünüş ve dilbilgisel zaman: Türkçe 1. sınıf ders kitabı örneğinde eylem türleri, üye yapı, biçimbirim ve belirteç etkileşimi. *Dil Dergisi*, 140, 52- 66.
- Dilaçar, A. (1974). Türk fiilinde "Kılımsı"la görünüş" ve dilbilgisi kitaplarımız. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 1973-74, 159-171.
- Eren, H. (1964). Kıbrıs'ta Türkler ve Türk dili. *DTCF Türkoloji Dergisi*, 1, 347-351.
- Eren, H. (1971). Kıbrıs ağzının kökeni. *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi*, 1, 347-359.
- Esmer E. (2008). Ergen dili yazılı anlatı metinlerinde zaman belirteci-hal türü etkileşimi. *Dil Dergisi*, 142, 18-31.
- Esmer E. (2011). İlköğretim 3. sınıf Türkçe ders kitabı anlatı metinlerinde bakış açısı görünüşü-hal türü etkileşimi ve ön-arka plan düzenleniş. *Dil ve Edebiyat Dergisi / Journal of Linguistics and Literature*, 8/2. 19-37.
- Gökçeoğlu, M. (2009). *Kıbrıs Türk küme sözler sözlüğü I-II*. Gökçeoğlu. Lefkoşa.
- Gökmen, S. (2000). *Çocuk dilinde hâl türleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü doktora tezi.
- Gökmen, S. (2003). Görünüş kuramı çerçevesinde zaman belirteci-hal türü etkileşimi. In (A. E. Kıran, E. Korkut - S. Ağıldere. Ed.) *Günümüz dilbilim çalışmaları*, 82-97. İstanbul: Multilingual.
- Gökmen, S. (2004). Lexical aspect of child and adult language in Turkish and Korean. In (S. O. Lee, S.-H. You, J.Y. Han - M. E. Gökmen. Ed.) *Inquiries into Korean linguistics*, 1, 77-99. Seoul: Thachaksa.
- Güven, M. (2012). On the linguistic realization of situation types in Turkish. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14 /1, 177-194.

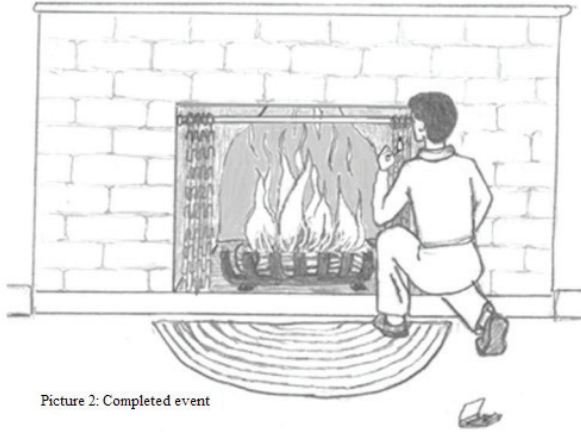
- Hakeri, B. H. (1982). *Kıbrıs'ta halk ağzından derlenmiş sözcükler sözlüğü*. Lefkoşa
- Hakeri, B. H. (2003). *Hakeri'nin Kıbrıs Türkçesi sözlüğü*. Kıbrıs: SAMTAY Vakfı.
- Johanson, L. (1971). *Aspekt im Türkischen*. Upsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Johanson, L. (2000). Turkic indirectives. In: (J. Lars and U. Bo. Ed.) *Evidentials: Turkic, Iranian and Neighbouring Languages*. (Empirical Approaches to Language Typology, 24.) 61-87. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.
- Johanson, L. (2000a). Viewpoint operators in European languages. In (Bossong, Georg and Comrie, Bernard. Ed) *Tense and aspect in the languages of Europe*. (Empirical Approaches to Language Typology, 20-6.) Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 27-187.
- Johanson, L. (2009). Türk dillerinde odaklıl şimdiki zaman işaretleyicisi ve Kıbrıs Türkçesinde eksikliği. *Bilgi. Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 49, 93-10.
- Kabataş, O. (2005). Kıbrıs Türk ağzlarında korunan eski sözcükler üzerine. *Türk Dili*, 639, 223-238.
- Kabataş, O. (2009). *Kıbrıs Türkçesinin etimolojik sözlüğü*. İstanbul: Acar Basım.
- Karabacak, E. (2005). Kıbrıs ağzından birkaç kelime üzerine. *Halkbilimi*, 53, 159-161.
- Karabağ, İ. (2000). Türkçede kip ve kiplik olgusu. *Türk Dili*, 585, 275-278.
- Madden, C. J & David J. T. (2009). Verb aspect and perceptual simulations. *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 62/7, 1294-1303. DOI: 10.1080/17470210802696088
- Madden, C. J & Rolf A. Zwaan. (2003). How does verb aspect constrain event representations? *Memory and Cognition*, 31, 663-672.
- Ortaköylüoğlu, H. (2015). Türkçede görünüş: Okul öncesi hikâye kitaplarında eylem türleri, üye yapı, biçimbirim ve belirteç etkileşimi. *International Journal of Language Academy*, 3/1, 224-240.
- Öztürk, R. (2000). Kıbrıs ağzının kelime hazinesindeki değişimler. III. *Uluslararası Kıbrıs Araştırmaları Kongresi*, 2, 27-45.
- Pehlivan, A. (2000). KKTC ilkökul öğrencilerinin yazılı anlatımlarında görülen Kıbrıs ağzına ait sesbilimsel özellikler. III. *Uluslararası Kıbrıs Araştırmaları Kongresi*, 2, 1-13.
- Pehlivan, A. (2003). *Aya İrini'den Akdeniz'e Kıbrıs ağzının değişimi*. Lefkoşa: Adım.
- Radden, G. & Dirven, R. (2007). *Cognitive English grammar*. Amsterdam: John Benjamins.
- Rentsch, J. (2010). Why Turkic -DI is not [+PAST]. In (Kappler, Matthias & Kirchner, Mark & Zieme, Peter. Eds) *Trans -Turkic studies. Festschrift in honour of Marcel Erdal* (Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi 49). İstanbul. 267-279.
- Rentsch, J. (2011). Modality in the Baburnama. *Turkic Languages*, 15/1, 78-123
- Saraçoğlu, E. 1996. Kıbrıs ağzının fonotik özellikleri. *Uluslararası Türk Dili Kongresi, 1992*, 329-340.
- Saraçoğlu, E. (2004). *Kıbrıs ağzı*. Lefkoşa: KKTC Milli Eğitim Bakanlığı.
- Saraçoğlu, E. (2005). Kıbrıs masallarında görülen fonetik özellikler. *Halkbilimi*, 53, 10-14.
- Smith, C. (1991). *The parameter of aspect*. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Üzüm, M. 2018. Zaman, görünüş ve kiplik ilişkisine genel bir bakış. *Turkic Linguistics and Philology*, 2018 (1/1), 53-66.
- Vendler, Z. (1967). *Linguistics in philosophy*. Ithaca and London: Cornell University.

Appendix

Sample pictures depicting events (making/made a fire) (Madden and Zwaan, 2003:672)



Picture 1: Durative event



Picture 2: Completed event



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



folk/ed. Derg, 2022; 28(1)-109. sayı
DOI: 10.22559/folklor.1966

Araştırma makalesi/Research article

Tying Memories into a Pattern: William Golding's *Free Fall* as Autobiografiction and Trauma Narrative

William Golding'in *Serbest Düşüş* Romanının
Kurgusal Otobiyografi ve Travma Anlatısı Olarak İncelemesi

Mustafa Kirca*

Abstract

William Golding's 1959 *Free Fall* depicts the narrator/character Samuel Montjoy's retrospective interrogation of his past in his "non-chronological" autobiography to understand his present self. His first-person narration is a journey into his memories presented according to their importance for him at different stages of his life (the narrated self) and shows the role of memory in shaping the present self (the narrating self). The narrator regulates his memories to conceive a coherent pattern in his autobiographical account which will also give meaning to his life and help construct a unified identity. However, he adopts a structure that has to rely on his remembering/forgetting, which problematizes the idea of constructing the self through unreliable memory. With this quality of the novel as an early

Geliş tarihi (Received): 15-10-2021- Kabul tarihi (Accepted): 8-01-2022

* Dr. Öğr. Üyesi, Çankaya Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi, İngilizce Mütercim ve Tercümanlık Bölümü. (Çankaya University, Faculty of Arts and Sciences, Department of English Translation and Interpretation) Turkey. mkirca@gmail.com. ORCID 0000-0003-1437-4567

example of the “fiction of memory,” Golding’s text is inventive and looks forward to contemporary narrative approaches to autobiographical writing. *Free Fall* has been widely studied as an existentialist novel due to the novelist’s questioning the concepts of freedom to choose and fall through the protagonist’s quest for self-knowledge. However, the aim of this study is to analyse Golding’s work as autobiografiction and trauma narrative where the text presents an account of the protagonist’s attempt for reconstructing the self through memories subject to his modifications and offers the therapeutic use of his self-narration.

Keywords: *William Golding, Free Fall, trauma, autobiographical memory, autobiografiction, fiction of memory, the vollendungsroman*

Öz

İngiliz romancı William Golding’in 1959 yılında basılan ve Türkçeye ancak 2019’da *Serbest Düşüş* başlığı ile çevrilen eseri, roman başkışisi ve anlatıcısı Samuel Montjoy’un kronolojiyi takip etmeden kaleme aldığı otobiyografisi üzerinden sürdürdüğü geçmişini irdelemesiyle ortaya çıkan kişilik sorgulamasını ve kişiliğini yeniden şekillendirme çabasını konu edinir. Montjoy’un anlatısı, anılarına bir yolculuk, dolayısıyla şimdiki kişiliğini hangi geçmiş olayların şekillendirdiğini anlama serüveni olarak sunulur. Anlatıcı ve otobiyografi yazarı rollerini üstlenen Montjoy, anılarını okuyucusu ve daha önemlisi kendisi için tutarlı kabul edilebilecek bir örüntü içerisinde vermeye çabalarırken bu çabasının aynı zamanda “tutarlı” bir benlik oluşturmak için de olduğunu anlarız. Otobiyografisinde yer verdiği anıları, hayatının farklı evrelerinde kendisi için önem sırasına göre okuyucusuna aktarılır. Bu sayede anlatıcı, kişilik arayışında hatırlama/unutmanın önemine dolaylı da olsa işaret etmiş olur. Hatırlama/unutmaya dayalı bir yapı içerisinde anılarını ele aldığı ve hayat hikâyesini okuyucusuna da aynı biçimde aktardığı için ancak zihnimizin ve hatıralarımızın aldatmacaları ile sürekli yeniden yazılan bir benlik oluşturabileceğimiz gerçeğini de ortaya çıkarır. Bu özelliği ile roman, otobiyografi yazımı alanında günümüz anlatı kuramlarına yaklaşmaktadır. Golding’in *Serbest Düşüş* romanı özgür irade, seçim yapma ve insanın düşüşü gibi konuları ele aldığı için daha çok varoluşçu romanlarla birlikte ve onların kuramsal çerçevesi dahilinde irdelenmiştir. Ancak bu çalışmada Golding’in romanını otobiyografi yazımı ve kurgusal otobiyografi oluşturma çerçevesinde değerlendirirken roman başkışisinin anılarını yeniden yorumladığı ve onları tutarlı bir kişilik “resmi” yaratabilmek için yeniden şekillendirdiği bir travma anlatısı olarak inceliyorum. Montjoy, sadece geçmişte yaptığı seçimleri anlayabilmek ve bugünkü ben’i hangi seçiminin oluşturduğunu bulmak için otobiyografi kaleme almamış, aynı zamanda hep “tam merkezde” var olan kendi karanlığını/kaybını ve bunun yarattığı baş edilmez korkunun nedenini de anlamak için hayatının belki de son evresinde bu işe kalkışmıştır. Romanda bu karanlık anın resmi tam olarak verilmesi de kahramanın kendisi için oluşturduğu kişisel anlatısı bir “terapi” olarak işlev görür.

Anahtar sözcükler: *William Golding, Serbest Düşüş, travma, otobiyografik bellek, kurgusal otobiyografi, vollendungsroman*

Introduction

“How often do we tell our own life story? How often do we adjust, embellish, make sly cuts? And the longer life goes on, the fewer are those around to challenge our account, to remind us that our life is not our life, merely the story we have told about our life. Told to others, but—mainly—to ourselves”

Julian Barnes, The Sense of an Ending (2011)

William Golding’s 1959 novel *Free Fall*¹ has been widely studied as an existentialist novel due to the novelist’s questioning the concepts of freedom to choose and fall through the protagonist Samuel Mountjoy’s quest for self-knowledge. Golding’s work displays the existentialist view that man’s fall is inevitable due to his free-will and reflects the fall motif as the underlying human behaviour, elevating the archetypal element of fall to the status of a myth-image.² The novel reenacts, in our contemporary world, the state of pre-lapsarian innocence and the mythical motif of fall, which is suggested by the title of Golding’s work, echoing that of Albert Camus’s 1956 novel *The Fall*. It is acknowledged that the novel’s title has both scientific and theological connotations (Monod, 1985: 135). Golding seems to say that science has replaced conventional systems and made the situation of modern man indecisive and obscure in space, on the one hand; and from the theological angle, on the other hand, his title denotes man’s sinful nature as “a morally diseased creature [and] a fallen being [...] gripped by original sin” (Friedman, 1993: 12). The novelist reveals the duality of rationalism and spiritualism, and modern man’s predicament through the main character’s interrogation of his past from an existentialist point. Samuel Mountjoy tries to understand himself by examining the process of his “becoming” and repeatedly asking how he lost his freedom in the process. He is obsessed with his loss of free-will and innocence and wants to pinpoint what caused this loss, hence asking the same question in different parts of his writing, “Is it here?”³ Friedman explains that Sammy’s obsession with freedom “mirrors the transcendent issue of existentialist literature” (1993: 68). Therefore, Sammy revisits his past to answer this question through the retrospective reinterpretations of his momentous memories.

There is not much research on *Free Fall* studying it as autobiographical fiction and trauma narrative where the autodiegetic narration offers an account of the character’s attempt to construct a stable and coherent identity based on his scattered recollections. Golding’s text is presented in the form of the narrator/character’s internal monologue and self-narration. Although Sammy struggles to render a coherent chronical of his past, starting from his early childhood, to understand where he lost his freedom and innocence, his autobiography is far from being a chronological account, and his recollections are subject to modification, if not complete distortion. Instead, he follows a structure that has to rely on memory “in the way it presents itself to [Sammy], the only teller. For time is not to be laid out endlessly like a row of bricks” (*FF* 6). Writing down his life story is supposed to give Sammy the ability to revisit his reminiscences, select among them, and thereby bring a pattern to his scattered memories. Such autobiographical writing is essential for the protagonist to retranslate his

past (the narrated self) to lodge the claims of his present (the narrating self). Therefore, Sammy writes not to give a catalogue of what happened but communicate “the unnameable, unfathomable and invisible darkness that sits at the centre of him” (FF 8). He says, “I am looking for the beginning of darkness, the point where I began” (FF 47), and his memoir is intended to pinpoint the exact moment that gave way to his fear of darkness, in fact. Nonetheless, the reason for Sammy’s fear is not explicitly given in his narrative. Nor does he offer an affirmative answer to the abovementioned question and satisfactory clarification about the darkness of the centre, for it is obvious that he does avoid making an unhesitant and open mention of the “invisible darkness” of his traumatic moment which he nevertheless has to revisit in the utter darkness of his cell in a Nazi prison camp. The aim of this study is to analyse *Free Fall* as autobiografiction and trauma narrative where the text presents an account of the protagonist’s attempt for reconstructing the self through his memories and offers the therapeutic use of self-narration. It shows that Golding’s text is inventive and looks forward to contemporary narrative approaches to autobiographical writing and the genre of autobiografiction

Reshaping memories/Rewriting the self

Free Fall is seemingly built on its protagonist’s two interrelated quests for “the decision made freely that cost [Sammy his] freedom” (FF 7) and “for the point where this monstrous world of [his] present consciousness began” (FF 78). Sammy dissects his past life and tries to tie his memories to a pattern, just to conceive a coherent narrative which will also give meaning to his life and help construct a *unified* self.⁴ It is a journey into his memories which are rearranged according to their importance for him. Sammy believes that such a way of writing will enable him to “see the connection between the little boy, clear as spring water, and the man like a stagnant pool” (FF 9). To Monod, this technique helps Sammy catch the cause-and-effect relationship between his remembrances as “memory never yields a continuously chronological sequence of events; it jumps back and forth, juxtaposes and conflates episodes, etc. Morally, the quest for guilt and responsibility is much assisted by the potentialities of such a time-pattern” (1985: 138). Yet, the same technique also shows the role of memory in shaping Sammy’s perception of his present identity, or that of his present emotions and experience in shaping his memories. Or both. Looking into his memories to mark the critical turning points that, Sammy thinks, shaped him, he at the same time rewrites his present self. Golding’s novel also problematizes the idea of constructing/reconstructing the self through unreliable memory, as Sammy states, concerning his remembrances, that “all these are guesses. Part of the reality of my life is that I do not understand it” (FF 94). He starts writing down his memories with his self-reflexive elaboration on two ways of comprehending time, pointing to its dualistic nature as objective vs. subjective, and two modes of memory, “autobiographical memory” which is susceptible to distortion vs. “semantic memory”. Explaining the unique way of composing his autobiography and the pictures he selects to include, Sammy writes:

“I see now what I am looking for and why these pictures are not altogether random. I describe them because they seem to be important. They contributed very little to the straight line of my story. [...] But they are not important in that way. They are important simply because they emerge. I am the sum of them. I carry round with me this load of memories. Man is not an instantaneous creature, nothing but a physical body and the reaction of the moment. He is an incredible bundle of miscellaneous memories and feelings, of fossils and coral growths” (FF 46).

He believes that these two opposing conceptualizations of time and memory exist concurrently and show how one’s remembering/forgetting is important in the narrative construction of identity: “Time is two modes. The one is an effortless perception native to us as water to the mackerel. The other is a memory, a sense of shuffle fold and coil, of that day nearer than that because more important, of that event mirroring this, or those three set apart, exceptional and out of the straight line altogether” (FF 6). Accordingly, Sammy’s autobiography is a means of retrieving past events from his actual life as he remembers. This is the model of a fusion of semantic memory and autobiographical memory (a blend of memory of facts and mental reconstructions) on which autobiographical writing, fictional or otherwise, is supposed to depend. However, as Sammy claims, memory is selective, and the way he remembers gets contaminated in time. He reviews and reinterprets all the past events and people in his life and his relationships with them retrospectively from his present moment and also under the influence of some major changes and *experience*, which stresses the process of becoming/rewriting the self endlessly. He re-evaluates his *innocent* self through his “adult testimony” (FF 60).⁵

The time and memory opposition that Sammy brings forth as the controlling element of his narration has become the object of several contemporary novels and memory theories. Nicola King, in *Memory, Narrative, Identity*, outlines two opposing models of memory and points to the crucial part of retranslation. Depending on Freud’s analogy with archaeological excavation, one model “assumes that the past still exists ‘somewhere,’ waiting to be rediscovered by the remembering subject, uncontaminated by subsequent experience and time’s attrition” (King, 2000: 4). Whereas, “the other imagines the process of memory as one of continuous revision or ‘retranslation,’ reworking memory traces in the light of later knowledge and experience” (King, 2000: 4). This also shows the necessity of questioning how and to what extent memory is retranslated in cases of deep changes such as trauma. The process of retranslation is, if not always, needed due to the “unspeakability” of personal trauma as it is figured in Cathy Caruth’s *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, History*. Memory theories acknowledge that the coherent autobiographical story made up of memories is to depict the self in the best picture possible needed for self-esteem.⁶ As Dan P. McAdams points out in *The Stories We Live By*, self-narration through autobiography writing is “to identify or construct a coherent view of self” (1993: 11). In *Free Fall*, Sammy is after such a coherent picture that suits to his present self.

Samuel Montjoy is a well-known and talented artist but an unhappy man whose “yesterdays walk with [him]. They keep step, they are grey faces that peer over [his] shoulder” (FF 5). Therefore, his is an attempt to recount the innocent mistakes of his childhood, and the responsibilities of his early adulthood along with the impact of World War II on his choices, starting from his early childhood days to his days of imprisonment in a Nazi prison camp, with his disconnected recollections and flashbacks. He tries to organise these recollections into a coherent pattern in his autobiography that is also regarded to be a *Bildungsroman* (Raine, 1986: 101). For Sammy, as the aging protagonist and “the only teller” of his seemingly reliable account, autobiography writing is the embodiment of his endeavour to compose a stable self that he can be in peace with in the ending years of his life. Thus, *Free Fall* should also be regarded as a *Vollendungsroman* with its quality of being a narrative of completion and self-narration. The term *Vollendungsroman* was first used by Constance Rooke to define a text that aims to “discover for its protagonist and the reader some kind of affirmation in the face of loss” (1992: 248). The documentary storytelling makes Sammy confront his becoming in different parts of the novel, and the affirmation he is after is not expected from the reader because, addressing to the implied reader of his autobiography, he writes:

“Perhaps if I write my story as it appears to me, I shall be able to go back and select.
[...]

To communicate is our passion and our despair.

With whom then?

You?

How can you share the quality of my terror in the blacked-out cell when I can only remember it and not re-create it for myself? No. Not with you? [...]

And who are you anyway?” (FF 7-8).

Individually reflecting on different periods of his life given in separate sections⁷ in the novel enables Sammy to write down his recollections according to their significance for his older self. Therefore, “both the authorial audience and his narratee witness the events through his gaze. Even though the narrator seems to privilege his younger self’s perspective from time to time, the internal focalization prevents him from conveying the events without attaching them [to] his adult testimony” (Kumbaroglu, 2021: 81). Sammy looks back at his early childhood in the first three sections of the novel, and the opening setting is the “deep and muddy pool” of rural slums in England in the first half of the twentieth century. He relates that he was born as an illegitimate child in the slum of Rotten Row, where he was joyful despite their poverty. For Sammy, this place is the “Garden of England” (FF 22), for Rotten Row is the innocent world of his childhood under the “the majesty and central authority of Ma and Evie” (FF 29). His Ma with her affection and his best friend Evie with her stories that Sammy is fond of are his “twin towers” (FF 29). By means of their comforting presence, the slum world is a peaceful world for Sammy: “I crawled and tumbled in the narrow world of Rotten Row, empty as a soap bubble but with a rainbow of colour and excitement round me. [...] We were noisy, screaming, tearful, animal. And yet I remember that time as with the flash and glitter, the warmth of a Christmas

party” (FF 17). Sammy’s narration leaps to his school days in London in the following three sections where he relates that he misbehaved together with his two friends, Johnny Spragg and Philip Arnold. Johnny is “chunky, active and cheerful” (FF 37). However, Philip, who “is a living example of natural selection and fitted to survive in this modern world as a tapeworm in an intestine,” knows how to encourage Sammy to act mischievously (FF 49). With his encouragement and misguiding, Sammy accepts the challenge to spit on the altar (FF 61) and acquires the habit of bullying small boys to get their fag-cards of the King of Egypt. However, in spite of all negations, Sammy feels innocent in his school years. For this reason, he describes this period of his life as the “days of terrible and irresponsible innocence” (FF 25). There is still a sense of guilt, but it is a state of being unaware of any corruption or misdoing, and he feels blameless and naive throughout this unconscious and therefore *innocent* period of his life.

Golding uses various figures to indicate multiple conflicts where “the two forces of duality come to merge with one another so that to distinguish between the two becomes a quest relying on a twentieth century provisional exercise to capture a ‘shifting, incomprehensible, ambiguous’ reality” (Johnson, 1998: 62). From Sammy’s childhood to adulthood, all other characters he comes into contact with represent the conflicts he experiences. Golding

“dramatizes a complex interrelationship between the two forces, tracing the duality from its most simplistic (as Sammy perceives it in his childhood) to an increasingly complex rendering as the narrator explores his past and those who have most influenced him—all brought to bear on his quest for redemption and freedom” (Johnson, 1998: 62-3).

Sammy revisits different moments of his school years with flashbacks to complete the pictures from his past, and this time he recounts the memories of another pair of important figures from his school years, Nick Shales, who teaches Science, and Miss Rowena Pringle, who teaches Scripture. Nick Shales and Miss Rowena Pringle stand for the opposing worlds of rationalism and spiritualism from which Sammy had to make a choice and lost the bridge between. Sammy’s subsequent life is torn with additional conflicts caused by this duality, and he symbolically hangs between two opposites. When later examining the impact of his teachers, whom he now regards as his “parents not in the flesh” (FF 250), Sammy realizes that they played a more significant role in shaping his identity than the others: “These two people, Nick Shales and Rowena Pringle, loom larger behind me as I get older. Mine is the responsibility but they are part reasons for my shape. [...] I cannot understand myself without understanding them” (FF 214). He scrutinizes his relationship with them more closely to appreciate their worlds in order to understand the nature of his choices and their impact on his present self.

Although Sammy is fond of Miss Pringle’s lesson owing to his interest in the spiritual world, he hates her because of her unfair and cruel treatment. He thinks that she teaches religion and God’s love with a lack of mercy. “She ruled, not by love but fear. [...] She was a past-master of crowd psychology and momentum” (FF 195). Additionally, Sammy finds out that Miss Pringle has a particular hatred against him because, contrary to her wish, Father Watts-Watt turns his attention to Sammy after adopting him. Hence, Sammy states that her detestation is “partly because she had a crush on Father Watts-Watt—who had adopted me instead of marrying her” (FF 194). Despite his eventual hatred for Miss Pringle, Sammy nonetheless relates that “I was

still innocent of the major good and evil; I thought no evil, I believed when she made me suffer that the fault was mine” (*FF* 195). Unlike Miss Pringle, Nick Shales is a kind and considerate person. Sammy finds his lesson uninteresting because, in contrast to Miss Pringle’s universe of miracle, the universe that Mr. Shales teaches is a realistic one. Sammy feels that he has to make a choice here and picks Mr. Shales’s rationalist world, rejecting the spiritual world of Miss Pringle. Thus, Mr. Shales draws Sammy not with what he teaches but because of his character, and Sammy’s choice has been made “by what he was, not by what he said”:

“For an instant out of time, two worlds existed side by side. [...] I believe that my child’s mind was made up for me as a choice between good and wicked fairies. Miss Pringle vitiated her teaching. She failed to convince, not by what she said. Nick persuaded me to his natural scientific universe by what he was, not by what he said. I hung for an instant between two pictures of the universe; then the ripple passed over the burning bush and I ran towards my friend. In that moment a door closed behind me. I slammed it shut on Moses and Jehovah. I was not to knock on that door again, until in a Nazi prison camp I lay huddled against it half crazed with terror and despair” (*FF* 217).

Towards the end of grammar school, Sammy falls in love with Beatrice Ifor, who, Sammy deems, “is the most mysterious and beautiful thing in the universe” (*FF* 84). He adores her beauty and purity, and is obsessed with possessing her sexually, seeing her only as a “white, unseen body” (*FF* 235). On the last day of the school, Sammy’s headmaster praises his artistic ability, “an exceptional talent that makes you [Sammy] as distinct as if you had a sixth finger on each hand” (*FF* 234). Then he warns him against possible outcomes of his self-centred personality: “If you want something enough, you can always get it provided you are willing to make the appropriate sacrifice. Something, anything. But what you get is never quite what you thought; and sooner or later the sacrifice is always regretted” (*FF* 235). Sammy, instead of heeding these words as a warning, finds them encouraging to pursue his lustful chasing of Beatrice. He therefore ignores the headmaster’s warning that the sacrifice is always regretted. Sammy asks himself: “What is important to you? ‘Beatrice Ifor.’ [...] ‘If I want something enough, I can always get it provided I am willing to make the appropriate sacrifice. What will you sacrifice? ‘Everything’” (*FF* 236). He chooses to possess Beatrice’s body and is ready to sacrifice his innocence for this. Through his psychological tortures of Beatrice, Sammy convinces her to become his lover and “invites damnation. His decision to risk all for earthly lust is [...] reflected in his voluntary and hazardous descent into hell” (Friedman, 1993: 76). Yet, as a conservative and a devout person, Beatrice does not respond to his lustful desires in the way he imagined. In his retrospective interrogation of the moment, Sammy regards himself as “a young man certain of nothing but salt sex,” and Beatrice as the victim of his abuse (*FF* 108). Their “lovemaking was becoming an exploitation,” he remarks (*FF* 120) once his ideal love has become obedient to his desires:

“She remained the victim on the rack, even a rack of some enjoyment. But there was nothing in this that we could share, for poor Beatrice was impotent. She never really knew what we were doing, never knew what it was about. [...] Her clear absence of being leaned in towards me, lay against me, clung” (*FF* 119-21).

Sammy's exploitation goes on until he falls in love with Taffy, who is a member of the communist party and whom he will marry. Unlike Beatrice, Taffy is a fully participating partner, which makes their lovemaking "a complete preoccupation and dependence" (*FF* 110). Beatrice, deeply upset by the betrayal, loses her sanity and lands in a lunatic asylum. Sammy, in order to avoid responsibility, takes refuge behind the excuse of the brutal atmosphere of World War II where thousands of people are being killed: "Why bother about one savaged girl when girls are blown to pieces by the thousand? There is no peace for the wicked but war with its waste and lust and irresponsibility is a very good substitute" (*FF* 132). Sammy's schooldays cover the darker years of his childhood, for he experiences a sense of guilt during these years, and the memory of his abusing Beatrice haunts him whenever conditions are favourable to such remembrances.

Sammy's traumatic moment and "the torture of the centre"

Sammy takes a significant leap in Section 7 to relate the moment in which he finds himself a prisoner being interrogated by Gestapo commandant Dr. Halde, who is a psychologist by profession. Halde is the representative of the "rational" wicked that the war created, and for that matter he is the typical intellectual man ("rational hat") of the twentieth century (*FF* 176). To Johnson, he is "an incisive portrait of twentieth-century man whose villainy derives [...] rather from his deliberate choice to sacrifice his spiritual capacity and to serve only his reasoning faculty" (1998: 64). When Sammy refuses to cooperate and give information concerning the escape of some other prisoners, he is locked up in a dark room by Halde. Sammy's extreme "terror and despair" (*FF* 217) in this dark room force him to recall the reason behind his "invisible darkness that sits at the centre," which directly takes us to the traumatic moment that haunts him when he is under life-threatening stress (*FF* 8). Caruth's definition of trauma is used here to explain Sammy's extreme terror and despair, as well as to explore the "dark cell" of his conscience: personal trauma is "an overwhelming experience of sudden or catastrophic events in which the response to the event occurs in the often delayed, uncontrolled repetitive appearance of hallucinations and other intrusive phenomena" (Caruth, 1996: 11). Sammy's personal terror and despair dominate his reinterpretations of not only the war years but also the reminiscences of his earlier experience. He says, "what men believe is a function of what they are; and what they are is in part what has happened to them" (*FF* 212).

When Sammy finds himself confined in a small cell, the size of which he cannot guess in utter darkness but believes to be getting narrower each minute due to the supposedly descending ceiling, his deep fears come to the surface under the pressure of confinement and terror, and he is more disturbed with the hell of his conscience now. Actually, Halde does not contribute much to this; he does not torture Sammy in a real sense. He does not torture him psychologically, either. However, he gives stimuli by saying: "I shall explain you to yourself. No one, not a lover, a father, a schoolmaster, could do that for you. [...] It is only in such conditions as these, electric furnace conditions, in which the molten, blinding truth may be uttered from one human face to another" (*FF* 144). In fact, the cell is only a broom closet where Sammy is kept locked up for a while. When the door is reopened, the

commandant ironically states that “the Herr Doctor does not know anything about peoples” (FF 253). This is the closing sentence of the novel and it confuses the reader as much as it does Sammy, who utters: “He spoke the inscrutable words that I should puzzle over as though they were the Sphinx’s riddle” (FF 253). Like Sammy, readers also find themselves in the labyrinth of Golding’s narrative.⁸ We can understand that Sammy created his own cell, his “self-created hell,” and tortured himself (FF 122). If there is guilt, there is self-torturing, and “guilty ones are forced to torture each other” (FF 250). Therefore, Sammy does not need any outside cause or any person for tormenting. He “has been shut in with himself. [...] The guilty Sammy is made to torture himself in the cell” (Boyd, 1990: 76). The pressure he feels in the dark room is enough to disturb his integrity.

Sammy calls this “the torture of the centre” (FF 174). Since he cannot know what is hidden in the middle of the dark place, and symbolically at the centre of his own inner darkness, his fear of the unknown and the unspeakable is greater. He cannot even guess what could be at the centre of the room he is locked in: “The centre was the secret—might be the secret. Of course they were psychologists of suffering, apportioning to each man what was most helpful and necessary to his case” (FF 173). Although he wants to “leave the centre alone” and escape from the torture of its darkness (FF 174), he cannot help but fall victim to hallucinating about what is most dreadful because “the centre of the cell boiled with shapes of conjecture” triggered by his terror (FF 175). When he touches a soft thing on the floor, just in the middle of the room, he assumes it to be the penis of a dead body. He can only “find what he expects to find” there (FF 175), and what is apportioning to Sammy is a man’s sexual organ. Only when the commandant opens the door does he realize that the thing he assumed to be a penis is a damp floorcloth. “Thus hell is the closet cell where Sammy’s fear for his ‘privates’ turns a scrap of cloth into a severed penis. That his hell is evoked in sexual terms recalls the *sin* that cost Sammy his freedom” (Friedman, 1993: 74, emphasis added). However, we claim that this moment cannot and should not directly attach itself to his sexual exploitation of Beatrice.

Under this isolated cell condition, he reminisces over how he lost his freedom in a series of long flashbacks, and in the “invisible darkness” of his cell/self, he tries to understand which past actions of him have shaped his current self. Nevertheless, we cannot regard *Free Fall* as Sammy’s personal confession of any specific individual fault but a realization of a traumatic wound. The section which starts with the question, “How did I come to be so frightened of the dark?” (FF 154) is a diversion where he handles his fear of darkness and tells the story of his days immediately following his mother’s early death. His answer to this question is not, as expected, related to his sexual exploitation of Beatrice and abandoning her in a helpless situation. Instead, he revisits the memories of his traumatic loss (indirectly) and of a certain period from his early childhood related to Father Watts-Watt, a seemingly polite clergy man who adopted Sammy after his mother’s death. Father Watts-Watt is a paranoid person who believes that his “foes” pursue him by sending light signals—that is why he does not allow Sammy, even on his first night at the rectory, to sleep with any lights on lest he might signal that Father Watts-Watt is there in Sammy’s room at night. Although Sammy is able to offer

minute details about some of his earlier memories, the reader is left in suspense as to how exactly Sammy remembers the period of time when he started living at the vast rectory after his mother passed away. He states that this period is “far back on the very edge of memory—or further perhaps, because the episode is outside time” (FF 154). Still, he does remember his first day at the rectory, for it left its mark “on the very edge” of his memory (here the “flashbulb memory”⁹ which defines reminiscences of exceptional instants or events). On Sammy’s first day there, Father Watts-Watt attends his room to say good night, uttering “I suppose your mother used to kiss you good night,” (FF 159) and informs Sammy about his *weird* rule concerning keeping lights off all night: “‘You mustn’t play with the lamp, Sam. If you touch the bulb I shall have to take it away.’ [...] He came to the bed and very slowly sat himself down sideways near the foot. *He could sit anywhere there without touching me*” (FF 158, emphasis added). Father Watts-Watt’s *advance* increases Sammy’s “irrational fear” in the total darkness of his room (FF 156). “Now there was not only the threat of the darkness but a complete mystery added to it,” he interprets the moment from his present (FF 160). This *incomprehensible* experience, added on to the traumatic loss of his mother, cannot be deemed “traumatic” by the child Sammy. “Since the initial event is not consciously registered by the subject due to their lack of necessary cognitive tools to grasp the traumatic nature of the event, this event is not processed at the unconscious level of the subject by being repressed either” (Aktari-Sevgi, 2021: 171). For such a small child, this might be mysterious behaviour that he was unable to comprehend, but when the older Sammy looks back on this occasion, he calls it Father Watts-Watt’s “first passionate movement” towards him (FF 161)—“his advances, if that is what they were” (FF 159).

In *Free Fall*, there are actually two occasions of “exploitation” which Sammy is somehow involved in: Sammy’s *confessed* exploitation of Beatrice, and that of Father Watts-Watt, which is only *implied* as Sammy chooses to be very careful “in the impression I [Sammy] convey because although [Father Watts-Watt] teetered on the edge he never went further towards me than I have said” (FF 162). Sammy’s examination of this momentous and traumatic first night and his following days at the rectory is left inconclusive. Therefore, we cannot decide to what extent these two cases of exploitation are interrelated. Nonetheless, we can see that an earlier, not registered traumatic event has become registered by the subject when a similar occasion is experienced. It is known that “a traumatic initial event, which is not understood as traumatic by the subject at the time it happens, forces itself into the subject’s psychic life by the experience of a second event through repetitive actions” (Aktari-Sevgi, 2021: 171). In Sammy’s case, we have to rely on what the narrator provides. Or more significantl , Sammy has to rely only on how he remembers this event and what he remembers exactly.

Sammy visits Beatrice in the lunatic asylum where she is kept to ask for forgiveness because he has understood that “something to forgive is a purer joy than geometry. It is a positive act of healing, a burst of light” (FF 74). However, when he attempts to talk to her, Beatrice urinates on his feet, and therefore Sammy believes the consequence of his guilt to be irreversible. On the other hand, the Nazi prison camp becomes the place of purgation for Sammy—not through complete forgiveness, perhaps, but through a partial recovery by means

of facing the impossibility of outside, physical help. However, we should note that Sammy's self-narration is his true remedy after yielding to the healing power of autobiography writing.

"I cried out not with hope of an ear but as accepting a shut door, darkness, and a shut sky. But the very act of crying out changed the thing that cried. [...] When a man cries out instinctively he begins to search for a place where help may be found; and so the thing that cried out, struggling in the fetor, the sea of nightmare, with burning breath and racing heart, that thing as it was drowning looked with starting and not physical eyes on every place, against every wall, in every corner of the interior world. [...] Here the thing that cried came up against an absolute of helplessness" (FF 184).

The novels of the dark period of World War II cannot be the products of their writers' imagination only but also of the chaotic era they were written in (Eagleton, 1990: 208). Having witnessed, as a war writer, man's murdering and tormenting each other brutally, and having lost his belief in man's innate goodness as a result, Golding shows in his novels that "rational" man's irrational evil is responsible for such a violence. He remarks that "anyone who passed through those years [of World War II] without understanding that man produces evil as a bee produces honey, must have been blind or wrong in the head" (1970: 87). It is implied that a considerable part of Sammy's pathetic situation is also the result of the radical changes in the social environment that the war caused. Sammy sees himself as the product of the war atmosphere, hence his attitude of "this or that" (between rationalism and spiritualism) when his belief in any value is ruined. He writes: "There was anarchy in the mind where I lived and anarchy in the world at large, two states so similar that the one might have produced the other. The shattered houses, the refugees, the deaths and torture—accept them as a pattern of the world" (FF 131). In *Free Fall*, Golding depicts the despair which dominated the "morally diseased" world on a larger scale during World War II, and by the same token, as a war artist, Sammy mirrors the effect of war in his life in which the wicked and the guilty torture each other.

However, the focus of Golding's fiction is always the problematics of the self handled differently in his various texts. Redpath, in his *William Golding: A Structural Reading of His Fiction*, foregrounds this quality of Golding's works, claiming that the writer visits the dark caves of man's existence, and therefore he draws the reader into his/her inner self (1986: 26). Page, likewise, holds that "Golding's concern is with larger, more fundamental and abstract issues that may be called metaphysical or theological. [...] Such works ask not 'How does man live?' but 'What manner of creature is man?'" (1985: 11). With reference to *Free Fall*, Friedman argues that "existentialist characters invariably concern themselves with the problem of identity. Samuel Mountjoy's (Sammy) attempt to identify that moment when he lost his freedom is equally an attempt to identify what he is in terms of what he was" (1993: 68). Golding's *Free Fall* portrays its protagonist as the representative modern man and depicts his existentialist quest for self-knowledge and the discovery of his becoming. As a war artist, Sammy examines the meaning of his existence and exercise of free-will amidst the turmoil of the war years, and through the non-chronological structure of his autobiography, he foregrounds the confusion of time and space during the post-war period.

At the same time, however, with Sammy's non-chronological account of his past, the novel also represents the problem of identity construction based on memory, and of retranslating memories into a coherent whole and rewriting the present self. *Free Fall* is an early example of the "fiction of memory," and thereby an inventive text and a precursor which shows that memory is open to modification and reshaped by the present self. Golding's novel, in conclusion, should be read side by side with such subsequent ones as Julian Barnes' 2011 *The Sense of an Ending*, where the novelist depicts how the present self is a construct of remembering and forgetting. Like Barnes' work, Golding's *Free Fall* is a novel of completion-a pioneering example of the *Vollendungsroman*¹⁰ where the older Sammy's self-narration comes to be a remedy for his personal apocalypse.

Endnotes

- 1 Hereafter cited parenthetically as *FF*.
- 2 In the same vein, Kermode argues that Golding should be regarded as a "mythmaker" insofar as his novels "deal in the primordial patterns of human experience" (1985: 65).
- 3 In different places of the text, Sammy asks such similar questions: "When did I lose my freedom?" (*FF* 5) or "How did I lose my freedom?" (*FF* 6). His repeated answer to these questions is: "Here, then? No. Not here" (*FF* 132, 217).
- 4 Whitley claims that "Golding moves from creating a pattern to writing about the ways in which a narrator/artist seeks to find or create a pattern in experience" (1988: 177)
- 5 Sammy's narration hinges on a marked distinction between his innocent self and experienced self on the basis of remembering as Sammy states: "I am not a man who was a boy looking at a tree. I am a man who remembers being a boy looking at a tree" (*FF* 38).
- 6 See Charles Fernyhough's *Pieces of Light* (Profile Books, 2012)
- 7 *Free Fall* consists of 13 sections/chapters where Sammy relates the significant events and people from his past with flashbacks, which deflects the chronology in his narration. "The real historical chronology of Sammy's *bildungsroman* rests on the following sequence of the sections in the book: 1, 2, 3, 8, 11, 12, 4, 5, 6 (here, a still unbridged time-gap), 7, 9, 10, 14, 13" (Monod, 1985: 138).
- 8 The text requires the reader to elaborate on the identity problematics instead of providing one single explanation. Skilton writes that Golding's novels "give the impression of being difficult to grasp, intellectually. And they are hard to understand if regarded purely as problems demanding and admitting of satisfactory solutions" (qtd. in Redpath, 1986: 23).
- 9 See Sweatt, *Mechanisms of Memory*, 20.
- 10 See Çiğdem Alp Pamuk's article "*The sense of an ending as the story of aging*" for a detailed study of Barnes' text as the *Vollendungsroman*. We can say that both Golding and Barnes share the characteristics of "the use of life review, as a structural device, deconstruction of the ego, recognition of mistakes, and affirmation of life in the face of loss" (Pamuk, 2020: 238).

References

- Aktari-Sevgi, S. (2021). Unweaving the shroud of mourning: Don DeLillo's *The Body Artist*. *Çankaya University Journal of Humanities and Social Sciences*, No. 15(1), pp. 163-174.
- Barnes, J. (2011). *The sense of an ending*. London: Vintage.
- Boyd, S. J. (1990). *The novels of William Golding*. London: The Harvester.
- Caruth, C. (1996). *Unclaimed experience: Trauma, narrative, and history*. Baltimore: Johns Hopkins University.
- Eagleton, T. (1990). Marxist criticism. In (D. Walder. Ed.) *Literature in the modern world: Critical essays and documents* (pp. 207-215). Oxford: Oxford University.
- Fernyhough, C. (2012). *Pieces of light*. London: Profile Books
- Friedman, S. L. (1993). *William Golding*. New York: Continuum.
- Golding, W. (1961). *Free fall*. London-Boston: Faber and Faber.
- Golding, W. (1970). *The hot gates*. London: Faber and Faber.
- Johnson, B. R. (1988). Golding's first argument: Theme and structure in *Free fall*. In (J. R. Baker. Ed.) *Critical essays on William Golding*. 61-73. Massachusetts: G. K. Hall & Co.
- Kermode, F. (1985). Golding's intellectual economy. In (N. Page. Ed.) *William Golding: Novels, 1954-67*. pp.50-66. London: Macmillan.
- King, N. (2000). *Memory, narrative, identity: Remembering the self*. Edinburgh: Edinburgh University.
- Kumbaroglu, A. B. (2021). The absurd quest of Sammy Mountjoy in the implied William Golding's *Free Fall*. *Academic Perspective*, No. 1(1), pp. 71-102.
- McAdams, D. P. (1993). *The stories we live by: Personal myths and the making of the self*. New York: Guilford.
- Monod, S. (1985). Golding's view of the human condition in *Free fall*. In (N. Page. Ed.) *William Golding: Novels, 1954-67*. pp. 133-145. London: Macmillan.
- Page, N. (1985). *William Golding: Novels, 1954-67*. London: Macmillan.
- Pamuk, Ç. A. (2020). *The sense of an ending as the story of aging*. *Çankaya University Journal of Humanities and Social Sciences*, No. 14(2), pp. 229-239.
- Raine, C. (1986). Belly without blemish: Golding's sources. In (J. Carey. Ed.) *William Golding the man and his books: A tribute on his 75th birthday*. pp. 101-109. London: Faber and Faber.
- Redpath, P. (1986). *William Golding: A structural reading of his fiction*. London: Barnes & Noble.
- Rooke, C. (1992). Old age in contemporary fiction: A new paradigm of hope. In (T. R. Cole, D. D. Van Tassel, R. Kastenbaum. Ed.) *Handbook of the humanities and aging*. pp. 241-257. New York: Springer.
- Sweatt, J. D. (2010). *Mechanisms of memory*. New York: Academic Press.
- Whitley, J. S. (1988). "Furor Scribendi": Writing about writing in the later novels of William Golding. In (J. R. Baker. Ed.) *Critical essays on William Golding*. pp. 176-195. Massachusetts: G. K. Hall & Co.





folk/ed. Derg, 2022; 28(1)-109. sayı
DOI: 10.22559/folklor.2091

Araştırma makalesi/Research article

Argentinean Indigenous Culture in Animal Folktales

Hayvan Halk Masallarında Arjantin Yerli Kültürü

Maria Palleiro*

Abstract

The history of Argentina as an independent nation began in 1816, although its foundation by the Hispanic conquerors took place in the XVIth century. This multicultural Latin American nation, located in the very south of the world, combines ancient vernacular indigenous roots with European cultural heritage, which arrived for the first time with the Hispanic conquest. The first foundation of Buenos Aires, the capital of Argentina, by the Spanish conqueror Pedro de Mendoza Argentina, took place in 1536. Nevertheless, indigenous people have been living in the Argentinean territory since ancient times. When the Spanish conquerors settled down in the country, they also bought African slaves, who obtained their freedom in 1813. Since the late XIXth, Century Argentina received new waves of European migration, mainly from Spain and Italy, but also from Asia, Africa, and from other South American countries. All this blend of cultures contributed to tracing a multi-

Geliş tarihi (Received): 11-11-2021 – Kabul tarihi (Accepted): 12-01-2022

* Ph. D. Buenos Aires University, National Council for Scientific Research, Argentina. Vice president for Latin America International Society for Folk Narrative Research. marinespalleiro@gmail.com. ORCID 0000-0002-6899-4238

ethnic profile of Argentina, mirrored in folk narrative texts and collections.

Animal tales are highly relevant expressions of Argentinian folk narrative since they reflect such a blend of indigenous and European cultures.

Keywords: *Argentina folk tales, local culture, interculturality, acculturation, fairy tale, and culture*

Öz

Bağımsız bir ulus olarak Arjantin'in tarihi, 1816'da başlatılmaktaysa da İspanyol fatihler tarafından kuruluşu XVI. Yüzyıla kadar uzanır. Dünyanın en güneyinde yer alan bu çok kültürlü Latin Amerika ulusu, ilk kez Hispanik fethi ile gelen Avrupa kültürel mirası ile eski yerel yerli köklerin birleştiği bir ülkedir. Arjantin'in başkenti Buenos Aires'in ilk kuruluşu, İspanyol fatih Pedro de Mendoza Arjantin tarafından 1536 yılında gerçekleşti. Bununla birlikte, yerli halk eski çağlardan beri Arjantin topraklarında yaşamaktaydı. İspanyol fatihler ülkeye yerleştiğinde, 1813'te özgürlüklerini elde eden Afrikalı köleleri de satın aldılar. XIX. yüzyılın sonlarından bu yana Arjantin, başta İspanya ve İtalya'dan, ayrıca Asya ve Afrika ve Avrupa'dan ve diğer Güney Amerika ülkelerinden yeni göç dalgaları aldı. Tüm bu kültür karışımı, halk anlatı metinlerinde ve koleksiyonlarında yansıtılan Arjantin'in çok ırklı bir profilinin izini sürmeye katkıda bulunmuştu .

Arjantin halk anlatısı içindeki hayvan masalları, yerli ve Avrupa kültürlerinin karışımını yansıttıkları için son derece ilginç veriler yansıtmaktadır. Makalede bu anlatılardaki karma kültürel yapı, metin analiz yöntemleriyle saptanmıştır.

Anahtar sözcükler: *Arjantin halk masalları, yerel kültür, kültürlerarasılık, kültürleşme, masal ve kültür*

Introduction: Animal tales and belief narratives

To deal with Argentinean animal folktales, it is worth characterizing Folklore and folk culture. According to Roger Abrahams (1971:16), folklore is the sum of all traditional expressions and implementations of knowledge operating within a community, comprising an embodiment of social beliefs. Such characterization underlines the role of beliefs in all traditional expressions, including folk narratives. Folk narratives, as verbal expressions of social identities, may be either highly codified items such as folktales and fairy tales, or simply codified ones, such as legends and anecdotes. Many animal tales show a mixture of these different folklore genres in a polyphonic message, in which fictional creatures cross the boundaries of belief discourse. In Argentinean folktales, in which fairies do not exist, there is an interweaving between animal tales, marvelous tales and belief narratives such as legends. Linda Dégh (2001) stresses that all legends are based on beliefs, to the extent that she considers the term "belief legend" as a pleonasm. All these narrative genres are closely related to daily experiences and beliefs in the societies in which they circulate (de Blécourt 2012), and serve as reaffirmations of commonly held values of the group to whose tradition they belong (Tangherlini 1990). These considerations reveal how folk narrative

patterns change constantly while responding to the exigencies of different societies. From this standpoint, I will focus attention on those narratives which explore the boundaries of historic experience with the cognitive modality of belief, considered as a modal expression in which the true value of discourse depends on social consensus (Greimas & Courtès 1982; Palleiro 2008). According to my classificatory goal, such an interweaving between different narrative genres can be observed in folk narrative expressions such as animal tales.

Animal tales are narrative expressions of the most diverse cultures. They can be found both in early Eastern cultures, in Greco-Roman antiquity, in the Christian Middle Ages up to the present times in following the itineraries which show intercultural crossroads between Eastern and Western traditions (Palleiro 1998). Such crossroads can be found as well in Argentinean animal tales, which reflect the intertwining between European and vernacular indigenous cultures, in an original blend which is the distinctive feature of Argentinian identity.

The main protagonist of Argentinean animal tales is neither the wolf nor the bear or jackal, as in European and Asian folktales, but the fox, who is the protagonist of two different cycles. In one of them, the fox assumes the role of a large and foolish animal (such as the one attributed in the International Index of Classification of Folktales by Antti Aarne, Stith Thompson and Hans Uther ATU Index to the wolf), and in the other one, he plays the part of the smaller, cunning animal threatened by the bigger and mightier tiger. In the cycle of “The Fox and the Tiger,” the cunning fox defeats the tiger, representing the victory of the intelligence over the force. In the other one, the fox is mocked by smaller animals, representing as well the victory of the cleverness over the force. Other characters of Argentinean animal tales belong to the vernacular fauna. Many of them have local or indigenous names, such as the “armadillo” (*quirquincho* or *peludo*) or “the ostrich” (*suri*, in indigenous *Quechua* language). The role of the fox’s enemy is played not only by the tiger, but also by the armadillo, the lion, or even by different local birds.

In animal tales, the dominant rhetorical strategy is personification, whereby animals can think and speak in human language. In indigenous cultures, the human embodiment of animals is connected with a worldview in which they are considered as representations of supernatural forces. In Hispanic tradition, folk narrators give human names to the animals. In this way, the fox is called “John,” his wife is “Jane” and their children are “the Johnnies.” This name is also well spread in Latin America and particularly in Argentina, where the fox also receives the vernacular affective diminutive of “*Juancho*.”

In the Preface to the main Folk Narrative Collection, *Cuentos y leyendas populares de la Argentina (Argentinean popular folktales and legends)*, Berta Vidal de Battini (1980-1984) points out that animal folktales such as the ones of the fox cycle arrived in Argentina with Spanish conquerors in the early 16th century, and such cultural heritage is reflected in the way in which narrators name the fox *Juancho*, and other vernacular animals, like the tiger, as *Simon*, and a local bird as *Alonsito*.¹ Nevertheless, it is worth considering that animal tales belonged as well to indigenous vernacular cultures, in which they have been told since ancient times.

In short, animal tales can be characterized as a folk narrative genre whose protagonists are animals. These folktales reflect the atmosphere of rural life through the humanization of the vernacular fauna (Kovacci 2000), and such personified animals carry out a series of actions articulated in sequences, which take place in a fictional world. Each version is organized according to narrative patterns or “matrices” stabilized in the diachronic transmission process, which includes scriptural registers and recreations.

In this article, I deal with a vernacular version of an animal tale collected in Argentina, whose transformation of a folk matrix connected with local beliefs, expresses the differential identity of vernacular cultures. The vernacular variants of animal tales mirror the distinctive features of the Argentinian context - both of the landscape, with its vegetation of “*pencas*” and “*jarillares*”, in a space surrounded by hills, and of the local fauna, whose animals receive indigenous names, such as “*chilicote*” (cricket), “*jote*” (bird of prey), “*suri*” (ostrich) and other ones, who appear as personified protagonists of the folktales, such as the abovementioned fox (“*zorro*”) and the “*quirquincho*” (armadillo), his wife “the *quirquincha*” (female armadillo) and their offspring “the *quirquinchitos*” (baby armadillos).

The folktales have been classified into narrative matrices, which act, as I will explain below, as pretextual patterns sharing thematic, compositional, and stylistic features, with contextual transformations in different versions and variants that express the identity of different vernacular cultures of Argentinean regions, reflecting as well the personal style of each storyteller.

To sum up, animal tales can be characterized as a folk narrative genre whose protagonists are animals that reflect the atmosphere of rural life through the humanization of the vernacular fauna. Such personified animals carry out a series of actions articulated in sequences, which take place in a fictional world. Each version is organized according to narrative patterns or “matrices” stabilized in the diachronic transmission process, which includes scriptural registers and recreations.

Details, matrices, alternative itineraries, and social beliefs in folk narrative

From a formalist perspective, Jan Mukarovsky (1977) underlines the semantic relevance of apparently irrelevant changing details as the basic semantic units in folk art, and he also describes the structure of the folk text as a “mosaiclike” heterogeneous addition of such semantic units. In the constructive process of folktales, such details act as mnemonic tracks, which activate totally or fragmentarily thematic, compositional and stylistic features whose combination constitutes a folk narrative matrix. This concept of “narrative matrix” adds to the thematic regularities classified into tale types, structural, and rhetoric issues (Palleiro 2004, 2018). It is worth remembering the characterization of the tale type provided by Thompson (1946: 415) as “a traditional tale that has an independent existence” that may be told,” as a complete narrative and does not depend for its meaning on any other tale”. Each tale type may consist of only one or of a combination of thematic minor units or “motifs”, which are the building blocks within the plot-patterns, repeated in different folktales of different

times and places. These tale types have been thematically described and classified in an international index by Antti Aarne and Stith Thompson (1961), recently updated by Hans Uther (2004). The folk narrative matrix, identified through intertextual comparison of folk narrative versions, constitutes a pre-textual pattern stored in the memory of folk narrators. Each pre-textual pattern, comprising thematic, compositional and stylistic features stabilized along the diachronic process of oral (and written) tradition, can be transformed in each new narrative context through the addition, suppression, substitution, or displacement of these changing details, generating alternative itineraries in different communicative situations. In this way, each narrative matrix acts as a germinal nucleus of versions and variants displayed in different contexts (Palleiro 2004, 2018). The folktale's genesis is thus based on the transformation of narrative matrices in new cultural environments, expressing the differential identity of each culture (Palleiro 2018) such as the Argentinian one. As aforesaid, the concept of "folk narrative matrix", rooted in Mikhail Bakhtine's characterization of discursive genres (Bakhtine 1982), adds to the thematic features, structural and stylistic ones. Thus, the transformation and of each matrix in different contexts is the basis constructive process or "genesis" of the folktale. Such transformation of the matrix makes room for different itineraries in diverse cultural environments, by means of changing details. From this standpoint, folktales can be considered as verbal expressions of social identity, sequentially organized in alternative versions of pretextual patterns or matrices, which show the blend between European and vernacular indigenous cultures. Animal tales are the first category in which folktales have been classified in the international classification by Hans Uther, being the other marvellous tales (tales of magic), religious tales, realistic tales, tales of the stupid ogre, anecdotes and jokes, and formula tales (Uther 2004).

In spite of this thematic classification, animal tales show a mixture with other folk narrative genres such as legends and other belief narratives, in a polyphonic message. Through the transformation of the aforesaid pre-textual patterns or "matrices" by means of additions, suppressions, substitution or displacement of changing details, animal tales include in their texture social beliefs bound to vernacular contexts (Palleiro 2018).

The fox and the magic pot: Folktales and vernacular beliefs

To show the intertwining between folktales and belief narratives, I will deal with a tale told by the Argentinean folk narrator Amalia Vargas, presented as a retelling of an oral version transmitted by her mother. Such version, whose title is "The fox and the magic pot", shares some thematic features with the narrative tale type number 1539 of the Aarne-Thompson-Uther International Tale Type Index of Folktales (ATU), "Cleverness and gullibility". I will compare this version with a cosmogonic tale told by the vernacular narrator Horacio Castro, who belongs to the Omawaca culture of the same Andinean zone where Vargas was born. Such comparison is oriented to examine the blend of different folklore genres and to show how animal tales are interspersed with belief narratives. The aim is to point out the relevance of belief narratives in reframing folklore genres and to highlight their flexible boundaries

Amalia Vargas is a vernacular narrator born in Ciudad Perico, in the province of Jujuy, located in the Andinean zone of Northwestern Argentina, next to the Omawaca creek. She finished university studies in Folklore and Visual Arts and she presented herself as a member of the Quechua-Aymara community. She narrated this version in Buenos Aires city, in March 2020, in a performative display, in which she used corporal resources to illustrate her verbal discourse. The texture of this version highlights the hallmark of her personal style, expressing as well the social beliefs of her own community. In the conversation in which she inserted the narrative, Vargas emphasized the relevance of the gender perspective. She thus constructed the version as warning discourses transmitted by her mother in order to prevent women from the possibility of falling into the deceptions accomplished by male tricksters.

The narrative text

Maria - Hi, Amalia, could you please tell me the tale of the fox? But first introduce yourself ...

Amalia- I am Amalia Vargas, I am Quechua from the Chibcha nation, from the border with Bolivia, from the mountains.

Well, I'm going to tell you a story my mom told me. The protagonist is John the fox, who he is one of the most mischievous animals, right? He is a trickster; he is the one who always makes fun of people.

Hey, my mom says that, in the past, the fox was always dressed in brown, and that he was always wearing a brown scarf, and a little brown hat. So ... uh ...Because, once upon a time, in past times, some people were men during the day, but in the evening and in the night, they became animals.

So, uh ... This fox was a man, whose job was to be a salesman, he sold all kind of stuff, right? For instance, he sold pots.

And it is said that one day, he was going to sell pots, and he dug a hole in the ground, in order to put there the embers.

So, he said: -Now, I'm going to put the embers into a hole, into the soil, in order to hide the embers, and then I'm going to pour water into the pot. Firstly, I'm going to heat the water, and then I'll put the pot I want to sell right over the embers, but the embers will remain hidden in the soil! And so, people won't realize that, right?

[It's] like putting this here, but it's hot down below, like this [Amalia Vargas held a kettle containing hot water, which was placed on a table, and then she put a dish below"]

And then the water will boil, thanks to the hidden embers, but people will think that the pot is a magic one.

So, when people will come, I'm going to do like this ... eeh ...I'm going to speak out loud, and even to shout, so that they all will come, and I'm going to sell them the pot as a magic one.

He did so, and he also put a set of clay pots stacked one on top of the other, and then he went to the fair:

Once arrived there, he started saying to the people, in the fair: -Come on, come and see this, come on! Here, I have a pot that doesn't need firewood, you don't have to fetch water from the river any more, you won't have to walk round the mountains, and you won't have to light the fire! This pot is magic; you just have to pour the water into the

pot and then start walking around, in small circles!

So ... uh ... the fox kept on saying –Well, let the people touch the pot, so that they can see that the water is hot, and that it is boiling, and in that way they will believe that the pot is a magic one, and that it does not need firewood!

And, so, he started saying: - Hirve, ollita; kirpe, ollita! Hirve, ollita; kirpe, ollita! (Boil, little pot; boil, little pot!)

That was like a sort of charm.

And that he did a few laps and, in a little while, smoke and bubbles began to come out, right?

And that the water heated up. [The narrator moves in circles around an imaginary object]

So, all the people wanted to buy the pot, and one person bought it, because they all were saying: -Oops, we'll not have to buy any more wood, we will not have to go to fetch firewood in the forests, in the mountains!

So what did this person, the customer, do?

When he arrived home, he put the pot on the floor, and he began saying: “Boil, little pot; kirpe, ollita! – just going around; like a fool.

But nothing! The pot remained cold, just, as it was.

And the water remained also cold, and just that.

And that was the trick. That was the mockery the fox did, right? Since he was a person during the day, a person who made fun of people, selling those things, right? , mocking at the people.

And that the people could realize that it was the fox, because he was always wearing his brown scarf.

MIP- Wow, it's beautiful!

As aforesaid, this version is structured according to a standardized pattern, diachronically set in an oral traditional process, which may include as well scriptural registrations as the one here provided. Each narrative pattern or “matrix”, comprising thematic, compositional and stylistic features, set along such diachronic transmission, is updated at each new contextual narrative situation (Palleiro 2004, 2018). As abovementioned, the semantic content of this matrix shares thematic features with ATU tale type No. 1539, whose thematic description, as provided by Aarne-Thompson, is: “*The youth sells pseudo-magic objects and animals (...) The self-cooking pot.*” Uther provides a more detailed thematic description, in which he includes, as a variant, the following reference: “In some versions, the farmer sells his adversaries supposedly wonderful objects, e.g. (...) a pot that cooks by itself (Uther 2004, II: 276). These thematic topics do not refer to the narratives classified in the universal indices as “animal tales” (types 1-299), but to the ATU category of “Anecdotes and jokes / Tales about a man” (types 1525-1724).² Such thematic features also correspond to the motif K 112.1 from Stith Thompson’s motif index, “A pot that cooks by itself”. Since the matrix includes a parody of magic objects, it also presents thematic elements in common with ATU’s types classified as “tales of magic” (types 300-749), such as ATU 565 “The magic mill”. This combination of different types, motifs, topics and categories shows the relativity of all typological classification, as well as the flexible itineraries of folk narrative matrices

Similar versions can be found in the Hispanic, Galician and Catalan indexes of Boggs, Noia Campos and Oriol-Pujol under the same tale-type number, revealing the presence of the same tale types in the Iberian Peninsula. Such presence of this matrix in European indexes confirms the blend of Hispanic cultural elements with vernacular ones in Vargas's repertoire. In fact, this narrative pattern is bound to European cultural heritage, mixed up with elements of indigenous Latin American traditions such as the Quechua one, in a resemantization process of the matrix according to Northwestern Argentinian vernacular cultural values. According to such cultural values, the focus of the narrative deals, on one hand, with warning against deception in a context in which trickery is an important ability to survive in difficult contexts. On the other one, the deception is linked with a tension between essence and appearance that is part of a local worldview according to which men and animals, good and evil are not quite opposites but complementary aspects of daily life.

Along with these thematic features associated with ATU 1539, as well as with ATU, 565, and motif K 112.1, the matrix presents a structural organization focused on a unique macrosequence. Such macrosequence is divided into two episodes: the one of planning the deception and the one of consummating it. The rhetoric construction is based on the parodic use of a charm. The axis of this thematic, structural and rhetoric pattern is connected with trickery used to sell pseudo magic objects and with the antithetical tension between appearance and essence. Such thematic, structural and stylistic elements that constitute the narrative matrix are part of the repertoire of this narrator, which includes different versions dealing with trickery, in the vernacular setting of the Argentinian Northwest. I deem the folk repertoire as the set of tales stored in the collective memory of a certain community and in the individual memory of the folk narrator, aesthetically reframed with a personal style which is the hallmark of the authorship of discourse (Bauman 2004, Palleiro 2006). This reframing procedure consists in an individual poetic work of selecting, combining and recreating traditional thematic topics, as well as structural and rhetoric forms that constitute the narrative knowledge of a social group. Such poetic work shows the personal style of Amalia Vargas, who recreated traditional narrative patterns transmitted by her mother.

The semantic content of this narrative includes the topic of the metamorphoses of animals linked with deception, accomplished in this case by the fox, which is said to be transformed into a man during the day. Thus, the main discursive strategy is the personification of the fox, who is presented, in his diurnal transformation, as a salesman, through a descriptive rhetoric strategy. Such description, anchored in the clothing - with a predominance of chromatic rhetoric that establishes an analogy between the brown colour of the fox's head, the brown hat, the brown tail and the brown scarf - gives rise to the incorporation of the simultaneous dimension of space in the sequential development of the narrative actions. Hence, the narrator presents the topic of deception as closely linked to the tension between essence and appearance, which is the axis of the narrative matrix.

In this version, the deception consists of a sale of a pot that is said to have the magical power of boiling by itself without any fire, with the sole invocation of this object, accompanied by the order to boil. In this way, the protagonist manages to sell the pot, having previously

lit on the fire and hidden the embers under the ground. The focus of the thematic content of the matrix is the trick and the disguise. On a structural level, the narrative is articulated as an independent episode of a series of deceptions, each one of which is organized around a single macrosequence, divided into two microsequences: the one of the preparation of the trick, and the one of the accomplishment of the deception. A relevant stylistic resource, in addition to the personification, is the antithesis between the true properties of such pot and those enunciated by its owner, along with the invocation to the pot. Such invocation enhances, in a parodic way, the performative force of language, which is the basis of charms and magic formulae. The formula used in this case is: “Boil, pot; kirpe, ollita! –(¡Hirve, ollita; kirpe, ollita! – “), emphasized by the duplication of the same thematic topic in two different linguistic codes: in Spanish and in vernacular Quechua language. Such formula contains, as aforesaid, an invocation to the magic object, represented in this case by the pot, personified as a receiver. Such personification of the magic object as a second person who acts as the addressee of the formulaic message is typical of the magic function of language described by Jakobson (1964). The syntactic and lexical construction is thus based on a sequential repetition of words and structures, fixed in a formulaic configuration. Between the elements of incantation, Bozóky (2003) lists the naming of the object of the charm (the pot), the conjuration (the command of boiling); the nomination of the helping powers (such as the pot) and the dramatization, connected in this example with the acting out of the scene performed by the possessor of these false magic objects. Like Pócs, also Bozóky calls attention to the vocal effects of incantations - rhythmical forms, rhymes, alliteration, repetition, anaphora, “stream of words” - such as the ones used here, even in Quechua languages. This version presents both rhythmical forms and a sequential repetition of words and actions with a performative effect is as well a distinctive feature of ritual discourse (Rappaport 1992). The power of words in incantations, underlined by Vargas herself in a metapragmatic clause (“That was like a sort of charm”), consists in an ensemble of ritual procedures including gestures such as the one of going round in circles or holding the tail of an animal, which the narrator achieves in a verbal and corporal performance, oriented to provoke the action of boiling. Such corporal movements are, along with the intonation of the repetitive formulae, essential issues for the performative efficacy of the message. Words intensify the request to the object contained in the charm as linguistic tools, consisting both of syntactic and semantic strategies, displayed with rhetorical procedures such as repetitions and invocations, with the mediation of supernatural forces (Pócs 1999) attributed to personified objects such as the pot. All these strategies can be identified in this version, oriented to the discursive construction of a parodic charm. The development of narrative action generated by this formula is indeed parodic since, instead of accomplishing the requested act and of demonstrating the efficacy of the formulaic words to bring wealth to the owner, the possessor of the pseudo-magic object is cheated every time. In this way, the formula has not only a stylistic but also a structural function in the narrative plot. Actually, the formula acts as a leit-motif with the power of causing the main actions of the narrative sequence. The axis is the false power of magic objects to transform the hard daily reality of vernacular people who go to the fair to buy goods.

Connected with the ironic use of the formulaic style, other discursive strategies are comic resources such as irony, bordering on mockery, and the description of the protagonist's appearance, which acquires special importance, since it is associated with the topic of the metamorphosis. Descriptions and allusions to the geographic landscape of "the mountains" mentioned by the narrator and to the cultural landscape of local beliefs contextualize the folk matrix in the Argentinian Northwest, creating an effect of reality. Another relevant discursive strategy is the dialogical counterpoint, enhanced by gestures, which gives a theatrical nuance to the narrative action.

The version, whose climax is deception, is presented as an argumentative examples of a scam accomplished through trickery, with a ritual significance connected with local vernacular beliefs.

The fox as a mythical animal: An intertextual comparison

In Northwestern Argentinian vernacular cultures, the fox is an emblematic animal, linked with indigenous beliefs in the Pachamama, a Quechua earthly divinity. As anticipated, in animal tales, the main rhetorical strategy is the personification of different animals of the local fauna, according to which they can think and speak. This personification is connected with local worldviews, such as the one of the Quechua cultures, in which the fox is considered a demiurge, that is to say, an intermediary between the world of men and the realm of the supernatural that he embodies and represents. Such worldview is based on a strong connection between the human and the supernatural semantic domains.

The demiurgic role of the fox is also mentioned in mythical narratives such as the one entitled "The fox, the first of all the animals" narrated in 2002 by Horacio Castro, who belongs to the indigenous culture of the Omawacas, placed in a zone of Jujuy near to that where Amalia Vargas was born. The action is placed in an original time, being this a distinctive feature of mythical discourse. I

In this version, in which Castro, aged over 40, presented the fox as a demiurgic animal, the narrative plot was located in the very moment of the creation of the world. According to Castro's discourse, the world was created by the Pachamama, a feminine goddess identified with Mother Earth, who gave rise to all living beings. As this narrator refers in this cosmogonic tale, in the origin of the world, the Pachamama, who created the sun, the moon and all living creatures, created also the fox, who was "the main, the cutest, the largest, the dominant animal" and "the smartest of all", because she gave him all qualities. Therefore, the other animals complained to her and she gradually removed different attributes from the fox, to distribute them between other animals:

I'll tell you what has happened long ago, in times of the creator of everything, the female goddess, the Pachamama...

It is said that long, long time ago, the Pachamama created everything. She created the sun, with the fire she took from inside her. She created as well the stars and the moon and the snow on the hills. She created the water, she created everything. And she

created all the animals, in the beginning. And the cutest, the dominant animal was the fox, and all the other animals were smaller than him.

Well, the other animals started complaining, and then the Pachamama decided to give to the other animals some of the attributes that the fox had more than enough, because, of course, the fox was the only to fly, the only to swim, the only to run. In this way, birds began to fly; fishes began to swim, and so on.

*The fox was still the first of all the animals because he preserved his intelligence (...)
Well, the fox was as much not worried, because he had still his intelligence, while the others had not. After all, the fox was still cute. He was thin, yes he was, but he was still so cute, and besides he also was the smartest of all.*

But at last, an ugly monkey, who was the last of all, came to ask the Pachamama to give something to him. And this monkey was the last one, the ugliest one. This ugly monkey, the last one, this was the man, the ugliest of all the animals. But the Pachamama had compassion, she was full of mercy towards this ugly monkey, but she had no more gifts. So, what did she take away from the fox? She took away his intelligence, and she gave it to the man. So the man who was the last of all, the one who was the unhappiest of all, in this way became the one who dominated everything, the one who gradually subdued all. And the poor fox was left with less intelligence, and he got into trouble with the man, who began destroying nature. So, in this way, the fox he was forced to trickery and to deceit in order to survive, he was compelled to take advantage of some actions achieved by the man, who began destroying Nature.

So the fox remained still cunning, still cute, but he was forced to survive in a world commanded by the man.

The climactic point of this tale, connected with the worldview of Omawaca vernacular culture, is the cosmogonic reference to the act of creating the world undertaken by the Pachamama, and the moment in which she takes away the intelligence of the fox to give it to the man. As the narrative explains, from the moment in which this earthly divinity gave the main part of intelligence to the man, the fox “was forced to trickery and deceit in order to survive”. In Castro’s version, framed within the collective memory of the Omawaca culture, the fox was presented as metaphorical expression of the cultural identity of this community, whose members, as the fox, struggle to survive in a space threatened by men who don’t care about Nature. Thus, “The fox, the first of all the animals” is an etiological narrative that explains the origin of the intelligence and the ability for trickery of the fox, linked with the original distribution of “gifts” by the Pachamama.

In the same way, as Vargas did in her narrative, also Castro presented in his discourse a cultural landscape of the Argentinian northwest, textualized in an animal folktale. In his narrative, he combined legendary and mythical speech, in an intertwining with a fictional discourse that shows the textual blend of different folklore genres, which can be found as well in Vargas’s version. This intertextual comparison shows the connection of animal tales regarding the fox with Vargas’s narrative, which includes allusions to the man as an anthropomorphic transformation of the fox. Both Castro and Vargas underline the close relationship between animal and human semantic domains, which is one of the distinctive features of North-western Argentinian vernacular cultures.

The topic of the transformations of men into animals is connected with the contrast between reality and appearance, and such antithesis is also the climactic point of the narrative series of animal tales, in which a weaker animal manages to defeat the stronger one. The allusion to circularity pointed out in the narrator's discourse ("It is always turning round, always circular") is close to ritual discourse. Actually, in a scientific contribution, Vargas herself pointed out the relevance of the Quechua *Mullu* or circularity in rites, dances and ceremonies of Andinean communities of the Argentinian Northwest to which she belongs (Vargas and Mendoza Salazar in Palleiro 2019: 205-213). All these intertextual connections reveal the resemantization of folk narrative matrices, due to vernacular beliefs.

To summarize, the fox acts as a metaphor of Quechua culture, in which the interaction between animals and human beings is a kernel point, since all of them have been created by the Pachamama, an earthly vernacular divinity. Due to the lack of care of the man towards animals and nature, the fox has been compelled to become a trickster, whose actions are narrated in Vargas's repertoire, in order to survive in a world commanded by the man.

Final considerations

This comparative approach to different versions of Argentinian animal tales revealed the permeability of folk narrative matrices towards contextual transformations dealing with belief narratives, mirroring vernacular worldviews. The distinctive features of these narratives is a serious warning against the damage to the natural ecosystem provoked by human actions. The animal world reflected in folktales could perhaps teach us to take care of the environment, in order to prevent global catastrophes such as new pandemic threats, earthquakes and another local and global natural disaster, such as the Covid pandemia, which was the context in which Amalia Vargas performed her narrative discourse.

Just to conclude, it is worth pointing out that this article offers a sample of a larger research sponsored by the National Council for Scientific and Technical Research (CONICET) regarding the intertwining between folktales and belief narratives in a larger corpus of Argentinian Märchen, which includes both animal and marvelous tales. In such research, based on the application of ethnographic method, I registered and analysed 22 narrative matrices of animal tales of different Argentinian regions. By means of intertextual comparison between folktales, legends, myths and personal narratives, I proved the contextual transformation of general matrices in different vernacular environments (Palleiro 2020). Nowadays, I am extending this comparative research to marvellous tales, in order to edit a complete collection of Argentinian Märchen, whose axis is the interweaving between tales and belief narratives in different folk narrative genres.

Endnotes

- 1 “Alonsito” is the given human name of a local bird, the *hornero* (“oven bird”) so called because her nest has the size of an oven.
- 2 This matrix is included in the tenth volume of Vidal de Battini’s collection *Cuentos y leyendas populares de la Argentina (Argentinian Popular folktales and legends)* not in the section corresponding to “Animal tales” but in the one corresponding to “Popular characters and tricksters” under the numbers 2655 to 2838 whose protagonist is the Hispanic trickster *Pedro Ordimán*. This section includes a parodic version classified under the number 2655, “The pot of virtue,” which alludes as well to a self-boiling pot. In this version, the trickster tells that such self-boiling pot is a miraculous one given by the Christian God to him as a special gift.

References

- Aarne, A. and Thompson, S. (1961). *The types of the folktale: A classification and bibliography*. Helsinki, Finland: Academia Scientiarum Fennica.
- Abrahams, R., (1971). Personal power and social restraint in the definition of folklore. *Journal of American Folklore*, 84 (331), 16-30.
- Bakhtine, M., (1982). *Estética de la creación verbal*. México DF, México: Siglo Veintiuno.
- Bauman, R., (2004). *A world of other’s words. cross-cultural perspectives on intertextuality*. Oxford, United Kingdom: Blackwell, 2004.
- Blécourt, W. de (2012). The problem of belief narratives: A very short introduction. *Newsletter of the International Society for Folk Narrative Research*, 6, 36-37.
- Boggs, R., (1993[1930]). *Index of Spanish folktales*. Helsinki, Finland: Academia Scientiarum Fennica.
- Bozóky, E., (2003). *Charmes et prières apotropaiques*. Louvain, Belgique: Brepols.
- Castro, H. (2020). El zorro, el primero de los animales. In (M. Palleiro. Ed.), *Juan Zorro, el quirquincho y el tío tigre. Cuentos animalísticos y creencias sociales* (pp. 374-375). Buenos Aires, Argentina: La Bicicleta.
- Dégh, L., (2001). *Legend and belief: dialectics of folklore genre*. Bloomington, United States of America: Indiana University Press.
- Greimas, A. and Courtés, J., (1982). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid, Spain: Gredos.
- Jakobson, R., (1964). Closing statement: Linguistics and poetics. In (Th. Sebeok. Ed.) *Style in Language* (pp. 350-377). Massachusetts, United States of America: MIT Press.
- Mukarovsky, J., (1977). Detail as the basic semantic unit in folk art. In J. Burbank and P. Steiner (Eds. and Translators), *The Word and Verbal Art: Selected Essays* (pp.180-204). New Haven, United States of America: Yale University, 1977.
- Noia Campos, C., (2010). *Catálogo tipológico do conto galego de tradición oral: Clasificación, antoloxía e bibliografía*. Vigo, Spain: Servizo de Publicacións da Universidade de Vigo.
- Oriol, C. and Pujol, J., (2008). *Index of Catalan Folktales*. Helsinki, Finland: Academia Scientiarum Fennica.
- Palleiro, M., (1998). “*La fiesta en el cielo.*” *Cuentos populares de animales*. Buenos Aires, Argentina: Del Sol.
- Palleiro, M., (2004). *Fue una historia real. Itinerarios de un archivo*. Buenos Aires, Argentina: Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas Universidad de Buenos Aires.
- Palleiro, M., (2006). “Blancaflo, la hija del diablo”: autoría y estilo en el repertorio de un narrador folklórico. *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 21, 115-127.

- Palleiro, M., (2008) *Yo creo ¿vos sabés? Retóricas del creer en los discursos sociales*. Buenos Aires, Argentina: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Palleiro, M., (2018). *La dama fantasma. Los laberintos de la memoria en el relato folklórico*. Buenos Aires, Argentina: La Bicicleta.
- Palleiro, M., (2020) *Juan Zorro, el quirquincho y el tío tigre. Cuentos animalísticos y creencias sociales*. Buenos Aires, Argentina: La Bicicleta.
- Pócs, E., (1999) *Between the Living and the Dead. A perspective on witches and seers in the Early Modern Age*. Budapest, Hungary: Central Europe University Press.
- Rappaport, R., (1992). Ritual. In R. Bauman (Ed.), *Folklore, cultural performance and popular entertainments. A Communications-centered Handbook* (pp. 249-260). New York, United States of America: Oxford University Press.
- Uther, H., (2004). *The types of international folktales: A classification and bibliography, based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson*. Helsinki, Finland: Academia Scientiarum Fennica.
- Tangherlini, T. (1990). It happened not too far from here. A survey of legend theory and characterization. *Western Folklore*, 49 (4), 371-390.
- Thompson, S., (1946). *The folktale*. New York, USA: The Dryden Press..
- Thompson, S., (1955-1958). *Motif-Index of Folk-literature*. Copenhagen, Denmark and Bloomington, US: Indiana University Press.
- Vargas, A. and M. Salazar, D. (2019). El Mullu o la circularidad en las danzas tradicionales aymaras del altiplano boliviano y en las copleras humahuagueñas del Noroeste Argentino. In m. Palleiro (Ed.), *Del cuerpo narrado al cuerpo en movimiento. Folklore, danza y construcción narrativa de la alteridad* (pp. 205-213). Buenos Aires: Casa de Papel.
- Vidal de Battini, B., (1980-1984). *Cuentos y leyendas populares de la Argentina I-IX*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Culturales Argentinas.
- Vidal de Battini, B., (1995). *Cuentos y leyendas populares de la Argentina X*. Buenos Aires, Argentina: Secretaría de Cultura Ministerio de Educación y Justicia.



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



folk/ed. Derg, 2022; 28(1)-109. sayı
DOI: 10.22559/folklor.1786

Derleme makalesi/ Compilation article

Günümüz Mutfak Kültüründe Türkçe Terim ve Teknikler

Turkish Terms and Techniques in Today's Culinary Culture

Osman Güldemir*
Sami Sonat Özdemir**

Öz

Türk mutfağı geniş bir coğrafyadan ve köklü tarihsel birikimden beslenen, kadim mutfaklar arasında yer almaktadır. Türk mutfak kültürünün anlaşılması, muhafazası ve sürdürülebilirliği oldukça önemlidir. Türk mutfağının kültürel sürdürülebilirliğine hizmet etmek üzere, bu araştırma kapsamında mutfağa ilişkin Türkçe terim ve tekniklerin çeşitli kaynaklardan ve uzmanlardan derlenmesi amaçlanmıştır. Araştırma kapsamında nitel araştırma yöntemlerinden anekdot durum çalışması modeli ile mülakat tekniği kullanılmıştır. Araştırma ile hem yeme-içme eğitiminin çeşitli düzeylerinde ders materyallerinde hem de yeme-içme sektöründe kullanılabilir Türkçe terim ve teknikler açık bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Geliş tarihi (Received): 29-03-2021 – Kabul tarihi (Accepted): 25-12-2021

- * Dr. Öğr. Üyesi. Anadolu Üniversitesi, Eskişehir MYO, Aşçılık Programı (Anadolu University, Eskişehir Vocational School, Cookery Program) Turkey. osmanguldemir@gmail.com. ORCID 0000-0002-7476-5482.
- ** Arş. Gör. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Turizm Fakültesi, Gastronomi ve Mutfak Sanatları Bölümü. (Balıkesir University, Faculty of Tourism, Department of Gastronomy and Culinary Arts.) Turkey. ssonatozdemir@balikesir.edu.tr. ORCID 0000-0003-4796-6083

Geleneğin yeniden inşası ve mutfak kültürünün aktarımında Türkçe terim ve teknikler önemli görülmektedir. Dolayısıyla bu makalede ortaya konulan âheste, bastı, çıtır, döğme, gevrek, kalye, herle, irinti, küncü, piyaz ve söğüş gibi terimler ile ağartmak, börttürmek, çılbır, dövme, gömme, kavurmak, kefini almak, ovmak ve tıkladmak gibi tekniklerin bu hedefin gerçekleştirilmesinde katkısı olacaktır. Bulgular, yeme-içme alanında eğitim veren kurum ve kuruluşlar ile işletmelerde kullanılabilir standart tarifler geliştirmede, teknik kitap ve uygulama setleri hazırlamada, ayrıca meslek standartları geliştirme hususunda değerlendirilebilir. Daha sonra yapılacak araştırmalarda görseller kullanılarak içerik detaylandırılabilir.

Anahtar kelimeler: *Türk mutfağı, mutfak kültürü, mutfak terimleri, yemek hazırlama teknikleri, Türkçe*

Abstract

Turkish cuisine is among the ancient cuisines with various cultural interactions fed by a wide geography and long historical accumulation. The correct application, conservation and sustainability of Turkish cuisine is very important. Within the scope of this research, in order to serve the cultural sustainability of Turkish cuisine, it is aimed to compile cuisine related Turkish terms and techniques from various sources and experts. Anecdotal case study model and interview technique are used among qualitative research methods in concluding the study. Terms such as âheste, *bastı*, *çıtır*, *gevrek*, *herle*, *piyaz* and *söğüş*, as well as techniques such as *ağartmak*, *dövmek*, *kavurmak*, *kefini almak* and *tıkladmak* will contribute to the reconstruction of tradition and the proper transmission of culture. As a result of the research, Turkish terms and techniques that can be used as a course material in the field of gastronomy will be revealed in a specific way. The results of the research will be useful in developing standard recipes that can be used in institutions and organizations' training and education in the field of gastronomy, preparing technical books and application sets for kitchen applications and development occupational standards.

Keywords: *Turkish cuisine, cuisine, kitchen terms, cooking techniques, Turkish*

Extended summary

Language is the most important factor that plays a role in ensuring the continuity of culture. Among the words within the body of the language, the terms that meet the concepts related to different professions, science and art fields are important as they are words that carry a concentrated meaning load for a field. In its simplest means, the term is “the word, term that corresponds to a special and specific concept related to a profession, art and science branch or a subject”. Technique is expressed as “All of the techniques used in a profession, art and science” and “Path, skill, method”. It is possible to mention the existence of different terms in various research and application areas. Studies on culinary concepts in Turkish history have taken place in various works from the nomadic culture of Central Asia to the modern period, and there are many publications dealing with ancient culinary cultures related to these concepts. Considering the importance of the language factor in ensuring cultural sustainability,

it is possible to mention that the aforementioned studies have an important contribution to the transfer of Turkish cuisine. Within the scope of this research, the terms and techniques in Turkish cuisine were determined in a concise and correct manner, and the order of Turkish terms and techniques that can be used instead of imported concepts causing confusion and cultural degeneration was provided. Thus, it is aimed to widespread the use of Turkish culinary concepts in all levels of food and beverage education and professional kitchens.

In this study, Turkish terms and techniques frequently used in the kitchen are compiled from various sources and experts and explained. In the study, anecdotal case study model and interview technique, one of the qualitative research techniques, were used. Field experts were used at the stages of determining, analyzing and evaluating resources. Interviews were conducted in this direction. Approval was obtained from the Social and Human Sciences Ethics Committee for the research.

The findings obtained within the scope of the research are presented in two sections: terms in Turkish cuisine and techniques in Turkish cuisine. As a result of the research, the terms and techniques that can be used both in food and beverage education and within the scope of professional kitchen practices have been put forward concisely. It is important to reveal the terms and techniques that can be used in the food and beverage education and sector instead of the culinary terms and techniques that are used in our language, especially as a result that serves the purpose of the study. As examples of the terms and techniques described in the findings section within the scope of the research, terms such as *murabbâ* which means seasoned fruit juice, *helmelenmek* which means the formation of starchy dark liquids, “*sıçan dişi doğramak* and *tekerlek doğramak* chopping techniques, *tıklatmak* or *tıkırdatmak* cooking methods and similar techniques can be cited. Terms such as *âheste*, *bastı*, *çıtır*, *gevrek*, *herle*, *piyaz* and *söğüş*, as well as techniques such as *ağartmak*, *dövmek*, *kavurmak* and *kefini almak* and *tıklatmak* will contribute to the reconstruction of tradition and the proper transmission of culture. As a result of the research, Turkish terms and techniques that can be used as a course material in the field of gastronomy will be revealed in a specific way. The results of the research will be useful in developing standard recipes that can be used in institutions and organizations’ training and education in the field of gastronomy, preparing technical books and application sets for kitchen applications and development occupational standards.

Kitchen, as an area that has the potential to affect every segment of the society, is affected by methods and concepts that do not have roots in imported and national values, risking the sustainability of cultural values transferred from ancestors to the present. In this sense, it is probable that the results of this research will have a positive effect on the reconstruction of the tradition and the healthy transfer of the culture. Following the research, various researches and projects can be conducted to develop educational materials related to the kitchen. In high school in Turkey, vocational and technical training centers, higher education institutions and used in the kitchen-dining training conducted in special education centers standard recipes development, the findings can be used in research in preparing technical books and application sets for kitchen applications. In addition, it is possible to function as a key in various studies to be conducted on Turkish cuisine culture. In future studies, focusing on the terms and techniques

separately, making detailed explanations with examples and descriptions and preparing various visuals can contribute to the training materials. Moreover, in studies carried out in the field of gastronomy, writing the terms and techniques in the research findings can be effective in revealing and promoting the originality of Turkish cuisine.

Giriş

Yirmi birinci yüzyılda gerçekleştirilen beslenme ve sağlık odaklı araştırmalar ile orta öğretim düzeyinden doktora seviyesine kadar gastronomi alanında verilen eğitimler, mutfaka dair daha yüksek bir bilinç seviyesinin oluşmasına katkıda bulunmaktadır. Bununla birlikte mutfak bilincinin arttırılabilmesinde dil unsuru oldukça önemlidir ve kadim Türk kültürüne yönelik mutfak bilincinin sürdürülebilirliği, ancak alana yönelik Türkçe terim ve tekniklerin verimli bir şekilde kullanımıyla sağlanabilir. Zira dil, kültürün sürekliliğinin sağlanmasında rol oynayan en önemli unsurdur (Kurt, 2004: 12). Dilin bünyesinde yer alan kelimeler içerisinde, farklı meslek, bilim ve sanat alanlarıyla alakalı kavramları karşılayan terimler, bir alana yönelik yoğunlaştırılmış anlam yükü taşıyan kelimeler olmaları itibariyle önem taşımaktadır (Pilav, 2008). Terim en yalın ifadesiyle “Bir meslek, sanat ve bilim dalıyla veya bir husus ile alakalı özel ve belirli bir kavramı karşılayan kelime, ıstılah”dır. Teknik ise “Bir meslek, sanat ve bilim dalında kullanılan tekniklerin hepsi” ve “Yol, beceri, yöntem” olarak ifade edilir. Bu tanımda geçen ve teknik kavramı yerine kullanılabilen yöntem ise “Bir amaç uğruna izlenen, tutulan yol, usul, sistem, prosedür, politika” ve “Bilimde belli bir sonuca erişmek için bir plana göre izlenen yol, metot” anlamındadır (Akalin vd., 2009: 1938-2196).

Çeşitli araştırma ve uygulama alanlarında, farklı terimlerin varlığından bahsetmek mümkündür. Terimleri bir arada bulunduran eserler, bir miras olarak kültürün en iyi muhafaza edildiği ve sonraki kuşaklara aktarıldığı sözlük ve ansiklopedilerdir (İlhan, 2009: 535). Bu doğrultuda, yeme-içme ile ilgili terim ve tekniklerden oluşan kavramlara yer veren çeşitli sözlük ve ansiklopediler de mevcuttur. Söz konusu sözlük ve ansiklopediler ile diğer birtakım yayınlar içerisinde, farklı bakış açılarıyla ve farklı dönemlerde gerçekleştirilen araştırmalara dayanan ve özellikle yeme-içme alanında yer alan Türkçe kavramlara yer veren çalışmalardan bahsedilebilir.

Bahsi geçen bakış açılarından ilki, farklı dillerde yer alan mutfak terimlerinin Türkçe karşılıklarının ortaya konulduğu çalışmalara konu olmuştur. Bu çalışmalardan biri, Kunt’un *Dünya Yiyecek, İçecek ve Mutfak Terimleri Sözlüğü*’dür (2004). Eserde turizmde kullanılabilir şekilde çeşitli dillerdeki terimlerin Türkçe açıklamalarına yer verilmiştir. Şenyapılı’nın *Damakta Kalan Tatların Akılda Kalan Adları* isimli eseri ise yiyecek ve içeceklere ilişkin etimolojik açıklamalara yer verilmekte ve bazılarının da öyküleri aktarılmaktadır (2010).

İlk Türkçe yemek kitabı Dürrîzâde Nurullah Mehmed Efendi tarafından yazılan *Ağdiye Risalesi*; ilk basılı yemek kitabı ise Mehmet Kâmil’in eseri *Melceü’-t-Tabbâhîn*’dir (Kâmil, 1997; Özen, 2015). Bu iki kitapta çorbalardan tatlılara birçok kategoride yemek tarifleri bulunmaktadır. Dolayısıyla Türk mutfağının kültürel zenginliğinin kümülatif kaynağı olarak Osmanlı Türkçesi ile yazılan eserler dikkat çekmektedir. Işın’ın *Osmanlı Mutfak Sözlüğü*’nde

arşiv belgelerinden, sözlüklerden, anılardan ve seyahatnamelerden faydalanılarak Osmanlı Mutfağına dair sözcükler açıklanmıştır (2010). Ayrıca eserin sonuna İngilizce-Türkçe ile Latince-Türkçe küçük sözlükler konulmuştur. Yerasimos'un *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde Yemek Kültürü* başlıklı kitabında ise, Seyahatnâme'de yer alan yemek ile alakalı bilgiler sistematik bir şekilde yorumlanarak aktarılmaktadır. Söz konusu kaynakta detaylı bir dizin de yer almaktadır (2011). Sözlükte Latince kelimeler varsa bunlar açıklayıcı bilgi ve tarifler ile aktarılmıştır. *Bir Osmanlı Yemek Yazması Kitabüt Tabbahin* isimli kitap ise, Türk mutfağının ve terimlerinin tanıtılması amacıyla yabancı terim ve tekniklere özellikle yer vermemesi ve "kısık ateşte pişirme", "kızartmak", "demlemek", "dövmek", "ditmek" ve "börttürmek" gibi kavramların uluslararası düzeyde duyurulmasına katkı sağlayan bir çalışma olması itibarıyla ayrıca önemlidir (Güldemir, 2015: 15). Eserde yer alan terim ve tekniklerin doğru anlamlandırılması için sözlük bölümünde ayrıntılara yer verilmiştir.

Cumhuriyet dönemi Türk mutfağına ilişkin araştırmaları içeren yayınlar içerisinde de özellikle mutfak ile ilişkili kavramları derleyen birtakım eserlerden bahsetmek mümkündür. Örneğin *1939'dan Günümüze Yazılı Kaynaklarda Yemek Kültürü Terimleri Sözlüğü*, Türkiye'deki çeşitli şivelerde, ağızlarda, lehçelerde yer alan yemek kültürü ve yöresel mutfaklar ile ilgili hazırlanmış çeşitli kaynaklarda yer alan kavramları derlemiş bir eserdir (Ulu, 2013). Diğer bir özgün eser ise *Açıklamalı Yemek ve Mutfak Terimleri Sözlüğü*'dür (Halıcı, 2013). Alfabetik olarak birçok terimi barındıran sözlükte modern Türk mutfağında kullanılacak kavramlar, Kur'an-ı Kerim, Orhun Abideleri, Divan-ı Hikmet, Divanü Lügat-it Türk, Kutadgu Bilig, Dede Korkut Hikâyeleri, yöresel Türk mutfağı kitapları, Hadiye Fahriye'nin *Yemek Kitabı* ile Tatlıcıbaşı gibi eserler temel alınarak sıralanmıştır.

Türk mutfağında yer alan çeşitli kategorilerdeki yemekleri aktaran ve bu anlamda Türk mutfağına ilişkin mirası yansıtan diğer birtakım yayınlardan da bahsedilebilir. Örneğin Türkan'ın *Yemek Repertuarı* isimli kitabında, çorbadan tatlıya kadar çeşitli sınıflamalar ile birlikte yemeklerin öz açıklamaları bulunmaktadır (2006). Zat'ın editörü olduğu *Rakı Ansiklopedisi*'nde ise rakıya dair birçok madde kapsamında, Türk mutfağında yer alan yiyeceklere yönelik detaylı açıklamalar mevcuttur (2013). Mutfak araçları, malzemeler, teknikler, tarifler, püf noktaları, yemek ile ilgili görgü kuralları ve sofraya düzenlerine dair diğer bilgileri içeren yayınlar ise *Alaturka-Alafranga Yemek Öğretimi, Mutfak Sırları, Mutfak Uygulamaları, Pişirme Yöntemleri, Pişirme Yöntemleri ve Teknikleri I-II, Yemek Pişirme, Yemek Pişirme Teknikleri ve Uygulaması 1-2-3* ve benzeri çalışmaları içermektedir (Alsaffar ve Kalyoncu, 2015; Eraslan, 2012; Eryılmaz, 2011; Gökdemir, 2012; Gürman, 2000; Gürman, 2003; Gürmen, 2000; Önçel vd., 2018; Williams, 2011; Yeğen, 2018).

Görüldüğü üzere Türk tarihi içerisinde mutfak kavramlarına ilişkin araştırmalar Orta Asya göçebe kültüründen modern döneme kadar çeşitli eserler bünyesinde yer almıştır ve söz konusu kavramlara ilişkin eski dönem mutfak kültürlerini ele alan birçok yayın söz konusudur. Kültürel sürdürülebilirliğin sağlanmasında dil unsurunun önemi düşünüldüğünde (Özen Eratalay, 2019: 31), bahsi geçen çalışmaların Türk mutfak kültürünün aktarımında önemli bir katkısı olduğundan bahsetmek mümkündür. Bu araştırma kapsamında Türk mutfağında yer alan terimlerin ve tekniklerin öz ve doğru bir şekilde tespiti ile anlam karmaşası ve kültürel

yozaşmaya yol açan ithal kavramların yerine kullanılabilir Türkçe terim ve tekniklerin sıralanması sağlanmıştır. Böylece Türkçe mutfak kavramlarının her düzeydeki yeme-içme eğitiminde ve profesyonel mutfaklarda kullanımının yaygınlaşması hedeflenmektedir .

Yöntem

Bu çalışma kapsamında, mutfakta sık kullanılan Türkçe terim ve teknikler, çeşitli kaynaklardan ve uzmanlardan derlenerek açıklanmıştır. Araştırmada, nitel araştırma tekniklerinden anekdot durum çalışması modeli ile mülakat tekniği kullanılmıştır. Durum çalışmaları “özellikle değerlendirme gibi alanlarda kullanılan, bir durumun, bir programın, olayın, etkinliğin, sürecin veya bireylerin derinlemesine analiz edildiği araştırma desenidir. Durumlar eylem ve zaman sınırlı olduğundan, araştırmacılar bir zaman kesitinde çeşitli veri toplama yöntemleri kullanılarak detaylı bilgi toplarlar” (Creswell, 2013: 14). Anektod durum çalışması “temel bir merak ve gayret ile fosil, anıt, takı, mutfak araç ve gereçleri gibi antik objeler ve doğal kalıntıları ele alır. Bu çalışmalarda verilerin organizasyonu her zaman mantık ile değil, estetik algı ile de şekillenir. Açıklamalar sembolik ve karmaşık, bazen de duygusal ve ideolojik olabilir. Bu bağlamda anekdot durum çalışmaları modern yeme-içme çalışmaları açısından teori ve uygulama arasındaki bağlantı tutarlılığı için önemli bir temel oluşturabilir” (Hjalager ve Richards, 2002: 228-229). Yemek canlı bir varlık veya bir mutfak objesi olarak düşünüldüğünde, anekdot durum çalışması bir yöntem olarak mutfak kültürünün iskeleti olan terimler ve tekniklerin araştırılmasında kullanılabilir.

Kaynakların belirlenmesi, analizi ve değerlendirilmesi aşamalarında Tablo 1’de özellikleri belirtilen alan uzmanlarından yararlanılmıştır. Bu doğrultuda mülakatlar yapılmıştır. Mülakat yapılan alan uzmanlarının birincisi uzun yıllar yemek pişirme öğretmenliği yaptıktan sonra emekli olan ve Türkçe, İngilizce, Almanca dillerinde Türk mutfağı kitapları olan bir araştırmacı yazardır. İkincisi bir üniversitede 33 yıl uygulamalı Türk mutfağı dersleri vermiş olan ve Türk mutfağı, yöresel mutfaklar konularında yayınları bulunan bir kişidir. Üçüncü ve dördüncü alan uzmanları ise bir meslek lisesi ile gastronomi ve mutfak sanatları alanında uygulamalı Türk mutfağı dersleri vermektedirler.

Tablo 1. Alan Uzmanları

Kod	Doğum Yılı	Mesleki tecrübesi	Mesleği/Uzmanlığı	Eğitim Seviyesi
U-1	1941	58 yıl	Araştırmacı yazar/Türk mutfağı	Doktora
U-2	1956	44 yıl	Emekli öğretim üyesi/Türk mutfağı, yöresel mutfaklar	Doktora
U-3	1978	18 yıl	Yemek pişirme öğretmeni/Pişirme yöntemleri	Yüksek lisans
U-4	1980	20 yıl	Öğretim görevlisi/Aşçılık	Doktora

acı: 1. Bazı maddelerin dilde bıraktığı yakıcı duyu. 2. Tadı bu nitelikte olan.

âheste: (F.) Yavaş, usul, ağır, aheste.

âlâ: İyi, pekiyi.

balık tutkalı: Elmasiye yapımında kullanılan balıktan elde edilen bir tür jelatin.

bastı: Etlı veya etsiz olarak, tereyağı, sadeyağ veya kuyruk yağıyla pişirilen meyve ya da sebze yemeği. Kalye olarak da isimlendirilir. Et kuşbaşı veya kıyma kullanılabilir.

bir miktar: Ölçülebilen, sayılabilen kadar.

bir tutam: İki parmak arasında tutulabilen miktar.

biraz: Bir küçük parça, çok değil.

börek: Arzu edilen incelikte açılmış hamurun veya yufkanın arasına, kıyma, peynir ve ıspanak gibi malzemeler yerleştirilerek, çeşitli şekillerde ve kalınlıklarda hazırlanan, ardından farklı tekniklerle pişirilen hamur işi.

bukal: (A.) Ağızlı, büyük siyah şişe, kap.

cacık: Salatalık, semizotu, marul gibi sebzelerin kıyılarak, dövülmüş sarımsak ve yoğurtla karıştırılması sonrası üzerine nane ile zeytinyağı gezdirilmesiyle hazırlanan yiyecek.

cullumcup: Çok sulu cıvık ayran.

curruk: Su gibi, ıslak.

çıtır: 1. Gevretilmiş ekmeğ veya simit. 2. Kavrulmuş kabak çekirdeği.

çiriş: Dövülmüş buğdayın, köftelik inceliğe öğütülmüş şekli.

çörek: Çoğu zaman un, yağ ve yumurta ile yoğrulan, tercihe göre maya da koyulabilen, farklı büyüklük ve şekillerde tuzlu hamur işi.

dakîk: (A.) 1. İnce, hassas. 2. Un. 3. Dikkatli.

dakk: (A.) Döküp ufalatma, öğütme.

dibi tutmak: Yemeğin piştikten sonra suyunun azalması neticesinde pişirme kabının dibine yapışmaya başlaması, zamanla yanmaya yaklaşması.

doğramaç: Ayranın içine yufka ekmeği sulanmadan gevrek olarak konur.

dolma: İçine pirinç ve benzeri doldurularak pişirilen sebze ya da hayvan.

döğme: Aşurelik buğday.

döngüldemek: Çok kaynamak, iyice kaynamak.

düğü: Köftelik ince bulgur.

ekl: (A.) 1. Yeme, yemek. 2. Yenilme, yenilmek.

ekşi: 1. Limon ve sirke tadında olan. 2. Bu tat alınan şey.

epeleme: Serpme.

et'ime: (A.) Yemekler.

ficıtmak: Atmak, fırlatmak.

gavlamak: Kabarmak.

gevrek: Ağza atıldığında kolaylıkla kırılıp ufalanacak şekilde hazırlanan bir çeşit peksimet.

hâv: (A.) Meyva tüyü, hav.

helmelenmek: Nohut ve fasulye gibi taneli kuru gıdaların kaynatıldığı vakit nişastasının çökmesiyle oluşan koyu sıvı.

helva: Her çeşit unlu/nişastalı yağlı, ballı ya da şekerli tatlı.

herle: Bulamaç.

hız edilmek: Korunmak, saklanmak, yer verilmek.

hilâl: Meyvelerin çekirdeklerini düzgün bir şekilde çıkarabilmek için özel araç.

humûzet: (A.) 1. Ekşilik. 2. Kekrelik.

hurde: (F.) 1. Küçük, ufak. 2. Döküntü, moloz, kırıntı, hurda. 3. Küsür. 4. Nükte. 5. Küçük ayrıntı.

ızmamak: Tadı kaçmak.

ıtlâ etmek: Bir şeyi boşaltmak.

imlâ etmek/eylemek: Doldurmak

irinti: İri öğütülen bulgurun elek üstü kısmı.

isfenâc: İspanak.

izâfe: (A.) 1. Ekleme, katma. 2. Karıştırma.

izâle etmek: 1. Yok etmek. 2. Gidermek, kaldırmak.

kabza: (A.) 1. Sap, elle kavranacak kısım. 2. Avuç dolusu.

kalye: 13. yüzyılda Selçuknâme ve dönem kaynaklarında adı bulunan bir yemek, bastı.

kara et: Yağsız ve sinirsiz kırmızı et.

kebâd: (A.) İri limon.

kebab: Çeşitli gıdaların, bilhassa etlerin direk ateş üzerinde, tandırda, fırında veya tencere içerisinde az suyla veya susuz pişirilmesi.

kef: Çorba ve sulu yemeklerde tencerenin üzerinde oluşan ve kevgirle alınıp atılan kirli köpük.

kekremsi: 1. Tadı kekre olan. 2. Genzi yakan, buruk koku.

kışr: (A.) 1. Kabuk. 2. Tahıl kabuğu.

kıtır: 1. Olmamış kavun, kelek. 2. Patlamış mısır. 3. Ateşte kızartılıp, ufak parçalara bölünmüş yufka ekmeği. 4. Bisküvi.

kıyye: (A.) Okka; vakıyye, halkın okka olarak kullandığı bir ağırlık birimidir, kelime değişime uğrayarak okka haline gelmiştir, 1282 grama tekabül eder.

kulak memesi kıvamında: Kulağın yumuşak olan ve kıkırdaksız alt ucu yumuşaklığında. Özellikle hamur kıvamında beyan edilir.

kurs: (A.) Her çeşit dairevi şey, teker.

külbastı: Et parçalarının dövüldükten sonra sahan veya tencerede ya da ızgarada pişirilmesiyle hazırlanan yemek.

küncü: Kabuklu esmer susam.

lahm: (A.) Et.

latîf: (A.) 1. Hoş, güzel. 2. Nazik.

lingirdemek: Özellikle tencere kapağının sallanması.

malamat oldu: Etrafa saçıldı, yayıldı.

mezc etmek: Karıştırmak, birleştirmek, katmak.

meze: İçkili yemeklerde; genellikle içkinin türüne göre hazırlanmış, iştah açıcı, tadımlık, soğuk ve sıcak yiyeceklerden her biri.

miş gibi kokmak: Ceylanın karın derisi altındaki yağdan elde edilen bir sıvı olan ve gıdalarda kullanılabilen misk gibi, oldukça hoş kokmak.

murabbâ: 1. Terbiyelenmiş. 2. Şerbet içinde kaynatılıp özel olarak terbiye olunmuş meyve suyu veya tatlı.

musakka: Sebzelerin doğrandıktan sonra yağda kızartılması, ardından ayrı bir kaptaki kavrulmuş soğan, kıyma ve bazen salça veya domateslere kızartılmış sebzelerin suyu ile beraber eklenmesiyle pişirilmesidir.

nâr: (A.) Ateş.

nerm ateş: Hafif, hoş, kısıp ateş

öncelemek: Parmaklar ile ovalama, oğuşturma.

paluze: (F.) Dondurulmuş şerbet veya katı ve sıvı olarak un ve nişastadan yapılmış tatlı veya soğuk yenilen pelte.

perverde: (F.) 1. Çeşitli meyve ve sebzelerin özünün terbiyesinden elde edilen yiyecek. 2. Üzüm şirasından yapılan bir tür tatlı.

pilaki: Soğan, sarımsak, havuç ve maydanoz gibi malzemelerle karıştırılarak zeytinyağlı pişirilen yemek.

piyaz: 1. Haşlanarak pişirilen sebzelerin üzerine ince doğranmış, tuzla öldürülmüş soğan ve benzeri sebzelerin yayılmasından sonra zeytinyağı, sirke gezdirerek veya sadece limon zeytinyağı ekleyerek hazırlanan salata. 2. Soğan gibi sebzelerin incecik doğranıp tuzla ovularak yıkanmasından sonra sumak serpilmesiyle hazırlanan, et yemekleriyle servis edilen yemek.

sarma: Yaprak ya da başka şeylerle iç konup sarılarak yapılan yemek.

söğüş: 1. Etlerin çeşitli sebze ve baharatlarla pişirilip, soğuduktan sonra tüketilmesi. 2. Dilimlenen domates, salatalık gibi gıdaların arzu edilirse üzerine zeytinyağı ve limon gezdirilerek sunulması.

ta'âm: (A.) Yemek.

tabâhat: (A.) Aşçılık.

ayıklamak: Pişirilecek malzemeyi temizlemek.

bir taşım: Bir kez kaynama ve yükselme durumuna gelme.

börek yapmak: Yufka veya ince hamurların arasına malzemeler koyarak veya sararak pişirmek.

börtlemek: Haşlamak.

börttürmek: 1. Az pişirmek; az kızartmak. 2. Kızgın yağın içine atıp çıkartmak.

buğulamak: Buharda kendi suyunda pişirmek.

bulamaç yapmak: Sulu, cıvık hamur kıvamı.

cavlamak: Kabarmak.

çılbr (cılbr, cilbir, çilpir) yapmak: Kaynar kaynamaz derece tuzlu ve/veya sirkeli suyun içerisinde yumurtanın akı beyazlaşana, sarısı sıvı kalana dek pişirmek.

çırpmak: Cıvık bir karışımı hızlı ve sürekli olarak çatal, çırpma teli gibi bir alet hüneriyle karıştırmak.

çıtmak: Üç parmak ile sıkıştırıp bırakarak köfteye şekil vermek.

demlemek: Bir gıdayı veya karışımı, kaynayan suyun içine attıktan sonra renk ve koku vermesi amacıyla bekletmek.

ditmek: Gıdaları çoğu zaman elle parçalayarak lif veya küçük hale getirmek.

doldurmak: Dolma yapmak. Bir yiyeceğin içini oyup doldurarak pişirmek.

dondurmak: Suyu ya da sulu bir şeyi soğutarak katı hale getirmek.

dövmek: (F.) Havanda ya da başka bir aletle vurarak ezmek, öğütmek.

elemek: Elek hüneriyle ayıklamak veya incisini irisinden ayırtmak.

erişte yapmak: Un, yumurta, su ve tuz gibi bileşenler ile katı yoğurulup dinlendirilen hamuru, ince yufka açıldıktan sonra şeritler halinde kesmek.

eritmek: Katı yiyeceklerin erimesini sağlamak.

et-kemik suyu yapmak: Soğan, parçalanmış etli kemik, havuç, pırasa, defne yaprağı, maydanoz sapı, kekik, karanfil, karabiber, tuz gibi malzemeleri soğuk su ilavesiyle kaynatmak ve süzmek.

ezmek: Bir sıvı içinde karıştırarak eritmek ya da yiyeceğin üstüne bastırarak onun şeklini değiştirmek.

fırınlamak: Ön pişirmesi yapılmış yemeği fırında tam olarak pişirmek.

fişlemek: Kabuğundan çıkarmak, tanelere ayırmak

gömme, gömeç, kömeç: 1. Küle gömülerek pişirilen çörek. 2. Küle gömülerek veya iki sac arasında pişirilen mayasız ekmeç.

haşlamak: 1. Bir şeyin üstüne kaynar su veya kızgın yağ dökmek ya da bir şeyi kaynar suya daldırmak. 2. Kaynatıp pişirmek.

havanda dövmek: Pirinç ve ahşap gibi malzemelerden üretilmiş bir mutfak aracı olan

- havan içerisine gıdayı koyup tokmağıyla vurarak ufak parçalara küçültmek.
- hoşaf yapmak: Özellikle çeşitli taze ve kuru meyvelerden şerbetli içecek hazırlamak.
- ızgara yapmak: Malzemeyi ızgaraya dizerek ateş üzerinde pişirmek.
- kavurmak: Bir şeyi bir kabın içinde tutup karıştırarak yanmayacak kadar kızartmak.
- kaygana yapmak: Un, yumurta, tuz, baharatlar, yağlı yemişler, çeşitli sebzeler ve et gibi gıdaların bazılarının iyice karıştırıldıktan sonra tavaya kalın döküp, alt üst pişirmek.
- kefini almak: Özellikle et, kemik ve reçel gibi yiyecekleri pişirirken üzerinde oluşan köpüğü almak.
- kestirmek: Su ve şekerin kaynatılıp limon suyu ilavesiyle hazırlanması.
- kevgirden geçirmek: Gıdayı bir mutfak aracı olan kevgirden geçirerek kıvamını inceltmek, boyutunu küçültmek.
- kısık ateşte pişirmek: Ocak küçük gözünde veya küllenmiş kor üzerinde uzun sürede yavaşça pişirmek.
- kıymak: Pek ince ve küçük parçalar halinde doğramak.
- kızartmak: Kızgın yağda pişirmek.
- kibrit çöpü doğramak: Kibrite benzer şekilde doğramak.
- köfte yapmak: Kıyılmış kırmızı et, tavuk, hindi, balık ve sebzeler ile tuz, yumurta ve baharatların kimilerini yoğurduktan sonra; yağda, ızgarada, fırında, su içerisinde gibi tekniklerle pişirmek.
- közlemek: Köz üzerinde sonradan kabuğu soyulmak üzere pişirmek.
- kurutmak: Sebze, meyve, et ya da balık gibi gıdaları çeşitli tekniklerle kurutarak yenir hale getirmek.
- kuşbaşı doğramak: Kuşbaşı büyüklüğünde doğramak.
- külbastı yapmak: Közde pişirmek. Ateş üzerinde ızgarada balık, tavuk, et gibi gıdaları pişirme tekniği.
- macun yapmak: Bal, pekmez, yağlı yemişler, aromatik otlar, baharatlar ve meyveler gibi karışımları ezerek homojen sakız kıvamına getirmek.
- mayalamak: Maya koymak; içine maya karıştırmak.
- mücver yapmak: Özellikle sebzeleri ve otları ince kıydıktan sonra yumurta, tuz ve baharatlarla lezzetlendirip, un ve ekme kırıklarıyla kıvam vererek yağda, tavada veya fırında pişirmek.
- ovmak: Oğmak. Ovmaç. Özellikle un, yumurta ve tuz ile yoğurulan sert hamuru ovalayarak minik parçalara ayırmak.
- öğütmek: 1. Değirmende un haline getirmek. 2. Yemeği sindirmek.
- pilaki yapmak: Midye ve balık gibi deniz mahsullerinden ya da barbunyadan özel tekniklerle bir çeşit salata yapma.

piyaz yapmak: 1. Kuru soğanı ince ve uzun doğramak. 2. Kuru baklagilleri pişirdikten sonra piyaz doğranmış soğan, maydanoz, tuz ve zeytinyağıyla lezzetlendirmek.

pörtletmek: Közde büzdürmek.

pullarını kazımak: Sıyırmak. Üst kabuğu hafifçe almak. Kılçıklı yiyecekleri temizlemek.

reçel yapmak: Sebzeleri, meyveleri ve diğer gıdaları arzu edilen oranlarda hazırlanmış şekerli veya lezzetli şuruplar içerisinde muhafaza etmek.

rendelemek: Mutfakta peynir, soğan, havuç gibi şeyleri talaş haline koymak için rende ile ufalamak.

sac arasında pişirmek: İki sac arasına koyulan börek, tatlı vb. altı ve üstü kıvılcımlı kül ile kapatılır, ağır ağır pişirilir. Kül sıyrılır, kaz kanadı vb. ince bir fırça ile iyice süpürülür, tüketilir.

sadeyağ yapmak: Tereyağını eriterek ayanını, yani tortusunu ayırmak ve berrak hale getirmek.

sahanda pişirmek: Sığ bir pişirme aracı olan sahan içerisinde pişirmek.

sahk etmek: (A.) Bir şeyi ufaltıp kül gibi etmek, ezmek, dövüp ezme.

salamura yapmak: Kimi gıdaları bozulmaması ya da lezzetlenmesi için tuzlu suda bekletmek.

salça yapmak: Domates gibi meyveleri rendeden geçirip incelttikten sonra, ağır ateşte ve/veya güneşte karıştırarak suyunu uçurmak vasıtasıyla koyulaştırmak.

sarmak: Lahana, pazı, asma ve marul gibi yapraklar; yufka gibi hamur işleri; inceltilmiş tavuk göğsü ve kırmızı et gibi etler içerisinde malzeme koyarak sarmak.

sıçan dişi doğramak: Küçücük doğramak.

sıyırmak: Üst kabuğu hafifçe almak. Kılçıklı yiyecekleri temizlemek

susuz pişirmek: Yemeği hiç su ilave etmeden sadece kendi malzemelerinin doğal olarak kendi suları içerisinde kapağı sıkıca kapatarak pişirmek.

süzmek: Bir sıvıyı seyrek dokunmuş bir mutfak bezinden ya da ince delikleri olan bir süzgeçten geçirerek içindeki katı maddelerden ayıştırmak.

şerbet yapmak: 1. En yalın haliyle su ve şekeri kaynatarak lezzetli sıvı hazırlamak. 2. Meyve, yağlı tohum, baharat, şeker, bal ve pekmez gibi gıdaların kimilerinin öğütme ve süzme gibi bazı işlemlerden geçirildikten sonra içme suyu ile arzu edilen koyulukta hazırlanması.

şiş yapmak: Şişe dizerek pişirmek.

şurup yapmak: Şerbetin koyusunu hazırlamak.

tandırda pişirmek: Yiyecekleri önceden ısıtılmış tandır fırını içerisinde pişirmek.

tarator yapmak: Kavrulmuş fındık veya ceviz içi, ekmek içi, biraz da sarımsakla iyice ezerek; çeşni, sirke ve bir miktar su ilave ederek boza kıvamına getirmek.

tava yapmak: 1. Bol yağda kızartmak. 2. Tava içerisinde, kuru ısıda ve kendi suyu ile pişirmek.

tekerlek doğramak: Salatalık, turp, patates ve havuç gibi gıdaları bıçak sırtı inceliğinden başlayarak çeşitli kalınlıklarda ve gıdanın elverdiği çaplarda doğramak.

terbiyelemek: Terbiye etmek. Bazı yiyecekleri pişirmeden önce salça, yağ, baharat ve benzeri malzemelerle hazırlanan sosta bir süre bekletmek.

tıklatmak, tıkırdatmak: Yemeği bir taşım kaynatmak.

tirit yapmak: Papara yapmak. Et suyuna eklemek veya kuru simit doğrayarak yemek hazırlamak.

turşu kurmak: Sebze ve meyveleri su, sirke ve sarımsakla mayalamak.

tuzlamak: Balık veya eti bol tuzla örtterek pişirmek.

verev doğramak: Bir köşeden karşı köşeye keserek doğramak.

yoğurmak: Hamur haline getirmek için basa basa karmak.

yüzmek: Genellikle hayvanların derisini soyarak yemeğe hazırlamak. Hayvanların kellesinde bulunan deriyi etli, kemikli kısımdan ayırmak.

Tartışma

Türkiye’de faaliyet gösteren Türk mutfak personelinin çalışma ortamlarında iletişim kurarken sıklıkla yabancı mutfak kavramlarını kullandığı literatürde yer alan çalışmalar tarafından ortaya konulmaktadır (Çakıcı vd., 2020). Bunlar basit selamlama kelimelerinden karmaşık teknikleri tarif eden kavramlara dek değişmektedir. Bu durum özellikle mutfak terim ve tekniklerinin Türkçe karşılıklarının ortaya konulmasının önemini gözler önüne sermektedir.

Türkiye’de yiyecek içecek alanında eğitim veren kurum ve kuruluşların artmasıyla, bu alanda faaliyet gösteren işletmelerde çalışan işgücünün, söz konusu kurum ve kuruluşlarda eğitim gören veya mezun olan kaynaktan seçilmesi eğilimini artıracaktır. Bahsi geçen sorunun çözümü için ilk olarak yeme-içme eğitimi veren kurum ve kuruluşlarda kullanılan mutfak terim ve tekniklerinin eğitimciler tarafından Türkçe kelimelerle ifade edilmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bunun gerçekleşebilmesi için ise, öncelikle Türkçe terim ve teknikleri ortaya koymaya yönelik detaylı araştırmaların gerçekleştirilmesi ve yayınlanması gerekmektedir.

Terim ve tekniklerin Türkçeleştirilmesine veya Türkçe karşılıklarının ortaya konulmasına dair çalışmaların, diğer birçok alanda olduğu gibi mutfak terimleri için de gerçekleştirildiği görülmektedir. Ancak bahsi geçen çalışmaların söz konusu amaca hizmet edecek yeterliliğe sahip olmadığını ifade etmek mümkündür. Örneğin tek bir kavramın Türkçe ifadesini ortaya koymaya yönelik bilimsel yöntemler kullanan çalışmalar (Şimşek ve Kaya, 2018) bütüncül bir sistemi düzenleme yeterliliğinden uzak kalacaktır. Bununla birlikte özellikle Divanü Lügat-it Türk gibi Türkçe eserlerde yer alan mutfak terimlerini ele alan çalışmalar kapsamında (Duvarcı, 2018; Naskalı, 2015; Esin, 2020) derlenen kelimelerin güncel kullanıma konu olma sıklığı göz ardı edildiğinden, ortaya konulan kavramlara karşı bir ilgisizleşmesinin söz konusu olması muhtemeldir. Benzer şekilde, mutfak kavramlarının yöresel ağızlardaki kullanımını içeren *Derleme Sözlüğü* (1993) ve onu temel alan (Yavaş, 2016) yayınlarda da, mutfak bağlamında kavram karmaşasına neden olabilecek bir sistematik eksikliği göze çarpmaktadır. Diğer yandan bu çalışmanın yaklaşımına benzer olarak yeme-içme sektörüne

hizmet edecek Türkçe kavramların ortaya konulmasını hedefleyen çalışmalar kapsamında ise (Duvarcı, 2019), derlenen kavram sayısının yetersiz olduğu ve söz konusu kavramların derlenmesine ilişkin bilimsel bir yöntemin ortaya konulmadığı görülmüştür.

Böylece, alana ilişkin terim ve teknikleri geniş bir çerçevede tarayan, belirlenen kavramları uygun araştırma teknikleri aracılığıyla, güncel eğilimler ve yaklaşımlar ile uzman görüşleri doğrultusunda eleyerek uygun düzeye indiren, özellikle eğitimde ve sektörde sıklıkla kullanması muhtemel kelimelere odaklanan bu tarz çalışmaların önemi gözler önüne serilmektedir. Çünkü Türk dilinin yeme-içme biliminin dili olarak kabul görmesi, alana ilişkin kavramların sadeleştirilmesi ile bu kavramların eğitim ve sektörde kullanımına bağlıdır.

Sonuç ve öneriler

Özellikle batı dillerinden Türkçeye geçen mutfak terimleri ve teknikleri yerine yeme-içme eğitiminde ve sektöründe kullanılabilecek Türkçe terim ve tekniklerin ortaya konulması, kadim Türk kültürünün bir parçası olan mutfak kültürünün sürdürülebilirliği açısından önemlidir. Bu makalede hem yeme-içme eğitiminde hem de profesyonel mutfak uygulamaları kapsamında kullanılabilecek terim ve teknikler ortaya konulmuştur. Bulgular kısmında açıklanan terim ve tekniklerden örnek olarak, terbiye edilmiş meyve suyu anlamına gelen “*murabbâ*”, nişastalı koyu sıvıların oluşumunu ifade eden “*helmelenmek*” gibi terimler ile doğrama tekniklerinden “*sıçan dişi doğramak*”, “*tekerlek doğramak*”, pişirme yöntemlerinden “*ağartmak*”, “*börtürtmek*”, “*ka-vurmak*”, “*tklatmak*” veya “*tukırdatmak*” ve benzeri teknikler gösterilebilir.

Yeme-içme eğitimi alanında temel mutfak tekniklerinden başlayarak, kümülatif olarak farklı uygulamalar yapılmaktadır. Uygulamalarda ele alınan tariflerde birçok terim ve teknik yer almaktadır. Bu içeriğin özellikle Türk mutfağına uygun hale getirilmesi ve çeşitli mutfak uygulamalarında doğru bir şekilde kullanımı için araştırmada ortaya konulan bilgiler kullanılabilir. Ayrıca bu bilgiler Türk mutfak kültürünün muhafazası ve sürdürülebilirliği konusunda da hizmet edebilir. Mutfak, toplumun her kesimini bir noktada buluşturma potansiyeline sahip ortak bir değer olarak, milli değerlerde kökü bulunmayan, ithal yöntem ve kavramlardan etkilenebilmektedir. Bu durum geçmişten günümüze aktarılan Türk mutfak kültürünün sürdürülebilirliğini riske atabilir. Kültürün istedik aktarımı hususunda makalede yer alan bilgiler pozitif etki sağlayabilir.

Araştırma akabinde mutfak ile ilgili eğitim materyalleri geliştirilmesine yönelik çeşitli araştırmalar ve projeler yürütülebilir. Türkiye’de ortaöğretim kurumlarında mesleki ve teknik eğitim merkezlerinde, yüksek öğretim kurumlarında ve özel eğitim merkezlerinde gerçekleştirilen mutfak-yemek eğitimlerinde kullanılabilecek standart tarifler geliştirmede, mutfak uygulamalarına yönelik teknik kitap ve uygulama setleri hazırlamada araştırmacının bulguları kullanılabilir. Ayrıca Türk mutfak kültürü araştırmalarında da özellikle tariflerin anlaşılabilmesi ve tekrar uygulanabilmesi için teknik açıklamaları yazmada anahtar işlevi görmesi mümkündür. İleriki çalışmalarda terimlere ayrı, tekniklere ayrı odaklanılması; örnekler ve tariflerle bu unsurlara ilişkin detaylı açıklamaların yapılması, çeşitli görseller hazırlanması eğitim materyallerine katkı sağlayabilir. Gastronomi alanında yürütülen, Türk mutfağının özgünlüğüne dair çalışmalarda bu makalede yer alan terim ve teknikler etkili olabilir.

Kaynakça

- Ağakay, M. A. (1966). *Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Akalın, H. Ş. vd. (2009). *Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Aksoy, Ö. A. vd. (2009). *Türkiye’de halk ağzından derleme sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Alsaffar, A. ve Kalyoncu, Z. B. (2015). *Pişirme yöntemleri*. Ankara: Beta.
- Creswell, J. W. (2013). *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*. USA: Sage.
- Çağbayır, Y. (2007). *Ötüken Türkçe sözlük: Orhun yazıtlarından günümüze Türkiye Türkçesi’nin söz varlığı*. İstanbul: Ötüken.
- Çakıcı, S. vd. (2020). Profesyonel mutfaklarda kullanılan dil, yabancı terimler ve Türkçe kullanımı üzerine nitel bir araştırma. *Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi* 5(2), 127-142.
- Çotuksöken, Y. (1992). *Meze sözcüğü üzerine*. İstanbul: Varlık.
- Devellioğlu, F. (2000). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat*. Ankara: Aydın.
- Duvarcı, A. (2018). Divanü Lûgati’t Türk’teki yeme-içme kültürünün Kocaeli Manav Türkmenlerindeki yansımaları. *Kocaeli Tarihi Sempozyumu*. Kocaeli.
- Duvarcı, A. (2019). Yemek kavramları sözlükçesi. 6. *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi*. Şanlıurfa.
- Eraslan, N. (2012). *Pişirme yöntemleri*. Ankara: Detay.
- Eryılmaz, L. C. (2011). *Yemek pişirme*. İstanbul: Remzi.
- Esin, O. (2020). Divanü Lûgat’it Türk’ün Türk kültürü açısından önemi ve eserde geçen beslenme kültürüyle ilgili terimler. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 75(1), 64-80.
- Gökdemir, A. (2012). *Pişirme yöntemleri ve teknikleri I-II*. Ankara: Detay.
- Güldemir, O. (2015). *Bir Osmanlı yemek yazması kitabüt tabbahin*. İstanbul: Oğlak.
- Gürman, Ü. (2000). *Yemek pişirme teknikleri ve uygulaması 1*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Gürman, Ü. (2003). *Yemek pişirme teknikleri ve uygulaması 2*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Gürman, Ü. (2000). *Yemek pişirme teknikleri ve uygulaması 3*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Gürsoy, E. N. (Editör) (2015). *Mutfak gereçleri kitabı*. İstanbul: Kitabevi.
- Halıcı, F. (1992). *Ali Eşref Dede’nin yemek risalesi*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi.
- Halıcı, N. (2009). *Türk mutfacı*. İstanbul: Oğlak.
- Halıcı, N. (2013). *Açıklamalı yemek ve mutfak terimleri sözlüğü*. İstanbul: Oğlak.
- Halıcı, N. (2014). *Geçmişin izleriyle Sille mutfacı*. Konya: Selçuklu Belediyesi.
- Hjalager A. M. ve Richards G. (2002). Still undigested: research issues in tourism and gastronomy. *tourism and gastronomy*. London: Routledge, 224-234.
- İşın, P. M. (2010). *Osmanlı mutfak sözlüğü*. İstanbul: Kitap.
- İlhan, N. (2009). Sözlük hazırlama ilkeleri, çeşitleri ve özellikleri. *Electronic Turkish Studies* 4(4), 534-554.
- Kadri, H. K. (1928). *Türk lûgati*. İstanbul: Devlet.
- Kâmil, M. (1997). *Melceü’ı-tabbâhîn (Aşçıların sığınağı)*. İstanbul: Duran.
- Kanar, M. (2005). *Etimolojik Osmanlı Türkçesi sözlüğü*. İstanbul: Derin.

- Karacan. (t.y.). *Büyük sözlük ve genel kültür ansiklopedisi*. İstanbul: Karacan.
- Kaya, F. (2018). *Lisan-ül ettiba, tabiplerin dili*. İstanbul: Hiper.
- Kerkez, A. (2021). *Anadolu'dan dünyaya armağan bulgur*. İstanbul: Altın Kitaplar.
- Kunt, T. (2004). *Dünya yiyecek, içecek ve mutfak terimleri sözlüğü*. İstanbul: Değişim.
- Kurt, N. F. (2004). *Dil kültür ilişkisi ve Cumhuriyet yenileşmeciliği bağlamında dil kültür ilişkisi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Üniversitesi.
- Kut, G. (1986). *Et-terkibât fî tabhi'l-hulviyyât (tatlı pişirme tarifleri)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, Millî Folklor Araştırma Dairesi.
- Önçel, S. vd. (2018). *Mutfak uygulamaları*. Ankara: Detay.
- Özen Eratalay, S. (2019). Batı Anadolu Yörüklerinde yemek ve mutfak terimleri I: Yemek adları ve mutfak gereçleri. *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3, 11-34.
- Özen, M. E. (2015). *Ağdiye risalesi*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Pilav, S. (2008). Terim Sorunu ve eğitim öğretimde terimlerin yeri ve önemi. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 16(1), 267-276.
- Rado, Ş. (Editör) (T.y.). *Büyük Türk sözlüğü*. İstanbul: Hayat.
- Samancı, Ö. ve Croxford S. (2006). *XIX. yüzyıl İstanbul mutfağı*. İstanbul: Medyatik.
- Sarı, M. (1980). *El-mevârid, Arapça-Türkçe lûgat*. İstanbul: Bahar.
- Şenyapılı, Ö. (2010). *Damakta kalan tatların akılda kalan adları*. Ankara: ODTÜ.
- Şimşek, N. ve Yalım Kaya S. (2018). Bireylerin rahatlamak ve iyi hissetmek için tükettikleri gıdalar: Comfort food için Türkçe terim önerisi. *4. Uluslararası Türk Dünyası Turizm Sempozyumu*. Kastamonu.
- Türkan, C. (2006). *Yemek repertuarı*. İstanbul: Değişim.
- Ulu, N. (Hazırlayan) (2013). *1939'dan günümüze yazılı kaynaklarda yemek kültürü terimleri sözlüğü*. İstanbul: MSA.
- Williams, C. (Editör) (2011). *Mutfak sırları*. İstanbul: NTV.
- Yavaş, G. (2016). *İç Anadolu Bölgesi ağızlarında ev, mutfak, tarım ve hayvancılık terimleri sözlüğü*. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Kültür Üniversitesi.
- Yeğen, E. M. (2018). *Alaturka-alafranga yemek öğretimi ve sofrâ düzeni-sofrâ görgüsü*. İstanbul: İnkılâp.
- Yerasimos, M. (2011). *Evlîya Çelebi seyahatnâmesi'nde yemek kültürü: Yorumlar ve sistematik dizin*. İstanbul: Kitap.
- Zat, E. (Yayın Yönetmeni) (2013). *Rakı ansiklopedisi*. İstanbul: Overteam.

Elektronik kaynaklar

- Nazimâ, A. vd. (2002). *Mükemmel Osmanlı lûgati*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- OTS (Osmanlıca Türkçe Sözlük). (2009). Tenavül. <http://www.osmanlicaturkce.com/?k=tenav%FCI&t=@> (Erişim Tarihi: 05.03.2019).

Etik Kurul Kararı:Balıkesir Üniversitesi Rektörlüğünün 04/06/2020 tarihli ve 91739084/605.99/21793 sayılı yazısı ve Evrak Tarih ve Sayısı: 10/06/2020-E.22392 kayıtlı onayı.



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



Afganistan Türkmenlerinde Doğum ve Çocukla İlgili Örf, Adet, İnanç ve Uygulamalar*

Customs, Beliefs and Practices About Birth and Children in Afghanistan Turkmen

Ahmet Gökbel**
Bory Nasır***

Öz

Tarih boyunca bir halkın ortaya koyduğu maddi ve manevi değerler bütünü olan kültür, sadece bir miras değil, aynı zamanda yaşayan bir bellektir. Millet olmanın temelinde dil, din ve ideal birliği yatar. Milletler geçmişten günümüze kadar edindikleri kültürel değerlerini koruyup muhafaza ederek gelecek nesillere aktarırlar. Böylece millet olma özelliklerini korurlar.

Son 40 yıldır iç savaşlar ve çatışmalarla boğuşan Afganistan bölgesinde bulunan farklı etnik gruplarda önemli kültürel erozyonlar meydana gelir. Bütün bu değişikliklere 1979'da Rus işgali ile başlayan ve günümüze kadar devam eden sıkıntılar ve karışıklıklar sebep olur. Kültürel miraslar korunamamış veya yanlış bir yola sevk edilir. Bazı dini değerler kültürel olarak kabul edilirken, kültürel değerler dinin yerini alır.

2001 yılından itibaren Afganistan'da Taliban rejiminin devrilmesiyle, hızla ilerleyen teknoloji ve medya, Afganistan toplumunu büyük ölçüde etkisi altına alır. İlk olarak Hint dizileri ve daha sonra Türk dizileri televizyonlar'da yayınlanırken, Afganistan toplumunun geleneksel ve kültürel değerlerinin korunma-

Geliş tarihi (Received): 09-10-2021 – Kabul tarihi (Accepted): 4.01.2022

* Bu makale, Bori Nasır'ın *Afganistan'ın Faryab Bölgesindeki Türkmenlerin Sosyo Kültürel Yapısı* adlı Yüksek Lisans tezinden bazı eklemeler yapılarak oluşturulmuştur. Tezde Etik Kurul kararı bulunmaktadır. (This article was created by making some additions from Bori Nasser's Master's thesis named Socio-Cultural Structure of Turkmens in Faryab Region of Afghanistan).

** Prof. Dr., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü (Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of International Relations) Turkey. agokbel@gmail.com. ORCID 0000-0003-0242-2007

*** Yüksek Lisans Mezunu, (Post Graduate), bnasir1989@gmail.com. ORCID 0000-0002-7593-6992

sı zorlaşır ve önemli değişikliklere uğramaya başlar. Buna bir de bilinçsiz cep telefonunu eklersek nasıl bir kültürel erozyon yaşandığı görülür.

Afganistan’da yaşayan Türkmenler, her ne kadar aynı sıkıntılara maruz kalıp çalkantılı bir süreçten geçse de yaşadığı bölgeleri büyük ölçüde terk etmemişler ve tarihten gelen gelenek – görenek ve adetlerini ağırlıklı olarak koruyabilmişlerdir.

Bu yazımızda Afganistan’da yaşayan Türkmenlerin tarihine kısaca değindikten sonra Faryab bölgesinde yaşayan Türkmen toplumunun tespit edebildiğimiz doğum ve çocukla ilgili örf, adet, inanç ve uygulamaları verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler: *Afganistan, Türkmenler, Faryab, halk inançları, doğum ve çocuk*

Abstract

Culture, which is the body of material and spiritual values revealed by a people throughout history, is not only a heritage, but also a living memory. Language, religion and ideal unity lie on the basis of being a nation. Nations preserve the cultural values they have acquired from the past to the present and pass them on to future generations. Thus, they maintain their nationhood characteristics. Significant cultural erosions occur in different ethnic groups in the Afghanistan region, which has been grappling with civil wars and conflicts for the last 40 years. All these changes are caused by the troubles and confusion that started with the Russian occupation in 1979 and continue until today. Cultural heritages are not preserved or are misdirected. While some religious values are considered cultural, cultural values replace religion. In the Afghanistan region, which has been struggling with civil wars and conflicts for the last 40 years, significant cultural erosions occur in different ethnic groups. With the overthrow of the Taliban regime in Afghanistan since 2001, rapidly advancing technology and media have greatly influenced the Afghan society. While firstly Indian TV series and later Turkish TV series are broadcasted on television, the protection of the traditional and cultural values of Afghanistan society becomes difficult to preserve and begins to undergo significant changes. If we add the unconscious mobile phone to this, we can see what kind of cultural erosion is experienced. Although the Turkmens living in Afghanistan were exposed to the same troubles and went through a turbulent process, they did not leave the regions they lived in, and they were able to preserve their traditions and customs coming from the history. In this article, after briefly mentioning the history of the Turkmen living in Afghanistan, we will try to give the customs, traditions, beliefs and practices of the Turkmen community living in the Faryab region about birth and children that we can identify.

Keywords: *Afganistan, Turkmens, Faryab, folk beliefs, birth and child*

Giriş

Afganistan coğrafyası, M.Ö 500’lerde **İranlılar** ve 330’lu yıllarda ise **Büyük İskender’in** hakimiyeti altına girer. Hz. Osman döneminde İslam ile tanışır. Türkler Af-

ganistan topraklarında **İskitler** ve **Halaçlar** zamanından beri var olmuştur. Zira bu topraklar, 50-125 arasında kuzeyden gelen Sakalar'ın (İskitler), 125-480 arasında Türk oldukları tahmin edilen **Kuşanlar**'ın hâkimiyetleri altında kalır. 480'den sonra ise Afganistan'a Ak Hunlar olarak bilinen **Halaç Türkleri** gelip yerleşirler. Daha sonra **sırasıyla Gazneliler, Büyük selçuklular, Harezmşahlar, Timur, Babüriler** hüküm sürer ve en son Türk devleti 1747'de Nadir Afşarın ölümünden sonra sona erer. Nadir Afşar'ın ölümünde sonra Ahmed Şah Abdali Afganistan'da yaşayan bütün halkı bir araya getirerek yeni bir **Afgan devleti** kurar.

1839'dan sonra bölgeye **İngiltere**'nin ilgisi vardır ve Afganistan'ı aynı yıl işgal eder. Afganlar üç defa İngilizlerle savaşarak nihayet 1919'da bağımsızlığını ilan ederler. 1979 yılına geldiğimiz de ise **Ruslar** Afganistan'ı işgal ederek 10 sene bu ülkede kalırlar. Bu işgalden sonra Afganistan'ın iyice düzeni bozulur ve yıllarca bitmeyen bir savaşa yol açılır. Afganlıların büyük mücadelesi ve Rusların Afganistan'ı terketmesiyle ülkede savaş bitmez ve o andan sonra Afganlar'ın kendi aralarında iktidar paylaşımı başlar ve süre içerisinde **Taliban** doğar. Taliban, 1994 yılında ülkede cereyan eden iç çatışmalardan faydalanarak aşamalı olarak güçlenir. 1996 yılında Afganistan'ın Pençşir bölgesi haricinde tüm bölgelerde hakim olur. 2001 yılından sonra Taliban'ın devrilmesiyle ülkede yeni bir hükümet kurulur. Genel olarak bütün Afganlıların desteklediği yeni hükümetin ilk cumhurbaşkanı Hamid Karzai olur. 2014 yılına kadar ülkeyi yönetir. Daha sonra başa gelen Eşref Gani, halâ ülkenin başında ve ülkeyi yönetmektedir. *(Makalenin kabul - yayım sürecinde ülke yönetiminde değişiklikler olmuştur – Dergi yönetimi).*

Afganistan, 652.500 km kare yüz ölçümüne sahip olup, kuzeyden orta Asya ülkeleri olan Türkmenistan, Özbekistan, Tacikistan, güneyden Pakistan, kuzey doğuda az bir sınırla Çin, batıda ise İran ile çevrilidir. Başşehri **Kâbil**'dir. En önemli şehirleri, *Kâbil, Kandehar, Herat, Pencap, Bedaħşan, Belh, Mezar-ı Şerif ve Devletâbâd*'dir Nüfusu yaklaşık 35 milyon olarak tahmin edilmektedir. Ülke nüfusu, Peştunlar, Tacikler, Hazaralar, Özbekler, Türkmenler ve diğer küçük etnik gruplardan oluşmaktadır.

Şimdi de ağırlıklı olarak Afganistan'ın kuzeyinde yaşayan Türkmenlerin tarihine kısaca değindikten sonra Faryab bölgesinde yaşayan Türkmen toplumunun hayatın çeşitli safhalarından iki önemli unsurunu oluşturan doğum ve çocukla ilgili örf, âdet, inanç ve uygulamalarını tamamen saha araştırması yöntemiyle elde ettiğimiz bilgileri vermeye çalışalım.

A. Afganistan'da Türkmenler

Giriş kısmında da belirttiğimiz gibi Afganistan'da Türklerin varlığı İskitler dönemine kadar götürülür. Takip eden sürece bakıldığında zaman X. Yüzyılın sonlarında Alp Tigin önderliğinde Gazne şehri merkezli büyük Türk devleti kurulur. Gazneli Sultan Mahmud zamanında Türk-İslam nüfusu Afganistan'a iyice yerleşir, hatta Hindistan'a kadar yayılır. Afganistan Gaznelilerden sonra Büyük Selçuklular, daha sonra da XII. yüzyılda Harezmşahlar'ın kontrolüne girer. İlerleyen süreçte Moğollar yaklaşık bir buçuk asır bu topraklara hâkim olur. Daha sonra da Zahiriddin Muhammed Babür'ün kurduğu Büyük Babür İmparatorluğu

sınırları içerisinde kalır. XVII. yüzyıldan itibaren Babürlerin zayıflamasıyla bölge, Türkmen Türkü olan Nadir Afşar'ın bu topraklarda hüküm sürmesiyle tanışır. 1747'de Nadir Afşar'ın ölümünden sonra onun komutanlarından ve Afgan aşiret reislerinden olan Ahmed Şah Durani aynı yıl Afganistan devletini kurar. Türk beylikleri 1919 yılına kadar varlıklarını bu bölgede devam ettirirler (Saray, 2002: 19-21; Makhdum, 2016: 5-8; Shafaq, 2016: 7-46; Saray, 1988: 404-406; Fevzi, 2012: 551).

Türkmenler, günümüzde Özbeklerden sonra Afganistan'da ikinci büyük Türk grubudur. Bunların yanısıra Kazak, Kırgız ve Karakalpak Türkleri gibi küçük Türk toplulukları da vardır.

Türkmenler, 1877 yılından 1884 yılına kadar Çarlık Rusyası'na bağlı güçlerle karşı karşıya gelmişler, yaşadıkları bu topraklar için savaşıyor büyük mücadeleler vermişlerdir. Bolşeviklerin iktidara gelmesiyle Türkmenler bağımsızlığını ve bölgedeki hâkimiyetini kaybederek Rusların kontrolü altına girmek durumunda kalırlar. Ekim devrimi diye adlandırılan dönemde özellikle de Stalin döneminde günümüzde Türkmenistan toprakları içerisinde yer alan Çarcev ve Lebap bölgelerinde yaşayan Türkmenler, Rusların baskısı nedeni ile Afganistan ve İran'ın kuzey bölgelerine göç etmek zorunda kalırlar (Bilgü, 1988: 408-411; Noor, 2020: 2). Kayıtlara göre bu bölgeye sonradan gerçekleşen Türkmen göçleri iki farklı zamanda gerçekleşmiş olup birincisi 1900'lü yılların başlarında Türkmenistan'da yaşanan kıtlıktan dolayı, ikincisi ise 1930'lu yıllarda özellikle Stalin döneminde mallarına el konulan ve zulüm gören Türkmenlerin yaşadıkları bölgeleri terk ederek Afganistan'ın kuzey bölgelerine göç etmesiyle vukubulur (Şahin, 2016: 1147; Azaad, 2019: 13-14). İşte günümüz Afganistan topraklarında var olan Türkmenlerin bir kısmı yukarıda bahsettiğimiz gibi iki farklı dönemde bu bölgeye göç etmek zorunda kalan Türkmenlerin torunlarıdır.

Kimi kaynaklara göre de Rusların baskısıyla bu bölgeye göç etmek zorunda kalan Türkmenlerden önce de asırlardır bu bölgede Türkmen toplulukları yaşamaktaydı. Yaklaşık bin yıldan beri bugünkü kuzey Afganistan'da yaşayan Türkmenlerin, XIX. yüzyılın sonlarına kadar ağırlıklı olarak göçebe bir hayat tarzı sürdürdükleri kaydedilir. Bunların XX. yüzyılın başından itibaren Afganistan'da tamamen yerleşik hayata geçtikleri belirtilir.

Türkmenler ülkenin kuzey bölgesinde Kunduz velayetinden Herat velayetine kadar olan ağırlıklı olarak kırsal alanda yaşamaktadırlar. Makalemizin ana sahasını oluşturan **Faryap** ise Afganistan'ın kuzeyinde bulunan ve nüfusunun çoğunluğunu Türklerin (Türkmenler ve Özbekler) oluşturduğu bir ildir. 14 İlçesinden Andkhoy ilçesinin merkezi ve bu ilçeye bağlı *Tuvaçı, Sercenbağ, Kiyengi Hane* köyleri, Korgan ilçesine bağlı *Mirabad, Tokguzdere, Çarbağ, Köhne Korgan, Taze Korgan, Nur Ata Baba, Yeke Pette, Yeke Tut, Bağibostan, Kemengir* köyleri, Han Çahar Bağ ilçesine bağlı *Çakmen-i Payan, Çakmen-i Bala, Arapşah-ı Bala, Arapşah-ı Payan, Arapşah-ı Törehan, Köhne Kala, Üçdepe, Çukurkıslak* köyleri, Karamkol ilçesine bağlı *Üçburç, Kırk, Yukarı Ak Güzer, Aşağı Ak Güzer, Serbend, Bendbaş, Yukarı Altı Bölek, Aşağı Altı Bölek, Uludepe, Mirabad* köyleri ile Devletâbâd ilçesine bağlı *Kureys, Muhacir Kureys, Aranci, Tophana Türkmenleri, Dört Ata Türkmenleri, Köhne Bazar, Çarşangi, Haraba Çarşangi, Tahta-ı Çarşangi, Pelvertli, Tahta-ı Pelvertli, Tahta-ı İşan* köyleri ağırlıklı olarak Türkmenlerden meydana gelir. Ayrıca Kaysar ilçesine bağlı *Derre-i Şah* bölgesi ile

Almar ve Cumabazar ilçe merkezlerinde de belli bir oranda Türkmenlerin yaşadığı görülür. Faryab ilinde yaşayan Türkmenlerin çoğunu Ersari boyuna mensup olanlar oluşturur (Kara, 2002: 249-250; Koyuk, 2020: 4; Noor, 2020: 9; Azaad, 2019: 13-14).

Her toplumda, kendisini diğerlerinden ayırt edici gelenek ve görenekler olduğu gibi Türkmen toplumunun da kendine has örf, âdet, gelenek ve görenekler ile inanılan değerleri, dini anlayış ve yaşam tarzları mevcuttur. Bu bölgeye gelmelerinden itibaren günümüze kadar kültürünü, dilini, gelenek ve göreneklerini, çeşitli asimilasyon politikalarına rağmen kimliklerini ve kültürlerini korumayı başarmışlardır. Başka bir ifade ile ülkenin son yarım asırdan daha fazla süredir yaşadığı olumsuzluklar, sıkıntılar ve siyasi belirsizliklere rağmen Afganistan'da yaşayan Türkmenler, sosyo-kültürel yapılarını ve konumlarını muhafaza ederek kendilerine has gelenek, görenek ve örf adetlerini koruyup devam ettirmesini bilmişlerdir.

B. Doğum ile ilgili inanç ve uygulamalar

Bir çocuğun doğumu, insan hayatına sevinç ve mutluluk katar ve doğumla birlikte anne ve babanın toplum içerisinde saygısının artmasına neden olur. Doğum, insan yaşamının başlangıcı olup mutluluk için daima bir araç olarak görülür. Yeni doğan çocuk yalnızca aileyi mutlu etmekle kalmaz, aynı zaman da akrabalarını ve yakın dostlarını da sevindirir. Doğumla birlikte anne benlik, baba güven, akrabalar ise güç kazanır. Bütün bu etkenlerden dolayı, hem ebeveynler hemde aile büyükleri, doğum öncesinden doğum anına kadar süreci önemseyip dikkate alırlar (Ziyayi, 2004: 66).

Doğumla ilgili inanç, örf, adet ve uygulamaları, *doğum öncesi*, *doğum sırası* ve *doğum sonrasında* olanlar şeklinde ele alıp bunları farklı başlıklar altında incelemeye çalışacağız.

1. Çocuğu olmayan kadınlar için yapılanlar

Çalışma sahamızdaki Türkmenler arasında yaptığımız mülakat ve gözlemlere göre çocuğu olmayan kadınlar için şu uygulamalar yapılmaktadır.

- Çocuğu olmayan kadın, her gün belli bir süre olmak üzere üç gün üst üste bir inek derisine sarılarak bekletilir. Bu uygulama üç günde üç defa yapıldıktan sonra kadına sarılan inek derisine saman doldurularak evin bir kenarında bir süre saklanır.
- Çocuğu olmayan kadınlar, yakında varsa bir evliya türbesi yoksa mezarlığa götürülerek dua edilir ve çocuk olunca da bir adak kurbanı kesilmesi için söz verilir (K18).
- Kadınlar hamile kalmak için sıcak bir yere oturtularak bekletilir. Bu uygulama belli aralıklarla tekrarlanır.
- Yine çocuğu olmayan kadınlar, herkes tarafından bilinen ve etkili olacağına inanılan din adamlarına (mollalara) götürülür. Burada yaptıkları muskayı bir iple omuzuna asar. Zaman zaman da şifa ayetleri ve dua cümlelerinin yazıldığı kâğıtlar bir kap suyun içerisine konur ve çocuğu olmayan kadın bu su bitinceye kadar içer (K8, K17, K18).

- Herhangi bir ailenin ilk çocuğunun doğumunun beşinci günü yapılan ve *beş gece düğünü* adı verilen tören günü çocuğa giydirilen elbiseler saklanılır. Beş gece düğünü yapılan çocuk bir yaşını doldurduğunda saklanan o elbiseler parçalanıp çocuğu olmayan kadınlara verilir.
- Özellikle köyler de yaşayan Türkmenler ve aynı zaman da Özbeklerin arasında da yaygın olan *bibi müşkül'* uygulaması kadının hamilelik döneminde yapılır. Bu uygulama 7 kez Çarşamba günleri gerçekleştirilir. Bu uygulamada, biraz kuru üzüm ve leblebi karışımı üzerine 7 defa Fatiha, 7 defa ihlas ve bir de yasin suresi okunarak sofraya getirilir. Bu karışımın bir kısmı da komşulara dağıtılır (K1, K8, K16, K18). Bu uygulama özellikle çocuğu olmayan kadınların yanısıra çocuğu durmayan kadınlar için de yapılır.

2. Aş saylama (Aşerme)

Faryab Türkmenlerinde kadının hamile olduğu anlaşıldıktan sonra ilk 3-4 aylık dönemine aş saylama (aşerme) dönemi denilir. Bu dönem hamile kadınlar için çok önemli ve titiz bir dönem olarak bilinir. Bazı kadınlar aş saylama dönemini sıkıntısız geçirirken bazı kadınlar da aş saylama dönemi son derece eziyetli olur. Türkmenler arasındaki genel inanışa göre hamile kadın bu dönemde canının çektiği yiyeceği yemez ise onun zararını doğumdan sonra çocuk çekecektir. Aynı zamanda hamile kadınlara bazı yiyeceklerin zarar getireceğine de inanılır. Örneğin hamile kadının, hamilelik döneminde deve etini yemesi iyi görülmez. Çünkü hamilelik döneminde deve etini yerse dokuz ayda doğacak çocuğun 10-11 ayda dünyaya geleceğine inanılır. Eğer deve etini yediğini fark ettiyse o zaman deve altından üç kere geçmesi veya etrafında dönmesi gerekir. Bu şekilde yük deve üzerine atılmış olur. Ancak bu uygulama yapıldıktan sonra doğumun normal zamanda olacağına inanılır. Eğer hamile kadın hamilelik sürecinde balık etini yerse doğacak çocuğun ağzının büyük olacağına inanılır. Bu nedenle hamile kadınlar balık etini yemeyi tercih ederler. Yine hamilelik döneminde kadınların mantar yemeleri de uygun görülmez. Bu dönemde mantarı çok tüketen kadınların çocuklarının kaşları ve kirpiklerinin uzun olacağına inanılır. Hamile kadın çocuğunun saç fazla olması için şeftali meyvesini yer. Hamile kadın eğer ciğer yerse ve aynı zamanda vücudunun herhangi bir yerine dokunursa doğacak bebeğin aynı yerinde leke oluşacağına inanılır. Hamile kadın kelle paça yerse çocuğun saçlarının kıvrıkcık olacağına inanılır.

3. Cinsiyet tayini

Türkmenler arasında doğacak çocuğun cinsiyeti hakkında bazı tahminler yürütülür. Bunları şu şekilde ifade edebiliriz.

- Hamile kadının karnı yuvarlak ise kız, sivri ise erkek olur.
- Hamile kadın, hamilelik döneminde sol tarafına çok yatıyorsa kız, sağ tarafına fazla yatıyorsa karnındaki çocuğun erkek (oğul) olacağına inanılır.
- Hamile kadının, hamilelik süresince canı hep nar çekiyorsa doğacak çocuğun kız,

şayet elma çekiyorsa doğacak çocuğun erkek olacağı düşünülür (K1, K9).

4. Diğer uygulamalar

- Hamile kadınlar mecbur kalmadıkça cenazeye ve cenaze sonrası dönemde ölen şahıs için yapılacak merasimlere gitmezler. Eğer aileden birisi cenazeye veya cenaze sonrasında yapılan merasimlerden herhangi birine gitmek zorunda kaldıysa eve gelince direk eve girmez. Evdeki hamile kadın dışarı çıkar. Önce cenazeden gelen kişi, ondan sonra da hamile kadın içeri girer. Bu uygulamadaki amaç, kadını ve çocuğu kötü ruhlardan korumaktır (K8, K16, K17, K18).
- Hamile kadın hamilelik döneminde birisine dikkatlice bakarsa, doğacak bebeğin baktığı kişiye benzeyeceğine inanılır.
- Hamile kadın akşam üstü yalnız hiç bir yere çıkmamalıdır. Zira cin çarpması ve kötü ruhların hamile kadına ve karnındaki bebeğine zarar verebileceği inancı yaygındır (K9, K10).
- Hamile kadınların doğumlarının kolay olması, çocuğu durmayan kadınların çocuklarının yaşaması ve doğacak çocuğun rızkının bol olup sağlıklı doğması için *Çilten* yapılır. İsminden de anlaşıldığı kadarıyla *Çilten* uygulaması, şu şekilde olur: Hamile olan kadın kırk eve giderek her bir evden birer bardak un ile şeker ve birer kaşık yağ toplar. Bu toplanan malzemelerden hamur tatlısı (katlama) ve ekme yapılır. Göbek mama (Ebe) ve onun yanında bir kaç tane kadın ile beraber kırk tane çubuğun ucuna pamuk sarıp ona da yağ sürülüp yakılır. Bu çubuklar sönünceye kadar hamile kadın için hayırlı dua edilir. Hamile kadın sofraya başında oturur ve dualara âmin der. Kırk ayrı evden toplanıp yapılan katlama ve tandır ekmeği tekrar köydeki fakir ve fukaralara dağıtılır (Ziyayı, 2004: 68).
- Köylerde ebelik görevini yerine getiren yaşlı kadınlara *göbek mama* adı verilir. Göbek mama, yaklaşık bir hafta öncesinden doğum yapacak kadının evine sık sık gelmeye başlar. Doğum esnasında kendisine yardım edebilecek aileden bir kadın bulundurur. Göbek mama, Doğum anında kadının çok sıkıntı çekmemesi ve doğumunun zor olmaması için *eller benim elim değil Fatma anamızın eli, kolay kul ya mevlam* diyerek işe başlar.
- Doğum sancısını azaltmak ve kolaylaştırmak için hac farızasını yerine getirmek için Arabistan'a giden hacılara o bölgede bulunan *Hız Hüseyin ota* getirilir. Bu ota abdestli dokunularak bir bardak suyun içerisine biraz koyulur. Doğumun kolay olması ve fazla gecikmemesi için doğum yapan kadına o su içirilir (K9, K10, K16).
- Hamile kadınlara icra edilen diğer bir uygulama da *bibi perde* dir. Bu uygulama da hamur tatlısı (katlama) hamile kadının evinde hasseten Salı günleri üç kez yapılır. Evin ortasında üç mum yakılıp *Ayet-el kürsi* ve *Mülk suresi* okunur ve Hz. Muhammed'e (s.a.v) salavat getirilip hamile kadın için dua edilir (K1, K15, K16).

5. Doğum sonrası yapılan uygulamalar

Doğum gerçekleştikten hemen sonra kadının beli bir bezle sıkı bir şekilde sarılır. Bu uygulama, hamile kadının hamilelik döneminde karnı genişlemesi nedeniyle doğumdan sonra karnı sarkık kalmaması için yapılır.

Göbek mama, doğum haberini (müjdeyi) aile fertlerine, eğer çocuk erkek ise *bir yumruğunuz arttı*, kız ise *bayadınız* (zenginleştiniz) şeklinde açıklar. Bu haberi duyan çocuklar veya aileden birisi, doğumu duymayan diğer aile üyelerine ve akrabalara giderek buşlar (haber verir) ve onlardan bahşiş alır.

Doğumdan sonra aradan çok zaman geçmeden çocuğun kulağına köyün imamı veya çocuğun dedesi, dedesi yoksa babası tarafından çocuk kucağına alınıp kibleye dönerek ezan okunur. Doğumdan sonra o odaya yabancı kimse kabul edilmez. Doğum yapan kadın, belli bir süre aile fertleri dışında kimse ile muhatap edilmez. En az üç gün hiç evden çıkarılmaz. Haberi olmadan gelen yabancı o odaya alınmaz. Zira gelen misafirin günahlarının doğum yapan kadının üzerine geçeceğine inanılır. Aynı zamanda bu şekilde kadın ve çocuk kötü ruhlardan da korunmuş olur.

Çocuğa ad koyma: Afganistan'da yaşayan Türkmenler, çocuğa iyi ve anlamlı bir ad verilmesini önemserler. Onlara göre güzel bir adla çocuk hayata iyi başlangıç yapmış olur. Çocuğa ad konurken inanç açısından sıkıntı oluşturmayacak ve anlamı da iyi olan bir ad konulmasına dikkat edilir. Türkmenler arasında ad koyma konusu dini bir nitelik taşır. Türkmen topluluğunda genel olarak yeni doğan çocukların adının başında veya sonunda Allah (c.c)'in adlarından biri ya da peygamberimiz Hz. Muhammad (s.a.v)'in adı takılarak ad verilir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi adı konan çocuğun sağ kulağına üç kez ezan, sol kulağına ise üç kez kamet okunur ve o anda da adı söylenir. Mümkünse çocuğun kulağına ezan okuma ve adının verilmesi hiç zaman geçirilmeden yapılır. Ad koyma ve ezan okuma işi geciktirilirse annenin sütünün kesilmesine ve çocuğa zarar verileceğine inanılır (K9, K13, K15, K17).

Çocuğa ad koymada doğumun hangi mevsimde, hangi ayda veya günün hangi vaktinde gerçekleştiği önem arz eder. Örneğin Güneş doğarken doğmuş çocuğa *Gündoğdu* adı verilir. Çocuk eğer mübarek üç aylardan olan Ramazan ve Recep aylarında doğarsa *Ramazan* veya *Recep* isimleri verilir. Şayet doğum Ramazan veya Kurban bayramı günlerine rastlar ise o zaman hangi bayramda doğdu ise ona göre *Bayram*, *Kurban Geldi*, *Hait Murad*, *Kurban Murad*, bayramlarda doğan kız çocuklara ise *Kurban Gül*, *Kurban Bibi* ve *Hait Gül* gibi adlar verilir.

Çocuk sahibi olmayı çok isteyen ancak çocuk olması geciken bir ailenin ilk doğan çocuğuna eğer çocuk erkek ise *Nur Yağdı*, *Nurullah*, *Nur Murat* gibi adlar, şayet çocuk kız olur ise o zaman *Gül Nur*, *Nur Bibi* ve *Nur Sultan* gibi adlar konulur. Eğer bir ailenin erkek çocuğu olmuyor da sürekli kız oluyorsa erkeğe dönmesi için kız çocuklarına *Oğul Beğ*, *Oğul Nur*, *Oğul Geldi*, *Oğul Ay*, *Oğul Can*, *Oğul Döndü*, *Oğul Gerek*, *Oğul Han* ve *Oğul Senem* gibi adlar verilir.

Eğer bir çocuk yatalak veya iyileşmeyip sürekli devam eden bir hastalığa sahipse, o çocuğun adının kendisine ağır geldiği düşüncesiyle ailesi çocuğunun adını değiştirip *Açıl* ve *Tangrı Verdi* gibi isimler verir. *Açıl* isminin verilmesindeki düşünce, çocuğun hastalıktan

açılıp o hastalığın ondan uzaklaşacağıdır. *Tangrı Verdi* olarak değiştirilmesinde ise çocuğun Tangrı tarafından verildiği ve hastalığı da Tangrı'nın alabileceği düşüncesi yatar ve çocuğun hastalıktan kurtulup esenlik içerisinde olması için bu isim verilir (K6, K9, K16).

C. Çocuk ile ilgili inanç ve uygulamalar

Bütün dünyada yaşayan topluluklarda görüldüğü gibi, dünyaya yeni gelen çocuk, ailesine ve çevresine mutluluk ve sevinç katar. Eğer dünyaya gelen çocuk ilk ise daha fazla sevinç ve mutluluk getirir. Aileler de mutluluk ve sevinçlerini, akrabaları ve dostlarıyla beraber paylaşmak için bir takım merasimlerde bulunurlar. Biz burada Faryab bölgesindeki Türkmenler arasında yaygın olan ve çocuk doğduktan sonraki süreçte uygulanan, *beş gece, kırk çille, dış patrak* ve *sünnet düğünü* gibi merasimlerden bahsetmeye çalışacağız.

1. Beş gece düğünü

Çocuğun doğumunun beşinci günü yapılan bir düğündür. Özellikle erkek çocuk için yapılır. Ailenin çok yakın dostları ve akrabalar davet edilir. Davet edilen kişiler, düğüne gelirken yanlarında çocuğa hediye getirirler. Kadınlar ve kızlar çocuğu sırayla kucaklarına alıp severler. Çocuğun babasının arkadaşları ise misafir odasında toplanıp eğlenirler. Gerek kadınların olduğu yerde gerekse erkekler tarafında çocuk için hayırlı dualar edilir. Allah, uzun ömürler versin, bahtı açık ve rızkı bol olsun, aileye ve topluma hayırlı evlat olsun. Bu şekilde yeni doğan çocuk hakkında ve onun geleceğine dair gelen bütün misafirle, iyi dileklerde bulunup dua ederler. Düğüne davet edilen bütün misafirler için yemek ikramında bulunulur. Bu düğün'de çocuğa giydirilen elbiseler saklanılır. Çocuk bir yaşını doldurduğunda o elbiseler parçalanarak çocuğu olmayan kadınlara verilir (K13, K14, K15).

2. Albastı (Terken)

Albastı, bir çeşit kötü ruh ve onun neden olduğu ruh çarpması olarak algılanır. Türkmenler arasında albastı, kötü ruhlardan biri olarak görülür. Kadına ve çocuğa zarar verdiği düşünülen ve bir çeşit kötü ruh olarak inanılan albastının kötü yüzlü, gözleri ters dönmüş, dik saçları olan bir yaratık olduğu ve genellikle harabelerde, mezarlıklarda ve kül atılan yerlerde bulunduğu inanılır (K11, K12, K13).

Faryab Türkmenleri arasında Albastı veya terken olarak bilinir. Hamileliğin son günlerinde ve doğum yaptıktan sonra kırk gün boyunca hem kadına hemde yeni doğan çocuğa zarar verebileceği düşünülür. Bu nedenle de hamileliğin son zamanlarından başlayarak doğumundan kırk gün sonrasına kadar yeni doğum yapmış kadın ve yeni doğan çocuk mümkün olduğunca yalnız bırakılmaz. Şayet yalnız başına bırakılırsa albastının gelerek kadına ve çocuğa zarar vereceği ve onları çarpacağına inanılır. Gece boyunca albastı ismi ağıza alınmamalı ve konuşulmaması tavsiye edilir. Toplum arasında "albastı gelmeden kadın doğurmaz" sözü de yaygındır (K15, K16). Ayrıca kadın ve çocuğun bu tehlikeden kurtulması için odalarında Kuran-ı Kerim bulundurulur. Yine yeni doğum yapan kadın ve çocuğun bulunduğu

odaya cenabet birisinin girmemesi için özel gayret gösterilir (K2, K16).

3. Çocuğu durmayan kadınlar için yapılan uygulamalar

Çocuğu olupta yaşamayan aileler yeni doğan çocuklarını alarak faydalı olacağını düşündükleri bir mollaya (din adamına) götürüp okuturlar. Zaman zaman molla, kırk gün boyunca çocuğun her gün getirilerek okuması için aileden talebde bulunabilir. Mollanın getirilen çocuğa bir veya bir kaç defa okuduğu da olur. Molla, üzerine yazdığı kağıdı aileye verir. Bu kâğıdın bir kap içerisine konarak üzerinin su ile doldurulmasını ve o suyu da kadının içmesini talep eder. Bazen de yazdığı kağıdın evde *Mangkalda* (mangalda) veya ocaktaki köz üzerinde yakılmasını ister. Mollanın üzerini yazıp verdiği bu kağıt yakılınca ondan çıkan duman evin içine yayılır, kağıt yanarken ondan çıkan alev üzerinde kadının ve çocuğun elbiseleri silkilir ve bu elbiselerin yanık kâğıdın dumanının ve alevinin tutulan elbiselere sinmesi sağlanır. Bütün bu uygulamaları yapmaktaki amaç, yani dumanın evin içine yayılması ve üzerine tutulan elbiselere sinmesi çocuğu uzun ömürlü olmasını sağlamaktır.

Çocuğu durmayan yani doğupta bir süre sonra çocuğu ölen kadınlar, çocukların kafasında bir tutam saçı hiç kesmeyip uzatırlar. Başının bir kısmında bulunan o saç, çocuk ergenlik dönemine yani 10-12 yaşına gelinceye kadar kesilmeden durur. Annesi ve ailesi tarafından kesilmeyen bu saçın yanı sıra bir de kurban adağında bulunur. O çocuk ölmeyip de ergenlik çağına geldiğinde küçük bir merasim yapılarak uzun süre kafasının bir kısmında kesilmeyecek bekletilen o saç kesilir. Hemen bunun akabinde daha önce adanan adak için bir hayvan kesilerek adak yerine getirilir ve eti fakirlere dağıtılır (K5, K12, K13).

Çille düşme veya *kast etme* tabiri, birisi tarafından zarar vermek için kullanılan bir terimdir. Çille, bir kişinin yeni doğan çocuğu görmeye gelme bahanesiyle doğum yapan kadının evine gelip bir fırsatını bulunca çocuk üzerine kendi vücudunu adeta silkerek kendisinde var olan hastalık veya kötü ruhu geçirmesidir. Halk arasındaki inanca göre bu fiil, çocukların ölümüne bile sebep olabilmektedir. Kast edilen veya çille düşen çocuklar için yapılan uygulama neticesinde çocuğa düşen çille ağır ve çocuğu sıkıntıya sokarsa çocuk yere yatırılarak üzerine bir kumaş parçası serilir ve o kumaşın fazlası kesilir. Şayet düşen çille hafif ise o zaman çocuk üzerine yedi çeşit ip serilir ve fazlası kesilir. Ayrıca çocuğu bu sıkıntıdan kurtarmak için üzerlik otu başka üç çeşit ot ile karıştırılarak çocuğun bulunduğu odada yakılır (K6, K10, K12).

4. Kırk çille (Kırklama)

Kırk Çille, doğumdan sonra kırkıncı gün çocuğu çilleden çıkarmak için yapılan küçük bir merasimdir. Faryab bölgesindeki Türkmenlerde kırkıncı gün yeni doğan çocuklar için önemli bir gün olarak nitelendirilir. Çocuğun doğumundan itibaren kırk güne ulaşıncaya kadarki süre başta çocuk olmak üzere anne için de dikkat edilmesi gereken bir süreçtir. Bu süre içerisinde yeni doğan çocuğa nazar değmesi ve çocuğu kötü ruhların etkilemesinden endişe edilir. Bu yüzden de çocuk kırk güne kadar yıkanmaması, ev haricinde hiç bir yere götürülmemesi ve evde tek başına bırakılmaması için özen gösterilir. Çocuğun doğumunun üzerinden kırk gün geçince ailesi tarafından tam kırkıncı gün şu uygulama yapılır. Çocuk, üzerlik, kavun çekirdeği

ve diğer bazı otların da karıştırıldığı ılık su ile yıkanır. Yıkandıktan sonra yeni elbiseler giydirilir. Çocuğun bulunduğu oda eşyaları ile birlikte temizlenir. Aynı zamanda doğum öncesinden başlayıp kırk çilleye kadar emeği geçen ve yardımcı olan göbek mamaya da hizmetinden dolayı hediyeler (serpay) verilir. Bütün bunlar yapılırca çocuk çilleden çıkmış olur.

5. Çocuğa göz değme (Nazar değme)

Nazarın mahiyeti ve nasıl olduğu kesinlikle bilinmemekle birlikte bazı kimseler bakışlarıyla olumsuz etkiler meydana getirmektedir. Hemen hemen dünyanın her yerinde ve her toplumda buna rastlanır. Türkmenler arasında yeni doğan çocuğa göz değdiği gibi doğum sonrası dönemlerdeki akıllı, zeki, yakışıklı ve güzel çocuklara da göz değebilir. Aynı zamanda doğum yapan kadının sütüne de göz değdiğine inanılır.

Çocuğa kimlerin gözü değer

- Çocuğa sık aralıklarla devamlı bakan birisinin nazarı değer.
- Gözünde siyah beni olanların gözü oldukça güçlüdür ve nazarı değer.
- Gözü mavi olanların gözü değer.
- Korkunç ve bed heybetli (çok çirkin) olanın gözü değeri
- Kıskaç olanın gözü değer.
- Çoğu yaşlı kadınların gözü değer.
- Çocuğu devamlı öven birisinin gözü değer.

Göz değen çocuğa yapılan uygulamalar

- Bir kimse yeni doğan veya herhangi bir çocuğu ilk gördüğünde kucağına alırken Maşaallah veya Nam-ı Huda tabirini kullanır ve akabinde Tüveleme göz değmesin der.
- *Göz orak²* uygulaması yapılır.
- Eve gelip veya çocuğu gördüğü zaman o şahsın göz değdiğine inanılırsa yani bu kişi çocuğa göz değdi diye düşünülürse o şahıs daha çocuğun yanından ayrılmadan ayak izini veya mümkünse gölgesini bıçak ile keserler.
- Birisinin gözü degeceğini anlarsa gizlice onun ayakkabısının içinde bulunan pe-teğinden biraz keserler.
- Çocuk nazardan korunmak için *zâk* adı verilen taş köz haline gelmiş olan ateşte yakılır. *Zâk* taşı, köz ateş üzerinde erime aşamasına gelince ateşten alınıp soğutulur. Soğuyan taş çocuğun kafasına, göbeğine, sırtına, avucuna ve ayaklarının altına sürülür. Köz ateşin üzerine atılan *zâk* taşı erimeden önce üzerinde bazı kabarcıklar oluşur. Oluşan kabarcıkların sayısı fazla ise çocuğa o kabarcıkların sayısı kadar çok gözü değdiğine inanılır. En sonunda *zâk* taşı toz haline getirilip rüzgara doğru serpilir. Bu şekilde göz değmesinin çocuktan uzaklaşacağı ve çocuğun bu sıkıntıdan kurtulacağı düşünülür

(K6, K10, K12). Bu uygulama çocuğu nazardan korumak için Türkmenler arasında çok yaygındır.

Çocuğa göz değmemesi için alınan tedbirler

- Evin dış kapısına herkesin kolaylıkla görebileceği şekilde içerisinde Felak ve Nas surelerinin yazılı olduğu bir muska asılır. Asılan muskanın kendisi üçgen şeklinde yapılır kulpu ise siyah ve beyaz ipliklerden elle dokunur.
- Çocuğun bulunduğu odanın üst kısmına kolaylıkla göze çarpmak bir yere koç veya keçi boynuzu asılır.
- Çocuğun bulunduğu odaya kapısının tam karşısına Felak ve Nas surelerinin yazıldığı bir kağıt yapıştırılır.
- Türkmenler arasında çocuğa göz değmesini engellemek için çocuk üzerinde veya boğazına asılı bir şekilde nazar boncuğu veya nazar muskası bulundurmak yaygındır (K12, K15).

6. Diş patrak

Diş patrak, Faryab Türkmenleri arasında çocuklar için yaygın olarak düzenlenen bir âdettir. Diş patrak töreni çocuk diş çıkarmaya başladığı zaman yapılır. Bu merasime diş çıkaran çocuğun ailesinin akrabaları ve komşuları davet edilir. Davete sadece kadınlar ve çocuklar katılır. Gelen misafirlere diş çıkaran çocuğun bulunduğu evde tencerelerde bir gün öncesinden başlanarak hazırlanan mısır patlakları ikram edilir. Bazen bu davetlerin sayısı 100-200 arasında olduğu için o anda patlatılan mısırlar gelenlere yetişmez. O nedenle önceden patlatılarak mısırlar hazırlanır. Davet edilen kadın ve çocuklara patlatılan mısırlardan ikram edilir. Bunlardan her biri avuçlarına aldıkları mısır patlağını bir taraftan yerken bir taraftan da çocuğun üzerine atarlar. Her bir misafirin eline aldığı patlakta bir kısmını çocuğun üzerine atmasının sebebi çocuğun dişlerinin mısırın patlaması gibi kolay çıkması ve mısır patlağı gibi beyaz olması düşüncesidir. İkram edilen patlak mısırın kaliteli olmasına dikkat edilir. Zira mısır kaliteli olur, iyi patlar ve bembeyaz olursa çocuğun çıkacak dişinin de beyaz ve sağlam olacağına inanılır. Şayet mısır kalitesiz olur ve iyi patlamazsa çocuğun dişinin sağlıklı olmayıp çürüyeceği düşüncesi yaygındır. Bu merasimin çocuğun tam dişinin çıkacağı sırada yapılmasının ana nedeni çocuğun dişlerini, mısırın aniden patlaması gibi kolay çıkarması inancıdır. Zira genel olarak çocuklar, diş çıkarma sürecinde bir takım sıkıntılar yaşarlar. İşte bu uygulamanın amacı çocuğun bu zor ve sıkıntılı döneminde dişlerinin kolay çıkması ve bunu bir an önce atlmasına yardımcı olmaktır (K3, K12, K13).

6. Sünnet düğünü

Afganistan Türkmenleri arasında sünnet düğünü önemlidir. Türkmenlerde çocuklar genel olarak 5,7,9 gibi tek rakamlı yaşlarda sünnet ettirilir. Çocuğun herhangi bir sağlık problemi varsa daha önce de sünnet yaptırılabilir. Çocuğunu sünnet ettirecek ve sünnet dü-

ğünü yapmaya niyetli olan aile, akrabaları arasındaki aksakalları ve en yakın cami imamını (molla) bir akşam yemeğine davet ederek onlarla bu düşüncesini paylaşım istişare yapar. Burada yapılan istişare sonucunda düğünün ne zaman ve nasıl yapılacağı konusunda karar verilir.

Düğünden bir veya iki gün önce Gençleş (Yas Çakılık) adıyla bilinen bir merasimi yapılır. Gençleş merasimini genellikle toplum arasında belli bir yeri olan ve maddi durumu iyi olan insanlar yapar. Bu merasime köyün ileri gelenleri, komşu köylerden tanıdık olan ve ileri gelen aksakallar ile yakın geçmiş zamanda cenazesi olup yas tutan aileler davet edilir. Bunlara yemek ikramı yapılır. Yemekten sonra Muhtar ve köy imamı bir kaç aksakalla beraber yapılacak düğünü gündeme getirir. Öncelikle düğün yapılan köydeki ve komşu köylerdeki yas tutan ailelerden izin istenir ve müsaade alınır. Ayrıca düğünün nasıl yapılacağı konusunda görüş alış verişinde bulunulur. Böylece düğün başlatılmış olur. Yas tutan aileler de düğün sahibine minnettarlığını bildirerek aksakallarla birlikte düğünün hayırlarla başlayıp sıkıntısız bir şekilde bitmesi için dua ederler. Bu tip uygulamalar, toplum arasındaki bağların güçlenmesine ve insanlar arasındaki samimiyetin daha artmasına vesile olur.

Dini konularda muhafazakâr bir yapıya sahip ve hassas olan Afganistan Türkmenleri, sünneti dini bir vecibe olarak görürler. Türkmenler arasında sünnet eylemi bütün çocuklarda yapılması zorunlu bir durumdur. Sünnet düğünü Faryab Türkmenleri arasında genellikle ilkbahar ve yaz aylarında, mümkünse Çarşamba günü yapılır. Zira Çarşamba, Türkmenlerce uğurlu bir gün olarak kabul edilir. Düğün günü sünnet olacak çocuğa yeni ve güzel elbiseler giydirilip üzeri elden yapma gül ve çiçeklerle süslenerek sırayla gelen bütün misafirlerin önünden geçirilir, onların vereceği hediyeler ve paralar alınır. Bu tip uygulamalar düğün sonrası yapılacak olan sünnette çocuğun korkusunu yenip onun cesaretlenmesine yardımcı olur (K4, K6, K12). Düğün sırasında Türkmen erkekler kendi yerel oyunları olan *Oğlak*, *Güreş* ve *Altın Gabak* gibi oyunlar oynarlar.

Genellikle çocuk düğün gününde sünnet ettirilmez. Düğünden bir kaç gün sonra bir sünnetçi getirilip çocuk sünnet yaptırılır. Herhangi bir sağlık problemi yaşayan çocuklar imkanlar ölçüsünde hastaneye götürülerek sünnet ettirilir. Sünnetçi gelmeden önce çocuk için bir oda hazırlanır. Çocuğa beyaz renkli elbise giydirilip yatacağı yatak süslenir. Çocuk sünnet olurken ve olduktan sonra acı çekmemesi için bir kaç tane yumurta haşlatılarak sünnet yapılırken çocuğa yedirilir. Sünnetçi, daha önceden hazırladığı yanmış pamuğun külünü yarısının iyileşmesi ve kanamasının az olması için sünnet mahalline sarar.

Çocuğun sünnet olması ağırlıklı olarak dayısı ve amcasına düşer. Sünnet esnasında amcası veya dayısı rehberlik ettiği gibi çocuğun bazı masraflarını da karşılar. Sünnet olmadan önce çocuğun hazırlanmasına katkı sağlar ve çocukta herhangi bir korku olmasın diye *sen artık büyüdün, yiğit oldun, sana kimin kızını alalım* şeklinde onu cesaretlendirici ve motivasyon edici güzel sözler söyler. Sünnet yapıldıktan sonra kesilen deri odanın bir köşesinde belli bir süre saklanır (K7, K12, K13).

Sonuç

Görüldüğü üzere Afganistan'da Türklerin varlığını İskitler dönemine kadar götürmek

mümkündür. Takip eden sürece bakıldığı zaman X. yüzyılın sonlarında Alp Tigin önderliğinde Gazne şehri merkezli büyük Türk devleti kurulmuştur. Gazneli Sultan Mahmud zamanında Türk-İslam nüfusu Afganistan'a iyice yerleşmiş, hatta Hindistan'a kadar yayılmıştır. Afganistan Gaznelilerden sonra büyük Selçuklular, daha sonra da XII. yüzyılda Harezmsaşahlar'ın kontrolüne girmiş, ilerleyen süreçte Moğollar ve sonra da Büyük Babür İmparatorluğu sınırları içerisinde kalmıştır. XVII. yüzyıldan itibaren Babürlerin zayıflamasıyla bölge, Türkmen Türkü olan Nadir Afşar'ın bu topraklarda hüküm sürmesiyle tanışmıştır. 1747'de Nadir Afşar'ın ölümünden sonra komutanlarından olan Ahmed Şah Durrani aynı yıl Afganistan devletini kurmuştur. Türk beylikleri 1919 yılına kadar varlıklarını bu bölgede devam ettirmişlerdir.

Diğer Türk topluluklarıyla buraya gelen Türkmenler, 1877 yılından 1884 yılına kadar Çarlık Rusyası'na bağlı güçlerle karşı karşıya gelmişler, yaşadıkları bu topraklar için savaşarak büyük mücadeleler vermişlerdir. Rivayete göre bu bölgeye gerçekleşen Türkmen göçleri iki farklı zamanda gerçekleşmiş olup birincisi 1900'lü yılların başlarında Türkmenistan'da yaşanan kıtlıktan dolayı, ikincisi ise 1930'lu yıllarda özellikle Stalin döneminde mallarına el konulan ve zulüm gören Türkmenlerin yaşadıkları bölgeleri terk ederek Afganistan'ın kuzey bölgelerine göç etmesiyle vuku bulmuştur. Günümüz Afganistan topraklarında var olan Türkmenlerin iki farklı dönemde bu bölgeye göç etmek zorunda kalan Türkmenlerin torunları olduğu tespitlerimiz arasındadır.

Günümüzde Türkmenlerin, Peştunlar, Tacikler, Hazaralar ve Özbeklerden sonra Afganistan'da beşinci büyük grubu oluşturdukları anlaşılmaktadır. Türkmenler, Özbeklerden sonra ikinci büyük Türk topluluğudur. Ülkenin kuzey bölgesinde Kunduz vilayetinden Herat vilayetine kadar ağırlıklı olarak kırsal alanda yaşamaktadırlar. Biz bunlardan Faryab bölgesindeki Türkmenleri esas olarak çalışmamızı gerçekleştirdik. Burada yaşayan Türkmenler arasında hayatın çeşitli safhaları ile ilgili inanç ve uygulamaların önemli unsurları olan doğum ve çocuk başlıklarını ele alıp bu iki başlık konusunda insanlar arasında var olan inanç, örf, adet ve uygulamaları bizzat bölge insanları ile konuşarak ortaya koymaya çalıştık. Gördük ki, Türkmenlerin bu bölgelere gelmesinden günümüze kadar çok farklı badirelerden geçmelerine ve çeşitli asimilasyon politikalarına rağmen kültürlerini, dillerini, gelenek ve göreneklerini korumayı başarmışlardır.

Notlar

- 1 **Bibi Müşkül:** Müşkül, Arapça bir kelime olup sorun ve sıkıntı anlamına gelir. Bibi de ek olarak kadınların isimlerinin önüne ve sonuna takılır. Örneğin, Bibi hacer, Yazbibi ve Şahbibi isimlerinde olduğu gibi. Türkmenler arasında özellikle de kadınlar arasında bu tabir, sorunlar ve sıkıntılarla karşılaştıkları zaman ve bu sorunları gidermek için bu tabiri kullanırlar. Aslında *Bibi* kelimesinden maksat, Peygamber efendimizin (s.a.v) kızı Fatma (Bibi Fatma) (r.a) annemizdir. Bibi Fatma tabiri, Türkmenler arasında evde yapılan işlerin daha kolay olması ve eve huzur, bereket geleceğine inanıldığı için Türkmen kadınlar tarafından sık sık tekrar edilir. Türkmenler arasında Fatma annemize büyük saygı duyulur.
- 2 **Göz orak:** Göz değen çocuk için *göbek mama* çağırılır. Göbek mama elinde bir orakla çocuğun olduğu yere gelir. Su dolu bir kaba veya tabağa belli bir miktarda tuz karıştırılır. Elindeki orağı ocaktaki ateşte adeta orağın

demiri kırmızılaşınca kadar ısıtır. Isıman bu orağı bir eliyle çocuğun yüzüne yarım metre kadar yaklaştırır. Diğer elini de tuz karışımı olan suya batırıp son derece sıcak olan ve çocuğun önünde tutulan orağa doğru elinde kalan suyu serper. Suyun bazı damlacıkları sıcak orağa değerek ses çıkarır bazı damlacıklar da direk çocuğun yüzüne gider ve çocuk bu gelen damlalar nedeniyle rahatsız olup yüzünü ekşitir. İşte orağa isabet eden su nedeniyle çıkan sesler ve çocuğa giden damlalar nedeniyle çocuğun rahatsız olup tedirgin olması, çocukta var olduğu düşünülen göz değmesinin çocuğun vücudundan çıkmasına sebep olur. Yapılan bu uygulamaya *göz orak* adı verilir.

Kaynakça

- Azaad, A. B.. (2019). *1990-2015 Arası Afganistan siyasetinde Afganistan Türkleri ve General Dostum. Yüksek Lisans Tezi*, Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Bilgü, İ. (1988). Afganistan. *TDV İslam Ansiklopedisi*, I. İstanbul, 408-411.
- Fevzi, F. (2012). Afganistan'da Türk kültürü ve edebiyatı üzerine bir araştırma. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1, 549-553.
- Kara, M. (2002). Hazar ötesi Türkmenleri ve Türkmenistan. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, Güz 14, 235-252.
- Koyuk, A. S.. (2020). *Afganistan Türkmen ağzı (Şamal Bölgesi). Yüksek Lisans Tezi*, Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi.
- Makhdom, A. (2016). *Afganistan Türkmenlerinin sosyo kültürel ve dini durumu (Mezar-ı Şerif Örneği). Yüksek Lisans Tezi*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
- Nasır, B. (2021). *Afganistan'ın Faryab Bölgesindeki Türkmenlerin Sosyo Kültürel Yapısı. Yüksek Lisans Tezi*, Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi.
- Noor, N. (2020). *Türkmenistan Türkmençesi ile Afganistan Türkmençesinin ses ve şekil bilgisi bakımından karşılaştırılması. Yüksek Lisans Tezi*, Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi.
- Saray, M. (2002). *Afganistan ve Türkler*. Ankara: ASAM.
- Saray, M. (1988). Afganistan, *TDV İslam Ansiklopedisi*, I. İstanbul, 401-408.
- Shafaq, N. (2016). *1989'da Sovyetlerin çekilmesinden sonraki dönemde Afganistan'daki sosyolojik unsurların Afgan siyasetine etkileri. Yüksek Lisans Tezi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Şahin, S. (2016). Afganistan'daki Türkmen varlığı ve kültürü üzerine. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 5 (3), 1144-1160.
- Zıyayı, N. (2004). *Afganistan Türklerinin dini, inanç ve yaşayışları (Kuzey Afganistan Örneği). Yüksek Lisans Tezi*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.

Kaynak kişiler

- K1. Ağabeg Mama, 1943 Hançarbağ doğumlu, okuryazar değil, ebe.
- K2. Gulam Sahi, 1974 Devletâbâd doğumlu, okuryazar, marangoz.
- K3. Haşim Hoşeng, 1995 Devletâbâd doğumlu, üniversite öğrencisi.
- K4. Hudaykul Hacı, 1959 Hançarbağ doğumlu, okuryazar değil, muhtar.
- K5. Mahim, 1971 Karamkol doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı.
- K6. Mollah Habibullah, 1969 Korğan doğumlu, medrese mezunu, medrese hocası.
- K6. Nefes Ağa, 1958 Andhoy doğumlu, ilkokul mezunu, esnaf.

- K7. Noor Yağdı Ilsoyer, 1991 Korđan doğumlu, üniversite öğrencisi.
- K8. Nooryaghdi Noor, 1991 Hançarbağ doğumlu, üniversite mezunu, devlet memuru.
- K9. Nurcan Mama, 1960 Andhoy doğumlu, okuryazar değil, ebe.
- K10. Nurullah, 1978 Hançarbağ doğumlu, okuryazar değil.
- K11. Paizullah Doğan, 1981 Karamkol doğumlu, üniversite mezunu, devlet memuru.
12. Pencikul Safarođlu, 1976 Devletábád doğumlu, okuryazar, esnaf.
13. Rahmankul Hacızade, 1973 Hançarbağ doğumlu, medrese mezunu, tüccar.
14. Rozi Gül, 1962 Andhoy doğumlu, okuryazar, ev hanımı.
- K15. Selbi Teyze, 1958 Korđan doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı.
- K16. Yazbibi mama, 1956 Hançarbağ doğumlu, okuryazar değil, ebe.
- K17. Zakiye Nazari, 1980 Devletábád doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı.



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



folk/ed. Derg, 2022; 28(1)-109. sayı

Çeviri - Translation

Halk Dininin Bir Tanımına Doğru

Toward a Definition of Folk Religion

Don Yoder*

Çeviren: Ahmet Tacetdin Hallaç**

Halk dini kavramı akademi dünyasında en azından iki büyük temele sahiptir. Birincisi, Alman bilim adamlarının “religiöse Volkskunde (dinî folklor)” ismini verdiği çalışmadır ve bu kavram için iki tercümem var: Halk kültürünün dinî boyutu veya dinin halk kültürü boyutu. İkincisi ise medeniyetin farklı seviyelerinde, dinin iki formu arasındaki senkretizmlerin antropolojik çalışmalarıdır. Bunun misaline gelince, Haiti’de “Voodoo” olarak adlandırılan Afrika ilkeliliğinin ve Roma Katolikliğinin karışımıdır ya da Merkezî ve Güney Amerika’da ki Katoliklik ve yerli Kızılderili dinî inanç ve pratikleri arasındaki senkretizmdir.

Bu yazının formatı üç bölüm ihtiva edecektir:

1. Bu iki kökenden halk dini kavramının gelişiminin kısa bir gözden geçirilmesi;
2. Halk dini tanımında belirli problemlere bir bakış; ve

* Yoder, Don. “Toward a Definition of Folk Religion.” *Western Folklore*, vol. 33, no. 1, Western States Folklore Society, 1974, s. 2–15 kaynağından tercüme edilmiştir. Tercümenin yayımlanması için *Western Folklore* yetkililerinden gerekli izin alınmış; belge, dergi yönetimine sunulmuştur. (Necessary permission was obtained from *Western Folklore* authorities for the translation to be published; The document was submitted to the management of the journal).

*** Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Doktora Öğrencisi. (Yıldırım Beyazıt University, Turkish Language and Literature Department Ph.D. Student) ahmedhallac@outlook.com. ORCID 0000-0002-5569-9766

3. Halk dininin tanımını yapmaya çalışmak.

1.

Alman ekolüne göre “religiöse Volkskunde [dini folklor]” terimi 1901 senesinde Lüteriyan bir papaz olan Paul Drews¹ tarafından ortaya atılmıştır. Drews, aynı yıl içerisinde “Religiöse Volkskunde, eine Aufgabe der praktischen Theologie [Dini Folklor, Uygulamalı Teolojinin bir Ödevi]” isimli bir makale yayınlamıştır. Drews’in ilgisi, kendi ifadesiyle, “dini halk yaşamı”nın kendi bütünlüğü içinde psikolojik ve sosyolojik boyutlarını ve çok yönlü ifadelerini araştırmaktı. Drews’in bununla ilgilenmesinin sebebi, ilahiyat eğitiminden yeni çıkan genç papazların, kırsal kesimlerindeki insanların cemaatleri ile ilgilenmesinin daha iyi olabileceğiydi çünkü bu insanlarda Hıristiyanlık fikri, ruhban sınıf tarafından temsil edilen resmî dogmatik yorumlardan sık sık radikal farklılık göstermektedir. Örgütlenmiş din içinde, kilise sıraları ile kürsü arasındaki anlayış uçurumunu daraltmak için bu terim böyle bir girişimle çıkmıştır ama dini literatürden genel akademi dünyasına taşınarak halk kültürü çalışmalarının Avrupa disiplini içerisinde güçlü bir alt kategori oluşturmuştur.

Terim 1901 senesinde ortaya atılmıştır ama Avrupa’daki halk dininin keşfi on sekizinci yüzyılın Aydınlanmasına rastlar ve bu dönem, rasyonalist ruhban sınıfının vaazlarında ve papazlık dergilerinde halkın “batıl inançlarına” saldırdığı dönemdir. 19.yy’da bilimsel “Volkskunde” [folklor]un Alman ekolündeki kurucusu olan Wilhelm Heinrich Riehl, kültür içindeki halk dini öğelerine sempatik bir şekilde bakmıştır ve Alman halk kültürü ekolü, “Volkskunde”nin kapsayıcı fikri, tasavvuru içine bir kavram olarak “halk dini”ni dâhil etmiştir. 1930’larda Josef Weigert (1924), Werner Boette (1925) ve Max Rumpf (1932) tarafından yazılan eserlerde “religiöse volkskunde [dini folklor]” ile ilgili oldukça iyi kuramsal çalışmalar ortaya konulmuştur. Bu çalışmaların hepsinin de odağı köylü kültürüdür ve halk çalışmalarının Alman ekolündeki şekillendiricisi ve halk kültürünün işlevselci yaklaşımıcısı olan Julius Schwietering, Alman köylerinin cemiyet kültüründe dinin yaratıcı gücünü görmüştür.

Avrupa’daki halk kültürünün dini yönleriyle ilgilenen bilim adamları, yirminci yüzyılda büyük bir literatür meydana getirdiler. Roma Katolik akademisyenleri, türbelerle birleşmiş halde bulunan (örnek olarak ex voto [adak, nezîr] ve geistliches Lied [dini şarkı, ilâhî]) halk sanatları ile hac sistemi ve uygulamaları, azizlerin hayat hikâyeleri, azizlerin çalışmaları, Hıristiyan festivalleri ve köylü düzeyindeki tezahürleri de dahil olmak üzere kilise yılı üzerine odaklanmıştır. Almanya’da bilim adamları arasında Katolik halk dini araştırma sahasının öncülerinden olan Münster’li Georg Schreiber bir “Dini Folklor Enstitüsü [Institut für religiöse Volkskunde]” kurmuş; Paderborn’lu Heinrich Schauerte Paderborn ve Münster’de bu sahada doçent ve profesör sıfatıyla nice kuşaktan öğrencilere ders vermiştir ve Rudolf Kriss, Wallfahrtsvolkskunde [Hac Folkloru]’nun veya haccın, türbenin ve bağlantılı konuların etnografyasının öncüsü olan Alman bilginidir. Teorisyenler arasında Katolik ve Protestan halk kültürünün arasındaki farkları tanımlamada İsviçreli bilim adamı Richard Weiss esas kişidir.

Halk dinini Protestan bir kültürde kayıt altına alma konusunda en kapsamlı bölgesel faaliyet İsveç’te meydana gelmiştir. Lund Üniversitesinde, yıllarca İsveç halk-dini inançları ve pratikleri üzerine tarihî ve etnografik dokümanları toplayan Hilding Pleijel tarafından İsveç Kilise Tarihi Arşivi [Kyrkohistoriska Arkivet] ile birlikte bir Kilise Tarihi enstitüsü ku-

rulmuştur. Pleijel, “*Der Religions und Kirchengeschichtliche Hintergrund der schwedischen Volkskultur* [İsveç Halk Kültürünün Dinî ve Kilise Tarihi Geçmişî]” isimli bölümü Gösta Berg tarafından derlenip düzenlenen *Schwedische Volkskunde [İsveç folkloru]* (Stockholm, 1961) adlı eserde (sf. 64-86) temel bakış açısıyla birlikte eksiksiz bir bibliyografya verir. Daha fazlası için onun *Das Luthertum im schwedischen Volksleben: Einige Entwicklungslinien [İsveç Halk Hayatında Lutheryanizm: Birkaç gelişim çizgisi]* (Lund, 1958) ve İsveç köylüleri arasında yeri gelince İncil, ilmihal, ilahi kitabı ve diğer ibadet fiilleri ile ilgili monografisi olan *The Devotional Literature of the Swedish People in Earlier Times [Eski Zamanlarda İsveç Halkının Dinî Edebiyatı]* (Lund, 1955) eserine bakınız.

Halk dini çalışmalarında diğer kol ise çoğu Amerikalı olan kültür antropologların Merkez ve Güney Amerika ile Karayipler’in senkretik kültürleri üzerine yaptıkları çalışmalarıdır. Redfield, “*Tepoztlán: A Mexican Village [Tepoztlán: Bir Meksika Köyü]*” (1930) eseriyle bu sahada öncüdür. Onun köylü kültürü üzerine olan verimli analizleri ve büyük ve küçük gelenekler ile halk ve kent toplumlarının arasında belirlediği farkları, hala Amerikan bilim dünyasında tartışılan ve tekrar şekillendirilen terimler ve kavramlar üretti. “Resmi din” ile gerilim içinde olan “halk dini” kavramı, antropologların karmaşık bir toplumda kültür türlerinin birbiriyle karşılıklı ilişkisini, resmî ve sofistike kültüre sahip daha büyük toplum ile bu daha büyük toplumlarla kısmî bir ilişki ve kısmî bir izolasyon içinde var olan küçük toplumlar arasındaki bağları gösterme endişesinden doğdu. Şurası açıktır ki, bir sistem olarak din, kültür hiyerarşisinin «resmî» ve «halk» seviyelerinin her ikisini de içinde barındırır.

Bir terim olarak “halk dini”nin İngilizce’de ilk olarak nerede ve ne zaman kullanıldığını kesin olarak söylemek şu an için mümkün olmasa da Almanca orijinal “*Volksreligion [halk dini]*” kelimesinden esinlenilmiş olabileceğinden şüpheleniyorum. Kuşkusuz ki bu kavram, antropoloji literatüründe ortaya çıkmaktadır; bir örnek olarak Redfield’in “Resmî Katoliklik” ve “Halk Katolikliği” arasındaki farkı belirtmesi gibi. “Halk dini” teriminin en eski “resmî” kullanımı Joshua Trachtenberg tarafından yazılan ve ilk çalışmalarından olan *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion [Yahûdi Büyü ve Bâtil İnançları: Halk Dini Alanında Bir Çalışma]* (1939) eserinde görülür. Oldukça yaygın kullanılır hale gelen bu terim “karşılaştırmalı din”de de kullanılmıştır. Örnek olarak Ichiro Hori’nin *Folk Religion in Japan: Continuity and Change [Japonya’da Halk Dini: Süreklilik ve Değişim]* (1968) adlı eserini söyleyebiliriz. Martin Nilsson’un küçük kitabı olan *Greek Folk Religion [Yunan Halk Dini]* ve Charles Leslie’nin *Anthropology of Folk Religion [Halk Dini Antropolojisi]* başlıklı yazısı, terimin artan akademik kabulünü aynı şekilde onamıştır. Akademi dünyasında “Halk Dini” çeşitli üniversitelerde, örneğin, John Messenger’ın Indiana Üniversitesinde ve benim (1957’den beri) üniversitem olan Pennsylvania Üniversitesinde ders olarak okutulmuştur.

Son zamanlarda Amerika harici bağlamlarla ilgilenen iki kitapta “halk dini” terimi kullanılmış ve her ikisi de terimin tanımlanması sorunlarına biraz bakış açısı sağlamıştır. Hori’nin kitabı, Japon halk dininin varlığını, Japon dininin yüksek kültür formlarıyla özel ilişkiler içinde göz önüne alır:

Japon halk dini, Budizm veya Konfüçyüsçülük’ün aksine, aşırı derecede farklı karakterdedir ve kesin olarak tanımlamak zordur. Birçoğu arkaik ve ilkel öğelerin varisleri

ya da yâdigârları olan belirsiz sihrî-dinî inançlardan oluşur. Bu inançlar ya da ilkel unsurların kendileri, teorik ve dinî olarak sistemsiz kalırlar, ama birçok yönden kurumlaşmış dinlere nüfuz etmiş ve onlarla iç içe geçmişlerdir.⁹

Ve tekrar Hori, bizim şunu anlamamızı sağlıyor: “Japon halk dininin temelini kısaca iki inanç sisteminin tesiri içinde olduğuna inanıyorum: Birincisi, küçük toplumsal bağlara veya kan bağına dayalı olan küçük gelenek; ikincisi ise dışardan tanıtılan, bireysel veya bir grup seçimiyle benimsenmiş olan büyük gelenektir. Japon kırsal toplumunun her yerinde bulunan bu inanç kalıpları karmaşık, çok katmanlı ve senkretiktir.”¹⁰

Leslie'nin *Anthropology of Folk Religion [Halk Dini Antropolojisi]* (1960) isimli eserindeki Kızılderili ve Yucatán üzerine olan bölümler bize özellikle çok yardımcı olmaktadır. Kızılderili kısmıyla ilgili (McKim Marriott tarafından yazıldı), büyük geleneğin dininin küçük topluluk tarafından yorumlanması şeklinde bir halk dinine sahibiz demektedir (Toynbee'nin “evrenselleşme” yerine “dar görüşçülük” süreci olarak adlandırdığı şeydir). Yucatán kısmında ise Redfield, iki medeniyete ait dinlerin senkretizmi olarak bir halk dinine sahibiz demektedir. 2.

Halk dinini tanımlamadaki problemler her şeyden önce kültürdeki standart dışı dinî fenomenlerin çeşitli disiplinlerdeki ilişkisi vasıtasıyla oluşan peşin hüküm ve önyargılara bağlıdır. Birleşik Devletler'deki, konuları halk dini sahası üzerine uzanan iki disiplin -halkbilimi [folklor] ve dinî çalışmalar [religious studies]-, Avrupa'daki muadillerine, halk kültürüne ve din tarihi çalışmalarına göre bu alana nispeten daha az ilgi göstermiştir.

Birleşik Devletler'deki dinî çalışmalar sahasında halk dini fenomenlerine gösterilen ilgi az olmuştur. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki dinsel çalışmaların öğretimi, büyük ölçüde, halk uygulamalarını ve dinin halk yorumlarını önemsiz olarak görmezden gelen ya da onları ihmal eden teolojik ve kurumsal düzeye yoğunlaşmıştır, çünkü böyle bir fenomeni içermesine karşın bu disiplinin çok katı bir çerçevesi vardır. Avrupa kilise tarihyazımsal dergilerinin aksine, Birleşik Devletler'deki standart kilise tarihi dergisi olan *Kilise Tarihi*, teolojik ve ayinsel normlardan ayrılmış inanış ve pratiklere en ufak bir ilgi-alaka göstermez. Bu durum birkaç sene evvel Orta Amerika'nın temel dinî karakterinin nabzını tutmasıyla country [Amerikan folk müziği] ve kilise [gospel] müziğinin merkezi olan Nashville'de, American Society of Church History [*Amerika Kilise Tarihi Derneği*] tarafından düzenlenen ciddi bir seminerde grafiklerle gösterilmiştir. Toplantıdaki makaleler göstermiştir ki halk dini veya popüler dinin hiçbir yönü ile ilgili herhangi bir ilgi alaka mevcut değildir. Buna karşın, Avrupa din tarihi dergileri dinî ifadelerin tüm seviye ve çeşitlerini içermektedir. Halk dini ile “üstün/yüksek” veya resmî din arasındaki gerginlik elbette ki kompleks bir toplumda keşfedilebilir. E.R. Leach, “Dialectic in Practical Religion [*Pratik Dinde Diyalektik*] (1968) adlı son kitabında, “felsefi” ve “uygulanmalı” din arasında ayrım yapar. Birincisi, dinin genellikle bilim tarafından muhakeme edildiği entelektüel seçkin kesimin dinidir; ikincisi ise “kiliseye giden sıradan kişinin davranışını yönlendiren dinî ilkeler”dir. Mukayeseli din alanında, felsefi din ve pratik din arasındaki ayrımın yaygın başarısızlığı, genellikle ciddi yanlış anlamalara yol açmıştır. Mesela, Budizm'in Batı yorumu, Budizm'in günlük, sıradan uygulamalarına gösterilen küçük bir ilgiyle birlikte nerdeyse tamamen Pali metinlerinden türetilmiştir. Bu ayrıca Hinduizm için de geçerlidir. Mesela, dinî bir yapı olarak Hinduizm; Upanişad'lara göre mi

yoksa antropologların isimlendirdikleri “Köy Hinduizm’i”ne göre mi değerlendirilir?

Joshua Trachtenberg’in Yahudi büyücülüğü hakkındaki mükemmel bir çalışmasından bahsetmiştim. Trachtenberg, bu çalışmanın önsözünde halk dinine karşı resmî, biçimsel problemler üzerinde durmuştur:

Fakat bu resmî gelişmenin (Legalizm) yanı sıra “halk dini” dediğimiz şeyin sabit değişmezleri, ayrıntıları vardır. “Halk dini”, yani, hiçbir zaman dinî liderlerin samimi bir onayından geçemeyen ancak tamamıyla din sahasının sınırları dışında bırakılmayacak kadar geniş bir popülariteye sahip olan fikir ve uygulamalar. Şeytanlara ve meleklerle olan inançlar ve bu inançlara dayanan birçok batıl inanç bu türdendi. Bunlar, az veya çok dolambaçlı yollarla fiilen Yahudiliğin bir parçası haline gelen ve inancın ilkelerinden hiçbir zaman tamamen kopmayan, ancak onları neredeyse kırılma noktasına getiren dini hayatın çeperindeki sihrî pratiklerdir. Bunlara “halk dini” diyorsak, Sinagog’un resmi tutumuna karşı olduğu gibi halkın evrene karşı ortak tutumunu ifade ettikleri içindir.¹⁵

Resmi dinin temsilcileri olan hahamlar [rabbi] ya bu pratiklerin bazılarının kökünü kazımaya çalışmış (1) ya da kendi “saldırgan tutumlarına” dönüştürme (2) girişiminde bulunmuştur.

Trachtenberg, Yahudilik hakkındaki çalışmasında inancın halk seviyesindeki ihmali şu sözleriyle itiraf etmektedir:

Stradan halk her yerde tamamı kendine ait olan entelektüel ve manevi düzlem üzerinde var olmuştur ve son yüzyıllarda gerçek bilim ve din, evrenle ilgili halk telakkisine karşı müteceviz davrandı ve onları şimdilerde modern, rasyonalist bakış açısı dediğimiz yere –biraz da olsa- yaklaştırdı. Yahudi biliminde bu “halk dini” ve “halk fenni” safhası şiddetli bir şekilde ihmal edilmiştir. Eğilim, insanların kendi iç yaşamlarına dair hiçbir fikir vermeyen ancak entelektüel seçkinlerin kültürel ve dini yaratımlarına dair çalışmalar, birkaç modern düşünürün fikirleri bir bütün olarak Yahudi halkına atfetmektir.¹⁶

Eğer Trachtenberg’in “insanların kendi iç dünyası” dediği çalışma, dinî çalışmalar çerçevesinde ihmâl uğramışsa, ne yazık ki, bu ülkede halkbilimi adına yapacak daha çok işimiz var demektir. Bu ülkede halk dini çalışmalarının yavaş bir seyirde gelişmesinin esas sebebi, gördüğüm kadarıyla, halkbilimi sahasının tanımlarının halkbilimciler tarafından çetrefilli sorularla örüldüğüdür. Amerikan folklor tanımlarının çoğu, halk dinindeki inanç elemanlarının sempatik bir şekilde anlaşılmasını engelleyen ve Aydınlanmadan katlanılmaz bir yadigâr olan “batıl inanç” kelimesinin altına dahil edildikçe, dinî fenomenleri içeren bir kategori oluşturmaz. “Din” açıkçası bir “tür” değildir ve bu nedenle eski moda tür odaklı tanımlara dahil edilemez. Açıkçası, Avrupa’da olduğu gibi kültür-merkezli yeni tanımlara din de dahil edilebilir.

“Batıl inanç” kavramının, hepimizin bildiği üzere savunucuları vardır. Avrupa’da halk inançları üzerine üretilmiş en iyi çalışma unvanını taşıyan *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* [Alman Batıl İnançları El Sözlüğü]’in bizzat metnin kendisinde asgari olarak kullanılmasına rağmen, bu kavramın Alman dilindeki biçimi olan *Aberglaube* [hurafe] ifadesi on cildinde de kullanılmıştır. “*Aberglaube*”ye gerçeği yalnızca kendi terimleriyle gören katı Ortodoksluğun bir sistemiyle ilişkili olarak anlaşılabilen bir değer yargısı gibi karşı çıkan

Avrupalı akademisyenler, yaygın bir kullanıma sahip olup bugün İngilizce formuyla “halk inancı [folk belief]” terimine karşılık gelen tarafsız “*Volks Glaube* [halk inancı]” kavramını önerdiler. “Halk dini” terimindeki ikinci zorluk, bazı zihinlere göre “din” teriminin, normalde organize din veya bir kültürün resmi dini kurumları ile kastettiğimiz şeyi ifade etmesidir. Durkheim bu bakış açısının babası gibi görünüyor. Sihir-büyünün dinden farklılaşması konusunda Durkheim, din, inananların müşteregi olan ve sosyolojik açıdan “kilise” olarak bilinen yapıyı şekillendirdiğini; sihrin ise bu anlamda bir “kilise” şekillendirmediğini önerir. “Din” terimini örgütlü formlarla sınırlayanlar, bizim de tanımlamaya çalıştığımız fenomen bütünlüğünü belirlemek için “halk inancı” terimini tercih ederler. Olof Pettersson son makalesinde bu işlenen konuya güç vermektedir. Pettersson bir “halk dini” kavramının “inşa”sı üzerine olan ilk girişimindeki analizinde, (Albert Dieterich, *Mutter Erde: Ein Versuch über Volksreligion* [Albert Dieterich, *Toprak Ana: Halk Dinine Giriş*] [1905]) sınırlandırılmış, çökelmiş bir varlık olarak adlandırılan “halk dini”nden ziyade “bir dinin halk kültürel öğeleri”ni konuşmanın daha makul olduğu sonucuna varmıştır. “Halk dini”ni tanımlamada son bir zorluk, bir örnek olarak, sosyologlar Schneider ve Mensching tarafından da belgelenen, “evrensel din”in tam tersi olarak terimin sosyolojik kullanımıyla ortaya çıkmaktadır. Louis Schneider “*Adından da anlaşılacağı gibi bir halk dini*, tıpkı belirli kişilerin, halkın veya kabilenin belirli bir dine bağlı olması gibi belirli kişilere, halka veya kabileye bağlıdır” şeklinde yazmıştır. Diğer yandan evrensel dinler, “halk tabanından bağımsızdırlar. Bu dinler, herhangi bir yer ve herhangi bir zamanda bireylere kendilerini adres gösterirler.”

Evrensel dinin ortaya çıkmasında yapısal farklılaşma işlemi açıkça iş başındadır. Halk bağlamındaki din, bir ev, bir mesken, bir sandık gibi ayrılmaz bir bütün teşkil eder. Evrensel bağlamdaki din ise halk matrisinden çıkar ve teorik olarak herhangi bir yere –bir topluma, kabileye veya ulusal bir bölgeye “saldırabilir.” İşte o zaman kendine ait bir eve, belirgin bir dinî eve sahip olduğunu söylenebilir.²⁰

Genel olarak bu özel kavram için “halk dini”ne, “kabile” veya “ulusal” din terimlerini kullanmayı tercih ederim. Bu terimler yaşayan dinlere hizmet edecektir ve miadı dolmuş, geçerliliğini yitirmiş eski Avrupa uygarlığına ait dinler (Greko-Roman, Kelt, Germanik ve İslavik dinler) için muhtemelen “arkaik” terimi uygun düşecektir. Yukarıda belirtilen terimin sosyolojik kullanımıyla ilgili karışıklık, diğer kurumlarda da görülmektedir. İskandinavya’daki “halk okulu” teriminde olduğu gibi, “ulusal” terimi yerine “halk” teriminin bazı Avrupa kültürlerinde ikincil (birincil?) kullanımından kaynaklanıyor. Alman ekolüne ait bir terim olan “Volksreligion” her iki anlamda kullanılmıştır: (1) tüm insanların ulusal dini anlamındaki “evrensel din” kavramına karşıt olarak ve (2) karmaşık bir toplumda sofistike, resmi, kurumsallaşmış dinin (Hochreligion [*Yüksek Din*]) halk düzeyindeki karşıtı olarak. Elbette bizim üzerinde durduğumuz, kelimenin ikinci manasıdır.

Benim halk dinini kavramlaştırmam, onu örgütlü dinden, ilkel dinden, popüler düzeydeki dinden ve mezhepçi dinden ayırt etmektir. Halk dini, karmaşık bir toplumda, bu toplumun örgütlenmiş dinleriyle hem ilişki ve hem de gerginlik içinde bulunur. Halk dininin örgütsüz karakteri bazen onu organize, örgütlü bir dinden farklılaştırır. Tıpkı bir halkın dininin bir anlamda resmî din olması gibi kısmî kültürel yapısı onu ilkel bir dinden ayırır. Amerikan dinin-

de, Pealeizm gibi bir fenomeni “halk dini” olarak başarısız etiketleme girişimleri olmasına rağmen halk dini, Norman Vincent Peale seviyesindeki “popüler din” de değildir ve açıkçası bu, akademi dünyasının yanlış bir isimlendirmesidir. Nihayet halk dini mezhepçi [sectarian] dinden ayırt edilebilir. Mezhepler ve kültürler, kiliseleri ve cemaatleri olan örgütlü ve dolayısıyla resmî dini temsil eder. Bu nedenle, herhangi bir örgütlü mezhebin dinine “halk dini” olarak değinmenin yanlış olduğunu düşünüyorum. Bizler, mezhepçi dinin halk dindarlığı yönlerinin yerine bunu konuşmalıyız. Açıktır ki cemaatler, tarikatlar, mezhepler küçük gruplardır ve bir yandan karşı kültürü elde etmeye çalışırken bir yandan da sahip olduğu kültürü muhafaza eder ve mezhepçi dinin bazı tamamlayıcı öğeleri belki de halka ait öğelerdendir.

3.

Son olarak, “Halk dini”ni nasıl tanımlayabiliriz? Amerika şartlarına uyum sağlayacak kullanışlı bir tanım oluşturabilir miyiz? Görebildiğim kadarıyla burada beş olasılık mevcuttur.

1. Halk dini, Avrupa bağlamında, -son yüzyılda Charles G. Leland’ın “eski din” (*la vecchia religione*)²³ ifadesi ile tanımladığı gibi- dinin Hristiyanlık öncesi formlarının halihazırdaki kalıntıları mıdır? Bu, evrimci, “hayatta kalmacı” ve “*gesunkenes Kulturgut [Batık kültür varlıkları]*” yaklaşımıdır. Bu tanıma göre, Katoliklikte halk dini, Hristiyanlık öncesi dinlerden kalma bozulmuş, yozlaşmış unsurlar olurken, Protestanlıkta halk dinleri, Orta çağ Katolikliğinden gelen halk tarafından taşınmış inanç yadigârlarından oluşabilir. (İyileştirme kültürleri, cadılar, azizler günü, takvimsel gelenekler ve köylülerin Tanrıyla bir sözleşme münasebeti olan “*do ut des*”de olduğu gibi ortak köylü tutumları buna dâhildir.) Eğer George Santayana’nın dediği gibi Katoliklik, paganizmin tinselleştirilmesi olsaydı, resmî Protestanlık, Orta çağ Katolikliğinin bağlarını kesmiş bir formu olurdu. Resmî Protestanlığın büyük kısmının tasarruf ve entelektüelliği, insanları bazı bağlamlarda kendilerine ait bir halk Protestanlığı geliştirmeye zorladı ve hatta resmî Protestanlık, bünyesindeki Katolik değerlerini kesip atmaya, bunları Protestan değerler ile değiştirmeye “Protestanlık Reformu” zamanında mecbur bıraktı. Birincisi için bir örnek, Ortaçağ pratiklerinden olan büyü-din hekimliğinin Protestanlıkta hayatta kalmasıdır. İkincisi için bir örnek, istavroz Katolik ögesinin, diğer değerler arasında, dini otobiyografi ve kişisel günlüğün gelişmesiyle yer değiştirmesidir. Bu yaklaşım üzerinden bir tanım oluşturacak olursak halk dini, resmî bir dindarlık bağlamında, esas olarak, kültürün gelişiminin önceki aşamalarından miras kalan inanç ve davranışların hayatta kalanlarıdır.

2. İkinci olarak, halk dini Karayipler veya Latin Amerika bağlamında Metraux’un tanımladığı gibi, resmî “üstün” din (Katoliklik) ile birlikte “yerli” veya “ilkel” dinin (bu durumda Afrika ikelliği veya yöreye özgü Kızılderili dini de dâhil) karışımından (mélange) mı teşekkül etmiştir? Bu, kültürleşme teorisinin dışında gelişen senkretik bir yaklaşımdır. Açıkçası ilk tanıma benzemektedir ancak genellikle uygulandığı gibi “hayatta kalma”cı tanım; tanımlanabilir, araştırılabilir şeyler olarak “hayatta kalan öğeler”in bir tür sabit bakış açısını içerir. Hâlbuki kültürleşmecî bakış açısı ya da senkretist tanım dinamiktir ve bu, dinin bugünkü biçimlerinin ortaya çıktığı süreci öne sürmektedir. Öyleyse, bir tanım oluşturacak olursak: Halk dini esasen kompleks bir toplumda dinin iki ya da daha fazla formunun iç içe girmesi sayesinde bina edilen senkretik bir sistemdir.

3. Üçüncü olarak, halk dini, halkbilimcilerin yaygın olarak tanımladığı gibi, dine sonradan eklenmiş belli başlı bazı fenomenler, onaylanmamış ve müsaade edilmemiş batıl inançlar mıdır? Bu, din içindeki halk öğelerinden bir tür oluşturma girişimidir ama ne yazık ki halk dinî fenomenlerinin ve tutumlarının tamamına bakıldığında bu girişim adaletli olmayacaktır. Bireyin “batıl inanç”a yönelik tutumunun “din” konusundaki tutumundan farklı olduğunu öne sürerek bu tanımın psikolojik temelde haklı çıkarılması yönünde bazı girişimlerde bulunulmuştur fakat bu, bizi “sihir” ve “din” hakkındaki eski tartışmalardan uzak tutmamaktadır. Genel olarak, yukarıda önerildiği gibi, “batıl inanç” kelimesini kırıp, “halk inancı” terimini kullanmayı tercih ediyorum. Elbette işlevini yerine getiren bir toplumda “din” ile “büyü” arasındaki sözde bölünme için insanların ortak tavrına vakıf olabilmek, bilimsel analizler için bile ayrı ayrı incelemek için çok zordur. İnsanların doğaüstüne (ibadet, arınma, büyü ve lanet) karşı kendi kendine başlattıkları yaklaşımların yanı sıra tabii olana (vahiy, vizyon, rüya, peygamberlik, mucize, karizma) doğaüstünün “istilası” olduğuna inanılan fenomenler, açıkça inancın bölünmez organik sistemini yürütmektedir. Bu problemlerin bazılarına yönelik son günlerdeki en iyi çözümlerden bir tanesi Irmgard Harnp’ın *Beschwörung Segen Gebet* (1961) eseridir. Ve Caro Baroja’nın *The World of the Witches [Cadıların Dünyası]* (1964) eserindeki diyagramlar, “şaman ve rahip”, “din ve büyü”ye karşı insanların ortak tavrını üst üste örtüşen grafiklerle göstermektedir. Belki de halk dinini, geleneksel toplumdaki mitoloji, gelenek, ritüel ve inancın etkileşimi şeklinde görerek bir tanım inşa edebiliriz.

4. Dördüncü olarak, halk dini, dinin halk tarafından oluşturulan bir yorum ve ifadesi midir? Bu, bir kültürün anlamlı öğeleri arasında dini içeren bir tanımdır ve bu tanımın uygulanması, halk sanatı, dinî halk müziği, festivaller, takvimsel gelenekler ve diğer buna benzer yaratmalar sahasında bilhassa yalındır. Küçük topluluk bu alanların her birine kendisine ait olan bir unsur koyar, evrensel olarak kabul edilmiş resmî dinî formlara yerel renklerinden serpiştirir. Bu tanım, bilhassa halk dini sahasında, Almanların icat ettiği, dini fenomenlerden kaynaklanan veya bu fenomenlerle ilişkili halk kültürel fenomenler demek olan “kirchliche Volkskunde [Kilise Folkloru]” terimi için yerinde bir kullanımdır. Kostümünden yiyecek tarzlarına kadar kültürün bütün özelliklerini yansıtan, halkın iştirak ettiği bir olay olarak *fiesta* hakkında Latin Amerikan bilim adamlarının yapmış olduğu çalışma, halk dininin bu pozitif veya yaratıcı yanını araştırmak için neler yapılabileceğine dair güzel bir örnektir. Fakat bu tanım aynı zamanda halk inancının pasif olan hayatta kalmacı unsurlarını, örneğin büyücülük kompleksini de içerebilir mi? Belki de bu ikilemi uzlaştırmanın bir yolu “halk sofuluğu” terimini kullanmaktır. Bu da şimdi vereceğimiz tanımla sonuçlanacaktır: Halk dini, halk sofuluğu kültüründeki bir birikimdir, halkın dine göre bütün davranışlarıdır.5.

5. Belki de bu son analizde, söz konusu tamamlayıcı öğelerin hepsini içeren, pratik bir şekilde işleyen bir tanım yapmalıyız. Benim “Religiöse Volkskunde [*Dini Folklor*]” için kendine has tercümem bu amaca hizmet edebilir. Halk dini “dinin halk-kültürel boyutlarıdır” veya “halk kültürünün dinî boyutlarıdır.” Bu, aktif/yaratıcı öğelerin yanı sıra pasif/sağkalımcı unsurları içerebilir, aynı zamanda karmaşık bir toplumdaki halk ve resmî din seviyeleri arasında var olan gerilim unsurunu kesinlikle akla getirebilir. Bu nedenle bu pratik tanımları seçer seçer başka bir şekilde ifade edebiliriz: Halk dini, resmî dinin katı teolojik ve litürjik biçimlerinin hem

dışında ve hem de bunların yanında kalan insanlar arasında var olan dinin tüm uygulama ve görüşlerinin bütünüdür. Artık daha önce belirtilmiş beş tanım için bilimsel birer örneğe sahibiz. Ancak bazıları sınırlı ve bazıları ise kapsamlıdır. Aralarında da en kapsamlı olarak 5 numaralı tanım görülmektedir. Bunun altına halk dininin pasif fenomenlerinin (misal olarak cadılık ve büyü) yanı sıra aktif veya yaratıcı fenomenlerini (dini halk müziği, halk kıyafeti, halk sanatı hatta halk teolojisi) ve halk seviyesinde resmî dinin yeniden yorumlanmasını veya ifade edilmesini de dâhil edebiliriz. Bu nedenle bu tanımlama “kirchliche [kilise]” ile birlikte “nebenkirchliche [kilise-dışı]” fenomenini kapsamaktadır. Bunlar bir yandan resmî kiliseyle alakalı biçimlerdir, diğer yandan ise ortodoksi sınırının dışında kısmen bağımsız bir varlığa sahiptir. Son olarak, rasyonel tutumların, Ortodoks dindarlığı görüşlerinin ve halk dindarlığı reaksiyonlarının aynı şahısta yan yana yaşayabildiği bireysel zihnin bileşenlerine, Richard Weiss ve diğerlerinin genel anlamda halk kültürüyle yaptıkları gibi bu tanım uygulanabilir bir tanımdır. (Pennsylvania Üniversitesi)

Notlar

- 1 Bu terimin tarihi ve “religiöse Volkskunde”nin bilimsel çalışması için bilhassa bakınız, Albrecht Jobst, *Evangelische Kirche und Volkstum: Ein Beitrag zur Geschichte der Volkskunde* (Stuttgart, 1938), 203-232; ve Heinrich Schauerte, “Entwicklung und gegenwärtiger Stand der religiösen Volkskundeforschung.” *Historisches Jahrbuch* 72 (1953): 516-534. Şimdiye kadarki tek İngilizce özet için: Wolfgang Brücker, “Popular Piety in Central Europe,” *Journal of the Folklore Institute* 5 (1968): 158-174.
- 2 Aydınlanma ve halk dini üzerine genel perspektifler için bakınız, Hermann Bausinger, *Volkskunde: Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse* (Berlin-Darmstadt, [1970]), 17-30; Leopold Schmidt, “Volkskunde, Gegenreformatio, Aufklärung” *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 16 (1938): 75-94; ve Josef Dünniger, “Volkstum und Aufklärung in Franken: Beiträge zur fränkischen Volkskunde im ausgehenden 18. Jahrhundert” *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1957, 29-42
- 3 Georg Schreiber halk dini çalışmalarına büyük katkılar sağladı. Onun Münster’deki enstitüsünü, Salzburg’da Hanns Koren tarafından kurulan benzer bir enstitü takip etti. Schreiber tarafından “Kilise Folkloru” [Kirchliche Volkskunde] terimi oluşturuldu, “Volk und Volkstum: Jahrbuch für Volkskunde and the Forschungen sur Volkskunde”yi düzenledi ve Auslandsdeutschum çalışmalarını yazılarıyla destekledi, *Deutschum und Ausland*, 65 numara. Onun kitabı ve genel olarak katkılarının değerlendirmesini görmek için Heinrich Schauerte tarafından yazılan “Georg Schreiber und die Volkskunde” *Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 9 (1962): 132-139 bakınız.
- 4 Schauerte’nin katkılarını görmek için bakınız, Georg Wagner, “Heinrich Schauerte und sein volkskundliches Schaffen” *Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 9 (1962): 278-280.
- 5 Kriss, şu an Münih’teki Bayerisches Nationalmuseum’un ev sahipliği yaptığı Avrupa’daki halk dini sanat ve maddi kültürünün en büyük koleksiyonlarından biri olan “Kriss koleksiyonu”nu topladı. Kriss’in yayınlarını görmek için bakınız, Leopold Schmidt “Rudolf Kriss 70 Jahre; Eine Bibliographie seiner Veröffentlichungen von 1926 bis 1972” *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, n.s. 27 (1973), 1-8; kısa biyografisi için bakınız Leopold Schmidt, “Rudolf Kriss” 243-245.
- 6 Richard Weiss’in *Volkskunde der Schweiz* (Erlenbach-Zürich, 1946) eseri halk dini ve halk dindarlığı üzerine temel teorileri içerir ve İsveç halk kültürü bilginlerinin boğuşmak zorunda kaldıkları bir konu olan Katolik ve Protestan halk kültürleri arasındaki farkları analiz eder. İkincisi için bakınız “Zur Problematik einer protestantischen Volkskultur” *Beiträge zur Volkstumsforschung* 14 (1964): 27-46.
- 7 Enstitünün tarihi ve onun çalışmaları için bakınız, *Mödelenden främ Kyrkohistriska Arkivet Lund*, ed. Hilding Pleijel. No. 1, *Kyrklig folkliivforskning* başlıkları ve İsveç halk dini üzerine basit soru-cevapları içerir.
- 8 Bakınız: *The Folk Culture of Yucatan* (Chicago, 1941), 261, 267. Antropoloji ve sosyoloji bilimi açısından “halk dini” kavramının gelişimi hakkında bilgi olmadığı için Redfield ve Trachtenberg’den daha önceki kullanımlara ilişkin okuyuculardan gelen alıntılara fazla minnettar olacağım.
- 9 Ichiro, Hori, *Folk Religion in Japan: Continuity and Change* (Chiago, 1968), 1.10
- 10 a.g.e., 49

- 11 Charles Leslie, *Anthropology of Folk Religion* (New York, 1960), ch. 4: "Little Communities in an Indigenous Civilisation," by McKim Marriott.
- 12 Leslie, ch. 8: "Spanish and Indian: The Two Heritages" from Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*.
- 13 Bkz. *The Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde*.
- 14 E.R. Leach, ed., *Dialectic in Practical Religion* (Cambridge, 1968), 1.
- 15 Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion* (New York, 1939), vii-viii
- 16 a.g.e., viii. Benzer bir not Fransız sosyolog leBras tarafından ortaya konulmuştur: "Katolik halk yaşamı tıpkı bizim çağdaşlarımızın yaptığı gibi Ancien Régime (eski rejim) ve Orta çağın tarihçileri tarafından çok az gözlemlenmiştir. Meşhur insanlar, anıtlar ve doktrinler hakkında binlerce çalışmaya sahibiz. Ama Fransız halkının dini tarihi, Hıristiyanlık yaşamı veya bu yaşamdan mahrum atalarımız üzerine -belki de tarih öncesinden kalma bir çakmaktaşı veya bir syllogizm [*bir tür mantık yürütme biçimi*] kadar dikkat çeken ve bu kadar çok belğin olan gizemi açıklayabilecek- kaç monografimiz var?" (Gabriel LeBras, "De l'état présent de la pratique religieuse en France" Reuve de folklore français 4 [1944]: 195)
- 17 Terimin son zamanlarda bilimsel anlamda yapılan tanımlama girişimlerinden bir tanesi Karl E. Scheibe ve Theodore R. Sarbin'e ait "Towards a Theoretical Conceptualisation of Superstition" (British Journal for the Philosophy of Science 16 [1965]: 143-158) eserin sonu şu merak uyandıran not ile tamamlanır: "Bu makalenin başlığı göz önüne alındığında nihai husus şaşırtıcı görünebilir. Batıl inanç kavramını sık kullanmak yerine gerektiği gibi ona daha sistemli bir şekilde başvursaydık daha az kullanmamız veya hiç kullanmamamız gerekirdi. Bir inanç kategorisi olarak batıl inançların psikolojik tabiatına dair daha önce belirtilen başlıca hususlara göre sıkça rastlanır bir şekilde ortaya çıkması gerekir. Öyle ki, bilim adamları bile bu batıl inançlara sahiptir ancak genellikle mükemmel bir matematiksel veya sözel sembolizmle örülmüş asil kıyafetler giydirilmiştir. Dahası batıl inançlar, başka bir deyişle tümevarımsal olarak üretilmemiş veya deneysel olarak kanıtlanmamış inançlar, var olmak için psikolojik bakımdan gereklidir. Nitekim batıl inançlar adı verilen inançlar kategorisi ayrı ve anlamlı bir sınıf olmasın rağmen, sosyal çevrenin kınayıcı baktığı *batıl inanç* etiketini hak etmeyecek kadar kapsayıcı bir inanç sınıfı olduğu ortadadır. Adaletli ve insafılı olmak için ve bu terim sıkça kullanılmak ye ine daha az kullanılmalıdır."
- 18 Olof Pettersin, "Der Begriff 'Volksreligion': ein religionsgeschichtliches Problem", *Ethnologia Europaea* 4 (1970): 62-66.
- 19 Gustav Mensching, *Soziologie der Religion* (Bonn, 1947), bilhassa bakınız 25-85.
- 20 Louis Schneider, *Sociological Approach to Religion* (New York, 1970), 73-74.
- 21 Alfred Bertholet, *Wörterbuch der Religionen* (Stuttgart, 1952), 508-9; Kurt Goldammer, *Die Formenuelt des Religiösen: Grundriss der systematischen Religionswissenschaft* (Stuttgart, 1960), 14.
- 22 A. Roy Eckhört, *The Surge of Piety in America: An Appraisal* (New York, 1958), 1950'lerde dinin "yeniden canlanması"yla ilgilendir. 2. Bölüm "Folk Religion: Its Ways and Works" adını taşır. Bu fenomen için "halk dini" terimini "önerir" çünkü "dine dönüş" gayet tabii bir halk hareketiydi. Din ve halk kültürü araştırmalarında terimin daha önce kullanıldığına dair hiçbir şey bilmiyor gibi görüntüyor.
- 23 Charles Godfrey Leland, *Etruscan Roman Remains in Popular Tradition* (Lodon and New York, 1982), 2.
- 24 George Santayana, *My Host the World* (New York, 1953), 84.
- 25 Don Yoder, "The Saint's Legend in the Pennsylvania German Folk-Culture" in Wayland D. Hand, ed., *American Folk Legend: A Symposium* (Berkeley and Los Angeles, 1971), 157-183.
- 26 Alfred Métraux, *Voodoo in Haiti* (New York, 1959), ya da Leslie, ch. 9.
- 27 Halk dininin bu sahası için bakınız, Georg Schreiber, "Kirchliche Volkskunde" *Deutsche Forschung: Aus der Arbeit der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft* 6 (1928): 65-73; Will-Erich Peuckert, "Kirchliche Volkskunde" *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 58 (1939): 521-573; ayrıca bakınız Will-Erich Peuckert ve Otto Laufer, eds., *Volkskunde: Quellen und Forschungen seit 1930* (Bern, 1951), 47-50.
- 28 Latin Amerikalı halkbilimciler ve etnograflar bir toplum olayı olarak "fiesta" üzerine tafsilatlı bir yazı yazdılar. Ralph Boggs, Américo Parede, Paulo Carvalho-Neto ve Robert J. Smith gibi Amerikalı folklorcular bu uçsuz bucaksız çalışma sahasını Birleşik Devletler'e taşıdılar. Ayrıca bakınız Henry F. Dobyns, "The Religious Festival" (Ph. D. Diss., Cornell University, 1960). Festivalin Hristiyanlıktaki maneviyatını daha geniş açılarda görmek için Harvey Cox'un son çalışması olan esere bakınız, *The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity an Fantasy* (Cambridge, Mass., 1970)
- 29 Volksrelöösität ve Volksfrömmigkeit terimlerinde yine Almanca emsallerinin olduğu görünmektedir.
- 30 Hanns O. Münster "Grundlagen, Gültigkeit und Grenzen der volkmedizinischen Heilverfahren" *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1950, 9-20 adlı makalesinde halk hekimliğinin geniş ölçüdeki tanımına göre bunu modellemiş ve geliştirmiştir.
- 31 Weiss, *Volkskunde der Schweiz*, 6-9.

Kaynakça

- Bausinger, H. (1971). *Volkskunde: von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*. Berlin: Carl Habel.
- Berg, G., Bringéus, N.-A., Egardt, B., Rooth, A. B., & Swahn, J.-Ö. (Dü). (1961). *Schwedische Volkskunde*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Bertholet, A. (1952). *Wörterbuch der Religionen*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Brücker, W. (1968). Popular Piety in Central Europe. *Journal of the Folklore Institute*, 158-174.
- Caro Baroja, J. (1964). *The World of the Witches*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cox, H. (1970). *The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dieterich, A. (1905). *Mutter Erde: Ein Versuch über Volksreligion*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Dobyns, H. F. (1960). *The Religious Festival*. Ithaca, New York: Cornell University Doktora Tezi.
- Drews, P. (1901). "Religiöse Volkskunde", eine Aufgabe der praktischen Theologie. *Monatsschrift für die kirchliche Praxis*, 1, 1-8.
- Dünniger, J. (1957). Volkstum und Aufklärung in Franken. Beiträge zur fränkischen Volkskunde im ausgehenden 18 Jahrhundert. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*, 29-42.
- Eckhart, A. R. (1958). *The Surge of Piety in America: An Appraisal*. New York: Association Press.
- Goldammer, K. (1960). *Die Formenwelt des Religiösen: Grundriss der systematischen Religionswissenschaft*. Stuttgart: A. Kröner.
- Hampp, I. (1961). *Beschwörung Segen Gebet*. Stuttgart: Silberburg-Verlag.
- Hori, I. (1968). *Folk Religion in Japan: Continuity and Change*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jobst, A. (1938). *Evangelische Kirche und Volkstum. Ein Beitrag zur Geschichte der Volkskunde*. Stuttgart: Kröner.
- Kriss, R. (1957). Beitrag zur Wallfahrtsvolkskunde von Sardinien. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* (Cilt XI, s. 97-128). içinde Wien: Im Selbstverlag des Vereines für Volkskunde.
- Leach, E. R. (Dü.). (1968). *Dialectic in Practical Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- leBras, G. (1933). De l'état present de la pratique religieuse en France. *Revue de folklore français*, 4.
- Leland, C. G. (1892). *Etruscan Roman Remains in Popular Tradition*. London: T.F. Unwin.
- Leslie, C. (1960). *Anthropology of Folk Religion*. New York: Vintage Books.
- Mensching, G. (1947). *Soziologie der Religion*. Bonn: L. Röhrscheid.
- Métraux, A. (1959). *Voodoo in Haiti*. New York: Schocken Books .
- Mlinsterer, H. O. (1950). Grundlagen, Gültigkeit und Grenzen der volksmedizinischen Heilverfahren. *Bayerisches Jahrbuch filr Volkskunde*, 9-20.
- Nilsson, M. (1961). *Greek Folk Religion*. New York: Harper.
- Pettersson, O. (1970). Der Begriff 'Volksreligion': ein religionsgeschichtliches Problem. *Ethnologia Europaea*, 4, 62-66.
- Peuckert, W.-E. (1939). Kirchliche Volkskunde. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 58, 521-573.
- Peuckert, W.-E., & Lauffer, O. (Dü). (1951). *Volkskunde: Quellen und Forschungen seit 1930*. bern: A. Francke.

- Pleijel, H. (1948). Kyrklig folkliivsforskning. *Meddelanden Från Kyrkohistoriska Arkivet I Lund*, 1.
- Pleijel, H. (1955). *The Devotional Literature of the Swedish People in Earlier Times*. Lund: Hilding Pleijel.
- Pleijel, H. (1958). *Das Luthertum im schwedischen Volksleben: Einige Entwicklungslinien*. Lund: Håkans Ohlssons Boktryckeri.
- Redfield, R. (1930). *Tepoztlán: A Mexican Village*. Chicago: University of Chicago Press.
- Redfield, R. (1941). *The Folk Culture of the Yucatán*. Chicago : University of Chicago Press.
- Santayana, G. (1953). *My Host the World*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Sarbin, T. R. (1965). Towards a Theoretical Conceptualisation of Superstition. *British Journal for the Philosophy of Science*, 16, 143-158.
- Schauerte, H. (1953). Entwicklung und gegenwärtiger Stand der religiösen Volkskundeforschung. *Historisches Jahrbuch*, 72, 516-534.
- Schauerte, H. (1962). Georg Schreiber und die Volkskunde. *Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde*, 9, 132-139.
- Scheibe, K. E., & Sarbin, T. R. (1965). Towards a Theoretical Conceptualisation of Superstition. *British Journal for the Philosophy of Science*, 16, 143-158.
- Schmidt, L. (1938). Volkskunde, Gegenreformatio, Aufklärung. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 16, 75-94.
- Schmidt, L. (1973). Rudolf Kriss 70 Jahre; Eine Bibliographie seiner Veröffentlichungen von 1926 bis 1972. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, XXVII, 1-8.
- Schneider, L. (1970). *Sociological Approach to Religion*. New York: Wiley.
- Schreiber, G. (1928). "Kirchliche Volkskunde. *Deutsche Forschung: Aus der Arbeit der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft*, 6, 65-73.
- Trachtenberg, J. (1939). *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*. New York: Behrman's Jewish Book House.
- Wagner, G. (1962). Heinrich Schauerte und sein volkskundliches Schaffen. *Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde*, 9, 278-280.
- Weiss, R. (1946). *Volkskunde Der Schweiz*. Erlenbach-Zürich: Eugen Rentsch.
- Weiss, R. (1964). Zur Problematik einer protestantischen Volkskultur. *Beiträge zur Volkstumsforschung*, 14, 27-46.
- Yoder, D. (1971). The Saint's Legend in the Pennsylvania German Folk-Culture. W. D. Hand (Dü.), *American Folk Legend: A Symposium içinde* (s. 157-183). Berkeley and Los: University of California Press.



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

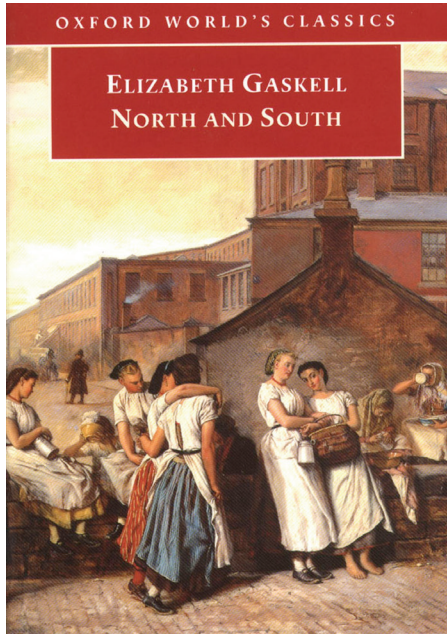


Kitap Tanıtımı / Book Review

North and South by Elizabeth Gaskell, Dorlion Yayınları, Ankara, 2018

ISBN: 9786052237991, 470 sayfa

Berrin Demir*



Elizabeth Gaskell, the author of *North and South*, is one of the most prominent writers of the Victorian period in British Literature. The social changes, harsh realities, sufferings and class distinction are the subjects of Gaskell's works such as *Mary Barton* (1848), *Cranford* (1853), *Ruth* (1853), *North and South* (1854), *Life of Charlotte Brontë* (1857), *Wives and Daughters* (1865). It can be inferred that she reflects and exemplifies the real situations, and also she does not shut her ears to those changes experienced by the whole people living in the society.

The reason for the most dramatic changes faced during those times was the Industrial Revolution. The industrial revolution took place in the second half of the 18th century and

* Öğr. Gör. Dr. Berrin Demir. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, berrin.kahraman@dpu.edu.tr. ORCID 0000-0002-4746-2785

the early 19th century, and transformed England so drastically. It was the transition from agriculture to industry. It was, however, an unwilling event for the landowners who did not have enough money to buy brand new machines. Thus, some of them stayed in their villages instead of moving to the industrialized cities. But, the rest immigrated to urban areas from the countryside in order to survive.

Within those historical and sociological transitions, it is no surprise for an author to deal with the issues of the society in their literary works. *North and South* by Gaskell is a very voluminous novel including 55 chapters, very long explanatory paragraphs, long conversations between the characters (sometimes nearly half page). Even minor characters regardless of their education, social class, or profession in the novel are voiced to express themselves. Also, it includes many themes such as class struggle/distinction, effects of industrialism, sexuality, gender issues, marriage etc. This study, however, will try to analyze the opposing worlds represented even in the title. When having first sight of the book, it gives the impression of duality and comparison, needless to say that there is no clear cut diversion, but as a reader it may be felt deeply, and when going into the heart of the novel, the implications for the representation of two sides are gained. Those sides represent the cities as a topography, and Moretti's statements on geography and literature are highly interconnected in this respect:

[...] geography is not an inert container, is not a box where cultural history 'happens', but an active force, that pervades the literary field and shapes it in depth. Making the connection between geography and literature explicit, then- mapping it: because a map is precisely that, a connection made visible- will allow us to see some significant relationships that have so far escaped us (Moretti, 1999: 3).

The author also helps to see and compare/contrast different worlds while putting the geography in the center of the novel. The Victorian period before and after the industrial revolution is displayed, and some social customs are overviewed. On the other hand, class and gender roles are well-defined; in the Victorian Period, for instance a lady is aware of the fact that she should be decent and submissive and have the control of her behaviours, and in contrast to the idealized woman, a man has all the possessions regarding freedom. Kagawa states that those are defined according to the space, and supports this point of view via following lines:

Class and gender roles in city and country spaces, as well as national and continental boundaries, are succinctly established through her articulation of space[...] [so that] reading Gaskell through her spaces becomes a coherent organizing system for both her novel's narrative novel and thematic content (Kagawa, 2002: 134).

NORTH	SOUTH
London, Milton	Helstone
Industry	Agriculture

Bourgeois society, middle class	Rural community
Masters	Workers
Soulless, and hard	Quiet, pastoral, aristocratic, and idyllic
Filled with men suffering from injustice and interminable work	No strikes, no class distinctions

As seen in the chart given above, North is represented by London/ Milton to which Margaret Hale and her family move after her father's resignation from the church. London/ Milton is the heart of the county in the scope of industry. Production is done via machines and every person working in the factories work in really hard conditions. The wages are so low to get by. Also, the air is polluted by the gas and smoke. Knezevic expresses his opinion on that city as "This is a classic representation of the mid-Victorian industrial city: industrial pollution, uniform, depressing residential buildings, interspersed randomly with industrial facilities, and the bustle of activity" (Knezevic, 2011: 95). It can be inferred from the lines that there is not too much green area, and the life is so monotonous and regular because of the working conditions. The areas reserved for the industry and settlement is not divided clearly, so both the atmosphere and air gloomy and joyless.

Industrialism generally has positive connotations in the minds of people, and it is a precursor of a new era, but it indicates the end of a period of longing for old days as well. Felski emphasizes the effect of modernity on individuals' perception of time:

If the experience of modernity brought with it an overwhelming sense of innovation, ephemerality, and chaotic change, it simultaneously endangered multiple expressions of desire for stability and continuity. Nostalgia, understood as a mourning for idealised past, thus emerges as a formative theme of the modern: the age of progress was also the age of yearning for an imaginary edenic condition that had been lost (Felski, 1995: 40).

Coming back again to the chart, South is represented by Helstone where Margaret and her family have lived during their lives till the sudden decision of her father. Helstone is the rural part of the country; therefore, it is far from industry, but it has much cleaner air and people still enjoy the green land. The relationship between the people is more ordinary, but there is still aristocratic rules to obey. Margaret, the protagonist of the novel, and her mother always miss the old days in Helstone when they move to Milton, and they have also prejudice against the upper class, but towards the end of the novel she begins to see the point from them.

Yearning for the past is also given through a comparison between North and South in the dialogue between Margaret and Mr. Thornton. She insistently says that the South is a better and preferable place in terms of working conditions:

You do not know anything about the South. If there is less adventure or less progress, I suppose I must not say less excitement from the gambling spirit of trade, which seems requisite to force out these wonderful inventions, there is less suffering also. I see men

here going about in the streets who look ground down by some pinching sorrow or carewho are not only sufferers but haters. Now, in the South we have our poor, but there is not that expression in their countenances of a sullen sense of injustice which I see here. You do not know the South Mr. Thornton (Gaskell, 2018: 88).

It can be deduced that a literary figure may reflect social and cultural events into his/her works as he cannot be thought apart from the society. The historical changes witnessed by the people have contained the duality in their own nature, in that, industrial changes have occurred via technological developments, but when those new things begin to appear in the society, the old and new one will show itself. This duality may be given in literature to represent the conditions through space. As those spaces are distinctly opposite to each other, characters and events may be categorized by these notions.

References

- Felski, R. (1995). *The Gender of Modernity*. Harvard University Press. Cambridge.
- Gaskell, E. (2018). *North and South*. Dorlion Yayınları. Ankara.
- Kagawa, K. P. (2002). *Bodies in the "House of Fiction": Architecture of Domestic and Narrative Spaces by Jane Austen, Elizabeth Gaskell and George Eliot* (unpublished PhD Thesis, University of Oregon).
- Knezevic, B. (2011). The Novel as Cultural Geography: Elizabeth Gaskell' North and South. *SRAZ LVI*, ss. 85-105.
- Moretti, F. (1999). *Atlas of the European Novel, 1800-1900*. Verso. U.S.A.



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

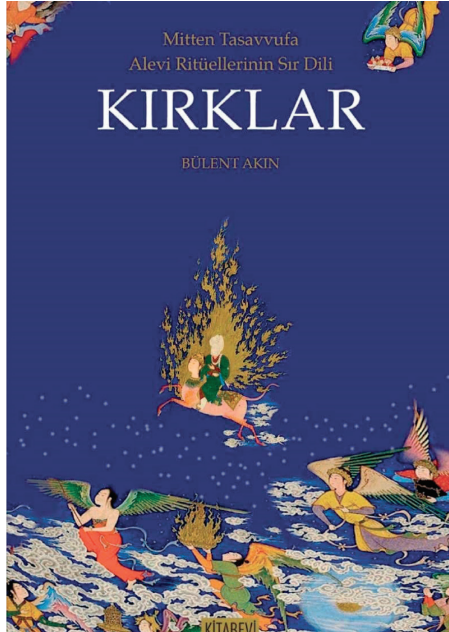


Kitap Tanıtımı / Book Review

Mitten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili Kırklar Bülent Akın (2020) İstanbul: Kitabevi Yayınları

ISBN: 978-605-7819-56-7, 250 sayfa.

Fatoş Yalçinkaya*



* Dr. Fatoş Yalçinkaya. fatos-yalcinkaya@hotmail.com. ORCID 0000-0002-8864-1608

Alevi ritüellerinin temel taşlarından biri ve en önemlisi olan Kırklar mitinin mitik temelleri ve Alevi öğretisindeki işlevinin bütüncül bir şekilde ele alınıp incelendiği “Mitten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili Kırklar” adlı kitap, Bülent Akın tarafından 2020 yılında Kitabevi Yayınları yayımlanmış bir çalışmadır. Çalışma 2020 yılında tarafından basılmıştır.

Kırklar, yüzyıllardır süre gelen bir yola ait ritüelin anlatısıdır. Bu mitik anlatıyla Alevi inanç ve ritüellerinin kökeni tasavvufi semboller ve remizlerden oluşan sırlı bir dil ile kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Alevi inancının mitik ve teolojik arka planı, *Kırklar* anlayışı üzerine kurulur. Alevi inancının sürekliliğini sağlayan erkân kuralları ve ritüel yapısının kökeni, Kırklar adı verilen gaip erenler topluluğuna ve onların gerçekleştirdiği kabul edilen ya da onların tasarruflarında gerçekleştiğine inanılan ritüellere dayanır. Özetle Kırklar; Alevilikte *yolun kurucuları* ve *ibadet ritüellerinin kaynağı* yani inancın üzerine inşa edildiği mitik ve tasavvufi anlayışın temeli olarak görülür (Akın, 2020a: XI; 4). Alevi inancının temel taşlarından olan Kırklar miti bütüncül bir yapıyla oldukça derinlemesine ele alınıp incelenmiştir. Bu çalışma günümüze kadar Kırklar miti, motifi ve inancı hakkında yapılmış en kapsamlı bilimsel çalışmadır. Kırklar motifinin Alevi inancındaki yeri ve önemi, bu motifin mitik kökeni üzerinde durulmuş olması bu kitabı diğer çalışmalardan ayıran en belirgin özelliğidir.

Kitap (2020) “Önsöz”, “Giriş”, “*Kırklar Sayısı* ve Türk Kültüründe *Kırklar* Kavramına Genel Bir Bakış”, “Alevilikte Kırklar”, “Mit-Ritüel İlişkisinden Tasavvufa Alevilikte Miraç ve Kırklar Cemi” adlı üç bölüm ile “Sonuç” ve “Kaynaklar” kısmından oluşmaktadır.

Bu çalışma Alevilik alanında yapılmış en kapsamlı çalışmalardan biridir. Alevi inancına ait çok fazla yazılı kaynak mevcut değildir. Alevi ritüelleri genellikle sözlü olarak icra edilmiş ve kuşaktan kuşağa sözlü olarak aktarılmıştır. Yazılı birçok kaynak ise büyük bir özenle saklanmış adeta sır edilmiştir. Yazılı kaynakların çoğu mürşitler veya pirlere tarafından saklanmıştır. Bu bilgilerin ihtiyaç duyulan kısımları cem ayinlerinde topluluğa sunulmuştur. Değişen şartlarla birlikte Alevi-Bektaşî inancı açısından birçok tehlike baş göstermeye başlamıştır. Bülent Akın, *Kırklar* kitabını bu tehlikeli gidişatı öngördüğü için kaleme almıştır. Bülent Akın, *Kırklar* kitabını yazma amacını şu sözlerle dile getirmiştir:

Cem ritüelleri, Kırklar Cemi'nin yeniden canlandırıldığı ve bu vesileyle Aleviliğe ait mitik ve tasavvufî bilginin yaşanarak öğrenildiği ortamlardır. Geleneksel yapısını muhafaza eden Alevi ocaklarının her geçen gün azalmasıyla bu yapıya bağlı icra edilen cem ritüelleri de yok olmaya yüz tutmuştur. Bu süreçte mitik kökeni ve tasavvufî arka planı, ritüel içerisinde anlam kazanan bütün icra ve metinlerin gerek inanç mensuplarından gerekse inanç dışından araştırmacılar tarafından asıl bağlamından uzak bir şekilde yorumlanmaya ve değerlendirilmeye başlandığı gözlemlenmiştir (Akın, 2020a: XI). Elimizdeki bu çalışma bu tehlikeli durum için kaleme alınmıştır.

“*Kırk Sayısı*” ve *Türk Kültüründe “Kırklar” Kavramına Genel Bir Bakış* adlı birinci bölümde Kırk Sayısının Büyüsü ve Evrensel Kutsallığı, Türklerde “Kırk” Sayısı, Türk Kültüründe “Kırklar” Kavramı hakkında, yerli ve yabancı kaynaklar kullanılarak bilgi verilmiştir. Birinci bölüm adeta genel bilgilerin verildiği bir bölüm olmuştur.

Çalışmanın ikinci bölümü Alevilikte Kırklar başlığını taşımaktadır. Bu bölüm *Ricâlü'l-Gayb, Abdallar ve Kırklar İlişkisi Üzerine, Alevi Yazılı Geleneğinde Kırklar ve Alevi Sözlü Geleneğinde Kırklar ve Alevi Sözlü Geleneğinde Kırklar* adlı üç alt başlıktan oluşturulmuştur. İkinci bölümde Alevi ritüellerinin dayandığı yazılı ve sözlü kaynaklar hakkında bilgi verilmiştir. Aleviliğin Yazılı Kaynakları kısmında bu kaynakların hangileri olduğu hakkında oldukça geniş bilgi verilmiştir. Alevilerin yazılı kaynakları yoktur eleştirisine cevap mahiyetinde olan bu bölüm son derece değerli bir kısım olmuştur. Buyruk, Erkânnâme ve Kelâm-ı Serencam kitaplarının yanı sıra velâyetnâme ve menâkıbnâmeler, Maktel-i Hüseyin, Hüsniye, Gülizar-ı Hasaneyn, Hz. Ali Cenknâmeleri, Müseyip Gazi Destanı ve Ebu Müslim Destanı Alevilerin yazılı kaynakları içinde yer alır. Akın'a göre *Buyruk, Kelâm-ı Serencam ve Erkânnâme nüshaları Alevi inancının esaslarına, ibadet kurallarına, ritüellerin icra biçimlerine ve inanca ait çeşitli uygulama, kavram ve terimlerin açıklamalarına en geniş ve ayrıntılı biçimde yer veren eserlerdir. Bu eserlerdeki sembolik aktarımlara ait Aleviliğe özgü tasavvufî izahlar, Alevi inancına mensup topluluklar açısından oldukça önemli sır (gizli) bilgi olarak kabul edilir. Bu metinlerde karşımıza çıkan anakronizm, olağanüstülükler, don/şekil değişme motifleri ve daha birçok husus, inanç mensupları için zahirî ilimler ile izah edilemeyecek bâtin ilmine yönelik sembolik anlamlar taşır* (Akın, 2020a: 53-54). Aleviler Buyruk ve Kelâm-ı Serencam konusunda oldukça tutucu davranmışlardır. Alevi yol kurallarının anlatıldığı bu eserlerin inanç mensubu olmayan kimselerle paylaşılması söz konusu değildir. Kutsal kabul edilen bu kitaplarda yazılı olan bilgiler sır olarak kabul edilmiştir. Velâyetnâmeler ve menâkıbnâmeler konusunda kısmen daha esnek davranılmıştır. Bunlar Velâyet-nâme-i Hacı Bektaş-ı Velî, Makalat, Abdal Musa Velâyetnâmesi. *Alevi Sözlü Geleneğinde Kırklar* adlı kısımda Kırkların; dedelerin gülbank ve dualarında, düvaz imam, tevhid, deme, miraçlama, semah, mersiye vb. manzumeler içinde kullanımı örneklerden hareketle incelenmiştir. Akın'ın tespitlerine göre sözlü gelenek içinde yaşayan ve aktarılan bu manzum metinler; Aleviliğin erkân/ yol kurallarını, inanç esaslarını, ibadet ve ritüellerini ayrıntılı olarak tasvir etmek, açıklamak ve sonraki kuşaklara öğretmenin yanı sıra inancın sürekliliğini de sağlar. Bu metinler Buyruk, Erkânnâme, velâyetnâme ve menâkıbnâmelere kıyasla daha ayrıntılı metinlerdir. Öyle ki Alevi inancına mensup birçok birey, Kırklar'ı yazılı eserlerden ziyade bu manzumelerden ve âşıkların şiirlerinden öğrenir (Akın, 2020a: 77-78).

Çalışmanın üçüncü bölümü *Mit-Ritüel İlişkisinden Tasavvufa Alevilikte Miraç ve Kırklar Cemi* başlığını taşır. Bu kısım Alevi inanç sır kapısının kısmen aralandığı kısımdır. Her ne kadar sır kapısı aralanmış olsa da her okuyanın mutlak suretle sırta vakıf olması mümkün olmayacaktır. Akın'a göre Alevi inancında sözün bir zâhir bir de bâtin olmak üzere iki yüzü vardır. Bir sözün her kapıda ayrı ayrı şerhi mevcuttur (Akın, 2020a: 166).** Bu kısımda yolun sır dili hakkında bazı bilgiler verilmiştir. Bu bilgiler Cebrail'in Getirdiği Burak'tan Sidretü'l-Münteha'ya, Kâbe Kavseyin ve Ev Ednâ Sırrı, Nübüvvetten Velâyete Geçişin İdrakı, Ete Kemiğe Bürünen Kırklar, Cem Ritüellerindeki Hizmetlerin Mitik Kökeni ve Tasvufî Dili, Alevilikte Zuhur ve Kırklar Cemi'nin Yeniden Zuhuru başlıkları altında verilmiştir.

** Alevilikle ilgili terimler, kavramlar, tanımlar için bkz. Bülent Akın, Kızılbaz Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır, Kitabevi Yayınları, 2020b.

Sonuç kısmında Bülent Akın çalışmasında elde ettiği bulgulara yer vermiştir. Akın'a göre Alevi inancı, ritüelleri ve ibadetlerinin mitik kökeni ve bâtinî yönü mit-ritüel ve tasavvufi açıdan bütüncül bir bakış açısıyla geleneksel referanslar göz önünde bulundurularak analiz edilmelidir. Aksi takdirde Aleviliğin asıl bağlamından uzak şekilde yorumlanmasının önüne geçilemez. Ayrıca disiplinler arası bütüncül bir bakış açısıyla yapılacak inceleme ve analizlerin Alevilik hakkında birçok bilinmeyi aydınlayacağını söyler. Akın'ın son tespiti ise *Kırklar* inancının Alevi inanç sistemi içinde yer alan bir kült olduğudur. Ona göre bu tespit bundan sonraki Alevi inancının mitik ve tasavvufi temelleri hakkında yapılacak çalışmaların seyrini belli oranda değiştirecektir.

Alevi inancı üzerine son yıllarda birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların çoğu geleneğin dışında olan araştırmacılarca yapılmıştır. İnanç en hassas alandır. Hele ki inancın sır dili, o topluluğa ait olmayana açılmaz. Öyle ki yolun talibine bile bu sır dilinin bütün şifreleri verilmez. Dört kapı, sırların öğrenilmesindeki dört eşiği temsil eder. Yolun talibi, rehberi, piri, mürşidi aştığı ya da geçebildiği eşiğin kendisine sunabileceği sırlara vakıf olur. Alevi topluluğuna mensup olan bir bireyin bile, ritüellerin sır dilinin her aşamasını bilmesi mümkün değil iken geleneğin dışında olan insanların buna vakıf olmaları bu konu hakkında bilgi sahibi olmaları söz konusu olamaz. İşte bu sebepten yapılan çoğu çalışma özellikle icra, bağlam ve kullanım alanında eksik kalmıştır. Alevi toplumuna mensup olmayan araştırmacılar tarafından yapılan çalışmaların çoğu, tarihsel ve sosyolojik analizlerden öteye gidememiştir. Topluluğa mensup olan araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalarda ise durum kısmen daha iyidir. Ama bu çalışmalarda bile bütün sırlar ifşa edilmemiştir.

Kaynakça

- Akın, B. (2020a). *Mitten tasavvufa alevi ritüellerinin sır dili kırklar*. İstanbul: Kitabevi.
Akın, B. (2020b). *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in anayurdu Diyarbakır*. İstanbul: Kitabevi.



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



Kitap Tanıtımı / Book Review

Anlatı Yerlemleri: Kişi, Süre, Uzam.
Tahsin Yücel (1993) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
ISBN: 975-363-089-1, 196 sayfa.

İnci Aras*



Öykü, roman gibi çeşitli edebi türlerdeki eserleriyle Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatında yazar kimliğiyle öne çıkan Tahsin Yücel, göstergebilimin Türkiye’deki öncülüğünü üstlenen önemli şahsiyetlerdendir. Nitekim metnin yüzelsel yapısındaki unsurlardan metnin derin yapısına giden yolun haritasını çizdiği “Anlatı Yerlemleri: Kişi, Süre, Uzam” adlı eserinde anlatı kişilerinin adları, eylemleri, öyküleme ve kurmaca zaman arasındaki ilişki ve uzam ile anlatı arasındaki anlamsal ilişkileri uygulamalı olarak ele almaktadır ve metnin dış yüzeyindeki bütün bu figüratif unsurların metnin derinindeki gizli yapıyı nasıl deşifre ettiğini gözler önüne sermektedir. Bu noktada dünyanın kişi tarafından algılanışının üç ulamın (kişi, süre ve uzam) birbiriyle karşılıklı etkileşimi sonucunda oluştuğunun altını çizen Yücel, anlatı evreninin gerçek veya kurmaca olmasından bağımsız olarak bu üç ulamın herhangi birinde görülen değişimin

* Doç. Dr. (Anadolu Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, ORCID 0000-0002-7237-3901, incikarabacak@anadolu.edu.tr

diğer ulamlarda da bir değişime yol açacağını da vurgulamaktadır. Bu savdan hareketle bu üç ulamın birbiriyle bir bütün olmasından ve birinde meydana gelen bir değişimin diğerlerini de etkilemesinden dolayı içeriği önemsemeyen biçimci çözümleme ile yapısalcı özellik gösteren içerik çözümlemesinin tek başlarına kullanılması yerine, ikisinin de en etkin yanlarıyla kullanılmasının önemine vurgu yapmaktadır. Bu noktada bir anlatının bütün öğelerinin zaman, uzam ve kişi yerlemlerinden bağımsız olamaması nedeniyle anlatı çözümlemelerinde bu üç ulamın göz önünde bulundurulması gerektiği savından hareket eden “Anlatı Yerlemleri: Kişi, Süre, Uzam” da Balzac’ın İnsanlık Güldürüsü, Stendhal’in *Kızıl ile Karası*, Flaubert’in *La Légende de saint Julien l’Hospitalier* adlı öyküsü, Proust’un *A la Recherche du temps* perdu eseri, Bernanos’un *Monsieur Ouine*’i ve Albert Camus’nün *Düşüş*’ü olmak üzere Fransız yazınına ait altı eser bu üç ulam çerçevesinde ele alınıp çözümlenmektedir.

Çalışmanın “Yanda Birileri” başlıklı birinci bölümünde aralarında çizgiselliğin olmadığı ve birbirlerine çizelgesel biçimde bağlanan 88 anlatıdan oluşan uzun bir yapıt olan İnsanlık Güldürüsünün anlatının birer kapısı işlevine sahip olan kapıları aralanmaktadır ve her anlatı değişiminin beraberinde getirdiği zamansal ve uzamsal değişimler ile anlatının katmanlarının üst anlatıyı nasıl bütünlediğine ışık tutulmaktadır.

Çalışmanın “Merdivenler” adlı ikinci bölümünde kuşkulu uzamlara, zamansal bulanıklığa ve doğa-ekin arasındaki arafdalığa vurgu yapılmaktadır ve İnsanlık Güldürüsünün bütün parçalarında üst anlatı düzeyinde yer alan ve aynı kalan ortak bir anlatıcının yokluğuna ve parçaları deyişsel ve felsefi açıdan ortak özelliklere sahip üst anlatının tek sözcelem öznesinin Balzac olduğuna dikkat çekilmektedir. Öyle ki tek bir anlatıcının söz konusu olduğu tek düzlem olan üst anlatı düzeyindeki anlatıcının işlevi, söylemden çok eylemdir, yani elindeki parçaları üst anlatının çatısı altında örgerler ve bu da öykünün zaman dışı uzamında gerçekleşir. Bu bağlamda Stendhal’in *Kızıl ile Kara* adlı eserini çözümleyen Yücel, şimdiki zaman kiplerinin yanı sıra geçmiş zaman kiplerini de anlatıya dahil eden anlatıcının bu iki farklı zaman kiplerini karşılaştırarak öyküleme zamanı ile öykü zamanını birbirinden ayrılmaz kıldığını belirtmektedir ve dört yıllık bir süreden sözeden öyküleme düzeyinin beş yıla yayılan somut olguların dayandığı öyküye bir karşıtlık teşkil ettiğinin altını çizmektedir. Bu karşıtlığa rağmen romanda bir aksaklık söz konusu değildir. Aynı olayı her defasında farklı açıdan ele alarak aynı ana göndermede bulunan söz konusu eser, gerçek bir dünyayı değil, önceden algılanmış ve anlatıcının kendi kafasında canlandırdığı bir gerçeği anlatı düzeyinde yansıtmaktadır.

Çalışmanın “Hayvanla Savaş” adlı üçüncü bölümünde *Kızıl ile Karanın* anlatıcısının nesnellik kaygısı gütmenden bilisel özne rolünü üstlenmesi ve içöyküsel veya dışöyküsel olarak öyküyü tasarımıyarak, yorumlayarak ve yargılayarak öykünün anlatılmasını uygun gördüğü yerlerini yanlı ve dolaylı olarak anlatması ele alınmaktadır. Stendal anlatıcısının sınırlarını kendi belirlediği bir bakışla kendini belli etmeden nesneyi camın arkasından yansıtırmasına yansıtması buna örnektir. Aynı olayların farklı karakterlerin bakış açısından aktarıldığı eserde, anlatı kahramanı anlatıdaki kişilerden kimine göre “başkaldırmış bir halk çocuğu” iken kimine göre ise bir “canavar”dır. “Değişken odaklayım” olarak adlandırılan bu durumda karakterleri gözlemleyen içöyküsel anlatıcılar kimi zaman anlatıdaki kişiler tarafından gözlemlenen ve yansıtılan kişilere dönüşürler. Bu noktada Stendal anlatısının bir

başka özelliği belli anlatının belli kısımlarının anlatıcı tarafından atlanmasıdır veya susarak geçirilmesidir. *Kızıl ile Kara* karakterlerden biri olan La Mole`ün odasındaki ilk gecenin ayrıntılarının atlanması temelde bu geceyi yaşayanların bu gecenin ayrıntılarına takılıp kalmamalarının yattığını belirten Yücel`e göre uzamın ortadan kalktığı bu atlamalar, anlatının akışını bozmaz, hatta anlatıda sıklıkla yer verilen dış ayrıntıların atlanması sonucunda anlatının bakış açısı sürekli başka karakterlere geçer ve bu nedenle anlatıda üzerinde durulan ayrıntılar da kişilere göre değişir. Fakat olaylar hem kişiler tarafından algılanır hem de bunları yeniden yaşayan anlatıcı tarafından yorumlanır. Betimlenen bir yer veya nesnenin dış görünüşüne dair betimlemeler bu şekilde odaksal kişinin genel izlenimlerine ve konumuna göre şekillenir. Bu betimlemeler, uzam ve kişiler arasındaki derin bağlantıyı gözler önüne serer. Stendal anlatısındaki bu izleksel yerdeşliklere örnek olarak güzellik-çirkinlik, sevinç-hüzün, çıplaklık-çeşitlilik, ışıklılık-loşluk, genişlik-darlık, yükseklik-alçaklık karşıtlıkları gösterilebilir. Bu noktada *Kızıl ile Kara* eserinin kahramanı Julien, anlatının başından sonuna kadar yükseklik arayışında biri olarak tasvir edilir. Çatı kalaslarından birinin üzerinde, büyük bir dağın ortasında, Papaz okulunun en üst katında, Paris`teki güzel bir çatı odasında, gotik bir kale burcunun üst katında bulunan bir hücrede, büyük bir dağın tepesindeki küçük bir mağarada karşımıza çıkan Julien için en haz duyduğu yer küçük bir mağaradır. Bu mağaradan önceki yerler görkemli görüşlerine karşın onun ilgisini çekmemeye başlar bir süre sonra. Fiziksel yönleriyle huzur bulduğu bu mağaraya benzeyen diğer yerler sadece görünüşte dünyaya açılır ve yüksek ve kalın duvarlarıyla insanı dünyadan soyutlar. Doğa ile ekinin karşıtlığını yansıtır bu yerler. Anlatıda sanatsal ve tarihsel yönden değerli konutlarda kalan Julien`in yüksek bir ekin düzeyinde yer almasına karşın, bu mekanlarda odasına kapanarak doğaya özlem duyması Yücel tarafından doğa ile ekin arasında kalan bölünmüş kişiliğinin bir yansıması, sürekli doğal yüksekliklere edilgen ve dolaylı biçimde tırmanmaya çalışması ise ekinel yüksekliklere erişmekten aciz olması olarak yorumlanır. Bu noktada doğa ile ekin arasında kalan Julien`in yüksekliklere tırmanabilmek amacıyla kullandığı merdivenler, kendi geldiği dünya ile ulaşmaya çalıştığı dünya arasındaki uzaklığa göndermede bulunan bir sembol olarak ele alınır. Ulaşmaya uğraştığı ve sonunda bunu başardığı ekinel yüksekliklerde kökleri doğada olan varlığının birliğini bir türlü sağlayamayan, daha önce hiç tadamadığı mutluluğu ancak küçük mağarada tadan Julien, kendini dış dünyadan soyutlar ve hiçbir zaman kendini ait hissetmediği topluma baş kaldırmaz. Ekinel yüksekliklerin hiç birinde gerçekleştirmediği varlığının birliğini ancak giyotinle idam edildikten sonra ulaştığı dağın tepesindeki küçük mağarada doğanın bir parçası olan toprakta gerçekleştirebilir.

Çalışmanın “Ayna ve Yansıma” adlı dördüncü bölümünde *A la Recherche du tempis perdu* adlı parçada belirtilen ve özünde cansız ve hareketsiz birer nesne olarak görünen Martinville ve Vieuxvicq çan kulelerinin devingen ve insan biçimli nesnelere dönüştürülerek kendisini anlattığı öyküye dahil eden bir anlatıcı tarafından aktarımına odaklanılır. Yer değiştirmeleri esnasında gördüklerini yansıtan anlatıcı, bu üç çan kulesini betimlemeye şiirsellik katarak ovaya konmuş üç kuşa, üç altın direğe veya üç kıza benzeterek aslında kendi etrafını çevreleyen uzamı betimler. Bu nedenle anlatıcı, üç çan kulesinin yanı sıra kendi yer değiştirmeleri sonucunda gördüklerini de betimleyerek kendisini çevreleyen bir uzam olan yolun

da betimini yapmış olur. Kulelerin canlı birer varlık gibi algılanmasını ise yolcunun yer değiştirmelerini sağlamaktadır. Anlatıcının sadece yüksekliklerine dair somut bilgiler verdiği bu üç çan kulesinin devinimlerini anlatıcının kulelerle uzamsal ve zamansal bağlantılarına dayanan düşsel devinileri olarak yorumlayan Yücel, *ovaya konmuş üç kuş* benzetmesinin, kulelerin uzaklıklarına, ufaklıklarına ve hareketsizliklerine göndermede bulunduğu, üç altın direk benzetmesinin yolcunun yer değiştirmesinin bir sonucu olan dönüş devinisinin ve kulelerin batan güneşin altında büründükleri rengi simgelediklerini belirtir. Bu bağlamda bir diğer benzetme olan üç genç kız ve *gökyüzüne çizilmiş üç çiçek* tasvirleri ise çan kulelerinin yalnızlıklarını ve birbirlerine uzaklıklarını imgelemektedir. Anlatıcının “oynamak ve gülümsemek”, “güle güle anlamında güneşli tepelerini sallamak”, “yolcuların uzaklaşmalarına bakmak” gibi kullanımlarla kuleleri öz niteliklerinden soyutlayarak onlara insansı birer nitelik kazandırmasının temelinde ise kule, çiçek vb. göstergelerin ardındaki gizli bir düşüncenin yattığı savından hareket eden Yücel’ göre dış koşullarda hiç bir değişiklik olmadan başka göstergelere dönüşebilen bu çan kuleleri anlatıda birer aracı gösterge işlevi görür. Buna rağmen anlatıcının bu göstergelerin altında neyin yattığını belirtmekten kaçınması da Yücel’e göre göstergelerin altında yatan birden çok gösterilene işaret etmektedir. Örneğin parçada betimlenen çan kulelerinin tasvirlerinde kullanılan *kuş, direkler* ve *genç kızlar* göstergelerinin hepsinde farklı bir düşünce gizlidir. Nesnel evrene ait bir öge, öznel bir evrene girdiği anda kendine özgü yanından bir şeyler yitirir ve başka niteliklere bürünür. Öznenin kendi edindiği bilgi parçacıklarından oluşan ve bütün düşlemiş ve düşlüyor, duymuş ve duyuyor, işitmiş ve işitiyor olduğu şeyleri kapsayan bilisel evren öznenin kendisiyle birlikte bir anlam kazanır.

Çalışmanın “Kopuk ve Sürekli” adlı beşinci bölümünde Proust’un evrenindeki her algılamanın hem özne ile nesneden hem de özne ve nesneyi kapsayan zaman ile uzamdan bağımsız düşünülemediği ileri sürülmektedir. Algılanan her nesnenin başka bir şeye dönüşmesi gerçeğinden hareketle öznenin tam bir süreklilik duygusu uyandırmasını sağlayan dönüşümler eklenti (algılanan her nesnenin başka bir özellik kazanması), eksilti (algılanan her nesnenin gerçek yapısından bir şey kaybetmesi) ve düzelti (farklı koşullar altında her yeni algılamanın sonucunda öznenin yeni nesneye dair görüşünün değişmesi) olarak sınıflandırılır. Yücel’e göre Proust’un evrenindeki insanlar tam bir süreklilik içinde yaşadıklarını ve eksiksiz bir tarihe katıldıklarını sanmalarına karşın, anlatıcı bu sürekliliğin geçmişteki süredizimsel zamanın sürekliliği olduğunun farkındadır. Zaman düzleminden sıyrılarak ne geçmişe ne de bugüne ait bir ara düzlemde yer alan anlatıcı zaman dışı gerçekliği algılayabilir. Anlatıcının bir kış günü yediği çaya batırılmış çöreğin kendisini çocukluk günlerine götürmesi bir yandan anlatıcının bugünkü yaşamı ile geçmişi arasındaki zamansal ve uzamsal uzaklığı ortaya koyarken, diğer yandan anlatıcıyı şimdiki zaman ve uzamdan uzaklaştırır. Fakat anlatıcının benliğinde olayın gerçekleşmesinden çok sonra algılanan geçmişin yeniden kurulması yine anlatıcının içinde bulunduğu şimdiki zamana ve uzama bağlıdır ve çaya batırılmış çörek anlatıcıda aynı duyumu uyandırmaz.

Çalışmanın “Duruk Düşüş” adlı altıncı bölümünde Bernanos’un *Monsieur Quine* romanının geçtiği yer olan Fenouille, güneşin nadiren donuk şekilde kendini gösterdiği, sürekli yağmurun yağdığı, yollarında kirli akıntıların aktığı, tozların bile suya kestiği ve içinde ya-

şayan köylülerin kaçmayı arzuladığı kapalı ve eseniksiz bir yer olarak tasvir edilmektedir. Köyün sınırları dışındaki her yeri esenlikli bir yer olarak gören köyün kişileri her ne kadar bu köyden kurtulmayı arzulasalarda ya içsel ya da dışsal yönden bu köyle özdeşleşmişlerdir. Köyün içinde yer alan konutların birbirlerinden kopukluğuna, köyün kişilerinin birbirleriyle ilişkilerinde de rastlanır ve bu kişilerin bir araya gelmeleri ise bir çatışmadan öteye gidemez. Kurşun rengine hapsolmuş köyün kişilerinin bedensel yönden de birbirlerine zıtlık teşkil eder. Etten ve kandan oluşan sağlıklı bir bedene sahip sağlam kişilerin karşısında sıvılaşmış, çürümüş, sağlıksız bir bedene sahip gevşek kişiler, dıştan gelen ve yaşam mücadelesini simgeleyen yüzü ve bedeni yaralarla dolu kişilerin karşısında içten çürümüş ve yaşam gücü azalmış hastalıklı kişiler, hızlı ve canlı kişilerin karşısında yaşarken ölmüş gibi yavaş ve tekdüze devinim gösteren durgun kişiler, dik ve yukarıya doğru devinim gösteren ve başkalarına açık kişilerin karşısında aşağıya doğru devinim gösteren ve başkalarına karşı kapalı olan kişiler birbirine karşıtlık oluşturur. Romandaki kişiler bu şekilde içinde buldukları uzamla olan benzerlik ve karşıtlıkları ile birbirlerinden ayrılır. Kurşun rengindeki yağmurlu köyde karanlık gecelerde ortaya çıkan üstü başı tertemiz olmasına karşın köyle özdeşleşmiş olan çürümüş iç yapısı ile M. Quine'ye zıtlık teşkil eden Ginette çoğu kez parlak güneşin altında üstü başı kirli olarak belirse de içsel yapısının sağlamlılığı ile dikkat çeker. Ateş imgesiyle karşılanan ve bireyi et ve kandan gerçek bir varlık olarak yaşamı yasatan Ginette'nin aksine, M. Quine su imgesiyle karşılanan ve kişiyi suya kesmiş bir ceset durumuna getiren ölümü yansıtır.

Monsieur Quine zamansal açıdan iki ayrı düzlemde eklenir: Bunlardan birincisi doğrudan doğruya anlatılan ve Philippe'nin Miss'e direnişinden M. Quine'nin ölümüne kadar geçen olayları kapsarken, ikincisi çok daha geniş bir zamana ve uzama yayılarak anımsanan ve anılan olayları kapsar. Romanın bazı yerlerinde rastlanan kopmalardan dolayı iki zaman arasındaki uzaklık saptanamaz. Zamansal bulanıklıktan ve farklı sözcüklem öznelerinin zamansal konumlarından dolayı anlatıyı öznel hale getiren ve geçmiş zamanın yerine kullanılan şimdiki zamanın kullanımı romana süreksizlik katar. Ayrıca dışöyküsel anlatıcının yanında anlatıya hakim olan ve içinde bulunduğu kesiti kendi zamansal konumuna indirgeyebilen yetkilendirilmiş sözcüklem özneleri aracılığıyla gerçeğin bilincine ulaşılır. Anımsanan olayların artsüremsel öykülenişine yer verilen odaksal kesitler ile romandaki gerçek olaylar arasındaki kopukluk büyük ölçüde giderilir. Güncel olayın akışına ara vererek Philippe ile annesinin geçmişine dair bilgi verilen kesit buna örnektir.

Bu noktada eşsüremsel öykülemeye başvuru Camus'un *Düşüşünde* öykünün geçtiği kozmopolit bir kent olan Amsterdam'da bulunan Mexico City adlı barın çiftli ve çelişkin özelliklerine odaklanma Yücel, yabancı bir hayvana yakışan bir biçimde işletilen bu barı doğa düzleminde yer alan özel ve kapalı bir uzam olmasına karşın, farklı insanların uğrak yeri olması bakımından ekinel düzlemde yer alan açık bir uzam olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda Hollanda bu çelişkili uzamı çevreleyen bir uzam ve Hollandalılar ise çelişkili bir kişiliğe sahip patron ile simgelenen çevreleyen toplumu yansıtır. Etrafı sislerle, soğuk topraklarla ve denizlerle çevrili karanlık bir ülke olan Hollanda kapalı bir uzam olarak nitelenebilirken, denizlerle dışarıya açılması nedeniyle başka bir düzlemde açık bir uzama dönüşür. Ayrıca karanlığın ege-men olduğu bu soğuk ve soluk ülke doğa düzleminde yer almasına karşın, yaşamın gücünü art-

tırdığına inanılan yapay aydınlığın hakim olduğu Hollanda geceleri ekinel düzlemde yer alır.

Öte yandan anlatıda anlatıcının şimdiki zamanda geçen kopuk konuşmalardan oluşan anlatıya ara vererek eskiden ve başka yerlerde meydana gelen olaylara yer vermesinden ve Clamence'nin geçmiş yaşamından kesitler sunmasından kaynaklı bir içerik değişimi gözlemleyen Yücel, içöyküsel anlatıcının durumunda bir değişiklik olmamasına karşın içöyküsel dinleyicinin dışöyküsellik kazandığının altını çizmektedir. İki yurttaşın çevresinde olup bitenleri kapsayan bölümden farklı olarak, özdeş nitelikte birbirini yineleyen olayların yansıtıldığı Clamence'nin Paris'teki yaşamına dair bilgi veren katımsal bir anlatının söz konusu olduğu ikinci bölümde ise zamansal ve uzamsal yönden bir karşıtlık göze çarpar. Yaşanmakta ve algılanmakta olan bir dizi olaydan oluşan kapsayan anlatının sınırları içinde zamansal ve uzamsal açıdan karşıtlık görülmezken, olayların sonradan dolaylı şekilde yansıtıldığı kapsanan anlatılarda bu karşıtlık belirginleşir. Her kapsanan anlatı önce kendi düzeyinde olmak üzere öykü düzeyinde de anlatıyı bütünlükler. Nerede bulunursa bulunsun Clamence için önemli olan içinde bulunduğu ortamın genişliği değil yüksekliğidir. Yüksek ve aydınlık olan her uzam onun için esenlikli olarak tasvir edilirken, alçak konumda bulunan kapalı ve karanlık her uzam onun için esenliksizdir. Ayrıca suyu ölümle ilişkilendiren Clamence, geceleri asla bir köprüden geçmez. Clamence için içinde yaşadığı ve suyla bütünleşmiş kent de ölüm ekseninde yer alan esenliksiz bir uzamdır. Toplumda kabul görmenin ve başkaları üzerinde egemenlik kurabilmenin koşulu olarak gördüğü bu esenlikli uzamı yalnızlıkla da özdeşleştirir ve esenliksiz bir yer olarak gördüğü toplumdaki kendini dışlar. Geçmişte herkese iyilik yapan ve bu şekilde herkesin hayranlığını kazanan Clamence doğa düzleminde üstün insan olarak görülürken, ekin düzleminde zavallı olarak algılanan sıradan bir insan haline gelir. Ayrıca gündüz sokaktan geçen köre tereddüt etmeden yardım etmesine karşın, gecenin karanlığında insanların gözlerinden uzakta boğulan bir kadına yardım etmek yerine kayıtsız şekilde durmasının temelinde ise etrafında kendisini takdir edecek tek izleyicinin bulunmamasıdır.

Anlatının vazgeçilmez üç yerlemi olan kişi, süre ve uzam ışığında altı anlatı yapıtını göstergebilimsel açıdan çözümleyen “Anlatı Yerlemleri: Kişi, Süre, Uzam” adlı çalışma yapısalci araştırmalara ışık tutacak geniş kapsamlı bir kaynaktır ve göstergebilim alanyazınına özgül terimleri olabildiğince anlaşılır şekilde örnek çözümlenmelerle okura aktararak göstergebilimsel çözümleme alanına ilişkin literatürdeki boşluğu hem kuram hem uygulama konusunda dolduracak niteliktedir.



ULUSLARARASI
KIBRIS
ÜNİVERSİTESİ
CYPRUS
INTERNATIONAL
UNIVERSITY

LEFKOŞA/K.K.T.C 0392 671 11 11

www.ciu.edu.tr